

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ
(РУДН)

На правах рукописи

Бужор Евгения Сергеевна

ФИЛОСОФИЯ ПРЕОБРАЖАЮЩЕГО ПОЗНАНИЯ П. ФЛОРЕН-
СКОГО И ВЯЧ. ИВАНОВА
В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ ВСЕЕДИНСТВА ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Специальность 09.00.03 – история философии

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель
доктор философских наук
профессор С.А. Нижников

Москва - 2017

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
Глава 1. ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА ВЛ. СОЛОВЬЕВА КАК ОНТО-ГНОСЕО- ЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА	
§ 1. Теоретические положения философии всеединства: понятие идеи как це- лого.....	24
§ 2. Всеединый и разобщенный типы бытийного устройства.....	35
§ 3. Два способа преодоления разобщенного устройства бытия	48
§ 4. Любовь как путь к всеединству.....	55
§ 5. Преображение мира в теургическом искусстве.....	63
Глава 2. ПРЕОБРАЖАЮЩЕЕ ПОЗНАНИЕ В ФИЛОСОФИИ П. ФЛОРЕНСКОГО	
§ 1. Духовно-чувственная природа символа и идеи.....	75
§ 2. Фрагментарное и целостное познание действительности. Наука и филосо- фия.....	88
§ 3. «Возвышение единичного до всеобщего» как суть целостного позна- ния.....	102
§ 4. Теургичность иконописи – сотворение лика.....	115
Глава 3. ПРЕОБРАЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА В ТЕОРИИ СИМВО- ЛИЗМА ВЯЧ. ИВАНОВА	
§ 1. Умопостигаемое самоопределение и внутренний брак души. Два смысла «ты еси».....	126
§ 2. Новое общество как общность преображенных индивидуальностей.....	138
§ 3. «Восхождение» и «нисхождение» - обоснование возможности теургического искусства.....	143
§ 4. От символа к мифу: мифотворчество как постижение истины.....	157
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	177
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК.....	182

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Актуальность обращения к истории отечественной философии обусловлена рядом причин. Во-первых, русская философия является одной из важнейших составляющих культурного ренессанса начала XX века, получившего название Серебряного века и имеющего поистине всемирно-историческое значение. К сожалению, этот ренессанс был трагически оборван в результате событий, связанных с революцией и гражданской войной, после чего он был на долгие годы лишен должного научного и общественного внимания. В течение последних трех десятилетий сообществом ученых, исследователей, деятелей культуры ведется огромная работа по анализу, осмыслению и оценке этого бесценного культурного наследия, однако она еще далека от завершения. По мнению, С.А. Нижникова и И.В. Гребешева, насущной задачей современной философской культуры в России является поиск и постижение собственной идентичности русской философии, определение ее места в мировом историко-философском контексте¹. Авторы полагают, что несмотря на то, что специфика отечественной философской рациональности достаточно хорошо освещена в философской историографии и закреплена в таких известных и общепринятых универсалиях, как всеединство, космизм, соборность, эсхатология, историософия, софиология, имяславие и др., - все же «самобытный образ русской философской ментальности еще далек от законченности и теоретической достоверности» и требует разработки некоторых «философем» и «метафизических символов», имеющих «сквозное креативное воздействие на умонастроение, идейный состав и лексическое звучание русской философской мысли»². Также помимо задач историко-философского характера на повестке дня по-прежнему стоит вопрос о путях отечественной философии «после перерыва», сформулированный С.С. Хоружим еще в 1994 г. в одноименном сборнике своих статей о русской религиозной философии, написанных еще в условиях идеологического запрета³. Возможно ли возобновление и продолжение тех направлений русской философии, которые были трагически прерваны? Имеют ли труды отечественных философов актуальную ценность для развития и продолжения философского мышления?

¹ Нижников С.А, Гребешев И.В. Генезис и развитие метафизической мысли в России. Монография – М.: Руниверс, 2016. - С. 13.

² Там же.

³ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994.

Этот вопрос имеет непреходящую актуальность, и, по нашему мнению, любое обращение к изучению творческого наследия отечественных философов должно, пусть косвенно, искать на него ответ – что оно может дать современному человеку? Для этого нужно, в первую очередь, отдавать отчет, что русская философия обладала специфическими чертами, делающими ее не просто эмпирическим феноменом, а целостным и уникальным «духовным событием»⁴ в истории мировой философской мысли. Одной из примечательных особенностей русской философии была саморефлексия, возникшая и развивавшаяся в процессе ее становления и до некоторой степени являвшаяся ее органической частью. Ярким примером такой саморефлексии стал доклад С. Франка «Русское мировоззрение», прочитанный им в Берлине в 1925 году. В этой работе С. Франк выделяет существенные черты того «мощного духовного течения, которое возникло под воздействием Соловьева в последние десятилетия 19 века» и которое автор, несмотря на вынужденную эмиграцию, считал все еще живым и образующим «русское национальное религиозно-философское направление»⁵. Основную черту русской философии С. Франк видит в приверженности особому типу знания, заключающемуся не во внешнем познании предмета, а в освоении «человеческим духом полной действительности самого предмета в его живой целостности»⁶. Суть «русской теории познания» С. Франк обнаруживает в том, что она является «живым пониманием бытия», под которым автор понимает «первичную и совершенно непосредственную очевидность», его реальную доступность, «мистическое проникновение в самое бытие»⁷. Отечественная гносеология именуется С. Франком «онтологической гносеологией», как снимающая «родовое проклятие» новоевропейской философии – противоположность бытия и сознания. Из этого «основного духовного качества русского мировоззрения»⁸ - онтологизма – С. Франком выводятся и остальные его существенные качества: соборность или принцип

⁴ Нижников С.А, Гребешев И.В. Генезис и развитие метафизической мысли в России. Монография. – М.: Руниверс, 2016. - С. 13.

⁵ С. Франк Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. - С. 498.

⁶ Там же. - С. 476.

⁷ Там же. - С. 477, 478.

⁸ Там же. - С. 478, 479.

общности, принцип единства отдельных существований, их переплетения во всеохватывающей, живой целостности духа⁹; направленность на преобразование мира – «русское мировоззрение можно считать практическим в высоком смысле слова: оно изначально всегда рассчитано до некоторой степени на улучшение мира, мировое благо и никогда - лишь на одно понимание мира»; наконец, антропоцентризм – «в центре духовных интересов всегда стоит человек, судьба человека и смысл человеческой жизни», «не природа, а человек стоит в центре русского мировоззрения, и сама природа, как таковая... религиозно очеловечивается и втягивается в сферу метафизики человека»¹⁰. Также в качестве фундаментальной черты отечественной философии С. Франк выделяет ее социальную направленность: «Судьба же человека всегда мыслится некоторым образом как всемирно-историческая судьба человечества, его благо зависит от спасения всего мира, и подлинная его суть всегда проявляется в социальной жизни. Тем самым русское мышление превращается в значительное историко- и социально-философское мышление»¹¹.

По нашему мнению, все эти черты «русского мировоззрения», выделенные С. Франком, в полной мере проявились в философии всеединства, которая по праву считается одним из наиболее важных направлений русской философии, ставшим в некотором роде ее отличительным знаком. Вл. Соловьев подчеркивал, что он создавал свою философию не как еще один вариант «философии школы», но как «философию жизни», призванную дать человеку высший смысл своего существования. Именно для этой цели Вл. Соловьев и другие философы всеединства углублялись в метафизические исследования, ибо для них было очевидно, что человек может обрести смысл жизни только на основе постижения истины о действительности. Такой истиной для Вл. Соловьева и его последователей было всеединство, согласно которому поистине существует только один мир со всеединым типом устройства – «положительное всеединство», состоящее из ноуменальных сущностей – идей, которые представляют собой не отвлеченные образцы и бестелесные схемы, а живые разумные существа. В силу этого, основным вопросом философии всеединства является оправдание существования эмпирического мира, который очевидно демонстрирует

⁹ С. Франк Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 489.

¹⁰ Там же. – С. 493

¹¹ Там же. – С. 493-494.

черты противоположного разобщенного устройства. Таким оправданием мира должен стать его возврат в лоно всеединства. Задача реинтеграции распавшегося всеединства является глобальной задачей для всего мироздания, однако в ней особая роль отведена человеку. Здесь мы подходим к самому существу проблемы – как понимается человек в философии всеединства? Только ли как метафизическое существо, превышающее эмпирическое измерение? Мы полагаем, что нет. Несмотря на то, что философия всеединства оперирует сверхиндивидуальными категориями (богочеловечество, София, Адам Кадмон), несмотря на то, что, согласно С. Франку, человек в «русском мировоззрении» «всегда воспринимается как представитель человечества, коллективной сущности его»¹², в ней есть существенная экзистенциальная перспектива, пусть и не столь ярко представленная как в экзистенциально-персоналистическом направлении русской философии, наиболее известным выразителем которого был Н. Бердяев. Когда Вл. Соловьев пишет, что человек «обнаруживается как центр всеобщего сознания природы, как душа мира, как осуществляющаяся потенция абсолютного всеединства»¹³, то эти слова можно и нужно применять не только к метафизическому человеку, но и конкретной эмпирической личности.

В зрелый период своего творчества Вл. Соловьев написал серию блестящих и глубоких статей, в которых по существу дал заветы человеку, сформулировав, что нужно делать для того, чтобы способствовать преображению мира, его интеграции во всеединство. Он предложил человеку два пути, а точнее две стороны одного и того же пути, который можно назвать «индивидуальной теургией», – любовь и художественное творчество. Причем любовь – более важный путь, ибо искусство предполагает наличие художественного таланта, которым не все люди обладают, тогда как любовь доступна всем без исключения. Другое дело, что та «верующая любовь», которую предложил Вл. Соловьев людям для преображения себя и действительности, оказалась столь трудной, что мы едва ли найдем примеры ее успешной реализации. Однако трудность задачи не означает ее ненужность. Оба пути – любовь и творчество – возводились философом к единому фундаментальному принципу - рожде-

¹² С. Франк Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 493.

¹³ Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 504.

нию в красоте. Человек должен творить красоту в мире посредством любви или искусства и тем самым он будет способствовать преображению себя, других людей, всего мироздания.

В этом же ключе в работе рассматривается и творчество двух других видных деятелей русского религиозно-культурного ренессанса – о. Павла Флоренского и Вячеслава Иванова. Вяч. Иванов считал себя учеником Вл. Соловьева и был его последователем, пронеся верность делу учителя сквозь всю жизнь. П. Флоренский был единомышленником Вяч. Иванова – оба мыслителя, несомненно, оказывали друг на друга глубокое влияние.¹⁴ Эти философы интересны тем, что сочетали в себе практиков и теоретиков – не только осмыслили «заветы всеединства» в плане индивидуальной теургии, но и применяли их в своей жизнедеятельности. Так, П. Флоренский, по его собственным словам, всю жизнь думал только об одной проблеме – о проблеме символа¹⁵; символ же в его представлении был тем явлением, в котором этот мир соприкасался с миром иным. Фактически П. Флоренский всю жизнь интересовался тем, как идеальный мир присутствует в реальном и как возможно все большее одухотворение последнего. Подобно Вл. Соловьеву, он видел один из путей индивидуального преображения действительности в искусстве и, прежде всего, в его особой разновидности – иконописи. Но помимо искусства П. Флоренский раскрыл еще один способ индивидуального преображения действительности – путь познания. Разумеется, не того познания, которое применяет современная наука – философ как раз его критикует, считая его субъективным, ибо оно подходит к предмету только с тех сторон, которые интересны или нужны субъекту познания. В полном соответствии с духом русской философии, как его определял С. Франк, этому познанию он противопоставляет иное, предполагающее целостный, а не фрагментарный подход к пред-

¹⁴ Так, например, в поэме Вяч. Иванова «Человек» находим много положений из «Философии культа» П. Флоренского. Сохранилась переписка философов, ныне опубликованная. Достоверно известно, что Вяч. Иванов мечтал, чтобы его философская поэма «Человек» вышла с философскими комментариями П. Флоренского, и что, уезжая из Советской России, и не имея возможности взять многое, поэт взял «Столп и утверждение истины» П. Флоренского. В свою очередь, отец Павел посвятил Вяч. Иванову свой этюд об экстазе и откровении «Не восхищение непщева», написанный в 1915 г.

¹⁵ «Всю жизнь я думал, в сущности, об одном: об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его выявлении, о его воплощении. Это вопрос о символе. И всю жизнь я думал только об одной проблеме, о проблеме символа»¹⁵ (Флоренский Павел, свящ. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. -М., 1992. - С. 153).

мету, которое называет «объективным» и «мистическим». В отличие от субъективно-научного «объективно-мистическое» познание подвижно не холодным любопытством, а любовью к своему предмету, подходит к нему не насильственно, а нежно и бережно. Особенностью этого познания является то, что в процессе его применения вещь начинает меняться и преображаться, она, как говорит П. Флоренский, возвышается от единичного до всеобщего, в ней проступает лик ее идеи. Да и инструмент этого познания совершенно иной – не понятие, не общее слово, а слово личное, имя собственное. Фактически подлинное познание состоит в наделении вещи личным именем, что делает вещь живым существом, способным вступать в диалог и, в свою очередь, оказывать воздействие на познающего. Это мистическое познание отнюдь не является для П. Флоренского только теоретическим постулатом, оно является императивом, который адресуется мыслителем каждому человеку – начни познавать таким образом, и действительность откроется по-иному, мир начнет преображаться.

Вячеслав Иванов – видный теоретик символизма, говоря словами говоря словами известного исследователя творчества Вяч. Иванова А.Б. Шишкина, «центральная фигура эпохи» и в то же время «наименее известный и понятый из русских символистов»¹⁶, - также, подобно П. Флоренскому, всю жизнь думал о «проблеме символа», то есть о проблеме связи духовной и материальной реальностей. Используя духовный девиз Гете – «к бытию высочайшему стремится неустанно», Вяч. Иванов осмысливал его как восхождение от эмпирического мира к ноуменальному. Он распространил принцип целостного познания, который П. Флоренский применял скорее к окружающему миру, на самого человека. По Вяч. Иванову человек имеет выбор: он может познавать себя как субъективным (научным), так и объективным (духовным) образом, при этом подлинным познанием будет объективно-духовное, ибо в нем человек подходит к себе как целостному и таинственному существу. Объективно-духовный подход позволяет человеку открывать в себе то, что Вяч. Иванов называет умопостигаемым характером, под которым он понимает некое изначально

¹⁶ Шишкин А.Б. К истории мелопеи «Человек»: творческая и издательская судьба// Иванов В.И. Человек: Приложение: Статьи и материалы/ Сост. А.Б. Шишкин. - Москва: Прогресс-Плеяда, 2006. - С.17.

присущее человеку ноуменальное измерение, имманентную божественность, которую, однако, человеку нужно осознать, актуализировать и слить воедино со своим эмпирическим характером. Только тогда получится целостный человек, «мистическая индивидуальность», которая будет совершенно по-иному подходить как к внешнему миру, так и другим людям, в частности, будет безусловно принимать их как неотъемлемую часть своего «я» и будет оказывать им помощь в деле их собственного самопознания, открытия в себе божественного измерения.

В творчестве Вяч. Иванова зримо проявились такие черты русской философии, которые были определены С. Франком как соборность и социальная направленность. Вяч. Иванов полагал, что совместное бытие личностей, осуществивших умопостигаемое самоопределение, образует новый тип общества, в котором нет насилия, выделенной инстанции принуждения. Новый тип общества – это общность преображенных духовным самопознанием людей, которые совместно смогут оказывать дальнейшее преобразующее действие на эмпирическую действительность. Так, индивидуальная теургия, онтологическое самопознание через ряд последовательных шагов приводит к всеединству как способу бытия. Важно отметить, что эти положения не представляли для мыслителя отвлеченно-умственного интереса, но были призваны служить основой для конкретного житетворчества людей: «истинное оправдание человека – в самостоятельном творчестве, которого доселе не было, в творчестве жизни новой и нового бытия»¹⁷.

Таковы экзистенциальные аспекты, которые обнаруживаются в философских теориях всеединства и символизма и которые, по нашему убеждению, сохраняют свою актуальность и поныне, что и оправдывает исследование этих теорий. Подтверждение этой мысли можно найти у многих отечественных философов. Так, убежденным сторонником той традиции русской философии, которая была заложена Вл. Соловьевым, был А.Ф. Лосев, давший в своих трудах синтез основных идей философии всеединства, философии символизма и философии имени. Будучи живым свидетелем ренессанса русской философии А. Ф. Лосев до конца своих дней пронес глубокую веру в дело Вл. Соловьева. В одном из последних своих интервью, которое он

¹⁷ Иванов Вяч. Старая или новая вера// Иванов Вяч. Родное и вселенское. - М.: Республика, 1994. – С. 354.

дал в конце 1987 г., А.Ф. Лосев сказал, что, познакомившись с учением Вл. Соловьева в юности, он сразу признал его логику и обобщенность и что оно осталось в нем на всю жизнь¹⁸. По словам А.Ф. Лосева, в философии Вл. Соловьева его привлекала, прежде всего, диалектическая строгость и убедительность, цельное знание¹⁹. О высоком ценностно-эвристическом потенциале философии всеединства высказываются и современные российские философы. Так, не будучи сам приверженцем концепции всеединства, С. Хоружий тем не менее заявляет, что «совсем необязательно ему [всеединству] предстоит исчезнуть, уйти» и полагает что оно «еще вполне остается в своей непреходящей роли побудительного предмета и эффективного орудия мысли»²⁰. Эти слова находят свое подтверждение: в частности, современный философ И.И. Евлампиев в ряде своих трудов проводит взгляд на философию всеединства как плодотворную концептуальную основу для дальнейшего развития не только русской, но и мировой философии²¹. В.В. Бычков в своей книге «Русская теургическая эстетика» пишет, что, хотя духовно-религиозные чаяния символистов «пока не оправдались», тем не менее «в этих “обетованиях” заключено столько надежды, веры и духовной энергии, что именно в наши дни они, пожалуй, как никогда ранее, требуют к себе пристального внимания, серьезного изучения и проникновения в их сокровенные глубины»²². В более широком ключе ему вторит С. Хоружий: «живет еще и надежда на то, что круг идей русской религиозной философии доныне сохранил силу и плодотворность и может помочь в решении сегодняшних нравственных и социальных проблем, в понимании настоящего и поисках путей к будущему»²³. В самом деле, русская религиозная философия в целом и такие ее направления, как всеединство и символизм, в частности, постулирующие мир как живое и взаимосвязанное целое, противостоят и оппонируют современной технической цивилизации с ее потерей смыслов и духовных ориентиров. Учение о всеединстве возвышает человека, напоминает ему о его высоком предназначении, заявляет о человеке духовном,

¹⁸ А. Лосев Из размышлений о Владимире Соловьеве (Беседа с А.Ф. Лосевым) // Лосев А. Владимир Соловьев и его время / Послесл. Ф. Тахо-Годи. -М.: Прогресс, 1990. – С. 700.

¹⁹ Там же. – С. 699.

²⁰ С. Хоружий Идея всеединства от Гераклита до Бахтина//Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейа, 1994. - С. 65.

²¹ Евлампиев И.И. Становление европейской неклассической философии во второй половине 19-начале 20 века. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та. 2008. - С. 176.

²² Бычков В.В. Русская теургическая эстетика.- М.: «Ладомир», 2007. - С. 483.

²³ С. Хоружий Идея всеединства от Гераклита до Бахтина//Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейа, 1994. - С. 32.

творческом, призванном своим творчеством облагораживать и гармонизировать действительность, - что и определяет его неубывающую актуальность для современности.

Научная разработанность. Философия всеединства Вл. Соловьева широко используется в дискурсе различных направлений философии и разрабатывается в трудах зарубежных и отечественных авторов: в классических трудах В.В. Зеньковского²⁴, А.Ф. Лосева²⁵, А. Кожева²⁶, а также в работах А.В. Гулыги²⁷, П.П. Гайдено²⁸, В.Н. Акулинина²⁹, С.С. Хоружего³⁰, В.В. Бычкова³¹, А.П. Козырева³², В.И.

²⁴Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 тт.- Л.: ЭГО, 1991.

²⁵Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.: Прогресс, 1990. Лосев А.Ф. Русская философия// Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Э., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. - Свердловск: Изд-во Урал, ун-та, 1991 и др.

²⁶Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева// Вопросы философии. – 2000. - №3.

²⁷Гулыга А.В. Русский философский ренессанс и творческая судьба Вл. Соловьева //Соловьев В.С. Сочинения.- М.: Раритет, 1994. Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы.- М.: Соратник, 1995.

²⁸Гайдено П.П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл.Соловьева// Вопросы философии.- 1998. - №4. Гайдено П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века.- М.: Прогресс-Традиция, 2000 и др.

²⁹Акулинин В.Н. Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. - Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990.

³⁰Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева// Начала. - 1994. - № 1. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии.- СПб.: Алетейя, 1994. Хоружий С.С. Всеединства философия// Русская философия. Малый энциклопедический словарь.- М.: Наука, 1995. Хоружий С.С. Наследие В. Соловьева сто лет спустя// Вестник РХД. - 2001. - № 182. Хоружий С.С. Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека. Вопросы философии.- 2002.- №2 и др.

³¹Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма.- М., 1999. Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. - М, 2007.

³²Козырев А.П. Космогонический миф Владимира Соловьева// Соловьевский сборник: Материалы международной конференции.- М., 2001. Козырев А. П. Соловьев и гностики.- М.: Изд.-во «Савин С. А.», 2007 и др.

Моисеева³³, С.А. Нижникова³⁴, И.В. Гребешева³⁵, С.Б. Роцинского³⁶, И.И. Евлампиева³⁷, А.А. Лагунова³⁸, С.В. Кузнецовой³⁹, А. И. Абрамова⁴⁰, О.Т. Ермишина⁴¹ и др. Среди сборников можно выделить Владимир Соловьев и культура Серебряного века: к 150-летию Владимира Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. М., 2005; Вл. Соловьев: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000-2002. Т.1-2. (антология включает публикации современников, критиков и последователей Вл. Соловьева), Ф.М. Достоевский и культура Серебряного века: традиции, трактовки, трансформации. - М.: Водолей, 2013 и др.

Важно отметить, что творчество П. Флоренского и Вяч. Иванова сейчас начинает изучаться предельно интенсивно. За последние 20 лет защищено более десятка диссертационных исследований как по философии, так и по культурологии и истории литературы этих мыслителей⁴². В Москве большую работу проводит Дом-музей

³³Моисеев В.И. Логико-философская реконструкция концептуальных оснований русской метафизики всеединства (на материале Соловьева, Булгакова, Флоренского, Франка, Карсавина). - М., 2000. Моисеев В.И. Логика всеединства как новое прочтение русской философии всеединства// Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева. Материалы международной конференции. 14-15 февраля 2003 г. Серия «Symposium». - Выпуск 32. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003.

³⁴Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. – М.: Издательство Российского университета дружбы народов, 2001. Нижников С.А., Гребешев И.В. Генезис и развитие метафизической мысли в России. Монография - М.: Руниверс, 2016.

³⁵Гребешев И.В., Сербиненко В.В. Русская метафизика XIX-XX веков.- М.: «Руниверс», 2016.

³⁶Роцинский С.Б. Русская религиозная философия: отечественное и вселенское. Очерки и статьи.- Saarbrücken: Изд. Sanktum, 2013.

³⁷Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX - XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2-х ч.- СПб., 2000.

³⁸Лагунов А.А. Метафизика и религия: прикосновение к трансцендентному. - Saarbrücken: Palmarium Academic Publishing, 2013.

³⁹Кузнецова С.В. Концепция всеединства в западноевропейской и отечественной философской традиции. - М.: МГПУ, 2007.

⁴⁰Абрамов А.И. К вопросу о преемственности философских идей Вл. Соловьева в русском религиозном ренессансе начала XX века// Религиозно-идеалистическая философия в России XIX — начала XX вв. М., 1989. Абрамов А.И. Философия всеединства Вл. Соловьева и традиции русского платонизма// История философии. - 2000.- № 6. Абрамов А.И. К вопросу о платонических корнях русского философствования// Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие. - М., 2002.

⁴¹Ермишин О.Т. Флоренский и Ориген: проблема метафизики// Философские науки. – 2002. - №6. С. 74-80. Ермишин О.Т. Русская религиозно- философская мысль (конец 19-первая треть 20 в.).-М.: Гуманитарий, 2004.

⁴²Зоткина О.Я. Символ в «Онтологии творчества» П.А. Флоренского: К характеристике религиозного эстетизма: канд. филос. наук. - М.: МГУ, 1991; Дорский А.Ю. Трагическое в эстетике Вячеслава Иванова: канд. филос. наук. - СПб., 1997; Мусаева Эсет Сайд-Эминовна Философия символа в творчестве П. Флоренского: канд. филос. наук. - М., 1999; Гараева Г.Ф. Онтологическая сущность софиологии и ее место в русской философии (В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков): д. филос. наук. - М., 2000; Жукоцкая З.Р. Культурфилософия русского символизма: теургия и открытие: д. культурологических наук. - М., 2003; Фролова С.М. Развитие философии всеединства П.А.

А.Ф. Лосева, созданный в 2000 г. Дом Лосева – центр русской философии, где проходит ежегодный семинар «Русская философия» (координатор В.П. Троицкий) и готовятся к изданию многочисленные публикации по проблемам всеединства русской философии. С 1997 года в Москве открыта мемориальная квартира священника П. Флоренского, возглавляемая внучкой по материнской линии Марией Сергеевной Трубачевой. Создан Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского в Сергиеве Посаде под председательством внука по материнской линии П. Флоренского игумена Андроника (Трубачева), исследователя и публикатора разнообразного наследия П. Флоренского⁴³. Начата работа по изданию полного собрания сочинения П. Флоренского⁴⁴. Положительная тенденция собирания наследия П. Флоренского в единую целостность существенно укрепляется благодаря деятельности в Костроме Межрегионального научного центра по изучению творчества В.В. Розанова и П.А. Флоренского, издающего с 2000 года журнал «Энтелехия». Большой вклад в библиографическое обеспечение исследовательской работы по освоению творчества П. Флоренского вносит МУК «Сергиево-Посадская Центральная библиотека им. В.В. Розанова»⁴⁵.

В Риме создан Исследовательский центр по изучению творчества Вяч. Иванова⁴⁶, возглавляемый профессором университета Салерно А.Б. Шишкиным, который проводит активную работу по публикациям и введению в научный оборот многопланового наследия Вяч. Иванова. В апреле 2016 года в Москве проходила 4-я юбилейная международная конференция Музыка – Философия – Культура «Родное и вселенское»: к 150-летию Вяч. Иванова при участии Московской Консерватории,

Флоренским: канд. филос. наук. - Саратов, 2005; Петраков А.А. Проблема символа в русской философии XX века: П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, С.Н. Булгаков, А. Белый: канд. филос. наук.- М., 2006; Кузнецова С.В. Концепция единого сущего в европейской и отечественной философии: д. филос. наук. - М., 2009; Гребешев И.В. Метафизика личности: Персоналистические традиции в русской философии конца XIX-нач. XX веков: д. филос. наук. - М., 2010. Джагарова Г.М. Тема имени в творчестве П. Флоренского: д. филос. наук. - Балашиха, 2011; Неженец И.Н. Ценностно-смысловые основания эстетики русского символизма: канд. филос. наук. - М., 2011; Блискавицкий А.А. Философия искусства Вячеслава Иванова: канд. филос. наук. - М., 2013 и др.

⁴³ www.florenskyfond.ru

⁴⁴ Андроник (Трубачев), игумен Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. В 6 книгах. Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского, Сергиев Посад, 2015. Вышли 1,2,3 кн.

⁴⁵ Джагарова Г.М. Тема имени в творчестве П. Флоренского: д. филос. наук. - Балашиха, 2011. – С. 5.

⁴⁶ www.v-ivanov.it

Дома А.Ф. Лосева, Библиотеки русского зарубежья, в которой приняли участие выдающиеся ученые России и Италии⁴⁷.

Среди исследователей творчества П. Флоренского помимо многочисленных работ игумена Андроника⁴⁸ можно назвать работы, прежде всего, С.С. Хоружего⁴⁹,

⁴⁷Историческое и надвременное у Вяч. Иванова: к 150-летию Вяч. Иванова. Десятая международная конференция. Под ред. М. Плюхановой и А. Шишкина. -Салерно, 2017.

⁴⁸ Андроник (Трубачев А.С.), игумен. Павел Флоренский как национальный мыслитель//П.А. Флоренский: Философия, наука, техника. – Л., 1989. Андроник, игумен (Трубачев А.С.). Жизнь и судьба // Флоренский П.А., свящ. Соч.: В 4 т. Т. 1 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой.- М.: Мысль, 1994. Иеромонах Андроник (Трубачев). Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского.- Томск: Водолей, 1998. Андроник (А.С. Трубачев), игумен. История создания цикла «У водоразделов мысли»// Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 3 (1)/ Сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев).- М.: Мысль, 2000 и др.

⁴⁹Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки// Историко-философский ежегодник.-М.: Наука, 1988. Хоружий С.С. Космос-человек-смертность: Флоренский и орфики// П.А. Флоренский: Философия, наука, техника.-Л., 1989. Хоружий С.С. Обретение конкретности// Флоренский П.А. Сочинения. Т. 2: У водоразделов мысли.- М., 1990. Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки// Флоренский: pro et contra: Антология.- СПб.: Изд-во Рус. Христиан. ин-та, 1996. Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского.- Томск: Водолей, 1999. Хоружий С.С. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня// Вопросы Философии.- 1999. -№ 9. Хоружий С.С. О старом и новом.- СПб.: Алетейя, 2000. Хоружий С.С. Творчество о. Павла Флоренского и наши дни// Вопросы философии. -2001.- № 7. Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского //П.А. Флоренский: pro et contra.-СПб.: РХГИ, 2001. Хоружий С.С. Священник отец Павел Флоренский: основные начала его православного богословия// Энтелехия.- 2002.- № 4 и др.

В. В. Бычкова⁵⁰, С.М. Половинкина⁵¹, Н.К. Бонецкой⁵², А. В. Михайлова⁵³, И.А. Едошиной⁵⁴, Е. В. Ивановой⁵⁵, Л.Г. Антипенко⁵⁶, Талалай М.Г.⁵⁷ и др.

Среди исследователей творчества Вяч. Иванова надо назвать: Д. В. Иванова, О. Дешарт, под редакцией которых вышло единственное собрание сочинений Вяч. Иванова в Брюсселе⁵⁸, ныне доступное на сайте Исследовательского центра Вяч.

⁵⁰Бычков В.В. Эстетический облик бытия: Умозрения Павла Флоренского.- М.: Знание, 1990. Бычков В.В. Павел Флоренский и эстетика // Энтелехия.- 2002.- № 4 .

⁵¹Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против Хаоса// П.А. Флоренский: pro et contra/ Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова.- СПб.: РХГИ, 2001. Половинкин С.М. Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева в Москве// Русская философия. Малый энциклопедический словарь.- М., 1995 и др.

⁵²Бонецкая Н.К. П.А. Флоренский: имя - образ - произведение// Wiener Slawistischer Almanach. -№ 31. -1993. Бонецкая Н.К. Борьба за Логос в России в XX веке// Вопросы философии.- 1998.- № 7. Бонецкая Н.К. П.А. Флоренский и «новое религиозное сознание» // П.А. Флоренский: pro et contra/ Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова.- СПб.: РХГИ, 2001. Бонецкая Н.К. П. Флоренский: русское гетееанство// Вопросы философии.- 2003.-№ 3. Бонецкая Н.К. Андрогин против сверхчеловека// Вопросы философии. - 2011. - №7. Бонецкая Н.К. Царь-Девница: Феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. - СПб.: ООО «Полиграф», 2012 и др.

⁵³Михайлов А.В. О. Павел Флоренский как философ границы. К выходу в свет критического издания «Иконостаса» // Михайлов А.В. Обратный перевод / Сост., подгот. текста и коммент. Д.Р. Петрова и С.Ю. Хурумова.- М.: Языки рус. культуры, 2000.

⁵⁴Едошина И.А. Художественное сознание модернизма: истоки и мифологемы.- М.; Кострома, 2002.

⁵⁵Иванова Е.В. Владимир Соловьев в раннем творчестве Павла Флоренского//Соловьевский сборник: Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие».18-30 августа 2000.- М., 2001. Иванова Е.В. Флоренский и символисты. Жизненные и творческие пересечения// Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка/ Сост., подгот. текста и комментар. Е.В. Ивановой.- М.: Языки славянской культуры, 2004.

⁵⁶Антипенко Л.Г. П.А. Флоренский о логическом и символическом аспектах научно-философского мышления. - М.: Канон+ Реабилитация, 2011.

⁵⁷Талалай М.Г. Отец Павел Флоренский в современной итальянской культуре// М.Г. Талалай На пути к синтетическому единству европейской культуры: философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность.- М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.

⁵⁸Дешарт О.А. Введение// Иванов Вяч. И. Собрание сочинений: под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт: В 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971-1987.

Иванова в Риме, а также А.Ф. Лосева⁵⁹, С.С. Аверинцева⁶⁰ (составителя избранных сочинений Вяч. Иванова 1995 г.), В.В. Бычкова⁶¹, М.М. Бахтина⁶², Л.А. Гоготишвили⁶³, Н.А. Богомолова⁶⁴, Г.В. Обатнина⁶⁵, А.Б. Шишкина⁶⁶, А.А. Асоян⁶⁷, С.Д.

⁵⁹Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство.- М.: Искусство, 1976. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф.- М.,1982. Лосев А.Ф. Из последних воспоминаний о Вячеславе Иванове// Эсхил. Трагедии. В переводе Вячеслава Иванова/ Под ред. Н.И. Балашова.-М.,1989. Лосев А.Ф. Философия имени// Лосев А.Ф. Из ранних произведений. -М., Правда, 1990. Лосев А.Ф. Диалектика мифа.- М.: Изд-во политической литературы,1991. Лосев А.Ф. Логика символа// Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. -М.: Политиздат, 1991. Лосев А.Ф. Бытие - Имя.- Космос.- М.: Мысль,1993. Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность/ Сост. А.А. Тахо-Годи.- М.: Мысль, 1994. Лосев А.Ф. Термин Магия в понимании П.А. Флоренского//Флоренский П.А. Сочинения: в 4-х т. Т.3 (1).- М.: Мысль, 1999. Лосев А. Ф. «Дионисийское одушевление мира»// А. Ф. Лосев и Вяч. Иванов. Архивные материалы и исследования.- М.: Русские словари, 1999. Лосев А.Ф. П.А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева// П.А. Флоренский: pro et contra.- СПб.: РХГИ, 2001. Лосев А. Ф. Высший синтез как счастье и ведение. Общая история религии и мифа. Рождение мифа// Лосев А.Ф. Высший синтез: неизвестный Лосев.- М.: «ЧеРо», 2005. Лосев А.Ф. О мифологии в литературе/ Публ. А.А. Тахо-Годи // Ф.М. Достоевский и культура Серебряного века: традиции, трактовки, трансформации.- М.: Водолей, 2013 и др.

⁶⁰Аверинцев С.С. Символ//Философский энциклопедический словарь.-М.,1983. Аверинцев С.С. Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова// Иванов В.И. Лик и личины России: Эстетика и литературная теория.- М.: Искусство, 1995. Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь.-Киев, 2001. Аверинцев С.С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда// Аверинцев С.С. «Скворещиц вольных граждан...»: Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами.- СПб., 2002. Аверинцев С.С. Единство общечеловеческого культурного предания как тема поэзии и мысли Вяч. Иванова// Вячеслав Иванов - Петербург - мировая культура: Материалы междунар. науч. конф., 9-11 сент. 2002 г.- Томск.- М.: Водолей Publishers, 2003. Аверинцев С.С. Вячеслав Иванович Иванов// Символ: журнал христианской культуры. Париж; Москва,- 2008.- № 53-54. С.С. Аверинцев Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова// Вяч. Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Антология. Т.2.- СПб., 2016 и др.

⁶¹Бычков В.В. Эстетические пророчества русского символизма// Полигнозис - №1. -1999. Бычков В.В. Русская теургическая эстетика.-М., 2007.

⁶²Бахтин М.М. Вячеслав Иванов// Бахтин М.М. Собр. Соч. в 6 т.- М., 2000. Т.2.

⁶³Гоготишвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия: Лосев, Булгаков, Флоренский// А.Ф. Лосев Имя. - Спб.: Алетейя, 1997. Гоготишвили Л.А. Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия) //Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования / Отв. ред. Л. А Гоготишвили, А. Т. Казарян. - М.: Русские словари, 1999.

⁶⁴Богомоллов Н. А. Русская литература первой трети XX века: Портреты. Проблемы. Разыскания.- Томск: Водолей, 1999. Богомоллов Н.А. Русская литература начала 20 века и оккультизм.- М., 1999. Богомоллов Н.А. Из итальянских впечатлений Вяч. Иванова// Вячеслав Иванов. Между Святым Писанием и поэзией. Europa Orientalis. XXI. 2002. Богомоллов Н.А. Заметки о русском модернизме: У истоков символизма // Богомоллов Н.А. От Пушкина до Кибирова.- М.: НЛО, 2004. Богомоллов Н.А. Вячеслав Иванов в 1903-1905 годах: Документальные хроники.- М., 2009. Богомоллов Н.А. К изучению круга чтения Вячеслава Иванова //Вячеслав Иванов: Исследования и материалы / Под ред. К. Ю. Лаппо- Данилевского и А.Б. Шишкина. - СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2010. - Вып. 1. Богомоллов Н.А. Сопряжение далековатых. О Вячеславе Иванове и Владиславе Ходасевиче / Н.А. Богомоллов.- М.: Изд-во Кулагиной; INTRADA, 2011.

⁶⁵Обатнин Г.В. Из материалов Вячеслава Иванова в Рукописном отделе Пушкинского Дома// Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год.- СПб., 1994. Обатнин Г.В. Иванов-мистик: Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919). -М.: Новое литературное обозрение, 2000 и др.

⁶⁶Шишкин А. О границах искусства у Вяч. Иванова и о Павла Флоренского// Вестник РХД. - 1990. - №160. Шишкин А.Б. К истории поэмы «Человек» Вяч. Иванова // Изв. АН. Сер. лит. и яз.- 1992.-

Титаренко⁶⁸, Н. Г. Арефьева⁶⁹, А.А. Блискавицкого⁷⁰ и др. Среди иностранных авторов необходимо назвать Р. Берда⁷¹, П. Дэвидсон⁷², М. Цимборска-Лебода⁷³ и др.

Т. 51. - № 2. Шишкин А. Б. Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского // П. А. Флоренский и культура его времени. - Marburg: Blaue Homer Verlag, 1995. Шишкин А.Б. «Пламенеющее сердце» в поэзии Вячеслава Иванова. К теме «Иванов и Данте»// Вячеслав Иванов: Материалы и исследования. - М., 1996. Шишкин А.В. Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. - СПб.: РХГИ, 2001. Шишкин А.Б. «Россия» и «Вселенская церковь» в формуле Вл. Соловьева и Вяч. Иванова// Вяч. Иванов – Петербург – мировая культура. - Томск-М., 2003. Шишкин А.Б., Титаренко С.Д. Вячеслав Иванов// Литература русского зарубежья (1920-1940)/ Под ред Б.В. Аверина, С.Д. Титаренко. - СПб.: Филологический ф-т. 2010 и др.

⁶⁷ Асоян А.А. Вячеслав Иванов и орфическая тема в культуре Серебряного века// Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура: Материалы междунар. научн. конф. 9-11 сент.2002. -Томск; М.: Водолей Publishers, 2003.

⁶⁸Титаренко С.Д. Автоматическое письмо у Владимира Соловьева и Вячеслава Иванова: архетипы мистического сознания и традиции глоссолалии// Русская антропологическая школа. Труды, 4/1. - М., 2007. Титаренко С. Д. Архетипы Платона и их трансформация в русском символизме // Slavica Wratislaviensia. - Wroclaw, 2008. - CXLVI. Титаренко С.Д. Мистериально-мифологическая природа жанра мелописи «Человек» в творчестве Вячеслава Иванова// Вестник СПбГУ. - Сер. 9: Филология. Востоковедение. Журналистика. - 2009. - Вып. 2. - Ч. 2. Титаренко С.Д. «Фауст нашего времени». Мифопоэтика Вячеслава Иванова.- СПб.,2012. Титаренко С.Д., Шишкин А.Б. Вячеслав Иванович Иванов (1866-1949)// Литература русского зарубежья (1920-1940). Учебник для высших учебных заведений Российской Федерации/ отв. ред. Б. В. Аверин, Н.А. Карпов, С.Д. Титаренко.- СПб., 2013 и др.

⁶⁹Арефьева Н. Г. Древнегреческие мифопоэтические традиции в литературе русского модерна (Владимир Соловьев и Вячеслав Иванов). -Астрахань: Изд-во «Астраханский университет», 2007.

⁷⁰ Блискавицкий А.А. О языке философской прозы Вячеслава Иванова// Вестник славянских культур. - 2012. - № 4. Блискавицкий А.А. Роль философско-эстетического наследия русского символизма в поиске путей преодоления кризиса современного мира (на примере эстетики Вячеслава Иванова)// Актуальные проблемы российской философии: межвуз. сб. науч. тр. в 2 т.-Пермь: Перм. гос. нац. иссл. ун-т., 2011. - Т. 1. Блискавицкий А.А. Устремленность к реальнейшему как главная особенность русского символизма (на примере эстетики Владимира Соловьёва и Вячеслава Иванова)// Материалы междунар. науч. конф. «Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века» (г. Иваново, 24-25 ноября 2011).-Иваново: ИГЭУ, 2011. Блискавицкий А.А. Философско-эстетические основы русского символизма// Вестник славянских культур. - 2011. - № 1. Блискавицкий А.А. Эпистемологический контекст в русском символизме (на примере эстетики Вячеслава Иванова)// Философия и культура. -2011. -№ 6.

⁷¹ Р. Берд перевел и откомментировал книгу Вяч. Иванова «Selected Essays» (Northwestern University Press, 2001), подготовил научное издание «Переписки из двух углов» Вяч. Иванова и М.О. Гершензона (М.: Водолей publishers; Прогресс-Плеяда, 2006) и др.

⁷² Дэвидсон П. Афины и Иерусалим - две вещи несовместные? Значение идей Вяч. Иванова для современной России // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы / Отв. ред. К.Ю. Лаппо-Данилевский, А.Б. Шишкин.- СПб., 2010. - Вып. 1. Дэвидсон П. Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898-1949 / Под ред. К.Ю. Лаппо- Данилевского. - СПб.: «Каламос», 2012.

⁷³ Цимборска-Лебода М. Мифологема души и метафора телесности в поэзии Вяч. Иванова // Вяч. Иванов. Исследования и материалы / Отв. ред. К. Ю. Лаппо-Данилевский, А. Б. Шишкин. - СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2010. - Вып. 1.

Среди общих работ по философии символизма: А. Пайман⁷⁴, Л. Силард⁷⁵, П. Тейяр де Шарден⁷⁶, Д. Норман⁷⁷, Дж. Сиклари⁷⁸, А. Хансен-Леве⁷⁹ др. В области пересечения русской философии и культуры с творчеством Фр. Ницше работает Ю.В. Синеокая⁸⁰. Русской литературой Серебряного века занимаются С.М. Пинаев⁸¹, И.Г. Минералова⁸² и др. Проблемами софийности в духовной культуре Серебряного века занимается Г.В. Гараева⁸³ и В.В. Кравченко⁸⁴. Издается большое количество словарей: Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995; Русская философия. Энциклопедия. М., 2007; Русская философия: Энциклопедия. М., 2014 и др.

Что касается зарубежных исследований, то в настоящее время русская мысль интенсивно изучается в Италии⁸⁵. Особое значение имеют труды Томаша Шпидлика, кардинала Римской католической церкви, крупнейшего специалиста по русской философско-богословской мысли⁸⁶, а также работы о П. Флоренском Наталино Валентини⁸⁷.

⁷⁴Пайман А. История русского символизма/ Пер. с англ. В.В. Исакович. - М.: Республика, 2000. Пайман А. У водоразделов мысли: кризис или крушение? (тема «гуманизма» у Вяч. Иванова, А. Блока, о. Павла Флоренского)// Вяч. Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Антология. Т.2.- СПб., 2016 и др.

⁷⁵ Силард Л. Дантов код русского символизма// Силард Л. Герметизм и герменевтика.- СПб., 2002. Силард Л. Под знаком Диониса// Вяч. Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Антология. Т.2.- СПб., 2016 и др.

⁷⁶ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса / Пер. с франц. Н.А. Садовского, М.Л.Чавчавадзе; предисл. В.А. Никитина.- М.: Айрис-пресс, 2002.

⁷⁷ Норман Д. Символизм в мифологии.- М.: Издательство «Золотой век», 1997.

⁷⁸ Сиклари Дж. У истоков русского символизма // Из истории русской эстетической мысли. - СПб.: Образование, 1993.

⁷⁹ Хансен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. -СПб: Академический проект, 1999.

⁸⁰ Синеокая Ю.В. Три образа Ницше в русской культуре. - М.: ИФРАН, 2008.

⁸¹Пинаев С.М. Над бездонным провалом в вечность...Русская поэзия серебряного века.- М.: Уникум-центр, 2001.

⁸²Минералова И.Г. Русская литература Серебряного века. Поэтика символизма.- М.: Флинта, Наука, 2008.

⁸³Гараева Г.В. Софийный идеализм как историко-философский феномен: С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков. - М.: Диалог- МГУ, 2000.

⁸⁴ Кравченко В.В. Владимир Соловьев и София. - М.: Аграф, 2006.

⁸⁵ Русская философия за рубежом: история и современность: коллективная монография / Под ред. проф. М.А. Маслина. – М.: Кнорус, 2017. - С. 157.

⁸⁶ Špidlik T. L'idea russa: un'altra visione dell'uomo. Roma, 1995. Рус. издание: СПб., 2006.

⁸⁷ Valentini N. Pavel Florenskij: la sapienza dell' amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verita. Bologna : EDP, 1997; Valentini N. Pavel Florenskij. Ragione e dialettica. (Introduzione al pensiero teologico). Brescia : Morcelliana, 2004; Valentini N. Pavel Florenskij. Brescia : Morcelliana, 2007.

Крупнейшим польским исследователем русской философии является Анджей Валицкий, не так давно выпустивший фундаментальный труд «Поток идей. Русская мысль от Просвещения до религиозно-философского ренессанса»⁸⁸.

Ведущими американскими специалистами по русской философии были Джордж Л. Клайн, Джеймс П. Скенлан. Сравнительно недавно появились другие работы о Вл. Соловьеве: «Владимир Соловьев и спиритуализация материи» О.Смита, а также ряд статей, в которых рассматриваются разные аспекты жизни и творчества Вл. Соловьева⁸⁹. Также можно выделить работы М. Вахтеля⁹⁰, Дж. Веста⁹¹ и др. Тем не менее, согласно мнению ведущего американского слависта Роберта Берда, выказанного им в одном из интервью, несмотря на большую активность в издании работ русских философов и усилия славистов в области философии, русская философия все еще не заняла свою нишу на философских факультетах американских университетов⁹².

В Германии традиционно большой интерес проявляется к творчеству П. Флоренского, немецкими учеными выпущен ряд солидных научных работ по отдельным аспектам творчества Флоренского - по эстетике, философии языка, пониманию рациональности, среди которых можно выделить книгу 2001 года Ф. Ханая «В поле напряженности между точной наукой и православием. О понимании рациональности священником Павлом Флоренским»⁹³.

Ведущим зарубежным исследователем творчества Вячеслава Иванова является профессор Чикагского университета Роберт Берд, выпустивший в 2006 г. монографию «Русский Просперо: творческая вселенная Вячеслава Иванова»⁹⁴. Р. Берд

⁸⁸ Walicki A. The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt a. M. : Peter Lang GmbH, 2015.

⁸⁹ Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter (Studies in Russian and Slavic Literatures, Cultures, and History) by Oliver Smith PhD. 2010. Nov. 19.; Vladimir Soloviev: A Russian Newman (1853–1900) by Buchanan Michel D’Herbigny (Author) and M.A. Buchanan (Translator) (2007); Vladimir Soloviev: Russian Mystic by Paul Marshall Allen (2008); Solovyov’s Sophia as a Nineteenth-Century Russian Appropriation of Dante’s Beatrice by Wendy Elgersma Helleman and Robert F. Slesinski (2011).

⁹⁰ Wachtel Michael Vladimir Solov’ev on Symbolism and Decadence// Russian Review, 67 (Julay 2008).

⁹¹ West J. Russian symbolism. A study of Vyacheslav Ivanov and Russian symbolist aesthetic. - London: Methuen, 1970.

⁹² Русская философия за рубежом: история и современность: коллективная монография / Под ред. проф. М.А. Маслина. – М.: Кнорус, 2017. - С. 63.

⁹³ Haney F. Im Spannungsfeld von exakter Wissenschaft und Orthodoxie. Zur Rationalitätsauffassung Priester Pavel Florenskijs. Frankfurt a. M. : Peter Lang, 2001.

⁹⁴ Bird R. The Russian Prospero: The creative universe of Viacheslav Ivanov. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2006.

также является автором большого числа содержательных статей о русской философии⁹⁵.

Тем не менее, при наличии огромной исследовательской литературы как в России, так и за рубежом тема русской философии всеединства в преломлении культуры Серебряного века далека от исчерпания и вдохновляет на новые исследования.

Объектом исследования является философия всеединства Вл. Соловьева, «конкретная метафизика» П. Флоренского, а также философия символизма Вяч. Иванова с точки зрения понимания соотношения и взаимодействия в них эмпирического и ноуменального горизонтов бытия.

Предметом исследования является сравнительный анализ типов преобразующей деятельности человека, направленной на преодоление разобщенности эмпирической и ноуменальной действительностей в творчестве Вл. Соловьева, П. Флоренского и Вяч. Иванова.

Целью исследования является выявление и формулировка основных принципов преобразующего познания и творчества (теургии) у Вл. Соловьева, П. Флоренского и Вяч. Иванова.

Задачи исследования:

- Анализ теоретических основ философии всеединства Вл. Соловьева с целью найти их преломление в мышлении других философов и деятелей культуры русского религиозно-философского ренессанса.
- Выявление экзистенциально-личностного измерения в концепции всеединства Вл. Соловьева в рамках декларированного им стремления сделать философию «образующей и управляющей силой жизни» человека.
- Рассмотрение основных вариантов индивидуальной теургии в концепции Вл. Соловьева.
- Анализ теоретических основ философии символа П. Флоренского в ее сопоставлении с теорией всеединства Вл. Соловьева.

⁹⁵ "The Tragedy of Russian Religious Philosophy: Sergei Bulgakov and the Future of Orthodox Theology." Orthodox Christianity and Contemporary Europe. Eds. Jonathan Sutton and Wil van den Bercken. Leuven-Paris-Dudley, MA: Peeters, 2003. – P. 211-228.; "The Geology of Memory: Pavel Florenskii's Hermeneutic Theology," Pavel Florenskij: tradition und modern . Eds. N. Franz, M. Hagemeister, F. Haney. Frankfurt et al.: Peter Lang, 2001. - P. 83-95.; "Martin Heidegger and Russian Symbolist Philosophy," Studies in East European Thought 51 (1999): P. 85-108.

- Изучение гносеологии П. Флоренского с точки зрения выявления преобразующего воздействия познания на эмпирическую действительность.
- Сопоставление теории духовного познания П. Флоренского с его теорией иконописи как теургического искусства.
- Анализ концепции духовного самопознания Вяч. Иванова, а также концептуальных основ возможности теургического творчества.
- Изучение социальной мысли Вяч. Иванова в связи с его концепцией преображенной личности.
- Анализ соотношения символа и мифа у Вяч. Иванова в рамках его концепции «от символа к мифу».

Теоретические и методологические основания исследования. Раскрытие целей и задач диссертационного исследования требует широты и гибкости в выборе методов исследования. Представляется оправданным междисциплинарный подход. В работе используются следующие методы исследования: сравнительно-сопоставительный анализ для продуктивного сравнения творчества Вл. Соловьева, П. Флоренского и Вяч. Иванова и выявления общих типологических свойств философии всеединства; эмпирико-теоретический метод исследования, включающий методы аналогии, абстрагирования, дедукции и индукции позволил создать последовательную структуру диссертации; герменевтические приемы интерпретации и понимания, которые позволяют глубже проникать в изучаемый текст, вступать в «надвременный» диалог с авторами.

Положения, выносимые на защиту:

1. Философия всеединства Вл. Соловьева предполагает, что имеет место онтологически единая действительность, существующая в двух разных модусах – совершенном (всеедином, идеальный мир) и несовершенном (разобщенном, эмпирический мир). Онтологическое единство идеального и эмпирического миров обосновывается тем, что как вещь, так и идея имеют духовно-чувственную природу.
2. Философия всеединства Вл. Соловьева допускает возможность преобразования эмпирического мира и его интеграцию в положительное всеединство посредством индивидуальных человеческих усилий – теургии, находящей свое выражение на путях любви и художественного творчества.

3. Символическая философия П. Флоренского может быть рассмотрена как вариация философии всеединства на основании понимания им бытия как единой духовно-чувственной реальности или бытия как символа.
4. Индивидуальная теургия у П. Флоренского носит характер все более совершенного соединения духовного и чувственного и осуществляется посредством преобразующего познания – «возвышения единичного до всеобщего».
5. Теория преобразующего познания П. Флоренского трансформируется у Вяч. Иванова в преобразование человеком самого себя и общества через формы теургического искусства.
6. Индивидуальная теургия у Вяч. Иванова перерастает в соборную на основании демонстрации людям художником единой истины, открываемой им на путях творения мифов как объективной правды о сущем.

Научная новизна:

В работе показана преемственность идеи преобразования мира в творчестве трех крупных деятелей русской культуры и философии конца 19 - начала 20 веков - Вл. Соловьева, П. Флоренского и Вяч. Иванова. Особенностью исследования является интерпретация философии всеединства Вл. Соловьева с точки зрения смыслообразующей перспективы для индивидуального человека, состоящей в императиве преобразования эмпирической действительности на путях любви и художественного творчества. Обоснован и прослежен теургический характер гносеологии П. Флоренского – подлинное познание вещи есть одновременно и ее преобразование, «возвышение до всеобщего». На основе теоретических трудов Вяч. Иванова показано углубление преобразующего познания до самопознания, понимаемого как обретение человеком своего умопостигаемого характера. Прослежено также социальное измерение индивидуальной теургии у Вяч. Иванова, выраженное в том, что достигший преобразования человек способен ненасильственно преобразовывать общество путем демонстрации людям единой истины, открываемой им на путях мифотворчества.

Теоретическая и практическая значимость. Предпринятое в работе рассмотрение преемственности и отличий основных черт преобразующего подхода к действительности на примере творчества Вл. Соловьева, П. Флоренского и Вяч. Иванова может быть полезным в дальнейшем исследовании русской религиозной философии и, в целом, феномена Серебряного века. Материалы данного исследования

могут быть использованы в преподавании таких дисциплин как философия, история философии, культурология, в разработке спецкурсов по русской философии и культуре Серебряного века.

Апробация результатов исследования. Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры истории философии ФГСН РУДН. Основные идеи и выводы диссертационной работы были изложены в публикациях в журналах, входящих в перечень рецензируемых изданий ВАК РФ:

1. Бужор Е.С. Онтология творчества Максимилиана Волошина// Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. – 2012. - № 4. – С. 170-176;

2. Бужор Е.С. Философия символа Вячеслава Иванова и Павла Флоренского// Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. – 2016. - № 4. – С. 70-77;

3. Бужор Е.С. Смысл любви в философии всеединства Вл. Соловьева// «Общество: философия, история, культура». – 2017. – № 9. – С. 43-47.

Структура диссертации обусловлена поставленными целями и задачами работы. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и библиографического списка использованной литературы.

ГЛАВА 1.

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА ВЛ. СОЛОВЬЕВА КАК ОНТО-ГНОСЕО- ЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА

Все в мире неизменный
Связует строй; своим обличем он
Подобье бога придает вселенной...

И этот строй объемлет, всеединый,
Все естества, что по своим судьбам –
Вблизи или вдали от их причины.

Данте «Божественная Комедия». Рай, песнь 1.

§ 1. Теоретические положения философии всеединства:

понятие идеи как целого

Рубеж 19-20 веков был ознаменован в России небывалым интеллектуальным расцветом и духовным подъемом. Рождение нового века воспринималось многими как явление исключительное, знаменующее конец предыдущего исторического цикла и начало совершенно иной эпохи. Возникло напряженное ожидание будущего, которому суждено было принести обновление и даже преобразование всех форм жизни. Это проявлялось в различных формах – апокалиптических предчувствиях, национальном мессианстве, тяготении к новым культурным формам, религиозном пафосе. «То, о чем мы пророчествуем, сводится к предчувствию новой эпохи», - писал поэт и мыслитель Вячеслав Иванов⁹⁶.

Движущим началом русской философии этого периода было стремление к обновлению философского знания и придание ему смыслопорождающего характера для человеческой жизни. Так, Вл. Соловьев утверждал, что философия должна перестать быть философией школы, то есть заниматься исключительно теоретическими вопросами, но должна «стремиться стать образующей и управляющей силой

⁹⁶ Вяч. Иванов «Предчувствия и предвестия»// Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 38.

жизни»⁹⁷, давать возможность человеку определять высший смысл, в соответствии с которым он может сознательно выстраивать свою жизнь⁹⁸. Такую философию Вл. Соловьев называл философией жизни, и считал, что она должна быть синтетическим знанием, совмещающим в себе рациональное постижение мира, в том числе и научное, и религиозную веру. Стать философией жизни, дать определение конечного смысла человеческой жизни и человеческой деятельности философия сможет только после того, как установит истину о существующей реальности⁹⁹. Смысл человеческому существованию может дать только обладание безусловной истиной, то есть неискаженным, верным пониманием действительности в ее существе, на основании которого человек сможет выстраивать свою жизнедеятельность.

Важнейшим стимулом поисков русской философией безусловной истины, которая должна была стать основой новой философии, философии жизни, явился общевропейский кризис традиционного религиозного сознания, ярким выразителем которого был Ф. Ницше. По сути это было отвержение теистического представления о трансцендентности Бога. Религиозный опыт самого Ницше имел, скорее, негативный характер, он состоял в мучительной утрате веры, что нашло свое выражение в знаменитом афоризме о смерти Бога. Ницше принял утрату веры в Бога со всей решительностью и продумывал способы существования человека без Бога. Решение Ницше состояло в том, что место Бога должен был занять сверхчеловек – новый тип человека. Однако, в России, начиная с Л. Шестова, Ницше был воспринят, скорее, как богоискатель, и это было оригинальным вкладом русской мысли в мировое ницшеведение¹⁰⁰. Его решительное отрицание Бога было воспринято, скорее, как парадоксальное стремление обнаружить божественное присутствие. Современный философ А.В. Михайлов охарактеризовал философию Ницше как попытку «найти имя

⁹⁷ Вл. Соловьев Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 179.

⁹⁸ Отметим, что это квинтэссенция всей философии, начиная с античности: так, у Платона философия имеет целью именно создание совершенного человека, даже смысл государства у Платона – обеспечить человеку наилучшие условия для познания самого себя и следования идеалу справедливости (См. Васильева Т.В. Путь к Платону. Любовь к мудрости, или мудрость любви. М.: Издательство «Логос», издательство «Прогресс-Традиция», 1999. – С. 81-83).

⁹⁹ См. И.И. Евлампиев История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 209.

¹⁰⁰ Бонеецкая Наталья. Царь-Девница: Феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. – СПб.: ООО «Полиграф», 2012. – С. 103.

для отсутствия Бога»¹⁰¹, что, по сути, является особым способом утверждения бытия Бога. Н. Бердяев писал, что религиозный протест Ницше «расчищает почву для более правильной и глубокой постановки проблемы»¹⁰². Согласно другой характеристике Н. Бердяева, «Ницше признавал себя смертельным врагом христианства, хотя он... служил делу христианского возрождения»¹⁰³.

Таким образом, вызов Ницше был услышан русской мыслью, однако его ответ не был принят: русская философия не отказалась от идеи Бога, но пришла к убеждению, что Бог должен быть открыт заново. Это хорошо выразил Вяч. Иванов в своем известном положении, что «Евангелие еще не прочитано»¹⁰⁴, вкладывая в него тот смысл, что умер не Бог, но неправильное понимание Бога. В этом отношении русская религиозная философия следовала Ф. М. Достоевскому. Достоевский прошел путь религиозных сомнений с не меньшей интенсивностью, чем Ницше, однако, в отличие от немецкого мыслителя, вынес из своих раздумий твердое убеждение необходимости «верить вопреки», ощущение, что без веры существовать нельзя, что человек, утративший веру, теряет всякие основы существования. Вяч. Иванов отмечал, что отрицание Бога становится у писателя вопросом «быть или не быть» человеку¹⁰⁵. Это нашло выражение в знаменитом тезисе Достоевского о том, что, если Бога нет, то все дозволено. Творчество Достоевского призывало не к отрицанию религии, а религиозному обновлению, богоискательству, которое, по сути, и составило мировоззренческую платформу культуры Серебряного века в России.

Для многих русских мыслителей фундаментальной основой новых поисков Бога стала концепция всеединства Вл. Соловьева. По словам С.С. Хоружего, идея всеединства стала сквозной темой, принадлежащей к самому ядру русской религиозно-философской мысли¹⁰⁶. В проведенной им исторической ретроспективе фило-

¹⁰¹ Михайлов А.В. Предисловие// Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». Вопросы философии, 1990. № 7. - С. 140, 142.

¹⁰² Н. Бердяев Этическая проблема в свете философского идеализма. Электронный ресурс (URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/etich.html>, дата обращения 27.07.2017).

¹⁰³ Бердяев Н.А. Древо жизни и древо познания. Журнал "Путь" №18, сентябрь, 1929. - С. 100.

¹⁰⁴ Е. Герцык Из воспоминаний // Герцык Е.К. Лики и образы / Евгения Герцык; сост., авто предисл. и коммент. Т.Н. Жуковская. - М.: Молодая гвардия, 2007. - С. 175.

¹⁰⁵ Вяч. Иванов «Предчувствия и предвестия»// Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. Ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 296.

¹⁰⁶ С. Хоружий Идея всеединства от Гераклита до Бахтина//Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. - СПб.: Алетейа, 1994. - С. 33.

софии всеединства исследователь отмечает, что после Шеллинга философия всеединства проявила себя именно на русской почве¹⁰⁷. Очевидно, что на этой почве она и закончилась или, по крайней мере, прервалась на неопределенное время¹⁰⁸. В чем же заключается суть философии всеединства?

Как пишет С. Хоружий, всеединство, будучи, прежде всего, категорией онтологии, представляет собой некий универсальный топос мышления, возникающий в разные эпохи, начиная с мифологических истоков философского мышления¹⁰⁹. Впервые в качестве самостоятельной философемы всеединство появляется уже у неоплатоников, а начиная с псевдо-Дионисия Ареопагита, находит свое выражение в христианстве. Традиция так называемого «христианского платонизма», помещающая платоновский мир идей в недра божественного бытия и понимающая идеи как прообразы вещей, взирая на которые Бог творит мир, - стала основой дальнейшей европейской философии всеединства¹¹⁰. С. Хоружий считает, что поскольку философия не сумела «представить альтернативного решения кардинального вопроса о связи Бога и мира, которое было бы вполне свободным от (нео) платонического стереотипа»¹¹¹, то ареопагитовская концепция всегда оказывала огромное влияние на всю европейскую религиозную философию - вплоть до новейшей русской софиологии.

Отметим, что в христианстве есть и своя собственная интуиция всеединства, не связанная с платонической традицией. Эта сугубо христианская линия всеединства нашла свое преломление в русской религиозно-философской мысли, развившей перспективу всеединства в концепции соборности, созданной А. Хомяковым как опытный путь выражения понимания и существа православной религиозности. Соборность, как пишет С. Хоружий, – это особый принцип связи, принцип соединения

¹⁰⁷ С. Хоружий *Идея всеединства от Гераклита до Бахтина*//Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейа, 1994. - С. 46.

¹⁰⁸ С. Хоружий пишет, однако, что «живет еще и надежда на то, что круг идей русской религиозной философии донныне сохранил силу и плодотворность и может помочь в решении сегодняшних нравственных и социальных проблем, в понимании настоящего и поисках путей к будущему» (Там же. - С. 32).

¹⁰⁹ Хоружий С.С. *Всеединства философия*. Статья для Энциклопедии философских наук. Электронный ресурс (URL: <http://litresp.ru/kniga/ru/%D0%A5/horuzhij-sergej-sergeevich/vseedinstva-filosofiya>, дата обращения: 27.07.2017).

¹¹⁰ С. Хоружий *Хомяков и принцип соборности*//Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейа, 1994. - С. 25.

¹¹¹ Там же. - С. 40.

людей, образующих единство особого рода, в котором целостность гармонически сочетается с индивидуальной свободой ее членов¹¹². Согласно А. Хомякову, соборность – это свободное и органичное единство, построенное на начале взаимной любви, в котором индивидуальная свобода не разрушает единство, но создает и поддерживает его¹¹³.

Тема соборности стала одной из важнейших для метафизики русского всеединства, с той, однако, существенной разницей, что в соборности четко разделяются божественное и мирское, поэтому всеединство относится исключительно к божественной сфере и не допускает смешения с мирским и вещественным¹¹⁴. В то же время теория всеединства, как она была сформулирована Вл. Соловьевым, распространяется на всю действительность целиком, а не только на сверхэмпирический мир. Всеединство для Вл. Соловьева – это построение всеохватной философской системы, универсальный конструктивный принцип¹¹⁵.

Мощную силу философскому построению Вл. Соловьева придавало то, что он подходил к проблемам всеединства двумя путями – сугубо рациональным и мистико-интуитивным. С одной стороны, всеединство обосновывалось Вл. Соловьевым рационально-логически как непреложная истина разума, с другой, он имел яркую мистическую интуицию, непосредственное ощущение всеединства, выраженное в идее Софии. Можно спорить, что превалирует во Вл. Соловьеве – философ или поэт – однако не подлежит сомнению, что именно это сочетание рационального и иррационального путей придало столь большую притягательность концепции всеединства для многих русских мыслителей.

В своем рациональном обосновании всеединства Вл. Соловьев отправляется от понятия истины. Рассматривая истину как то, что подлинным образом есть¹¹⁶, Вл. Соловьев определяет ее как сущее многое взятое как единство. Однако истина, согласно философу, предполагает охват не просто многого, но целокупного многого, то есть всего, поэтому истина представляет собой *сущее единство всего* или иными

¹¹² С. Хоружий Хомяков и принцип соборности//Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейа, 1994. - С. 18-19.

¹¹³ Там же. - С. 20.

¹¹⁴ Там же. - С. 28.

¹¹⁵ С. Хоружий Идея всеединства от Гераклита до Бахтина//Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейа, 1994. - С. 48.

¹¹⁶ Вл. Соловьев Критика отвлеченных начал// Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. I/ Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. - С. 596.

словами – *всеединство*. Однако нельзя полагать само всеединство как сущее, нельзя приписывать ему бытие напрямую, ибо всеединство есть всего лишь определенный принцип бытия, способ бытия (некое «что»). По мнению Вл. Соловьева, существовать в подлинном смысле слова, существовать не отвлеченно, а действительно и конкретно может только «кто», некий субъект, который, однако, не может быть без своего «что», без содержания. Поэтому Вл. Соловьев постулирует, что должно быть некое сущее, к которому всеединство относится как его сущность или содержание и только такое сущее, живое существо и может удовлетворять критерию подлинного существования. Так Вл. Соловьев дедуцирует идею Существа, Сущего, которому всеединство принадлежит как его содержательная определенность¹¹⁷. Как сущий субъект оно не всеединство, а всеединое. *Сущее всеединое* - это и есть сжатая формула учения Вл. Соловьева, которую он развивает и из которой вытекают все аспекты его философии. Сущее всеединое мыслитель понимает как Абсолют, ибо всеединое исчерпывает собой все и вне его ничего не может быть¹¹⁸. Утверждение абсолютного характера сущего всеединого сближает его с библейско-христианским понятием Бога, который также понимается как Абсолют. Однако Абсолют понимается Вл. Соловьевым не как трансцендентный, внеположный многообразному сущему, а как всеединый, то есть заключающий в себя всю совокупность множественных существ в их безусловном и совершенном единстве.

Наиболее существенной чертой всеединства как способа бытия является наличие скрепляющих связей между множественными элементами бытия, соединяющими их во всеединство. Именно тип этой связи, ее качество и определяют специфику всеединства как особого бытийного устройства. Что представляет собой эта связь? Для ответа на этот вопрос возьмем в качестве отправной точки определение всеединства, предлагаемое С. Хоружим: всеединство – это способ бытия, предполагающий форму единства множества, при которой «все элементы такого множества

¹¹⁷ «Бог как сущий, содержание же его - все или всеобщая сущность хотя существует и здесь, ибо без нее сам сущий, как мы видели, был бы ничем, то есть не существовал бы, но существует лишь в скрытом состоянии, потенциально». (Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве// Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. - Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С.81).

¹¹⁸ «Если бы абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием и, следовательно, оно само не было абсолютным». (Вл. Соловьев Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. - Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 234).

тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй»¹¹⁹. Первая часть этого определения - «все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому» - указывает именно на парадоксальный тип связи элементов всеединства, которые, сохраняя свой индивидуально-неповторимый характер, одновременно тождественны между собой и тождественны тому целому, которое они в совокупности образуют. Очевидно, что указываемый здесь тип связи отличается от сочетания единого и многого в пространственно-временном мире, элементы которого существуют раздельно-внеположным и последовательным образом, в силу чего целое, совокупность отличается от частей, которые объединяет, существует вне и помимо них, то есть отвлеченным, абстрактным образом (только в уме познающего субъекта). В мире всеединого устройства, элементы которого существуют взаимопроникновенным образом, целое, напротив, не существует вне и помимо своих частей, то есть оно является конкретно-сущим. Целое целиком и полностью присутствует в каждой из своих частей (и поэтому является единичным) и одновременно во всех них сразу (поэтому является общим для всех них). В целом, следовательно, парадоксально совпадают единичное и общее. Для понимания целого как синтеза единичного и всеобщего нужно идти не от частей к целому (как в эмпирической действительности), а от целого к частям. Во всеединстве не столько части объединяются в целое, сколько целое специфицируется в частях, но происходит это так, что будучи неделимым, оно сохраняет свою целостность и полноту в каждой из них. Целое есть активная, живая сущность, порождающая формы действительности как свои проявления, которые не отчуждаются от своего центра, но пребывают его частями, членами. Многообразные формы частного существуют благодаря тому, что они суть порождения единого целого, которое является их формообразующей силой, так что они являются его развитием и продолжением.

Целое целиком и полностью присутствует в каждой своей части, но при этом не исчерпывается в ней таким образом, чтобы оно не могло таким же полным образом присутствовать и в иных частях. Соответственно тождество целого и части асимметрично: целое целиком тождественно части (если бы оно дробилось, то не было бы целым, а было

¹¹⁹ С. Хоружий *Идея всеединства от Гераклита до Бахтина* // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейа, 1994. – С. 33.

бы частью), но часть не полностью тождественна целому (иначе бы целое целиком совпало с одной частью и стало бы только единичным, то есть мы пришли бы к отсутствию множества). Обратим внимание, что эта асимметрия приводит к наличию во всеединстве как равенства, так и иерархии: поскольку целое целиком присутствует в части, то все части с точки зрения целого равны. Однако в силу того, что части выражают целое по-разному, проявляют целое сообразно своей специфике и уровню, то утверждается иерархия между частями в зависимости от того, насколько полно и всесторонне они выражают целое.

В приведенной выше формулировке С. Хоружего также говорится, что части во всеединстве тождественны не только целому, но и друг другу. Часть может быть тождественна другой части и, соответственно, целому (как всей совокупности частей) только в том случае, если связь, соединяющая ее с другими частями, является ее внутренней, имманентной характеристикой, так что соединение со всеми другими представляет собой само содержание каждой части, составляет ее внутренне индивидуальное качество¹²⁰. Всеединое устройство предполагает, что всякое существо содержит в себе особым, неповторимым образом всю совокупность других существ. А поскольку указанное свойство принадлежит не какому-то исключительному существу, а всем без исключения, то каждое сущее не только содержит в себе других, но и само присутствует особым образом во всех остальных элементах всеединства¹²¹. Всеединство, стало быть, представляет собой экстенсивно и интенсивно тотальную взаимосвязь, целокупное взаимопроникнутое множество, так что нет ни единого сущего, которое было бы вне этой целокупности, и нет ни единого сущего, через которого бы не проходила эта взаимосвязь со всеми остальными элементами всеединства. Как пишет Вл. Соловьев, всеединство «требуется, чтобы все частные элементы находили себя друг в друге и в целом, каждое полагало себя в другом и другое в себе,

¹²⁰ Рассматривая всеединое устройство на примере категорий «я» и «мы» С. Франк пишет, что не только «я» содержится в «мы», но и в «в каждом "я" внутренне содержится, со своей стороны, "мы"» (С. Франк Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 487).

¹²¹ Вл. Соловьев пишет в «Смысле любви», что «"Этот" может быть "всем" только вместе с другими, лишь вместе с другими может он осуществить свое безусловное значение стать нераздельною и незаменимою частью всеединого целого, самостоятельным живым и своеобразным органом абсолютной жизни. Истинная индивидуальность есть некоторый определенный образ всеединства, некоторый определенный способ восприятия и усвоения себе всего другого». (Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. – Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 506).

ощущало в своей частности единство целого и в целом свою частность»¹²². Другими словами, всеединство – это такое расчлененное и структурированное единое (целое), где каждый элемент (часть) сохраняет своеобразие и одновременно содержит в себе и сам присутствует во всем остальном, причем способ этого содержания и присутствия неповторимо своеобразен и уникален, определяя индивидуальность каждого элемента.

Поскольку между частями, формами происходит непрерывно взаимодействие и взаимопроникновение, то целое представляет собой подвижную среду. Взаимпроникновение форм означает, что малейшее изменение одной из них не ограничивается ее ближайшими пределами, (как это было бы в случае механической рядоположенности), но мгновенно распространяется на все остальные формы; изменение одной части мгновенно резонирует во всей структуре, качественно ее преобразая. Так мы приходим к идее динамики целого; оно поистине неисчерпаемо и способно принимать бесконечные проявления, формы. Целое текуче и динамично и при этом всегда равно себе, независимо от порождения новых форм и их качественного различия между собой. Действительность такого целого можно выразить в образе единой ткани, бесконечно расцвеченной и бесконечно переливающейся.

Описанная картина разительно напоминает платоновский космос идей с верховной Идеей во главе, что и неудивительно, поскольку классическое определение всеединства было дано именно в платонической традиции. Согласно Плотину, строением всеединства обладает умопостигаемый (умный) мир, платоновский «мир идей», *kosmos noetos*. В пятой «Эннеаде» Плотин дает классическую формулировку всеединства: «всякое содержит в себе все и созерцает себя во всем другом, так что все - всюду; и все во всем, и всякое сущее есть все (*kai pan pan kai hekaston pan*)»¹²³. Как указывает С. Хоружий, «по главному свойству всеединства, любая из идей, образующих всеединый *kosmos noetos*, тождественна последнему и, стало быть, также есть всеединство»¹²⁴. Отметим, что вышеописанная динамика мира всеединого устройства не допускает понимания идей как всего лишь умопостигаемых образцов,

¹²² Вл. Соловьев *Общий смысл искусства* // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. - Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 395-396.

¹²³ Цит. по С. Хоружий *Идея всеединства от Гераклита до Бахтина*//Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетея, 1994. - С. 35.

¹²⁴ Там же. - С. 36.

статичных сущностей с неизменным, раз и навсегда данным содержанием. Образующие мир всеединства элементы предстают как динамические силы, как живые самодетельные существа, обладающие сознанием (волей, мышлением, чувством), существующие способом абсолютного взаимопроникновения и взаимоприсутствия по типу «всякое во всем» и «все во всяком» и таким образом образующие иерархический организм индивидуальных метафизических существ, который является не безличным и абстрактным единством, а также живым и конкретным Существом¹²⁵. Подобное понимание ноуменальной сферы перекликается с ее описанием в «Тимее» Платона, в котором древнегреческий философ рассуждает о том первичном умопостигаемом космосе, который послужил образцом для устроителя-демиурга в творении «нашего космоса». Платон называет этот образец «прекраснейшим и вполне совершенным» умопостигаемым миром, целостным «живым существом», которое «объемлет все остальное живое по особям и родам как свои части»¹²⁶. Именно благодаря уподоблению этому образцу и «наш космос» также является «живым существом, наделенным душой и умом»¹²⁷. Что касается элементов этого умопостигаемого космоса - идей, то Платон называет их «умопостигаемыми живыми существами»¹²⁸.

То, что идея имеет не статичную, неизменную природу, а динамичную, изменяющуюся и развивающуюся, подчеркивается Вл. Соловьевым и другими философами всеединства на примере противоположного соотношения между содержанием и объемом у идеи и рассудочного понятия. В пятом «Чтении о Богочеловечестве» Вл. Соловьев пишет, что в противоположность рассудочному понятию, объем которого находится в обратном отношении к его содержанию, у идеи «отношение объема к содержанию необходимо есть прямое, т.е. чем шире объем идеи, тем богаче она содержанием»¹²⁹. Будучи

¹²⁵ Это положение Вл. Соловьев следующим образом иллюстрирует на примере понятия универсального или абсолютного человека: «Чтобы быть действительным, он должен быть единым и многим, следовательно, это не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно». (Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве// Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С. 118).

¹²⁶ Платон Тимей // Платон Собрание сочинений в 4 т. – Т. 3 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. - С. 434.

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве// Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С. 61.

самостоятельным существом, идея находится в деятельном и непосредственном взаимоотношении с теми частными идеями, которые составляют ее объем, «осуществляет на них свой собственный характер, развивает свое собственное содержание с различных сторон и в различных направлениях», поэтому ее собственное содержание будет тем более полным и богатым, чем с большим числом таких частных идей она стоит в непосредственном отношении или чем больше идей составляют ее объем¹³⁰. Прямое соотношение между объемом и содержанием означает, что частные идеи, входящие в объем родовой идеи, фактически составляет ее содержание. Такое соотношение поразительно точно укладывается в основную парадигму всеединства – тождества части и целого, в соответствии с которым общую идею можно понимать как целое, а составляющие ее объем частные идеи как ее части. В таком случае не только родовая идея присутствует во всех видовых идеях, что и включает их в ее объем, но и, наоборот, видовые идеи тождественны родовой идее, поскольку их содержание является также содержанием родовой идеи. Каждая частная идея, входящая в объем более общей идеи, имеет ее в себе целиком (ибо целое целиком присутствует в части) и одновременно обогащает общую идею своей спецификой (составляет ее содержание). Таким образом, именно принцип тождества целого и части обуславливает возможность того, что чем более общей является идея, тем богаче и конкретнее ее содержание. Мы полагаем, что *понимание идеи как целого, тождественного своим частям, является одним из фундаментальных положений теории всеединства Вл. Соловьева.*

Понимание идеи как целого позволяет атрибутировать ей те свойства целого, которые были рассмотрены выше в рамках парадигмы тождества целого и части. Подобно тому как целое во всеединстве не существует иначе, как в своих частях, так и идея существует во множестве своих проявлений (в ноуменальном мире эти проявления представляют собой видовые идеи). Входящие в ее объем видовые идеи представляют собой ее частные случаи, которые она порождает, целиком проявляясь в них и вбирая их в себя. Как живое существо идея стремится к развитию и обогащению своего содержания, а делать это она может только за счет полагания новых спецификаций. Фактически способ существования идеи – это порождение своих видовых проявлений, каждое из которых есть не нечто ей безразличное или излишнее, но интимное и близкое.

¹³⁰ Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве// Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С. 61.

Каждое новое проявление выражает содержание общей идеи под определенным углом зрения, в определенной перспективе, является, по сути, ее новым измерением, новой гранью. Идея как целое представляет собой текучесть, бесконечно специфицируемую и различающуюся, но при этом никогда не разрывающуюся, никогда не распадающуюся, ибо все новые спецификации представляют собой частные случаи идеи, не выходя за ее пределы. В силу живой природы идеи ее содержание непрерывно изменяется, прирастает, так что возникают новые виды, новые частные идеи, различные, но не отдельные, что позволяет им в совокупности образовывать органическое целое, которое и есть высшая идея. Идея не теряет тождества себе, каков бы ни был ее объем, ибо она как целое едина и неделима. Фактически идея как целое есть центр равный своему объему.

Краткие выводы: В данном параграфе всеединство было рассмотрено как особый тип бытийного устройства, основанный на фундаментальном принципе тождества части целого. Подтверждением идеального характера мира всеединого устройства является то, что указанный способ бытия тождества целого и части коррелирует с таким основополагающим свойством идеи, как прямое соотношение объема и содержания, в силу чего идея с точки зрения всеединства понимается как целое. Подобно тому, как целое существует в своих частях, точно так же и идея-целое существует в своих проявлениях, которые будучи самостоятельными образованиями, не отчуждаются от нее и образуют не только ее объем, но и ее собственное содержание, то есть являются органическими частями идеи.

§ 2. Всеединый и разобщенный типы бытийного устройства

Из предыдущего изложения явствует, что всеединство представляет собой номенальный горизонт бытия, мир идей как вечных индивидуальных (метафизических) живых существ, взаимодействующих между собой и в своей совокупности образующих содержание того, что действительно есть, существует - Всеединого существа, Абсолюта¹³¹. Для Вл. Соловьева не встает вопроса о том, возможно ли или нет

¹³¹ «все в положительном смысле или единство всех составляет собственное содержание, предмет или объективную сущность Бога» (Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве// Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С. 80).

всеединое бытие в ноуменальном горизонте, напротив, смысл его построений состоит в том, что только такое бытие и является действительно сущим, истинным. Нельзя сказать, что Вл. Соловьеву чужда проблематика веры, однако на первом месте у него стоит гнозис, знание, рациональная достоверность того, что Бог есть именно как Всеединое, что нет иного бытия, кроме как обладающего всеединым устройением, что только такое бытие есть, и оно абсолютно, то есть божественно¹³². Эта убежденность оставалась неизменной и у таких продолжателей дела Вл. Соловьева, как Л. Карсавин и С. Франк, при всей несхожести их вариантов философии всеединства с концепцией основоположника. Поэтому главной проблемой для этого направления философии является не божественный мир всеединства, а противостоящий ему эмпирический, пространственно-временный мир, который очевидно не демонстрирует вышеописанного типа бытийного устройства. Не отрицая наличие связанности эмпирического мира, философы всеединства подчеркивали по контрасту с миром всеединого устройства именно его разъединенность, противопоставленность его элементов¹³³. Соответственно важнейшей задачей для философии всеединства является соотнесение мира всеединства с горизонтом здешнего бытия. Как сочетаются эти два мира?

Мы полагаем, что проблематика соотношения двух миров является ключевым аспектом русской философии всеединства: проблемой является не то, возможен ли и каким образом всеединный тип устройства, а то, как всеединный тип устройства соотносится с разобщенным типом устройства. *Главной задачей философии всеединства, ее смысловым центром является обоснование и оправдание эмпирического или, на христианском языке, тварного мира*¹³⁴. Не будет заблуждением полагать, что в такой постановке вопроса отражается связь и преемственность русской философии

¹³² «Если человек как явление есть временный, преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ... каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке» (Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве// Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С. 118).

¹³³ Вл. Соловьев пишет в «Смысле любви», что вещественное бытие – это «бытие в состоянии распада, бытие раздробленное на исключают друг друга части и моменты». (Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 541).

¹³⁴ В письме 1881 г. к А.А. Кирееву Вл. Соловьев писал: «Если задача философии заключается в том, чтобы установить общую связь всего существующего, а все существующее сводится к божественному и к материальному (природному) началу, то задача философии определится ближайшим

всеединства с христианской философией, на протяжении всей своей истории решавшей проблему соотношения Бога и тварного мира. Однако поиск путей решения был совершенно иным в силу различия онтологических предпосылок.

В рассмотрении соотношения Бога и мира христианская мысль основывалась на онтологическом дуализме: Бог и мир противоположны. Это фундаментальная позиция теизма - Бог трансцендентен миру, не допустимо никакое смешение Бога и мира. Бог создает мир не из своей субстанции, а из «ничто», поэтому мир, созданный Богом, или тварный мир является внебожественным. Творение мира не было вызвано какой-либо необходимостью, но обусловлено исключительно благой волей Бога. Как религия христианство было вынуждено искать способы преодоления этого разрыва, нахождения взаимосвязи трансцендентного Бога и мира, что выразилось в учении о том, что поскольку в мире отсутствует значимое иное онтологическое начало (по сути, материя, как это утверждалось в античной философии¹³⁵), то мир оказывается поддающимся воздействию божественной благодати, которая его пронизывает и приводит к максимально возможному для тварного совершенному состоянию. Одним из проявлений этого подхода была доктрина о непрерывном творении, которую можно соотнести с непрекращающимся действием божественных сил и энергий в восприимчивом к ним мире¹³⁶.

Сквозь всю историю европейской философии теизму противостояла концепция пантеизма, в конечном итоге, восходящая к древнегреческой идее вечности мира, нашедшей свое законченное выражение у Аристотеля. Концепция вечности мира предполагала, что Бог является частью мира как его высшая сфера бытия.

образом так: установить внутреннюю связь между началом божественным и началом материальным». (Цит. по: Лосев А. Владимир Соловьев и его время / Послесл. Ф. Тахо-Годи. -М.: Прогресс, 1990. - С. 57).

¹³⁵ Отличие мира от Бога в христианской традиции состоит в загадочном «ничто», из которого мир был создан и которое не может быть никак положительно определено, однако является достаточным основанием для того, чтобы утверждать тварность как полную противоположность божественности. Здесь возникают самые разные интерпретации, например, С. Булгаков утверждает, что Бог неким непостижимым образом творит из ничто материю, которая дальше уже участвует в творении существ наряду с Богом (См. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика. 1994. – С. 180).

¹³⁶ Отметим, однако, что для окончательного оправдания творения христианская мысль не удовлетворилась положением о прозрачности мира для энергийного воздействия божества, но признала необходимость, пусть и уникального и единократного, но все же онтологического соединения в одном существе, Иисусе Христе, божественной и тварной природ. Благодаря этому соединению природа тварного мира становится способной к более глубокому и полному усвоению божественных энергий.

Иными словами, философскому умозрению античности было присуще полагать сущностное тождество мира и Бога, божественность мира. В новоевропейской философии пантеизм утвердился как деперсонализация Бога и растворение его в мире, как некой единой субстанции. В результате посюсторонний мир как таковой приобрел черты божественности, что нашло свое выражение в постулате Спинозы о том, что Бог есть природа.

Концепция всеединства получает своеобразную определенность и дополнительную концептуальную характеристику на фоне соотношения теизма (как разделенности Бога и мира) и пантеизма (как их неразличенности). В этом ряду, согласно С. Хоружему, она занимает промежуточное положение. В противоположность христианской теологии концепция всеединства утверждает связь мира и Бога по сущности, а не по благодати, в то же время в противоположность пантеизму она всегда принципиально различает Бога и мир не допускает их смешения. В силу этого С. Хоружий определяет всеединство как панентеизм, то есть мир в Боге¹³⁷. Панентеизм являет такой тип онтологии, при котором мир, не будучи тождественен Богу, обладает сущностной к нему причастностью, пребывает в Боге своей сущностью¹³⁸. Как всякая промежуточная позиция она сложна для удержания, поэтому панентеизм способен легко соскользнуть в пантеизм, где стирается грань между Богом и миром. Однако, как проницательно замечает С. Хоружий, панентеизм никогда не может перейти в теизм¹³⁹, то есть разорвать сущностную связь мира и Бога, воздвигнуть между ними непреодолимую грань. Эта онтологическая характеристика всеединства как панентеизма не позволяет философии всеединства избрать и неоплатоническую эманационную перспективу для объяснения эмпирического мира, мира «противоединства», ибо в таком случае происходило бы ослабление сущностной связи мира с Богом (тварный мир воспринимался бы как ухудшенная копия божественного, следовательно, содержательно отличная от него). С другой стороны, эманационная перспектива достаточно близка к дуальной онтологии Платона, полагавшего вторым равномошным началом мира помимо идеи («предела») материю («беспредельное»).

¹³⁷ С. Хоружий *Идея всеединства от Гераклита до Бахтина*//Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейа, 1994. – С. 40.

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ Там же.

Русская философия всеединства предложила иной, альтернативный тип обоснования соотношения Бога и мира, исходя из фундаментального онтологического принципа монизма, утверждения единства и неделимости бытия и вытекающей отсюда диалектики тождества и различия. Отметим в этой связи, что, хотя философия всеединства понимает Бога как Всеединое, то есть как всегда содержащего в себе божественный мир, - все же она разделяет внутри божественной сферы Бога как чистого субъекта и божественный мир как его сущность или содержание. Так, С. Булгаков полагал, что Бог сотворил мир в своих недрах¹⁴⁰. Подобные же представления находим и в ряде трудов самого Вл. Соловьева, что позволяет ему выделить Бога как сверхсущего субъекта и творца. Однако в отличие от христианской парадигмы в концепции всеединства Бог-творец создает не тварный мир вне себя, а мир живых, вечных сущностей, которые в совокупности и образуют божественный организм¹⁴¹. Поэтому, рассматривая далее взаимоотношение Бога и эмпирического мира, Вл. Соловьев акцентирует, что оно происходит уже не на уровне сверхсущего Бога-творца, а на уровне божественного мира всеединства, образующего Его сущностную, содержательную сторону. Иными словами, субъектом взаимоотношения с эмпирическим миром является не столько Бог как сверхсущий субъект, сколько ноуменальный, божественный мир, понимаемый как сущность и содержание Бога. Мир изначально сотворенный есть мир божественного всеединства и в силу принципа единства бытия, принципиально иного мира, мира вне всеединства, быть не может, иначе всеединство не будет абсолютным. Поэтому эмпирический мир не может быть чем-то иным, каким-то другим, новым миром. Это один и тот же мир¹⁴². В то же время, между миром божественного всеединства и феноменальным миром существует разительный контраст по типу их бытия, так что феноменальный мир выступает своего

¹⁴⁰ Об этом мыслитель не раз упоминает на страницах своего труда «Свет невечерний»: «мир пребывает в Боге, поскольку Абсолютное все в себя объемлет» (Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика. 1994. – С. 170); «мир есть «сотворенный Бог» (Там же); «Мир реален в своей божественной основе, поскольку бытие его есть бытие в Абсолютном» (Там же. – С. 157); «мир покоится в лоне Божьем» (Там же. – С. 158).

¹⁴¹ В «Смысле любви» Вл. Соловьев описывает это таким образом: «Бог как единый, различая от себя свое другое, т. е. все, что не Он сам, соединяет с собою это все, представляя себе его вместе и зараз, в абсолютно совершенной форме, следовательно, как единое». (Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 533).

¹⁴² «Два мира различаются не по существу, а по положению», - резюмирует Вл. Соловьев (Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве// Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С. 124).

рода противоположностью первого, миром «антивсеединого», разобщенного устройства. Феноменология эмпирического мира у Вл. Соловьева акцентирована таким образом, чтобы показать именно его противоположный всеединству характер – изоляцию, непроницаемость, замкнутость, ограниченность составляющих его элементов¹⁴³. Из разобщенного устройства вытекает и страдание эмпирических существ как универсальная характеристика здешнего мира, ибо каждое существо эмпирического мира воспринимает иное как свою внешнюю границу, как ограничение, следовательно, страдание. Разница между мирами всеединого и разобщенного устройства состоит в том, что в тварном мире многие являются помехой, предметом страдания и неудовольствия друг для друга, тогда как в ноуменальном мире многие являются органичным дополнением, более того, органичной средой для самореализации каждого индивидуального существа¹⁴⁴.

Возможно, именно эта феноменологически констатируемая антитетика эмпирического и ноуменально миров и привела Вл. Соловьева к мысли, что главное отличие феноменального мира от ноуменального составляет именно отсутствие всеединого устройства, а все остальные отличия являются следствием этого. Соответственно, отсюда следовало, что причиной возникновения эмпирического мира как такового явилось нарушение изначального всеединого устройства. Причем субъектами этого нарушения стали существа божественного всеединства, отказавшиеся следовать всеединному устройству¹⁴⁵. Соответственно, в основе возникновения эмпирического мира лежит отпадение от мира божественного всеединства в результате

¹⁴³ Эмпирический мир, по Вл. Соловьеву, представляет собой «тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования». «Зло материальной отдельности, непроницаемости и внешнего противоборства» существ является его универсальной характеристикой – от неживой материи (мир «есть хаос разрозненных атомов»; «мертвая совокупность косных и непроницаемых атомов») до человека, который утверждает безусловное значение только за самим собой и отказывает в праве на то же значение другому. (Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 538, 542).

¹⁴⁴ «Истинное соединение предполагает истинную раздельность соединяемых, т. е. такую, в силу которой они не исключают, а взаимно полагают друг друга, находя каждый в другом полноту собственной жизни... служат один другому не отрицательной границей, а положительным восполнением» (Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 544).

¹⁴⁵ В свою очередь, причиной этого, по Вл. Соловьеву, стало то, что сверхсущий Абсолют наделил их волей, способностью к реальному действию. Произошло это потому, что, не желая довольствоваться только «вечным созерцанием идеальных сущностей» и будучи "свободно от зависти", то есть от исключительности, Божество хочет их собственной реальной жизни, а для этого уделило свою собственную действенную волю каждому из идеальных предметов, в результате чего они получили

действия ноуменальных существ – эту концепцию Вл. Соловьев развивает в «Чтениях о Богочеловечестве». Концепция отпадения, несомненно, близка христианскому учению о грехопадении. Но если в христианском учении тварный мир сперва был сотворен идеальным, но получил печать греха, то в концепции Вл. Соловьева само возникновение реального, раздробленного мира является следствием греховой, ошибочной (грех по-гречески «амартия» – ошибка, промах) деятельности живых ноуменов мира всеединства, а именно: следствием их эгоистического самоутверждения, стремления «быть всем для себя, поглощая или отталкивая другое»¹⁴⁶. Возникновение эмпирического мира с его атрибутами зла и страдания метафизически объясняется Вл. Соловьевым как злоупотребление волей, эгоистическое самоутверждение метафизических существ, в результате которого произошло повреждение имманентной связи всяческого со всеми, составляющей основу мира божественного всеединства¹⁴⁷.

Таким образом, тварный мир возникает как следствие процессов в божественном мире, как результат деятельности субстанциальных деятелей, наделенных разумом и волей, в силу чего этот божественный мир, сохраняясь в своем существе, приобретает новое измерение, новую грань, новый способ существования¹⁴⁸. Эмпирический мир – это не новый мир в результате творения в некоем инобытии и не слабое

возможность действовать самостоятельно». (Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве// Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С. 128).

¹⁴⁶ Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве// Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С. 122.

¹⁴⁷ «Когда частный или единичный элемент утверждает себя в своей особенности, стремясь исключить или подавить чужое бытие, когда частные или единичные элементы порознь или вместе хотят стать на место целого, исключают и отрицают его самостоятельное единство, а чрез то и общую связь между собою и когда, наоборот, во имя единства теснятся и упраздняется свобода частного бытия, - все это... мы должны признать *злом*» (Вл. Соловьев Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 395).

¹⁴⁸ Необходимо отметить, что в своем главном софиологическом труде «Россия и вселенская церковь» Вл. Соловьев видоизменяет представление о возникновении природного мира и частично возвращается на позиции христианского креационизма, согласно которому эмпирический мир сотворен Абсолютом. При этом философ не отказывается от той мысли, что первоначально мир был сотворен в недрах божества, однако допускает, что Бог возжелал, чтобы «вне Его Самого была другая природа, которая постепенно становилась бы всеединой». Примечательно, что в этой концепции Вл. Соловьев вынужден допускать в качестве причины этого желания некое второе начало помимо самого божественного бытия – он называет его «хаос» (что вполне соответствует древнегреческому понятию «первой материи»). Богу нужно преодолеть хаос, однако делает он это не подавлением хаоса, а разумным образом, «доказывающим бессилие хаоса». Бог, оказывается, «любит хаос и хочет, чтобы он существовал», поэтому из небытия, хаоса Бог выводит другой мир, разделенный и

отражение умопостигаемого мира в результате эманации, а тот же мир, только перешедший в иное измерение, изменивший свой знак на противоположный, ставший своего рода негативным отпечатком божественного мира. Так утверждается одновременное единство (тождество) и различие божественного и тварного миров. Однако единство и различие в разной степени: существенное единство и акцидентальное различие. Это не два разных мира, но один и тот же мир, только в разных модальностях¹⁴⁹. Иными словами, божественный и тварный миры трансцендентно едины, но имманентно противоположны. Или, используя аналогию Спинозы, можно сказать, что имеет место одна субстанция (всеединство), которая существует в двух разных модусах – совершенном (положительное всеединство) и ущербном (умаленное всеединство, в терминах Л. Карсавина).

Надо отметить, что прагматика всеединства – изживание эмпирическим миром разобщенного типа устройства, конечное воссоединение миров – была возможной для Вл. Соловьева только на том основании, что полагалось принципиальное онтологическое тождество ноуменального и эмпирического миров. В этом состоял принципиальный монизм философии всеединства, ибо если эти миры дуальны, то их сущностное воссоединение невозможно, или оно может осуществляться как-то по-иному, например, по той модели, которая было выработана христианской теологией – соединение не по сущности, но по благодати или энергии.

Возможности, принципы, а также конкретные пути и способы этого восстановления будут рассмотрены в дальнейшем, однако их важно предварить более внимательным рассмотрением принципа тождества миров, который представляет, как

раздробленный, отличающийся «специфическими формами конечного существования»: протяженностью, временностью, причинностью. Это и есть та природа уже вне Бога, о которой Бог желает, чтобы она «постепенно, становилась бы всеединой». Осуществиться этот возврат к всеединству может за счет того, что первая и высшая из тварей – Душа мира способна отождествиться с Божественной премудростью и, восприняв от нее «объединяющую мощь разделенного и раздробленного мирового бытия», прийти «к желанию освободиться от этого нестройного существования, волнуемого без цели и смысла в бездне тьмы» и таким образом возвести тварный мир в лоно Божества. (В. Соловьев Россия и вселенская церковь. Электронный ресурс (URL: <http://www.vehi.net/soloviev/vselcerk/>, дата обращения: 27.07.2017).

¹⁴⁹ В «Чтениях о Богочеловечестве» Вл. Соловьев определенно пишет, что «эти два мира различаются между собою не по существу, а только по положению: один из них представляет единство всех сущих, или такое их положение, в котором каждый находит себя во всех и все в каждом,- другой же, напротив, представляет такое положение сущих, в котором каждый в себе или в своей воле утверждает себя вне других и против других (что есть зло) и тем самым претерпевает против воли своей внешнюю действительность других (что есть страдание)». (Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве// Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С. 124).

нам кажется, существенную специфику теории всеединства. Он полемически направлен против платоновского дуализма. Как известно, платонизм исходит из онтологического различия идеального и материального миров: основные элементы этих миров – идея и вещь – совершенно отличны по своему онтологическому устройству. У Платона разрыв между мирами проходит по линии чувственности-духовности. Вещь имеет чувственно-телесный характер, который она получает в результате примеси материального субстрата, начала изменчивости, тогда как идея представляет собой чисто духовную, бестелесную, бесформенную сущность. Она совершенно свободна от всякой материи, поэтому вечна и неизменна. Несмотря на то, что у Платона также имеется связь миров в силу того, что идея тем или иным образом присутствует в мире становления, все же это присутствие всегда является инобытием идеи, так что даже если признать идею как оформляющее начало материи, для самой идеи как таковой эта ее функция не имеет никакого значения. Особенностью теории Платона является то, что душа понимается как посредник между мирами, она способна вспоминать идеи, который видела в умном мире, на основе их материальных и изменчивых подобий, но в самом земном мире видеть идеи она не может. Для того, чтобы созерцать идеи, душе надо подняться над чувственным миром, освободиться от него. В конечном итоге прагматика платонизма заключалась в том, что душе необходимо преодолеть узы земного бытия, высвободиться из оков материи, вернуться в царство идей.

В противоположность указанному дуализму философия всеединства исходит из принципиального единства миров, отличающихся не по сущности, а по модусу существования. Однако очевидно, что миры могут быть едины только при том условии, если идея и вещь обладают одинаковым онтологическим строением, которое не может быть нарушено и которое является залогом не только их единства в состоянии разделения, но и залогом их воссоединения. Это единое онтологическое строение состоит в том, что идея не является сугубо бесформенной, духовной сущностью, а подобно вещи имеет двуплановое строение, представляет собой сочетание духа и тела. Об этом подробно рассуждает С. Булгаков на страницах «Света невечернего». Философ пишет, что телесность неправомерно рассматривать в смысле отрицания духовного, как противоположность духу. Противоположностью духу является материя, тогда как сущность телесности заключается отнюдь не в материальности, а в

чувственности как особой «самостоятельной стихии жизни, отличной от духа, но вместе с тем ему отнюдь не чуждой и не противоположной»¹⁵⁰. У телесности как чувственности есть своя важнейшая онтологическая характеристика, указывает С. Булгаков, состоящая в том, что «именно телесностью или чувственностью и устанавливается... реальность мира, сила бытия»¹⁵¹. За этим положением кроется то, что вне чувственности или телесности бытия нет, поэтому С. Булгаков сразу выходит на ключевой вопрос о реальности идей: суть ли идеи реальные сущности или только отвлеченные идеальные схемы? Если последнее, то платонизм лишается, по выражению С. Булгакова, всякого жизненного смысла. Если же, напротив, идеи суть реальное бытие, то «остается понимать... [их] как наделенные всей полнотою реальности, т. е. и чувственностью, или телесностью. Платоновские идеи имеют тело, как бы ни была утончена эта телесность». «Бестелесное же существование идей, - продолжает С. Булгаков, - есть фикция и абстракция: *nulla idea sine corpore*»¹⁵². В свою очередь, наличие у платоновских идей телесности означает, что они не только знают себя, но и чувствуют, ощущают себя по-своему¹⁵³. Применительно к идеям можно говорить о своего рода *духовной телесности*, которая, по С. Булгакову, есть не что иное, как полное и завершенное взаимопроникновение формы и материи, идеи и тела, что также определяется как красота. Красота, пишет философ, есть не что иное как осуществленная духовная телесность. Красота как совершенная гармония духа и тела проявляется не только внешним образом, но и составляет суть самоощущения идеи - «идея ощущает себя в красоте»¹⁵⁴.

Таким образом, тело как форма чувственности в своем существе не материя, равно как и не дух. Однако телесность может приобщаться как духу, так и материи, и если в мире идей тело является духоносным, то в земном мире оно приобретает другие качества: духовность утрачивается, тело обременяется материальностью. С. Булгаков, говоря о материальности телесности, поясняет, что в духовном теле она, если и пребывает, то лишь потенциально, ибо побеждена и до конца преодолена идеей, здесь же, в «земном теле», напротив, материя утверждает свою актуальность,

¹⁵⁰ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика. 1994. – С. 217

¹⁵¹ Там же. – С. 218.

¹⁵² Там же. – С. 224.

¹⁵³ Там же. – С. 218-219.

¹⁵⁴ Там же. – С. 220-221.

а идея становится только искомой и заданной¹⁵⁵. Однако С. Булгаков не устает повторять, что земная плоть, обремененная материей, то есть косностью, тяжестью, дебелистью¹⁵⁶, выражает собой не изначальную сущность тела, но лишь известную его модальность, определенное состояние телесности, но не ее существо¹⁵⁷. Поэтому антитеза духа и тела, которая действительно имеет место в эмпирической действительности, не имеет фундаментального характера, ибо тело так же противится, по С. Булгакову, материи, как и сам дух, и связь телесности с материей есть загадка не менее таинственная, нежели связь души и тела¹⁵⁸. В ноуменальной реальности, говорит мыслитель, «где мы имеем полную и совершенную... духотелесность», противопоставление духа и тела теряет всякое значение, «ибо как дух не проявляет здесь своей, противящейся материи, спиритуальности, враждебности телу, так и тело не имеет косности, материальности, пассивного сопротивления духу. Здесь имеется полное и совершенное взаимопроникновение тела и духа в едином житнетворящем акте «вечнующей жизни»¹⁵⁹.

Контраст между духовной телесностью идеи и материальной телесностью вещи позволяет пролить дополнительный свет на различие всеединого и разобщенного типов устроения бытия, о котором говорилось выше. Развернутая Вл. Соловьевым феноменология эмпирического мира с атрибутами изолированности, непроницаемости, отгороженности составляющих его элементов определяется именно характером материальной телесности. Ведь телесность – это прежде всего выраженность и оформленность некоего внутреннего содержания (идеального смысла). Именно эта выраженность и оформленность придает выраженной сущности реальность и существование – поэтому нет сущего без выраженности, содержания без формы. Оформление предполагает полагание пределов, границ оформляемому, однако характер этого ограничения принципиально разный в духовном и материальном мирах. Материальность создает пространственную взаимонепроницаемость и отталкиваемость тел, которая предполагает, что место, занимаемое одним объектом, не может быть занято другим. Предметы ограничивают друг друга, из чего следует,

¹⁵⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика. 1994. – С. 224.

¹⁵⁶ Там же.

¹⁵⁷ Там же. – С. 222.

¹⁵⁸ Там же. – С. 224.

¹⁵⁹ Там же. – С. 222.

что форма эмпирического тела образуется не столько им самим, сколько окружающими и теснящими его другими телами; она является внешней границей его бытия. Поскольку форма тела, таким образом, имеет внешний характер, то оформление действует как ограничение, и стеснение (откуда и вытекает формула Спинозы, что всякое определение есть отрицание). Именно такими отрицательными взаимоотношениями - одно вместо другого - и характеризуется мир разобщенного, противоедичного устроения.

В духовном мире пространственности как непроницаемости одного существа для другого - нет. Пространственная непроницаемость не является непременным атрибутом телесности, она лишь следствие материальности тела. В духовном мире тело не материально, а духовно, поэтому телесная оформленность, выраженность духовного смысла имеет иной характер, нежели в земном мире: она формируется не под давлением внешних тел, но внутренними процессами, является в чистом виде выражением внутренних сил. Как пишет С. Булгаков, «формы бытия тогда имеют характер не внешней принудительности пространства, но лишь внутренне присущей им качественности»; «духовная телесность не связана пространственностью, как границей, а потому внешняя форма должна уступить здесь форме внутренней, однако же ощутимой и осуществляемой образно и телесно»¹⁶⁰. В духовном мире телесная форма имеет не внешний и ограничительный характер, а внутренний и сугубо выразительный. Отсюда, соответственно, и следует тот вывод, что если в земном мире всякое оформление, определение есть ограничение и отрицание, то в духовном мире, говоря словами Вл. Соловьева, «определение есть не отрицание, а осуществление» или, более точно, «определение другими есть... вместе с тем и самоопределение»¹⁶¹. Ему вторит С. Булгаков, указывая, что во всеедином мире определение есть не отрицание-ограничение, а осуществление, выражение внутренней формы и полноты¹⁶². Отличие между мирами всеединого и разобщенного устроения заключается в том, что в тварном мире многие являются помехой, предметом страдания и

¹⁶⁰ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика. 1994. – С. 223.

¹⁶¹ Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве// Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. – С. 62.

¹⁶² «всякое «материальное» бытие индивидуально в дурном смысле: основой индивидуации является здесь дивидуация, разделенность»; в мире же идеальном, софийном «нет... отрицательной индивидуальности, зато имеют силу все *principia individuationis* в положительном смысле, как самобытные начала бытия, лучи в спектре софийной плеромы» (Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика. 1994. – С. 207).

неудовольствия друг для друга, тогда как в ноуменальном мире многие являются органичным дополнением, более того, органичной средой для самореализации каждого индивидуального существа¹⁶³. С. Булгаков также подчеркивает, что отсутствие атрибута пространственной непроницаемости означает, что духовные тела в отличие от материальных проницаемы друг для друга, что, в свою очередь, предполагает, что существа в сверхэмпирическом мире образуют как бы одно единое тело, не утрачивая, однако, при этом свой индивидуальный характер¹⁶⁴. Поскольку же каждому телу как внешней выраженности соответствует душа как внутреннее содержание, то тем самым и всеобщее тело духовного универсума имеет соответствующую ему душу, что и позволяет утверждать, что всеобщее, целое как собрание индивидуальностей само есть одновременно индивидуальное существо.

Краткие выводы: Важнейшим вопросом для философии всеединства является объяснение эмпирического мира, который демонстрирует черты противоположные миру положительного всеединства. Одним из объяснений возникновения эмпирического мира является утрата всеединого устройства, поэтому оправдание эмпирического мира заключается в его динамике восстановления всеединства. Возможность воссоединения всеединого и разобщенного миров обеспечивается их сущностным тождеством: мир всеединый (идеальный) и мир разобщенный (эмпирический) - это один и тот же мир, только существующий в двух модусах. Различия между мирами всеединого и разобщенного устройств определяются не тем, что первый является сугубо духовным и бестелесным, но качеством образующей их телесности или степенью выраженности духа в теле: в идеальном мире всеединства телесность духовная, в эмпирическом мире разъединенности она материальная. Это различие обуславливает то, что, в отличие от эмпирического мира, во всеедином мире телесная форма имеет не внешний и ограничительный характер, а внутренний и сугубо выразительный, в силу чего элементы всеединого мира не являются пространственно-

¹⁶³ «Истинное соединение предполагает истинную раздельность соединяемых, т. е. такую, в силу которой они не исключают, а взаимно полагают друг друга, находя каждый в другом полноту собственной жизни... служат один другому не отрицательной границей, а положительным восполнением» (Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 544).

¹⁶³ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика. 1994. – С. 207.

¹⁶⁴ «Всеобщая проницаемость тел может сочетаться с динамической их индивидуальностью» (Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика. 1994. – С. 225).

ограниченными и непроницаемыми друг для друга. Это позволяет существам всеединого мира - живым идеям - присутствовать друг в друге, не теряя своей индивидуальности, что и составляет специфику мира всеединства.

§ 3. Два способа преодоления разобщенного устройства бытия

Положение о божественности пространственно-временного мира не носило для Вл. Соловьева абстрактно-постулативного характера, но было опытно удостоверяемым фактом через конкретное усмотрение в эмпирическом мире тех элементов, которые несли в себе зримое свидетельство реального присутствия метафизического мира в мире феноменальном. Взоры Вл. Соловьева преимущественно были направлены на поиск божественной стороны эмпирического мира, на выявление и акцентирование таких элементов, которые одновременно содержат в себе черты как божественного, так и эмпирического миров. Не будет преувеличением полагать, что эта ориентация на посредствующие сущности, являющиеся носителями и представителями божественного мира в мире посюстороннем, составляет одну из наиболее специфических особенностей философии всеединства, обусловившей ее притягательность для культуры Серебряного века. Эти посредствующие сущности могут иметь разнообразный облик, однако, едва ли не самый глубокий и возвышенный – это образ Софии. София в своем изначальном существе понималась Вл. Соловьевым как божественная сущность, являющаяся персонификацией положительного всеединства¹⁶⁵. Однако как сам Вл. Соловьев, так и практически все философы-софиологи не ограничивались интерпретацией Софии как мира всеединства, пребывающего в недрах божества, но понимали ее как представителя всеединства в разрозненном и противоборствующем эмпирическом мире, как существо метафизического мира, ко-

¹⁶⁵ За рамками нашего исследования остается сложный вопрос соотношения всеединства и софиологии, точнее того, насколько софиология является существенным атрибутом концепции всеединства. Известно мнение видного историка русской философии В.В. Зеньковского, который считал, что всеединство вполне конципируемо вне и помимо софиологии (В. В. Зеньковский История русской философии. Т. 2. Ч.2. Л.: «Эго», 1991. - С. 145), что подтверждается учениями таких видных «всеединщиков» как С. Франк и Л. Карсавин, которые специально не разрабатывали тему Софии. Тем не менее, между теориями всеединства и софиологии так много общего, что в известном смысле эти учения идут рука об руку, и софиологию можно считать если не тождественной русской философии всеединства, то, по меньшей мере, ее важнейшей разновидностью.

торое одновременно присутствует в мире природы. Поэтому мыслители подчеркивали ее двойственный характер – божественно-тварный, небесный и земной. Вл. Соловьев использует образ Софии для конкретизации своей теории возникновения эмпирического мира в результате нарушения всеединого устройства. В силу тождества части и целого София являет собой одновременно всю совокупность ноуменальных существ, образующих положительное всеединство и особую личность, поэтому возникновение физического мира трактуется им в духе гностической мифологии как отпадение Софии. По этой причине философ говорит о двух Софиях - Софии горней, божественной и Софии земной¹⁶⁶. Однако в образе Софии земной - и это важное отличие философии всеединства как извода неоплатонической традиции от гностицизма - акцентируется не столько утрата черт божественного всеединства, сколько их сохранение в земном мире, то есть речь идет, скорее, о тождестве Софии горней и Софии земной. Поэтому речь здесь идет не о гностическом падении Софии, а, скорее, о приобретении Софией новой функции интеграции и соединения «несофийных» элементов, существующих в мире эгоистической замкнутости и противоборства. Точно также понимал Софию и о. Павел Флоренский. Черты божественного всеединства в понятии Софии подчеркиваются следующими определениями П. Флоренского: София - «первозданное естество твари»¹⁶⁷, которая «предшествует миру, являясь пре-мирным ипостасным собранием божественных перво-образов сущего»¹⁶⁸; «богозданное единство идеальных определений твари»¹⁶⁹. Поэтому отпавший, видимый мир всегда в любой момент входит в сферу Абсолюта через посредство Софии. Единство всей твари в Боге не ушло, он лишь померкло. Здешний мир – та же София только искаженная и затемненная. П. Флоренский называет тварную действительность «прекрасным и загрязненным существом»¹⁷⁰ - этот поэтический образ призван выразить не столько ее двоякую природу, сколько ее двоякое состояние.

Еще один видный софиолог, о. Сергей Булгаков также видел в Софии совокупность идей, существующих в Боге, и понимал ее как идеальную основу мира,

¹⁶⁶ Лосев А. Владимир Соловьев и его время / Послесл. Ф. Тахо-Годи. -М.: Прогресс, 1990. - С. 230-231.

¹⁶⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины Т.1. М.: Правда, 1990. - С. 326.

¹⁶⁸ Там же. - С. 348.

¹⁶⁹ Там же. - С. 344.

¹⁷⁰ Там же. - С. 288.

стоящую, по выражению В.В. Зеньковского, между Абсолютом и космосом как некое «третье бытие», соединяющее в себе и божественную и тварную природу¹⁷¹. С. Булгаков, наиболее ортодоксальный из философов-софиологов, пытался сохранить в своих рассуждениях креационистскую перспективу, поэтому он считал, что Бог творит эмпирический мир, понимая это таким образом, что «Бог положил свой собственный божественный мир не как предвечно сущий, но как становящийся»¹⁷². Это творение С. Булгаков понимает как образование в божественном мире, персонифицированном Софией, двух центров - неба и земли¹⁷³. Полагание в Софии двух центров – не раскалывание ее на два существа, но придание ей разных обликов, измерений, поэтому мир становящийся не есть нечто чуждое божественной сущности, но лишь особый образ ее бытия. Это подчеркивается С. Булгаковым со всей определенностью: «Надо со всей силой утвердить и постигнуть эту тождественность мира Божественного и тварного или, что то же, Софии Божественной и тварной, в их существе, следовательно, и вечную, несотворенную, божественную основу мира в Боге»¹⁷⁴. «Тварная София, - пишет С. Булгаков, - не есть «другая или нарочито сотворенная с миром и для мира София, но лишь особый образ ее бытия, откровение Софии Божественной в Софии тварной»¹⁷⁵. Мир, поскольку он имеет отношение к Софии божественной и Софии тварной, «сотворен и не сотворен»¹⁷⁶ - эта парадоксальная формулировка призвана выразить, что тварный мир, с одной стороны, отличается от божественного, с другой, что он есть его продолжение, но в ином измерении. Таким образом, София в мире для философов всеединства – это его собственная имманентная божественность, обеспечивающая единство тварного бытия, правда, не такое полное как «положительное всеединство» в божественной природе. Именно в силу неустранимой божественности или софийности тварного мира Вл. Соловьев называет его «вторым Абсолютом» или «становящимся Абсолютом»¹⁷⁷, тем самым

¹⁷¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2, часть 2, Л. 1991. - С. 208.

¹⁷² Булгаков С.Н. Агнец божий. Париж: YMCA Press. 1933. - С. 159.

¹⁷³ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика. 1994. – С. 208.

¹⁷⁴ Булгаков С.Н. Невеста агнца. Париж: YMCA Press, 1945. - С. 57.

¹⁷⁵ Там же. - С. 69.

¹⁷⁶ Там же. - С. 70.

¹⁷⁷ Вл. Соловьев Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. I/ Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. - С. 713-717.

усваивая ему в сущности то же имя, что и Всеединому. Вл. Соловьев понимает эмпирический мир как становящееся всеединство (второй Абсолют), поскольку он находится в неразрывной связи с сущим всеединством (первый Абсолютом). Смыслом существования мира как становящегося Абсолюта является его возврат в лоно первозданного всеединства посредством изживания черт разрозненности. Причем этот процесс носит глобальный характер, так что весь мир целиком без исключения должен прийти в целостное и всеединое состояние, что означает что каждый элемент, каждое существо должно «отречься» от своей эмпирической обособленности и обрести форму существования, в которой можно реализовывать свою сущность и свою внутреннюю самобытность не в отделении и противостоянии, но во взаимосвязи и взаимном «служении» с другими существами.

Такое преобразование здешнего мира в горний не было для Вл. Соловьева автоматическим процессом, но представляло собой творческое и напряженное усилие, которое до появления человека осуществлялось природой бессознательно, а с появлением человека перешло в сознательную фазу. «После всего... космогонического процесса, - пишет Вл. Соловьев, - в котором божественное начало, соединяясь все теснее и теснее с мировой душой, все более и более осиливает хаотическую материю и наконец вводит ее в совершенную форму человеческого организма, - когда таким образом создана в природе внешняя оболочка для божественной идеи, начинается новый процесс развития самой этой идеи как начала внутреннего всеединства в форме сознания и свободной деятельности»¹⁷⁸.

Тем самым фактически Вл. Соловьев сделал процесс восстановления всеединства делом человека. Этот процесс философ именовал «свободной теургией» - богоподобным творчеством, под которым подразумевалась реализация «человеком божественного начала во всей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы»¹⁷⁹. Теургия, буквально «богодействие», «дело богов», представляет собой, согласно С. Хору-

¹⁷⁸ Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве // Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С. 139.

¹⁷⁹ Вл. Соловьев Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. I / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. С.Л. Кравца и др. - М.: Мысль, 1990. - С. 743.

жему, «всецелое преобразование мира, направляющееся к его финальному преобразению»¹⁸⁰, а в самом теургизме С. Хоружий видит коренную черту русской философии, связывая ее с интенцией возвышающего преобразования мира¹⁸¹. В основном корпусе своих сочинений Вл. Соловьев проводил мысль, что теургия как творчество, направленное на преобразование действительности, является возможной только как высший и завершающий этап долгого преобразования человека, предполагающего создание нового типа духовного общества – свободной теократии. Первичной стадией служит преобразование знания – синтез науки, философии и религии, который Вл. Соловьев именовал «свободной теософией». Философия, приобретшая личностно-ценностный характер и впитавшая в себя научное знание и религиозную веру, сможет преобразить человека. Далее люди-философы смогут, как это чаял еще Платон, преобразовать общественные отношения, создать совершенное общество (такое общество Вл. Соловьев именовал «свободной теократией» – оно должно быть создано на основе синтеза государства (светской власти), священства (духовной власти) и пророчества (харизматической власти). Наконец, члены этого совершенного общества смогут приступить к действительному преобразованию всей природы, всего материального космоса – такое преображающее воздействие Вл. Соловьев назвал «свободной теургией», то есть творчеством, имеющее высшие креативные потенции подобные творчеству Бога по созданию мира.

При всей стройности этой концепции в ней есть один существенный недостаток – она «откладывает» возможность свободной теургии до наступления некой высокой общественной стадии, к которой нужно прийти в ходе долгого и трудоемкого исторического процесса. Это предполагает, что свободная теургия недоступна человеку, живущему на «подготовительных» исторических стадиях. Вл. Соловьева отчасти оправдывает то, что он, подобно Платону, верил, что достичь совершенного состояния общества можно достаточно быстро. Платон полагал, что это можно сделать совершенным законодательством, и в ряде своих произведений описывал справедливое общество, которое позволяет каждому человеку достигать лучшего, чего он

¹⁸⁰ Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. - С 102.

¹⁸¹ Там же.

способен¹⁸². Вл. Соловьев также считал, что проект построения совершенного общества недалек и может быть осуществлен на протяжении жизни нескольких поколений. В определенный период своего творчества Вл. Соловьеву были свойственны убеждения в скорейшей возможности достижения искомого свободно-теократического состояния общества. Так, он верил, что воссоединение восточной и западной церквей приведет к установлению всемирной теократии, что, в свою очередь, открывает путь к осуществлению всеединства как последней цели человеческого существования¹⁸³. Соединение церквей, полагал Вл. Соловьев, будет событием не только историческим, но и онтологическим – начнется процесс преображения мира, обожения человека, и произойдет это на земле, где наступит тысячелетнее царство Христово.

Очевидным недостатком этой глобальной модели было то, что она не имела экзистенциальной ценности и ориентировалась на сверхчеловеческие макроструктуры, отодвигая на обочину человеческую индивидуальность, которая не является полноценным агентом мирового эволюционно-исторического процесса, а в лучшем случае служит его рабочим моментом. Философия всеединства постулирует достижение исковой цели - полную онтологическую трансформацию здешнего мира - в результате длительного эволюционно-исторического процесса; она оперирует сущностями столь высокого порядка (два Абсолюта у Вл. Соловьева, совершенное и умаленное всеединство у Л. Карсавина, София как Богочеловечество), что на их фоне человек как таковой теряется, и его собственные усилия имеют ничтожное значение. У Л. Карсавина, например, выстраивается целая иерархия симфонических личностей, куда входит то, что называется социальными структурами¹⁸⁴. У самого Вл. Соловьева центральной концепцией является не человек, а Богочеловечество, как всеобщая коллективная человеческая сущность, изначально пребывающая в недрах божества. А в «Оправдании добра» Вл. Соловьев писал, что человек может получить «положительное содержание» и «совершенство» жизни от Бога, однако

¹⁸² Правда, Платон не находил возможным изменить человеческую природу, преобразовать ее, поэтому полагал центр тяжести своего учения в обеспечении лучшей посмертной участи для человека.

¹⁸³ Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. - С. 21.

¹⁸⁴ См. краткое изложение и критику концепции симфонической личности: С. Хоружий Жизнь и учение Льва Карсавина//Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетея, 1994. - С. 154-156.

для этого необходимо, чтобы он «действительным опытом отделался и очистился от всего несовместимого с этим совершенным состоянием, что и достигается для совокупности всех людей в историческом процессе, чрез который таким образом осуществляется воля Божия в мире»¹⁸⁵.

Однако всемирно-историческая и макрокосмическая перспектива – это только один из путей, предлагаемый философией всеединства. Неоплатонизм, на котором базируется философия всеединства, знает и другую перспективу – идея всегда уже присутствует в вещи, что в переводе на язык всеединства означает, что божественное всегда уже есть в феноменальном и что, следовательно, его можно достичь и не дожидаясь «конца истории». Соответственно, иной способ соединения двух миров возможен не как полная онтологическая трансформация эмпирической действительности в результате историко-эволюционного процесса, но как энергичное уловление тождества миров в особые моменты интенсивного переживания бытия. Фундаментальный принцип тождества части и целого позволяет философии всеединства реализовывать также и экзистенциальную перспективу.

Примечательно, что в конце своей жизни, Вл. Соловьев высказал сомнение и разочарование в возможности окончательной победы над злом, и, значит, в возможности достижения окончательного всеединого состояния человеческого общества и преображения мира на путях эволюционно-исторического процесса. Наряду с этим он сформулировал новаторские идеи преодоления человека в его наличном состоянии собственными усилиями. Путь совершенствования для индивидуального человека Вл. Соловьев наиболее выпукло представил в своей философии любви, являющей наглядный образец «философии жизни», практически показывающий человеку, как он может достичь всеединого устройства собственными усилиями «здесь и сейчас», а не долгим путем всемирно-исторической эволюции.

Краткие выводы: В параграфе рассмотрено, что возврат эмпирического мира в лоно первозданного всеединства осуществляется в опоре на всегда имеющиеся в нем элементы божественного мира, одним из наиболее ярких образов которых явля-

¹⁸⁵ Вл. Соловьев Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. I/ Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 259.

ется София. Реализацию божественного начала во эмпирической, природной действительности Вл. Соловьев именовал теургией, которая понималась им как совокупный человеческий и даже богочеловеческий процесс, который возможен только после прохождения человечеством длительного пути исторического развития. С другой стороны, в своем творчестве Вл. Соловьев наметил пути конкретной индивидуальной теургии, из которых важнейшим является любовь.

§ 4. Любовь как путь к всеединству

Ключевым моментом философии любви Вл. Соловьева является достижение бессмертия, что по сути означает радикальную трансценденцию здешнего мира с его, используя язык более поздней экзистенциальной философии, «фундаментальным предикатом конечности», то есть смертности. Последовательный поборник антииндивидуализма, Вл. Соловьев, подчеркивает, что и короткий, «царский» путь к преображению также не может быть пройден человеком в одиночку; он предполагает отношение двух существ, но особое отношение, отношение любви. Это возвышение любви обусловлено двумя важными моментами. С одной стороны, Вл. Соловьев выстраивал свою концепцию любви в рамках базовых принципов философии всеединства, где высшему и совершенному типу мироустройства, в котором все многообразие сущего находится в состоянии единства и взаимопроникнутости, противостоит наличное состояние мира, определяемое философом как «бытие в состоянии распада, бытие, раздробленное на исключаящие друг друга части и моменты»¹⁸⁶. Универсальным проявлением такого состояния, как известно, для философа были эгоизм, стремление к обособлению, так что любое живое существо, в том числе и человек «...утверждает в эгоизме как целое для себя», отказывая в таком значении другим, относя их «к окружности своего бытия, оставляет за ними только внешнюю и относительную ценность»¹⁸⁷. Достичь абсолютного бытия, всеединого устройства, можно только за счет преодоления ложной индивидуальности. Именно в чувстве любви Вл. Соловьев увидел реальную, конкретную силу, преодолевающую эгоистическое самоутверждение и исключение другого. Любовь - это не какое-то одно из

¹⁸⁶ Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 541.

¹⁸⁷ Там же. – С. 506.

чувств человека наряду с другими, это именно живая способность переходить за границы своего фактического, феноменального бытия, способность жить не только в себе, но и в другом; способность, оставаясь самим собой, выступать в бытие другого и одновременно включать в себя бытие другого. Любовь – это сила, овладевающая внутренним существом человека и переносящая сам центр его жизни из себя в другого, заставляющая признать за другим то безусловное центральное значение, которое, в силу эгоизма, мы ощущаем только в самих себя¹⁸⁸. Только любовь, показывает Вл. Соловьев, приводит к тому, что происходит полное забвение себя; только в любви человек полностью и без остатка переходит в другое существо. В любви другой полагается безусловной ценностью (безо всякого предварительного полагания в нем какого-либо трансцендентного основания, напр., образа Божия), а эгоизм как фундаментальное «настроение» (в хайдеггеровском смысле этого слова) разделенного мира исчезает до основания. С другой стороны, Вл. Соловьев опирается на библейско-христианские представления, а также на платоновское учение об андрогине, согласно которым первичный человек не был разнополым, но органически сочетал в себе мужское и женское начала¹⁸⁹. Используя христианскую терминологию, Вл. Соловьев утверждает, что первоначальный образ Божий, по которому был создан человек, обладал единством мужской и женской сторон. Образ божий - это не мужчина и женщина в отдельности, но мужеженщина. Поэтому основной субъект тварного мира - ложная индивидуальность – это, прежде всего, однополое существо, это именно мужская или женская индивидуальность, в то время как полноценная индивидуальность - это существо двуединое или двуполое. Полноценная индивидуальность - это «я плюс другой», но не любой другой, а другой непременно противоположного пола. Истинный человек, пишет Вл. Соловьев, не может быть только мужчиной или только женщиной, «а должен быть высшим единством обоих»¹⁹⁰. В «Жизненной драме Платона», Вл. Соловьев также указывает, что «образ и подобие Божие, то, что подлежит восстановлению, относится не к половине, не к полу человеку, а к целому человеку, т.е. к положительному соединению мужского и женского начал,

¹⁸⁸ Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 507-508.

¹⁸⁹ Вл. Соловьев Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С.619.

¹⁹⁰ Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 513.

- истинный андрогинизм...»¹⁹¹. Однако нам кажется, что концепция андрогинизма не имеет самодовлеющего характера у Вл. Соловьева, ей, скорее, присущ второстепенный смысл, вытекающий из факта любви между мужчиной и женщиной. Смыслом философии любви Вл. Соловьева является не андрогин, а неразрывное чувство любви мужчины и женщины, которое невозможно прекратить или угасить¹⁹², поэтому помимо восстановления андрогинности он выделяет в деле любви две другие стадии – духовной телесности и богочеловечности¹⁹³, каждая из которых имеет свои задачи. Задачей андрогинизма было преодоление эгоистического отчуждения между индивидами, в то время как задачей духовной телесности – преодоление раскола между телом и духом, стадия же богочеловечности связана с упразднением раскола между человеком и Богом.

Стадия духовной телесности является центральной для Вл. Соловьева в деле достижения бессмертия. Только влюбленный человек может достичь бессмертия, положительного всеединства. Для описания этой стадии философ прибегает к мифологическому образу Эрота, в частности, предлагает оригинальную интерпретацию слов Платона о том, что целью высшего Эроса является рождение в красоте. Вл. Соловьев понимает эти слова так, что в смертной жизни нет красоты, красота есть выражение вечности, соответственно рождение в красоте не может означать физического рождения новых тел к смертной жизни, как это делает низшая природа, напротив, рождение в красоте есть возрождение уже существующей телесной жизни к бессмертию¹⁹⁴. Опираясь на то представление, что любящие стремятся придать друг другу безусловное значение, Вл. Соловьев утверждает, что раз смертное, преходящее не может иметь такого значения, то любящий естественным образом стремится обессмертить любимое существо. Как пишет мыслитель, неизбежность смерти совершенно несовместима «с тем повышенным утверждением индивидуальности своей и другой, которое заключается в чувстве любви»¹⁹⁵. Но неиссякаемая жизнь в платоновской традиции, которой придерживается Вл. Соловьев, – это именно мир

¹⁹¹ Вл. Соловьев *Жизненная драма Платона* // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 619.

¹⁹² Ярким примером тому является Данте, для которого любовь к Беатриче нисколько не угасла после ее смерти.

¹⁹³ Там же. – С. 619.

¹⁹⁴ Там же. – С. 614-615.

¹⁹⁵ Вл. Соловьев *Смысл любви* // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 519.

идей, мир вечности, стало быть сообщение бессмертия телу есть не что иное, как его идеализация, одухотворение. Телесность как часть низшего мира есть смертное, переходящее, в вечном же мире ничто не умирает, поэтому наделение тела свойством нетления, бессмертия есть именно облечение его в форму идеи, что и представляет собой соединение низшего и высшего миров. В этом и заключается вторая ступень или задача любви по Вл. Соловьеву – создание духовной телесности, которая понимается как идеализация материального тела любимого существа, освобождение его от распада и умирания, наделение его качествами бессмертия и вечности, свойственного идеальному, духовному миру. Полагать за любимым существом безусловное значение, утверждать его непреходящесть - бессмертие - можно, согласно Вл. Соловьеву, только полагая его существующим и в идеальном измерении¹⁹⁶. Таким образом философ утверждает, что любовное стремление не только преодолевает разобщенность человеческих существ в здешнем мире, но и разобщенность человека с самим собой, выраженную в разделении духа и тела и являющуюся причиной смертности, ибо смерть есть именно разлучение духа и отягощенного материей тела. Преодоление смертности – это именно лишение тела материальности, в результате чего оно, не теряя своей телесной специфики, приобретает духовный характер и более с духом не разлучается¹⁹⁷.

При этом надо подчеркнуть, что преодоление материальной телесности означает не ее отрицание, но действительное преображение. Любящая личность не просто переключает взгляд с материального на идеальное, но реальным, действенным образом одухотворяет материальное, меняет его качество, преображает, так что именно силою любви материальное тело преображается в духовное и тем самым обессмертивается. Приведем еще раз слова Вл. Соловьева: рождение в красоте есть не рождение «физических тел для смертной жизни», а сообщение уже существующей телесности действительной жизни «в красоте, бессмертии и нетлении»¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Обратим внимание, что в любовном стремлении полагается бессмертие не себя, а любимого существа – эгоизм уже преодолен любовью!

¹⁹⁷ Согласно С. Булгакову, в ноуменальном мире нет чистой духовности, там также существует и телесность, однако иная, преображенная, которая уже не разделяется с духом. (Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 217).

¹⁹⁸ Вл. Соловьев Жизненная драма Платона// Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 615.

Именно так, более радикально понимали Вл. Соловьева некоторые его последователи, считавшие, что сила подлинной любви с неизбежностью влечет за собой онтологическую трансформацию мира, и пытавшиеся не только показать черты конечного достигнутого состояния личного бессмертия, духовной телесности¹⁹⁹, но и дать описание самого процесса этого одухотворения тела, преодоления половой разорванности, которая была для них синонимом разорванности тела и духа. Так, например, Н. Бердяев, указывая, что Вл. Соловьев понимал мистическую любовь как приводящую не к уничтожению существующей индивидуальности, а к ее бессмертию, замечает, что Вл. Соловьев провидит тут биологическое преображение, изменение «роковых» физиологических законов»²⁰⁰. При этом речь идет не только об изменении физиологических законов плоти любящих истинной любовью - эта любовь ведет к изменению законов всей природы, тотальному преображению мира. Нужно найти и полюбить свое другое «я», живую личность, говорит Н. Бердяев, и тогда оторванность от всякой реальности мира уже прекращается²⁰¹. Н. Бердяев считает, что высшая личная любовь принесет что-то новое в материю мира, изменит законы природы, «будет нечто невиданное»²⁰². О том, что сам Вл. Соловьев также видел в любви реально трансформирующую бытие силу, говорят его слова, что «мы любим то природное человеческое существо, которое дает живой личный материал для этой реализации и которое чрез это идеализуется не в смысле нашего субъективного воображения, а в смысле своей действительной объективной перемены или перерождения»²⁰³.

¹⁹⁹ Что касается конечного состояния духовной телесности, то его описание находим у С. Булгакова. Духовная святая телесность подвижна, послушна велениям духа. Материальная основа телесности истончается, из актуальной становится все более потенциальной. В частности, исчезает пространственность как материальная непроницаемость, а форма тела как то, что его ограничивает и отделяет от других тел, теряет эти свойства ограничения, отделения и разделения, и приобретает характер выявления внутренне присущей телам качественности. Если в здешнем мире имеет место разорванность тела и духа, так что дух в своей спиритуальности противится материи, облекающей тело, а тело в своей косности и материальности сопротивляется духу, - то в идеальном мире можно ожидать полное и совершенное взаимопроникновение тела и духа в едином животворящем акте «вечной жизни», как пишет С. Булгаков. (Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 217).

²⁰⁰ Николай Бердяев Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или Философия любви в России/ Сост. и авт. вступ. ст. В.П. Шестаков. М., 1991. - С. 242.

²⁰¹ Там же. - С. 244.

²⁰² Там же. - С. 259.

²⁰³ Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 534. См. также: «Истинная же духовная любовь не есть слабое подражание и предварение смерти, а торжество над смертью, не

Наконец, проблематика духовной телесности перерастает свои рамки и переходит в следующую стадию или задачу любви, которую Вл. Соловьев обозначил как богочеловечность и которая призвана преодолеть разрыв человека и божественной действительности – что фактически является основным вопросом русской философии всеединства. Действие любви по преображению тела в духовную телесность приводит к трансформации феноменальной действительности, лишению ее основных предикатов разобщенного устройства бытия и переводу ее в искомое состояние всеединства, в котором любая индивидуальная сущность существует не самодовлеюще, а в совершенном единстве с иными (имеет все в себе и себя во всем)²⁰⁴. Бытие любимого лица в божественной сфере обнаруживает преодоление черт индивидуальности, свойственной земному миру: «там, т. е. в истине, индивидуальное лицо есть только луч, живой и действительный, но нераздельный луч одного идеального светила - всеединой сущности»²⁰⁵. Отдельное лицо, на которое устремлен взор любящего, есть на самом деле не отдельная сущность, а только индивидуализация всеединства, которое неделимо присутствует в каждой из этих своих индивидуализаций. Стало быть, через идеальное измерение любимого существа нам открывается как предмет любви уже всеединство, сама всеединая сущность. Таким образом, говорит Вл. Соловьев, когда мы «воображаем» идеальную форму любимого предмета, то под этой формой нам сообщается сама всеединая сущность. В теологической концепции Вл. Соловьева эта всеединая сущность именуется Софией или богиней.

Это есть вечная женственность в Боге, вечное совершенство и красота, воспринимаемая и любимая Богом. Она и есть то идеальное единство, индивидуальным лучом которого является любимое существо, поднимаемое в процессе любовной

отделение бессмертного от смертного, вечного от временного, а превращение смертного в бессмертное, восприятие временного в вечное. Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее перерождение, спасение, воскресение» (Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 529).

²⁰⁴ Отметим в этой связи, что в известном смысле идеальный, божественный мир является обратным по отношению к эмпирическому миру. Как пишет Вл. Соловьев, «если в нашем мире раздельное и изолированное существование есть факт и актуальность, а единство - только понятие и идея, то там, наоборот, действительность принадлежит единству или, точнее, всеединству, а раздельность и обособленность существуют только потенциально» (Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 533). Как известно, тему обратной соотносительности эмпирического и ноуменального миров развивал в своем творчестве П. Флоренский.

²⁰⁵ Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 533.

идеализации до своего ноуменального облика, который, следуя онтотеологии Вл. Соловьева, предстает как грань абсолютного идеального единства в Боге. Таким образом, в лице любимого существа мы, оказывается, любим то идеальное всеединство, которое составляет содержание божественной сущности, и которая есть вечный предмет любви Божией, как Его вечное другое. В нашей земной любви мы не только оказываемся подобными Божественной любви, но входим с ней в соприкосновение: как Бог любит свою вечноженственную идеальную сущность, так мужчина любит свою возлюбленную, которая есть индивидуальный луч этой всеединой сущности. Но в силу отсутствия во всеединстве различия между частью и целым, индивидуальным и общим, не только любой элемент совершенного всеединства является самим всеединством, но и само всеединство, будучи совокупностью всех существ, является не чем-то отвлеченно-общим, но также личностным существом. Так оказывается возможным, что любя возлюбленную в ее идеализированном облике любящий любит Софию как совокупное совершенное всеединство, божественную сущность-существо, которую любит также и Бог. Таким образом, концепция божественной любви Вл. Соловьева раскрывает, как любовное чувство, испытываемое человеком по отношению к одному избранному существу, позволяет сразу достичь искомого состояния всеединства; она увенчивается грандиозным построением панорамы единой вселенской любви, включающей и связующей человека и Бога.

Итак, любовь оказывается той силой, которая способна действенно, поистине привести человека к искомому всеединству вне и помимо путей глобального развития мира. «Смысл любви» по Вл. Соловьеву состоит именно в том, что соединение двух любящих сразу помещает их в искомое состояние бессмертия и совершенства, иными словами – всеединства²⁰⁶. Любовь к одному человеку открывает возможность прямого вхождения в сферу божественного, сферу положительного всеединства, где любящий оказывается в совершенной связи со всеми. Факт истинной любви сам по себе оказывается пронзающим и связующим миры: одним чувством человек любит конкретное земное существо, его идеальный облик и, наконец, самое живое положительное всеединство, существующее в Боге - Софию. Любя же Софию, будучи с ней

²⁰⁶ П. Гайденок пишет, что в теории любви Вл. Соловьева воплотилась «идея полного преобразования человеческой природы здесь, на земле...» (Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. - С. 35).

в связи он тем самым находится в состоянии единства со всем, что составляет Софию. Событие любви совсем не требует истории, восхождения по ступеням эволюции, «созревания сроков» и так далее. Это чувство, которое возникает моментально, соответственно в любой момент истинно любящий способен совершить искомую трансценденцию и достичь всеединства как совершенного состояния действительности. По мнению Н. Бонецкой, фактически теория любви у Вл. Соловьева – это духовная практика, ведущая к искомой цели Богочеловечества²⁰⁷.

Вл. Соловьев всячески подчеркивает, что такая высшая или мистическая любовь является трудной, что люди не понимают смысла любви, профанируют ее, поэтому и не достигают всего того, что любовь может им дать. Философ дает сравнительно мало конкретных черт искомой любви: не брак, не дружба, не спиритуальная любовь; это должна быть духовно-телесная любовь, но без телесного соединения. Сам путь этой преображающей любви имеет черты все того же срединного пути, столь свойственного философии всеединства: она не должна уклоняться в сторону телесной низшей любви, поскольку тогда она будет тривиальным порождением новых существ, испытывающих ту же разобщенность и страдания физического мира. Но она не должна уклоняться и в сторону чисто духовной любви, пренебрегающей телом, ибо в таком случае, согласно Вл. Соловьеву, истинный облик человека будет деформирован. Мистическая эротическая любовь сродни аскетическому подвигу, служению, для нее нужны такие же сверхусилия. Отметим еще одну особенность: поскольку истинная любовь редка и труднодостижима, то далеко не каждая любовная пара способна реализовать путь Богочеловечества. Однако каждый человек, каждая пара у Вл. Соловьева обязаны стремиться к тому, чтобы достичь совершенной любви. Поэтому фактически «философия жизни» Вл. Соловьева возвещает человеку заповедь любить, стремиться к любви, потому что только если все будут стремиться к этому может возникнуть драгоценный случай, когда родится такая любовь, которая обеспечит воссоединение миров.

Краткие выводы: Путь любви является основной возможностью индивидуальной теургии для человека. Любовь – это фундаментальная способность человека выходить за границы своего фактического феноменального бытия, способность,

²⁰⁷ Бонецкая Наталья Царь-Девница: Феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. – СПб.: ООО «Полиграф», 2012. – С. 148.

оставаясь самим собой, выступать в бытие другого и одновременно включать в себя бытие другого – что и есть способ бытия всеединства. Любовь приводит к бессмертию, неиссякаемой жизни, которая в платоновской традиции, которой придерживается Вл. Соловьев, представляет собой именно мир идей, мир вечности, стало быть, сообщение бессмертия телу есть не что иное, как его идеализация, одухотворение. Любящая личность не просто переключает взгляд с материального на идеальное, но реальным, действенным образом одухотворяет материальное, меняет его качество, преображает. Более того, любовь к одному человеку открывает возможность прямого вхождения в сферу божественного, сферу положительного всеединства, где любящий оказывается в совершенной связи со всеми. Событие любви совсем не требует истории, восхождения по ступеням эволюции, «созревания сроков» и так далее. Это чувство, которое возникает моментально, соответственно в любой момент истинно любящий способен совершить трансценденцию и достичь всеединства как совершенного состояния действительности.

§ 5. Преображение мира в теургическом искусстве

Рассмотренные особенности философии любви Вл. Соловьева указывают на высокую ценность, которую он придавал человеку, прежде всего в силу его способности к совершенствованию, актуализации своих потенциальных возможностей. Смысл жизни человеку может придать только обладание истиной, истиной же для Вл. Соловьева было всеединство, одним из важнейших положений которого было онтологическое тождество божественного и земного миров. Осознание этой истины открывало человеку его божественное достоинство, понимание того, что он не единственный, обособленный и смертный индивид, но вечное и божественное существо, входящее в целостность всеединства: «он есть не только видимое явление, т. е. ряд событий и группа фактов, а вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом, только при этом признании... можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, т.е. религиозного знания, но и для человеческой жизни вообще,... истины: человеческой

свободы и человеческого бессмертия»²⁰⁸. Как явствует из этих слов, безусловно необходимым положением, вытекающим из истины всеединства, является убеждение в бессмертии и свободе человека. Соответственно, его смысл жизни должен состоять в свободной реализации своего бессмертия, актуализации своей божественности. А поскольку человек есть существо, необходимым образом связанное с миром, то это предполагает и сознательное творение гармонического космоса, воплощение единства в области чувственного материального бытия. Так, оправдание человека (антроподицея) становится одновременно и оправданием мира (космодицей).

Вл. Соловьев провозглашает, что целью человеческой жизни является достижение, говоря словами его последователя Вячеслава Иванова, «живой связи с живою реальностью абсолютного бытия»²⁰⁹, восстановления человека и природы в их божественности, действительное постижение и усвоение идеи положительного единства. Каким образом это происходит? Конкретным примером творчества-теургии, то есть такого творчества, которое непосредственно ведет к онтологической трансформации мира, возводит феноменальное на уровень ноуменального, является любовь. Однако помимо любви есть и другой путь – путь художественного творчества, в основе которого лежит все то же платоновское рождение в красоте, то есть в духовном нетленном облике, которое, однако, расширительно трактуется не только как дело любви, но и как дело любого художественного процесса, которое также имеет целью создание прекрасного образа. Вспомним, что сама преображающая любовь понималась Вл. Соловьевым как, хотя и вырастающая из естественного чувства, но далеко выходящая за его пределы и требовавшая немалых усилий и искусства для своей реализации. В «Смысле любви» философ утверждает, что любящий должен творить предмет своей любви подобно тому, как художник творит свое произведение²¹⁰. Конечно, это понимание не могло не приводить последователей Вл. Соловьева к мысли о сближении любви и художественного творчества. У Вл. Соловьева были и прямые

²⁰⁸ Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве // Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С. 119.

²⁰⁹ Иванов В. Религиозное дело Владимира Соловьева // Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1994. - С. 340.

²¹⁰ В «Смысле любви» встречаем даже буквальные формулировки, что женщина должна быть своего рода произведением искусства, производимого мужчиной по примеру творчества Божьего, творящего свой предмет любви – вечную женственность: «Как Бог творит вселенную, как Христос созидает Церковь, так человек должен творить и созидать свое женское дополнение» (Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 529).

указания на то, что в ключевой задаче философии (а значит и жизни, ибо философия понималась им как философия жизни, а не школы) - соединения божественного и материального мира - важнейшая роль принадлежит искусству. В частности, в седьмом «Чтении о богочеловечестве» он говорил: «Но так как и наш природный мир находится необходимо в тесной связи с этим божественным миром..., так как между ними нет и не может быть непроходимой пропасти, то отдельные лучи и отблески божественного мира должны проникать и в нашу действительность и составлять все идеальное содержание, всю красоту и истину, которую мы в ней находим. И человек, как принадлежащий к обоим мирам, актом умственного созерцания может и должен касаться мира божественного и, находясь еще в мире борьбы и смутной тревоги, вступать в общение с ясными образами из царства славы и вечной красоты»²¹¹. В этом отрывке из седьмого «Чтения» связь с красотой высшей действительности показана как периодическое улучшение высшего мира в экстатическом порыве. Однако в статье «О лирической поэзии» Вл. Соловьев выражает и другой подход. Философ обращает внимание на то, что для того чтобы «уловить и навеки идеально закрепить единичное явление, необходимо сосредоточить на нем все силы души и тем самым почувствовать сосредоточенные в нем силы бытия; нужно признать его безусловную ценность, увидеть в нем не что-нибудь, а фокус всего, единственный образчик абсолютного. В этом собственно и состоит созвучие поэтической души с истиной предметною, ибо поистине не только каждое нераздельно пребывает во всем, но и все нераздельно присутствует в каждом»²¹². Различия в приведенных высказываниях Вл. Соловьева имеют важное значение в контексте размежевания всеединства с дуалистическим платонизмом. Экстатическое улучшение красоты вечного мира может пониматься так, что здешний мир не имеет ценности, представляет собой только лишь грубую кору вещества, от которой нужно избавиться, - в то время как второй подход предполагает обращенность к феноменам здешнего мира, работу с ними, их преображение. В основе такого понимания творчества лежала онтология философии

²¹¹ Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве// Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С. 111.

²¹² В. С. Соловьев О лирической поэзии. По поводу последних стихотворений Фета и Полонского [Электронный ресурс] // Соловьев В. С. Смысл любви: Избранные произведения М.: «Современник», 1991.

URL: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1890_o_liricheskoy_poezii.shtml (дата обращения: 27.07.2017).

всеединства, согласно которой природа, эмпирический мир есть воплощение идеи, так что совершенствование мира – это все большая степень этого воплощения, то есть его одухотворение. Воплощающаяся идея предстает в тройном аспекте блага (добра), истины и красоты²¹³. При этом красоте принадлежит особая роль, ибо если добро как идея есть предмет воления, а истина – предмет мышления, то красота как идея предстает «со стороны совершенства и законченности своего воплощения, как реально-ощутимая в чувственном бытии»²¹⁴. Таким образом, зримое, чувственно-ощутимое воплощение идеи в мире в форме красоты является самым надежным удостоверением бытийности, реальности любого объекта²¹⁵. Воплощение идеи в мире будет неполным, если оно не дойдет до чувственных вещей, а останется на уровне сознания человека в виде теоретических и этических представлений, которые все же являются лишь отражением присутствия идеи в человеческом сознании²¹⁶, тогда как красота есть действительное присутствие идеи в материи²¹⁷. Красота как зримая в

²¹³ В статье «Поэзия Тютчева» Вл. Соловьев указывает на тождественность этих понятий: «Художественному чувству непосредственно открывается в форме осязательной красоты то же совершенное содержание бытия, которое философией добывается как истины мышления, а в нравственной деятельности дает о себе знать как безусловное требование совести и долга. Это только различные стороны или сферы проявления одного и того же; между ними нельзя провести разделения, и еще менее могут они противоречить друг другу» (Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев В.С. Литературная критика. – М.: Современник, 1990. – С. 111).

²¹⁴ Вл. Соловьев Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 362.

²¹⁵ Красота как атрибут бытия восходит к древнегреческому умозрению, понимавшему бытие как совершенство в изначальном смысле этого слова: свершенность, завершенность внутренней формы, самозамкнутую и уравновешенную в себе полноту. Нечто есть сущее лишь постольку, поскольку оно целокупно и завершено в присущей ему устроенности. Дурное, неустроенное, безобразное и бесструктурное есть на языке платонической мысли «меон», т. е. «не-сущее». Понятие бытия как совершенства предполагает красоту. Красота как совершенство, устроенность, завершенность, ладность и пригнанность – это развертывание вовне той полноты бытия, которую вещь несет внутри себя самой. По слову Плотина, красота – «цветение бытия» (см. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: «Coda», 1997. – С. 38-40).

²¹⁶ «в разумном познании мы находим только отражение всемирной идеи, а не действительное присутствие ее в познающем и познаваемом» (Вл. Соловьев Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 393).

²¹⁷ Вл. Соловьев Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 396.

вещи идея представляет собой «наиболее законченное и многостороннее воплощение» идеи «в данном материале»²¹⁸ или «полное взаимное проникновение» духовного содержания и чувственного выражения²¹⁹.

Примечательно, что, определяя в своей статье «Общий смысл искусства» красоту вещи как проявление в ней идеи, Вл. Соловьев избегает говорить о красоте самой идеи. Когда философ рассуждает об идеальной действительности или, как он говорит, о достойном бытии, то в качестве характеристики приводит только атрибуты всеединого устройства, заключающиеся в отношении «частных элементов мира друг к другу и к целому»²²⁰. Складывается впечатление, что красота присутствует исключительно в вещественном мире как чувственное осуществление идеи в материи, что феномен красоты возникает лишь как результат взаимодействия «между внутренним или духовным и внешним или вещественным бытием»²²¹. Думается, Вл. Соловьев исходит из понимания, что тезис о красоте идеи потребовал бы признания того, что и в самой идее вне и помимо ее воплощения в материальном мире должна быть своя чувственная выраженность, своя духовная телесность. Однако Вл. Соловьев не делает того шага, который после него сделал С. Булгаков. Хотя он утверждает, что материальное явление, воплотившее в себе идею, станет бессмертным и пребывающим как идея²²², но не говорит, что оно станет таким же прекрасным, как идея. Однако спросим: если материальное явление, полностью воплотившее в себе идею, станет таким же как идея, то есть бессмертным и пребывающим, то сохранит ли оно также и свою красоту, которая ведь и есть результат воплощения, зримого проявления в нем идеи? Если мы не признаем красоты за самой идеей (что будет равносильно непризнанию в ней духовной телесности), то тогда прекрасное материальное явление, становясь во всем подобным идее, должно неизбежно утрачивать

²¹⁸ Вл. Соловьев Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 362.

²¹⁹ Вл. Соловьев Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 396.

²²⁰ «частные элементы не исключают друг друга, а, напротив, взаимно полагают себя один в другом, солидарны между собою;... во-вторых, они не исключают целого, а утверждают свое частное бытие на единой всеобщей основе;...наконец, в-третьих, эта всеединая основа или абсолютное начало не подавляет и не поглощает частных элементов, а, раскрывая себя в них, дает им полный простор в себе» (Там же. – С. 394.)

²²¹ Вл. Соловьев Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 396.

²²² Там же.

свою красоту. В таком случае выходит, что красота и нарастает в вещи по мере ее одухотворения идеей и одновременно исчезает, раз сама идея не прекрасна. Отметим еще один характерный оборот речи Вл. Соловьева в «Общем смысле искусства» с использованием слова «солидарность». Так, он говорит, что полная солидарность духа и материи создает совершенную красоту²²³. Но то же слово «солидарность» он употребляет по отношению к идеальному бытию, миру положительного всеединства, называя его всеобщей солидарностью²²⁴. Также он говорит, что идея есть «совершенная солидарность всего существующего»²²⁵. Разумеется, под солидарностью в этом случае Вл. Соловьев вновь имеет в виду солидарность не духа и материи, а частных элементов всеединства и того целого, которое они образуют, отсутствие насилия и принуждения между ними. Но вновь зададимся вопросом: разве эта солидарность элементов идеального мира не означает его красоты, строя и гармонии, а если так, то нет ли и красоты в самих этих частных элементах, то есть идеях? Примечательно также, что, рассуждая о воплощении идеи в материальной действительности, Вл. Соловьев говорит, что отсутствие красоты есть бессилие идеи и что дух бессилен «пока... не способен дать своему внутреннему содержанию непосредственного внешнего выражения, воплотиться в материальном явлении...»²²⁶. Наконец, приведем еще одно высказывание мыслителя: «Абстрактный, неспособный к творческому воплощению дух и бездушное, неспособное к одухотворению вещество - оба несообразны с идеальным или достойным бытием и оба носят на себе явный признак своего недостойнства в том, что ни тот, ни другой не могут быть прекрасными»²²⁷. Здесь Вл. Соловьев по сути прямо утверждает, что «достойное бытие» (которое на языке его философии есть синоним идеального бытия, положительного всеединства) непременно должно обладать признаком прекрасного, красоты²²⁸.

Тем не менее, неясность и возможная непоследовательность в онтологической трактовке идеального мира на примере вопроса о красоте самой идеи не отменяют

²²³ Вл. Соловьев *Общий смысл искусства* // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 397.

²²⁴ Там же. – С. 396.

²²⁵ Там же.

²²⁶ Там же.

²²⁷ Там же.

²²⁸ То, что красота присуща идее самой по себе, подтверждается, на наш взгляд, тем положением, что у самого Платона идея есть «истинного сущее» (to ontos on) постольку, поскольку она – совершенный образ («эйдос»). См. Аверинцев С.С. *Поэтика ранневизантийской литературы*. – М.: «Coda», 1997. – С. 38-40.

весомости положений Вл. Соловьева о земной действительности, согласно которым достижение полноты прекрасного осуществляется за счет непосредственной материализации духовной сущности и всецелого одухотворения материального²²⁹. Для философа указанное движение навстречу духа и материи является онтологическим фактом, в котором сокрыта тайна существования и развития мира. Способ существования мира – это совершенствование, заключающееся во все большей воплощенности в нем идеи. Мир движется ко все большему одухотворению, к нарастанию красоты, ко все большей космичности как гармонии и украшенности, ибо «вещественное бытие может быть введено в нравственный порядок только чрез свое просветление, одухотворение, т.е. только в форме красоты»²³⁰. Но природа не может прийти к совершенной красоте собственными силами. Да, красота существует в природе, но природа не в силах полностью преодолеть косность материи, «красота природы есть именно только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преобразование этой жизни»²³¹. Природной красоте соответствует «поверхностная материализация идеального начала и столь же поверхностное одухотворение материи»²³². На помощь природе должен прийти человек – самое прекрасное и самое сознательное природное существо²³³.

Вл. Соловьев определенно подчеркивает, что человек является «дитятей» природы, и что порождение человека произошло в результате все того же телеологического стремления природы к совершенству. Философ говорит о «безотносительном достоинстве» человека как наиболее совершенного существа природы и обосновывает это тем, что из всех живых существ только человек обладает «абсолютной формой разумного сознания»²³⁴. Более того, природа в известном смысле породила человека в силу как бы «осознания» недостаточности своих собственных усилий реализовать совершенное единение духовной сущности и чувственного материала²³⁵.

²²⁹ Вл. Соловьев *Общий смысл искусства* // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 396.

²³⁰ Там же. – С. 392.

²³¹ Там же. – С. 392-393.

²³² Там же. – С. 397.

²³³ Там же. – С. 390-391.

²³⁴ Вл. Соловьев *Смысл любви* // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 502.

²³⁵ «если ей не удастся осуществить совершенную красоту в области физической жизни, то не даром же она путем великих трудов и усилий, страшных катастроф и безобразных, но необходимых для

Задача, которая не смогла быть выполнена средствами физической жизни, должна быть исполнима средствами человеческого творчества²³⁶. Поэтому-то человек с его разумным сознанием становится из результата, цели природного процесса средством для обратного, более глубокого и полного воздействия на природу со стороны идеального начала²³⁷. Абсолютная форма разумного сознания, присущая человеку, не является самоцелью, но нужна для того, чтобы «сообразуя свои действия с этим высшим сознанием», человек «мог бесконечно совершенствовать свою жизнь и природу»²³⁸.

Значение этих слов не стоит преуменьшать: Вл. Соловьев провозглашает, что природа создала человека для продолжения своего «художественного дела»²³⁹ – творения красоты. Главное онтологическое назначение человека в земной действительности состоит в творчестве, искусстве, задача которого заключается не в отражении и подражании действительности, а в ее преобразовании – теургии. Конкретно эта задача ставится так, чтобы продолжать дальнейшее одухотворение природной красоты, чтобы усиливать (потенцировать) уже имеющуюся красоту, «когда внутренний существенный и вечный смысл жизни, скрытый в частных и случайных явлениях природного и человеческого мира и лишь смутно и недостаточно выраженный в их естественной красоте, открывается и уясняется художником чрез воспроизведение этих явлений в сосредоточенном, очищенном, идеализированном виде»²⁴⁰. Преобразующее природу теургическое искусство не может довольствоваться теми или иными промежуточными этапами одухотворения – этого сумела достичь и художница-природа²⁴¹. Задача человека максималистская – достигать в своем творчестве

окончательной цели порождений поднялась из этой нашей области в сферу сознательной жизни человеческой» (Вл. Соловьев *Общий смысл искусства* // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ *Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др.* – М.: Мысль, 1990. – С. 398).

²³⁶ Вл. Соловьев *Общий смысл искусства* // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ *Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др.* – М.: Мысль, 1990. – С. 398.

²³⁷ Там же. – С. 393.

²³⁸ Вл. Соловьев *Смысл любви* // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ *Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др.* – М.: Мысль, 1990. – С. 502.

²³⁹ Вл. Соловьев *Общий смысл искусства* // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ *Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др.* – М.: Мысль, 1990. – С. 390.

²⁴⁰ Там же. – С. 399-400.

²⁴¹ Вл. Соловьев считал, что красота, создаваемая в искусстве, достигает более высокой ступени, чем красота, создаваемая природой: «Как человеческое самосознание относится к самочувствию животных, так красота в искусстве относится к природной красоте» (Вл. Соловьев *Красота в природе* // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ *Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др.* – М.: Мысль, 1990. – С. 389).

полного взаимного проникновения и «свободной солидарности духовных и материальных, идеальных и реальных, субъективных и объективных факторов и элементов вселенной»²⁴². Поэтому определение Вл. Соловьевым того, что такое подлинное художественное произведение также выдержано в максималистских тонах: художественное произведение есть только такое «ощутительное изображение какого бы то ни было предмета и явления, в котором этот предмет или явление даны «с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира»²⁴³. Итогом такого теургического творчества должно стать всеобщее преобразование наличной действительности, эмпирического мира - «совершенное воплощение... духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма»²⁴⁴. В свою очередь, подлинная и совершенная красота сделает материальную действительность причастной бессмертию духовной сущности²⁴⁵.

Как видим, хотя Вл. Соловьев ставил искусство как творение красоты в один ряд с теоретической и нравственной деятельностью как равноправными выражениями триединства истины-добра-красоты²⁴⁶, он все же придавал ему несравненно более важное значение. Это связано с тем, что только искусство способно активно воздействовать на эмпирический мир в направлении его преобразования в высшую действительность, положительное всеединство. Конкретно это происходит так, что искусство одухотворяет природу, реально превращает физическую жизнь в духовную, преобразует материю, что означает все большую ее проработанность смыслом и что, в конечном итоге, освобождает природу от материальных процессов, переводит ее в вечность. Именно это активное преобразование действительности в целях достижения положительного, или истинного, всеединства Вл. Соловьев назвал «свободной теургией» в отличие от просто теургии, каковым искусство являлось на первобытном этапе человечества, когда оно было поглощено религией и служило религи-

²⁴² Вл. Соловьев *Общий смысл искусства* // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 391.

²⁴³ Там же. – С. 399.

²⁴⁴ Там же. – С. 398.

²⁴⁵ Там же. – С. 397.

²⁴⁶ См. Соловьев В.С. *Поэзия Ф.И. Тютчева* // Соловьев В.С. *Литературная критика*. – М.: Современник, 1990. – С. 111.

озным целям. С наступлением новой органической эпохи искусство вновь приобретает онтологическую значимость, однако с новым акцентом – это должно быть свободное воссоединение искусства с религией, при котором оно, не теряя своей специфики и индивидуальности должно приобрести новые цели – свободное и сознательное преобразование действительности. Как пишет философ в «Критике отвлеченных начал», сущность свободной теургии состоит в «реализации человеком божественного начала во всей эмпирической, природной действительности, осуществлении человеком божественных сил в самом реальном бытии природы»²⁴⁷. Для этого человек должен свободно и осознанно на основе собственных знаний, разума и веры прийти к пониманию, что он сотворен именно для того, чтобы своими собственными руками реализовать последнюю идею космического творения – окончательно организовать действительность в соответствии с божественным замыслом²⁴⁸. Задача искусства поэтому совпадает с целью мирового процесса творения: «Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства»²⁴⁹. В «Критике отвлеченных начал» философ продолжает: «Задача искусства в полноте своей, как свободной теургии, состоит, по моему определению, в том, чтобы пересоздать существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и частностях, во всем и каждом, внутренние органические отношения этих трех начал»²⁵⁰. Таким образом, именно в свободной теургии Вл. Соловьев усматривает конечный смысл и телеологию человеческого бытия, оправдание человеческой жизни.

Возвращаясь к характеристике философии всеединства как стремления к оправданию здешнего мира, отметим, что у Вл. Соловьева это оправдание дается как синтез космо- и антроподицеи. Оправдание этого мира, космодицея состоит в том,

²⁴⁷ Вл. Соловьев Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 743.

²⁴⁸ В.В. Бычков Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма (опубликована: История философии. № 4. М.: ИФ РАН, 1999. С. 3 - 43) Электронный ресурс (URL: <http://www.vehi.net/soloviev/bychkov.html>, дата обращения: 27.07.2017).

²⁴⁹ Вл. Соловьев Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 398.

²⁵⁰ Вл. Соловьев Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.1/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 744.

что он обладает божественной сущностью, которая лишь искажена недолжным внебожественным модусом существования. Оправдание мира – это его возврат во всеединство. Одним из возможных путей этого возврата у Вл. Соловьева является глобально-эволюционное развитие. Однако, как мы пытались показать, эта перспектива не является единственной. Альтернативой ей является возможность возвышения и преобразования мира за счет собственных усилий каждого индивидуального существа. И здесь в свои права вступает антроподицея, состоящая в том, что оправдание существования человека происходит за счет того, что он своей жизнью, своими усилиями, своим подвигом – прежде всего подвигом творчества, который в высшем своем проявлении является творчеством любви – может и должен способствовать онтологической трансформации действительности, рождению ее в красоте, то есть бессмертии, что и означает переход во всеединый тип устройства. Учение Вл. Соловьева о любви и искусстве как практических путях к богочеловечеству (всеединству) акцентировало творческий потенциал человека, раскрывало возможность его онтологически-преобразующего воздействия на окружающую действительность. Человек у Вл. Соловьева – это непременно органичная, хотя и лучшая, высшая часть мира, поэтому назначение человека в том, чтобы возвести весь мир к его совершенному состоянию. В десятом «Чтении о Богочеловечестве» философ говорит, что «если все существующее (в природе или мировой душе) должно соединиться с Божеством - а в этом цель всего бытия, - то это единство, чтобы быть действительным единством, очевидно должно быть обоюдным, то есть идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом»²⁵¹. И одновременно – это должно быть собственным делом человека как ее сосредоточия, как высшего существа природного мира, ибо человек определяется как «центр всеобщего сознания природы»²⁵², «является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, - устройтелем и организатором вселенной»²⁵³.

²⁵¹ Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве// Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С. 137.

²⁵² Вл. Соловьев Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 504.

²⁵³ Вл. Соловьев Чтения о Богочеловечестве// Соловьев Владимир Сергеевич Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. - С. 140.

Краткие выводы: Вторым путем, помимо пути любви, доступным индивидуальному человеку в деле онтологической трансформации мира в направлении его воссоединения с миром всеединства, является путь художественного творчества. Эти пути сближаются Вл. Соловьевым на том основании, что оба рождают в красоте, то есть восстанавливают предметы и существа эмпирической действительности в их духовном нетленном облике. Различие заключается в том, что путь любви сугубо межличностный, тогда как путь искусства затрагивает внешний человеку мир. Вл. Соловьев указывает, что наиболее полного и законченного воплощения идея достигает на уровне чувственной ощутимости, которая наглядно выражается в красоте выражающего идею предмета. Искусство приобретает теургический характер – оно не довольствуется теми или иными промежуточными этапами одухотворения, которые сумела достичь и художница-природа, но стремится достигать полного взаимного проникновения и свободной солидарности духовных и материальных, идеальных и реальных, субъективных и объективных факторов и элементов вселенной.

ГЛАВА 2.

ПРЕОБРАЖАЮЩЕЕ ПОЗНАНИЕ В ФИЛОСОФИИ П. ФЛОРЕНСКОГО

§ 1. Духовно-чувственная природа символа и идеи

Учение Вл. Соловьева о всеединстве нашло свое преломление в русском символизме, который представлял собой широкое культурное течение, включавшее не только художественную, но и философскую составляющие. В философии всеединства Вл. Соловьева взаимодействие миров понималось, в частности, как непосредственное воздействие идей на феноменальный мир. И. Евлампиев именует эту черту мировоззрения Вл. Соловьева «мистическим символизмом»²⁵⁴, который предполагает, что все явления земной действительности формируются под воздействием идеальных существ, превращаясь тем самым в символы высшей реальности. Это же название - мистический или мифопоэтический символизм²⁵⁵ - было закреплено исследователями за тем направлением в русском символизме, которое выросло под прямым воздействием софиологии Вл. Соловьева. Наиболее полно и глубоко в философском аспекте символизм был разработан в трудах о. Павла Флоренского. На наш взгляд, философия символа П. Флоренского тесно примыкает к философии всеединства, поскольку обе принадлежат к платонической традиции с ее проблематикой взаимоотношения идеального и материального миров. Однако то, какую конкретно форму обретает философский символизм, зависит от онтологических предпосылок соотношения идеального и материального миров. В этом отношении учение П. Флоренского о символе имеет двоякую тенденцию. С одной стороны, оно развивается в русле дуалистического платонизма с его онтологическим разделением идеи и феномена, а значит и символа, поскольку символ, в первую очередь, - это явление здешней действительности. С другой, в нем есть тенденции, сближающие идею и вещь в духе философии всеединства с ее ключевым положением о духовно-чувственном устройстве как ноуменального, так и феноменального миров.

²⁵⁴ Как пишет И. Евлампиев, «этот мистический символизм является одной из характерных черт мироощущения Соловьева, порождая своеобразную «настроенность» на интуитивно-чувственное проникновение в запредельную, божественную реальность и уверенность в близости этой реальности» (И.И. Евлампиев История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 243-244).

²⁵⁵ Термин известного исследователя русского символизма О. Хансен-Леве, автора книги «Мифопоэтический символизм».

В рамках первой парадигмы философ понимает действительность как два разных по своему устройству мира: мир горний и мир здешний. Фундаментальное различие между мирами проявляется в том, что горний мир есть мир сверхчувственный, духовный, в то время как дольний мир – это мир чувственно-материальный. По этой причине идеи как оформляющие начала присутствуют в здешнем мире не в чистом виде, а в изменчивой чувственно-материальной оболочке, которая их маскирует и скрывает – именно это делает эмпирический мир неонтологичным, «условным». Он не имеет собственной ценности, ибо то, что обеспечивает ему устойчивость, непреходящесть, онтологичность – это идеи, существа иного мира; в самом же по себе в нем нет ничего устойчивого, пребывающего. Как пишет П. Флоренский, у вещи есть ее духовная суть, которая закрыта «более или менее малопроницаемым» покровом²⁵⁶. Явления не могут существовать без духовной сути, без смысла, однако их материально-вещественная сторона может настолько затемнять и скрывать эту суть, что они могут казаться самодостаточными, сугубо внутримировыми, непосредственно никак не свидетельствующими о своем идеальном содержании, которое в них глубоко запрятано. Такие образования, в которых духовная суть проявляется в незначительной степени, представляют мало интереса для П. Флоренского. Его интерес привлекают особые, преимущественные явления эмпирической действительности, которые в максимальной степени раскрывают свою духовную сущность, – символы. Явления-символы философ сравнивает с окнами, через которые льется свет потустороннего мира. Символ, как и иные явления, является лишь полубытием, но в нем смысловая, бытийная сторона нарастает, а мейническая (материально-вещественная) становится минимальной, в силу чего, как пишет П. Флоренский, символы являются «видимыми свидетелями мира невидимого»²⁵⁷.

Символ у П. Флоренского, таким образом, есть преимущественное, высшее по своему онтологическому достоинству «внутримировое сущее», в котором идея присутствует максимально зримо и явлено. Именно в этом смысле символ является посредничающей сущностью между двумя мирами: он есть максимально возможное присутствие идеи в инобытии, не переставая при этом быть частью этого инобытия и не переходя в идею. В этом смысле точное определение символа – быть именно

²⁵⁶ Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 71.

²⁵⁷ Там же. – С. 60.

свидетелем, представителем горнего мира, мира бытия в здешнем мире, давать зримое свидетельство существам эмпирического мира о том, что есть высший мир. Символы – свидетели истинной реальности, они позволяют увидеть за внешним явлением внутреннюю сущность. Поэтому если использовать пространственную метафору, то подлинные символы, то есть те явления, которые наилучшим образом свидетельствуют своим обликом о сущности, расположены ближе всего к границе миров – там, где истончается материя и нарастает присутствие духа. Смысл символа – быть распахнутым окном в иной мир, через которое льются потоки света. Метафора окна чрезвычайно важна у П. Флоренского для понимания репрезентирующей функции символа. Окно не есть свет, который оно пропускает, оно есть материальная вещь, но смысл окна в том, чтобы пропускать свет, поэтому наилучшим образом выполняет свою назначение максимально чистое и прозрачное окно, которое вовсе не видно, как окно, а виден только льющийся через него свет.

Другой пример П. Флоренского – иконостас перед алтарем. Алтарь в данном случае понимается как метафора ноуменального мира, как целиком «уже место невидимого, область, оторванная от мира, пространство не-от-мирное. Весь алтарь есть небо: умное, умопостигаемое место»²⁵⁸. Пространство храма представляет собой эмпирический мир, а иконостас, иконы – границу между этими мирами. В таком случае, иконы – это символы, призванные, с одной стороны, скрывать алтарь, божественную сущность, а с другой, указывать на нее. Божественной сущности как таковой реально в символе нет, она целиком по ту сторону границы, но символ на нее указывает, реализуя тем самым свою природу означающего – свидетельствовать о том, что само по себе недоступно чувственному опыту. П. Флоренский говорит, что если убрать иконостас, то алтарь станет недоступен для эмпирического существа, вообще исчезнет для его сознания, «отгородится глухой стеной»: «Уничтожить иконы – это значит замуровать окна»²⁵⁹. Алтарь, по мысли философа, «заволакивает собою недоступное немощному зрению, но он же и указывает наличие того, что выше мира»²⁶⁰. В этой формулировке подчеркивается недоступность умного мира, стало быть, его иное онтологическое устройство. Приведенные метафоры окна и

²⁵⁸ Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 59.

²⁵⁹ Там же. – С. 62.

²⁶⁰ Там же. – С. 61.

алтаря приводят, на наш взгляд, к выводу, что символ понимается П. Флоренским как особый феномен этого мира, предельно тонкий, формирующийся на грани с иным миром, который он выражает, но не могущий эту грань перейти. С одной стороны, сущность в символе достигает максимального выражения, с другой это все же инобытие сущности²⁶¹. Смысл и назначение символа сугубо служебное – дать возможность посюсторонним существам увидеть духовный мир посредством его тонкого и легкого вуалирования в чувственно-вещественном материале. Иными словами, назначение символа, говоря словами П. Флоренского, быть «пособием духовной вялости», «костылем духовности»²⁶². Очевидно, что в символе, понимаемом в русле жесткой дифференциации чувственной и идеальной действительности, акцентируется неравноценность и различие составляющих его двух сторон – явления и сущности, тогда как их связь остается в тени. Символ в таком случае не является в достаточной степени устойчивым и самосоотнесенным образованием, но представляет собой транзитивный феномен, внутри которого обозначен вектор движения от чувственного к духовному, пределом которого является преодоление символа, его переход в духовное и идеальное, избавление от чувственных покровов как всего лишь того, что затемняет и искажает идею.

Однако приведенная выше интерпретация символа не является единственно возможной в философии П. Флоренского. По контрасту с вышеописанным соотношением материи и идеи, в котором они разведены и противопоставлены, в платонической традиции имеет место и другая перспектива, в которой чувственное и идеальное максимально сопрягаются (естественно, не доходя до полного слияния и неразличения). В таком случае фокус внимания переносится с составляющих символ онтологических планов на сам символ как место встречи явления и смысла, двуединства чувственного и духовного содержания. Речь идет не о преимуществе одного из этих планов перед другим, а именно о связи-единстве как центральной категории, предполагающей равенство соотносимых членов. Такое понимание символа у П.

²⁶¹ Поскольку идеи не представлены в чувственном мире в своем собственном, чистом облике то логично предположить, что они должны быть полностью недоступны существам эмпирического мира, познание которых имеет чувственный характер. Однако здесь дело обстоит сложнее, и П. Флоренский в принципе допускает особый способ познания идей – внечувственное умопостижение, которое понимается как некое безобразное созерцание сущности и с трудом поддается описанию на языке эмпирических познавательных категорий – «осознание вечных ноуменов», «небесное видение» и др. См. Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 47, 63.

²⁶² Там же. – С. 62.

Флоренского, основанное на представлении о духовно-чувственном устройстве единой (а не дуальной) действительности, акцентировал С. Хоружий в своем труде «Мирозерцание Флоренского».

С. Хоружий полагает, что в основе философского мировоззрения П. Флоренского лежит не столько описанное выше противопоставление духовного и чувственного, сколько глубокое убеждение, что подобно тому, как чувственно-постигаемое – не просто и не только чувственное, но «всегда одушевлено и одухотворено»²⁶³, точно также и духовное не мыслится вне связи с чувственной реальностью как существующее само по себе (в некоем «умном месте»), но всегда как непременно явленное, выраженное в чувственно-постигаемом. Именно эта коренная интуиция обусловила то, что свое мировоззрение философ называл «конкретной метафизикой», в точном соответствии с этимологией слова «конкретное» как «сращенное», «сросшееся»: духовное и чувственное у него неразделимо соединены, взаимпроникнуты²⁶⁴. Это сращение не смешивает чувственное и духовное, не подменяет одно другим, между ними существуют диалектическое отношение тождества и различия. Оба начала не существуют как самостоятельные реальности, существует одна-единственная реальность, в которой есть две стороны: выраженность, явленность смысла и осмысленность, самосоотнесенность, самособранность феномена. Ибо, по П. Флоренскому, смысл, идея не может не быть явленной, в то же время ни одна вещь феноменального мира не может быть бессмысленной, то есть не несущей в себе выражения смысла. Ноумен всегда выражен в чувственном, в определенном явлении; в свою очередь феномен всегда имеет смысл, ноуменальное содержание, он – чувственный облик определенного ноумена. Смысл явления есть само это явление, созерцаемое в своей внутренней необходимости и целесообразности, в своем телеологическом измерении²⁶⁵. Бытие, таким образом, «есть единая двуединая реальность, одновременно, «в одном лице» совмещающая два онтологически различные плана или образа бытия: явление и смысл, чувственное и духовное»²⁶⁶. Эти два нераздельные образа бытия в совершенстве и полноте взаимно выражают, взаимно воспроизводят друг друга и,

²⁶³ С. С. Хоружий Мирозерцание Флоренского. Электронный ресурс. (URL: http://royal-lib.com/read/horugiy_serгей/mirosozertsanie_florenskogo.html#20480, дата обращения: 27.07.2017).

²⁶⁴ Там же.

²⁶⁵ Там же.

²⁶⁶ Там же.

тем самым, являются онтологически равноценными, равномошными, взаимно друг друга уравнивающими²⁶⁷.

В проекции на античную философию такое мировоззрение близко учению Аристотеля, согласно которому форма не существует отдельно от ее материи, так что реально, онтологически существуют не формы (идеи) и материя сами по себе, а всегда уже оформленная материя, то есть вещь, в которой есть как материальная, так и идеальная стороны. А.Ф. Лосев определяет квинтэссенцию мировоззрения Аристотеля как то, что мир, бытие есть художественное произведение²⁶⁸, то есть космос в точном смысле этого слова. Таким же художественным произведением является мир и для П. Флоренского. С. Хоружий, давая описание конкретной метафизики П. Флоренского, характеризует ее следующим образом: «как совершенное единство и совершенное двойство духовного и чувственного, взаимно содержащих и взаимно выражающих всю цельность и полноту друг друга, бытие или универсальная духовно-чувственная реальность Флоренского есть не что иное, как символ, в точном и строгом смысле философской трактовки данного понятия»²⁶⁹. Или в другой формулировке: «бытие целокупное, как совершенное равновесие и двуединство феноменального и ноуменального образов бытия есть космос и есть символ»²⁷⁰. «Нет ни чистого бытия, ни чистого мышления – есть целокупная символическая реальность», - комментирует С. Хоружий во вступительной статье к труду П. Флоренского «У водоразделов мысли»²⁷¹.

Такое понимание бытия как символа, как универсальной духовно-чувственной реальности идет вразрез с платоническим постулатом об онтологически неравном достоинстве чувственного и сверхчувственного миров, предполагающим, что подлинным бытием является мир вечных и неизменных сущностей, а мир пространственно-временных, изменяющихся вещей является их неполноценным образом. Бо-

²⁶⁷ С. С. Хоружий Миросозерцание Флоренского. Электронный ресурс. (URL: http://royal-lib.com/read/horugiy_serгей/mirosozertsanie_florenskogo.html#20480, дата обращения: 27.07.2017).

²⁶⁸ «Вся природа... является для Аристотеля произведением искусства, и сам человек есть произведение искусства, и весь мир с его небом и небесным сводом есть тоже произведение искусства» (Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. – М.: Мол. гвардия, 1993. – С. 178-179).

²⁶⁹ Там же.

²⁷⁰ Там же.

²⁷¹ С. С. Хоружий Обретение конкретности // Флоренский Павел Александрович. У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. – С. 4.

лее того, понимание бытия как символа вообще ведет к упразднению онтологического дуализма, постулирующего отдельное существование двух изначальных онтологических планов – идей и материи, которые своим соединением образуют некий третий «символический» (то есть сочетающий идеи и материю) род бытия. Однако отвергая самостоятельное существование идей и материи, легко прийти к допущению, что здешний, феноменальный мир является единственно возможным миром, в котором осуществимо сочетание и, следовательно, реальное существование духа и материи как оформляющего и оформляемого начал – такова позиция Аристотеля о единственном и всеохватном эмпирическом мире. Оба этих противоположных положения – что идеальный мир форм и неопределенный мир материи представляют собой самостоятельные образования, которые, сочетаясь, порождают третий род бытия – эмпирический мир, либо, напротив, что эмпирический мир является единственно существующей действительностью, в котором идея и материя выступают как соотносительные несамостоятельные стороны – чужды философии всеединства. Первое положение неприемлемо по причине онтологического дуализма, второе же положение не может быть принято, поскольку философия всеединства не допускает, что эмпирический мир является единственным оформленным миром, то есть тем миром, в котором впервые соединяются то, что оформляет, и то, что подлежит оформлению. Фундаментальным положением Вл. Соловьева было то, что здешний мир не первичен, что он возникает из уже оформленной действительности. Позиция всеединства является промежуточной между платонизмом и аристотелизмом: подобно Аристотелю она утверждает, что всегда существовал один мир, а не два мира, однако в отличие от Аристотеля и подобно Платону утверждает, что этот мир является не эмпирическим, а миром ноуменальных сущностей, наделенным признаком совершенного всеединства. Иными словами, философия всеединства предполагает, что чувственно-оформленным, духовно-телесным является мир совершенного всеединства или ноуменальный мир, в свою очередь эмпирический мир является миром умаленного всеединства, который по своему принципиальному устройству, однако, не

отличается от ноуменального мира. По сути, как уже указывалось, в парадигме философии всеединства имеет место один единый мир, но он существует в разных модусах – совершенном (ноуменальный мир) и несовершенном (эмпирический мир)²⁷².

По нашему представлению, символическая философия П. Флоренского, его «конкретная метафизика» могут быть проинтерпретированы в духе философии всеединства, в частности, это можно сделать на основе уже рассмотренной метафоры алтаря и иконостаса. В рамках дуалистической платонической модели иконостас трактовался как граница между мирами и являл сверхчувственное духовное содержание в чувственном облике как единственно возможной форме его проявления для эмпирического мира. Однако на деле П. Флоренский допускает и иную перспективу: он пишет, что можно упразднить вещественный символ, или, пользуясь все той же метафорой окна, – вынуть стекла, ослабляющие духовный свет, - и при этом не произойдет захлопывания трансцендентного мира для тех, у кого развито духовное зрение, «кто способен вообще видеть его непосредственно, образно говоря, в прозрачайшем безвоздушном пространстве»²⁷³, - напротив, для них упразднение вещественного иконостаса будет означать созерцание живых идей лицом к лицу. Но что же тогда будет созерцаться? Что будут представлять собой живые идеи? То же, что ранее созерцалось посредством чувственных красок и линий на изобразительной поверхности или нечто принципиально иное? Ответ можно найти в следующих словах: «Иконостас есть сами святые. И если бы все молящиеся в храме были достаточно одухотворены, если бы зрение всех молящихся всегда было видящим, то никакого другого иконостаса, кроме предстоящих Самому Богу свидетелей Его, своими лицами и своими словами возвещающих Его страшное и славное присутствие, в храме и не было бы»²⁷⁴. С нашей точки зрения, положение «иконостас есть сами святые» следует понимать таким образом, что изображение святых на иконах обладает тем же духовно-телесным обликом, что и образы святых, обитающих в ноуменальном мире, являющихся живыми идеями этого мира. Важное подтверждение этого заклю-

²⁷² Как пишет И. Евлампиев, характеризуя мировоззрение Вл. Соловьева, для него «и божественная и земная составляющие предстают как духовно-материальные целостности, отличающиеся только тем, что одна совершенна, а другая - нет». (И.И. Евлампиев История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I. – СПб.: Алетей, 2000. – С. 243).

²⁷³ Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 63.

²⁷⁴ Там же. – С. 62.

чено в факте первоявленности икон, то есть их возникновения без посредства художника-иконописца. Первоявленность икон, считает П. Флоренский, свидетельствует о том, что духовный мир предстает через них в подлиннике, а не через внешний образ или репрезентацию, ибо такая икона создана ни кем иным, как тем святым существом, которое на ней изображено. Как пишет философ: «Тут не остается и малейшего места помыслам о субъективности открывшегося чрез икону»²⁷⁵. В другом месте он указывает: «и в тот момент, когда хотя бы тончайший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в недоступную область, а икона делается вещью среди других вещей»²⁷⁶. Иными словами, глядя на первоявленную икону, мы имеем подлинный духовный опыт, подлинное восприятие потустороннего²⁷⁷. Можно ли полагать, что подлинный духовный опыт, подлинное восприятие потусторонней действительности, даваемое такой иконой, будет означать лишь образ, который создан на границе миров, для того чтобы быть подспорьем нашему чувственному опыту, а стоящая за ним идеальная сущность в действительности есть некая «кристаллизирующаяся схема»? Очевидно, что нет, поскольку в духовной жизни православия, как отмечает сам П. Флоренский, через иконы лица, изображенные на них, часто входили в чувственный мир²⁷⁸ – такое «вхождение» в условно принятом на себя облике было бы неприемлемым, напротив, оно служит подтверждением, что святой является через икону именно в том облике, который он имеет в потустороннем мире.

Символ эмпирического мира в таком случае не столько указывает или символизирует (одновременно скрывая) небесную сущность, которая в своем собственном облике является недоступной, сколько прямо ее выражает, презентует. В эмпирическом символе можно видеть божественный горный мир не завуалировано и сокрыто, а прямо и непосредственно, хотя как бы и не в полном свете, а применительно к условиям здешнего мира²⁷⁹. В свою очередь, духовный взор, способный проникнуть за завесу, разделяющую этот и тот миры, увидит те же самые образы, только

²⁷⁵ Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 70.

²⁷⁶ Там же. – С. 153.

²⁷⁷ Там же. – С. 71.

²⁷⁸ Там же. – С. 70.

²⁷⁹ «... если тело мыслится символически, то все оно, во всех своих подробностях, наглядно являет духовную идею человеческой личности» (Там же. – С. 110).

свободные от грубой вещественности. Живые идеи мира невидимого также обладают чувственной формой, а не являются безвидными, иначе мы не могли утверждать, что это они сами присутствуют на созерцаемых нами священных изображениях²⁸⁰. Это означает, что не только эмпирическое, но и само «духовное видение символично»²⁸¹, по собственным словам П. Флоренского, так что символ неправильно считать всего лишь «пособием духовной вялости» или «костылем духовности»²⁸², как мыслитель высказался в другом месте. Отсюда напрашивается вывод о духовно-чувственном, то есть символическом устройстве не только эмпирической, но и ноуменальной реальности. В этом смысле духовное символическое видение, о котором говорит П. Флоренский, не без-образно, а перво-образно. В ином мире святые являются первообразами, а в здешнем мире – вторичными образами, но в обоих мирах они имеют общую символическую, духовно-чувственную природу²⁸³. Можно сказать, что святой, который с одной стороны плотно стоит на земле, а с другой стороны плоть которого предельно утончена, насквозь пронизана светом, свидетельствует не об идее как о некой трансцендентной сущности или кристаллической схеме, а о самом себе, каков он есть в духовном мире²⁸⁴. Бытие раскрывается, таким образом, как символическая тотальность: вся действительность – эмпирическая и сверхэмпирическая – есть символ, то есть соединение смысла (духа) и его явления (тела). Нет самостоятельной области бытия, которая была бы чистым смыслом, не-явленным. Дух всегда имеет выражение в теле, он не может быть без чувственного выражения, которое является не искажением, а адекватной формой существования идеи.

Понимание ноуменального мира как обладающего символическим, то есть духовно-чувственным устройством (а не чисто духовным, состоящим из «безвидных»

²⁸⁰ П. Флоренский пишет, что надлежит в идеях видеть «те же наглядно созерцаемые лики вещей, живые явления мира духовного» (Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 109).

²⁸¹ Там же. – С. 61.

²⁸² Там же. – С. 62.

²⁸³ Как пишет П. Флоренский, святые твари в своей индивидуальности пребывают и здесь, и там, «одновременно в двух мирах и совмещают в себе жизнь здешнюю и жизнь тамошнюю»: с одной стороны, они «живые идеи мира невидимого», «пребывают "превыше мирского слития", в невидимом», с другой, – «плотно стоят на земле, совсем не отвлеченные, совсем не бескровные»; «Они живут с нами и доступны общению, даже доступнее нас самих...» (Там же. – С. 60-61).

²⁸⁴ Понятие свидетельства является важным в этом контексте. П. Флоренский пишет, что святые «свидетельствуют о Божьем тайнодействии, свидетельствуют своими ликами»; «они... свидетели невидимому – свидетели сами собою, самым видом своим, ликом своим» (Там же. – С. 60-61).

идей), коррелирует с миром всеединства Вл. Соловьева, в котором также нет никакой противопоставленности духа и тела, напротив, имеет место их тождество при сохраняющемся различии. Каким образом можно понимать это тождество? Оно может быть понято только как совершенное и полное выражение духа и тела друг в друге. Как формулирует С. Хоружий: «каждая из сторон совершенным образом выражает другую или, что то же, воспроизводит ее в ином ей: чувственное есть духовное в облеченности, или же единая и единственная реальность как точное воспроизведение духовного в чувственно-постигаемом; духовное же есть чувственное в его внутренней само-сообразности и само-соотнесенности, или та же единая и единственная реальность как точное воспроизведение чувственного в смысловых структурах»²⁸⁵. Устройство ноуменального мира символическое в том смысле, что в нем духовное также обладает телесностью, которая, однако, насквозь пронизана светом, является духовной телесностью. Сверхэмпирическая сфера, с точки зрения философии всеединства, представляет собой именно такое абсолютное, неразличимое, реально-тождественное сочетание духовного и телесного, в котором ноуменальный смысл совершенным образом воплощен в чувственном, а чувственное совершенным образом облечено, вознесено в духовное. Иными словами, сверхэмпирическая сфера есть полный, совершенный символ, в котором сам факт «внутреннего» отождествляется с фактом «внешнего», так что между «идеей» и «вещью», говоря словами А.Ф. Лосева, имеется не просто смысловое, но вещественное, реальное тождество²⁸⁶.

В отличие от ноуменальной сферы, где имеет место абсолютное взаимопроникновение духовного и телесного, чувственно-материальная сфера представляет собой такую область сущего, в которой это соединение не осуществлено до конца. В эмпирической действительности имеет место неполное и несовершенное взаимовыражение духовного и чувственного: духовное не полностью воплощено в чувственное, не полностью воспроизводится в нем; с другой стороны, чувственное не полностью воспроизводится в смысловых структурах, не полностью самособрано, не полностью самосоотнесено. В ней существует некий темный, неосмысленный, не

²⁸⁵ С. С. Хоружий Мирозерцание Флоренского. Электронный ресурс. (URL: http://royal-lib.com/read/horugiy_serгей/mirosozertsanie_florenskogo.html#61440, дата обращения: 27.07.2017).

²⁸⁶ А. Ф. Лосев Диалектика мифа// А. Ф. Лосев Из ранних произведений. М., 1990. - С. 426-428.

просвещенный со стороны духа, не достаточно собранный и интегрированный момент чувственного, для которого С. Булгаков использует термин «материальное» (которое нетождественно чувственно-телесному как таковому). Однако несмотря на указанные различия между соотношением духовного и телесного факторов в сверхчувственном и чувственном мирах существенным обстоятельством является их одинаковое онтологическое устройство, так что эти миры не столько прочнейшим образом взаимосвязаны, неразрывны друг от друга (это возможно было бы и при условии их онтологического различия), сколько представляют собой одну-единую духовно-чувственную действительность.

Очевидно, что при таком понимании действительности эмпирический символ не может впервые возникать на границе миров, «границе видимого и невидимого»²⁸⁷, поскольку духовная сущность, первообраз, существующий в ноуменальном, «невидимом» мире, также имеет чувственную оформленность; переход же границы миров, границы невидимого и видимого означает только новый модус существования первообраза, его модификацию, когда меняется характер чувственной выраженности, которой он обладал в горнем мире. Небесные видения при переходе в земной мир не столько впервые оформляются, сколько «вещественно закрепляются», чтобы стать доступными для восприятия существ этого мира. Принципиальное значение имеет тот факт, что граница проницаема в общих направлениях, что обеспечивает явлениям феноменального мира потенциал реального преобразования «от образа к первообразу». П. Флоренский говорит о преодолении границы, используя метафору волны, волнового движения: «чувственный знак... неотделимый от своего первообраза, делается уже не "изображением", а передовой волной или одной из передовых волн, возбуждаемых реальностью»²⁸⁸. Волна, преодолевая некое препятствие (в данном случае границу ноуменального и феноменального миров), сохраняет свой импульс, энергию, которая лишь ослабевает, и свою форму, которая лишь модифицируется. Образ в эмпирическом мире неотделим от первообраза в умном мире, являясь волной, проявлением первообраза в инобытии. Первообраз волнообразно, энергично «сталкивается» с иной средой (материальной) и в ней проявляет себя по-другому, приобретает дополнительный модус своего существования. П. Флоренский

²⁸⁷ Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 60.

²⁸⁸ Там же. – С. 68.

трактует этот принцип взаимодействия сущности с инобытием расширительно, распространяя его на всю действительность: «все другие способы явления нашему духу самой реальности - тоже волны, ею возбуждаемые... ведь всегда мы общаемся с энергией сущности и, чрез энергию, - с самою сущностью»²⁸⁹.

Такую же волновую природу имеет и движение снизу вверх, от эмпирического к ноуменальному символу. Импульс, усилие здесь вызваны стремлением субъекта к преобразованию себя как несовершенного символа в символ совершенный. Это движение символа имеет онтологическую природу, ибо способно переводить феномены эмпирического плана в ноуменальный, обосновывает возможность теургии как преобразования низшего мира, а не просто выступает как указание на иную действительность и побуждение к «бегству» в нее.

Вместе с тем движение сверху вниз и противоположное ему снизу вверх не являются изолированными и разделенными, они являются совмещенными, более того неотрывными. Дух стремится пронизать и осветить все, что не он, то есть все темные уголки мира; в свою очередь, они также стремятся уловить дух и смысл, стать осмысленными, однако это взаимное стремление, «бег навстречу» оказывается в эмпирической сфере не до конца реализованным – что и есть то несовершенство мира, которое бьет в глаза и составляет проблему для любой идеалистической философии. В эмпирической сфере заложен динамический потенциал совершенствования, и в этом смысле можно говорить, что она выражает сверхчувственную реальность, но не как нечто иное себе (ибо это предполагало бы, что сверхчувственная реальность имела бы иную природу, несимволическую), а как имманентный телос, цель самой себя. В силу единства духовно-телесной действительности динамика феноменального мира совпадает с динамикой ноуменального мира (совершенного символа), со своей стороны воздействующей на эмпирическую реальность. Отсюда следует, что имеет место взаимодействие двух целостных символических реальностей - совершенной духовно-чувственной и несовершенной духовно-чувственной – причем таким образом, что чувственный мир стремится к преодолению своих непроясленных элементов, в которых сущность выражается не до конца, не вся выявлена наглядно, в то время как сверхчувственная реальность стремится распространить

²⁸⁹ Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 68.

свое духовно-телесное совершенство на непросветленную чувственную реальность, возвысить ее до себя.

Краткие выводы: Интерпретация символизма П. Флоренского в духе философии всеединства позволяет определить символ как центральную онтологическую категорию в его философии. Символ не является транзитивным феноменом, указующим на некую сверхчувственную сущность, напротив, символ самодостаточен и устойчив – в здешнем мире он демонстрирует такое же сочетание духовного содержания и внешней выраженности, какое имеет место и в божественном мире, только в менее совершенной форме. Его роль - не указывать на нечто иное себе или на нечто внутри себя, но указывать на самого себя в более совершенном состоянии. В символе осуществляется не преодоление чувственности, но ее преображение. В этом смысле символ приобретает полноценное онтологическое значение, что позволяет, на наш взгляд, придать большую обоснованность теургическому потенциалу не только искусства, но и познания.

§ 2. Фрагментарное и целостное познание действительности. Наука и философия

Как отмечалось во «Введении» к настоящей работе, наиболее существенной стороной русской философии С. Франк отмечал ее «самобытную» теорию познания, которая заключалась не во «внешнем познании предмета», а в «освоении человеческим духом полной действительности самого предмета в его живой целостности»²⁹⁰. Такое познание, осуществляющееся изнутри бытия, изнутри живого опыта действительности, представляет собой, писал С. Франк, «позитивное проникновение в глубины духовного мира», приводит к мистическому проникновению в самое бытие²⁹¹. Еще славянофилы считали, что такое целостное или живое знание должно стать основой «как всего индивидуального мировоззрения и образа жизни, так и общественного строя»²⁹². В этом же русле двигалась мысль Вл. Соловьева, который считал, что первым условием той философии, которая «стремится стать образующей

²⁹⁰ С. Франк Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 476.

²⁹¹ Там же. – С. 477, 478.

²⁹² Там же. – С. 477.

и управляющей силой жизни»²⁹³ человека должно быть обладание истиной, то есть правильное понимание того, что действительно существует и каким образом оно существует. Однако истина не может быть постигнута рациональным мышлением, ибо она не относится только к теоретическому знанию. Как пишет Вл. Соловьев, «истиной, может быть только то, что вместе с тем есть благо и красота»²⁹⁴, поэтому истина может схватываться только таким мышлением, которому помимо развитой рационально-теоретической способности свойственно также «особенное направление воли, т.е. особенное нравственное настроение, и еще художественное чувство и смысл, сила воображения, или фантазии»²⁹⁵. Такое мышление Вл. Соловьев определил как «мистическую философию». Предметом такой философии является «не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях; эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному»²⁹⁶. Этот постулат основоположника русской философии всеединства был воспринят П. Флоренским и положен им в основу своей теории познания.

П. Флоренский выделяет в познавательном отношении человека к миру два фундаментальных принципа – субъективно-идеалистический и объективно-реалистический. Субъективно-идеалистический принцип в своей основе есть «конструкция разума»²⁹⁷, он предполагает, что «познающий метафизически выходит из себя к познаваемому, облекает его собою»²⁹⁸. Объективно-реалистический принцип «в своей глубине есть интуиция, еще глубже – мистика», он предполагает, что «познаваемое метафизически входит в познающего»²⁹⁹. В нем мы духовно приемлем в себя

²⁹³ В. Соловьев Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 179.

²⁹⁴ Там же. – С. 191.

²⁹⁵ Там же. – С. 179.

²⁹⁶ Там же. – С. 192.

²⁹⁷ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 313.

²⁹⁸ Там же.

²⁹⁹ Там же.

познаваемое, тогда как в первом случае мы «себя проявляем в мире»³⁰⁰. В зависимости от преобладания того или иного принципа формируются два фундаментальных познавательных типа – субъективный и объективный.

В субъективном типе познания предварительное «мистическое» восприятие мира, его метафизическое вбирание в себя является минимальным, поэтому «проявление себя в мире», конструктивистский подход действует практически неограниченно. Credo субъективного подхода заключается в том, что все знание можно добыть только собственным методическим отношением к действительности, тогда как неизбежное предварительное понимание природы является ненаучным, обывательско-житейским, оно если и принимается в расчет, то только как то, что должно быть критически проверено и удостоверено³⁰¹. Его движущим мотивом является любопытство, ведь любопытство бывает именно к тому, чего совершено не знаешь и с чем можно поступать как угодно, чтобы вывести его секрет, скрытый механизм действия, устройство. Субъективный тип сознания полностью восторжествовал и пришел к своему законченному воплощению в новоевропейской науке, основанной на формально-рассудочном мышлении. Сущность научного познания, по П. Флоренскому, заключается в том, что оно не стремится познавать реальность в ее целостности и полноте, но останавливается на ее отдельных областях или свойствах, оставляя остальные за пределами своего внимания³⁰². Научное мышление, будучи методически организованным любопытством, направляется на отдельные стороны и признаки реальности, однако рассматривает их не как проявления целостной реальности, но сами по себе, абстрактно, структурируя и закрепляя их в абстрактных понятиях по критериям, заданным познающим субъектом. Научное познание раздробляет вещь, оно субъективно в том смысле, что служит не познанию предмета как такового, а познанию только тех его сторон, которые интересны и нужны субъекту³⁰³. Отсюда

³⁰⁰ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 313.

³⁰¹ «Метод науки - просеивать житейское мировоззрение и, оставляя лишь очень определенный подбор его обрывков, остальное объявлять за пределами своей области, а потому - и вне... *своего* закона, закона этой именно отдельной науки» (Там же. - С. 126).

³⁰² «Научное мышление все построено на именах нарицательных: оно занято отдельными родами связей и свойств, но равнодушно к самой реальности, мало того - видит в последней помеху своему схемостроительству» (Там же. - С. 294).

³⁰³ «При таком... прагматическом... отношении к предмету познания сам он не представляется нам ни ценным, ни привлекательным: нас занимают, собственно, лишь те или иные свойства его, те или иные его связи с другими сущностями...»; «самый предмет только терпится»; «... имея в виду лишь

вытекает фрагментарность³⁰⁴. Другим негативным аспектом научного знания является то, что даже в выделенной области действительности наука вычленяет неподвижные фрагменты и фиксирует на них свое внимание³⁰⁵. Наука основывается на том опыте, который дает жизнь, но останавливает действительность, создает статичные схемы и понятия, которые вместо того, чтобы быть инструментом познания действительности, довлеют себе, воспринимаются наукой как само по себе истинное и предметное³⁰⁶. Поэтому наука довольствуется единичным опытом и построенной схемой, пока действительность ее не опровергнет³⁰⁷. Очевидно, что описанный таким образом П. Флоренским субъективный тип познания не только не дает истинного познания действительности, необходимого для того, чтобы придать смысл жизни человеку, но, напротив, искажает и препарирует действительность, раздробляет природу и умертвляет ее жизнь³⁰⁸. Научное познание достигает своих целей за счет прямолинейного подхода к действительности, формулируя прямые ответы и требуя на них столь же прямые ответы. Оно представляет собой монолог конструктивистского разума, насильственно переделывающего действительность по своим нормам и категориям³⁰⁹. Неслучайно, что верхом такого прямолинейного и насильственного отношения к действительности П. Флоренский считал кантовскую философию с ее положением о предписывании разумом законов природе³¹⁰.

Понимаемому таким образом субъективному типу познания П. Флоренский противопоставляет иное познание, суть которого состоит в объективном выявлении и понимании действительности на основе принципа «верности вещам», каковы они

кое-что из ... проявления [реальности]... мы стараемся не заметить всего прочего.... Все прочее мы активно вытесняем из сферы сознания. Тогда возникает в нас акцентуированное сознание сторон нам нужных, с бледным придатком от самого предмета.... Эту деятельность познания называют *абстракцией*» (П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 294).

³⁰⁴ «Области наук отрезаны друг от друга. Между науками нет связи» (Там же. - С. 126).

³⁰⁵ «Наука довольствуется единичным опытом и, построив схему, обволокнув его схемой, работает над обволакивающей схемой» (Там же. - С. 152).

³⁰⁶ Науку «занимают лишь *ею* построенные схемы и фикции» (Там же. - С. 152).

³⁰⁷ Там же. - С. 127.

³⁰⁸ «Наука враждебна жизни» (Там же. - С. 126).

³⁰⁹ «Рабство науки – в ее схемостроительстве из себя:... она ослеплена маревом собственных творений и себе рабствует...» (Там же. - С. 126).

³¹⁰ Наука упрямо держится «замысла господствовать над жизнью» (Там же. - С. 127).

суть, говоря словами Вяч. Иванова, в явлении и существе своем³¹¹. В «Водоразделах...» П. Флоренский определяет этот тип познания как философию или диалектику³¹². В противоположность субъективно-конструктивистскому типу сознания философско-диалектическая мысль проявляет бережное и деликатное отношение к познаваемой действительности, стремясь получить ответ от нее самой, а не вырвать у нее признание. У нее совершенно иной мотив, чем у науки – не любопытство, а удивление³¹³. Изумление и связанное с ним особое душевное состояние – восторг, и даже благоговение – не только начальный толчок философии, но ее основное рабочее настроение, сопровождающее философское познание все время, являющееся тем огнем, которое его согревает. Диалектика – это неустанное удивление-вопрошание, это удивление, которое встроено в сам ритм познания. Если наука представляет собой методически закрепленное любопытство, то диалектика – это методически организованное удивление³¹⁴. При потере этого удивления философское познание мертво и становится обывательским, в лучшем случае научным.

В философском познании момент первичного интуитивного восприятия является определяющим – в нем происходит открытие действительности во всей полноте, но неопределенно, недифференцированно, что создает атмосферу тайны. Интуитивное восприятие открывает мир как чудесный и таинственный. Удивление философии перед миром – это восторг при открытии чуда и тайны в действительности. Соответственно удивление перерастает во влечение к этой тайне. Так познание зажигается философским эросом, любовью. Высшей феноменологией подлинного познания является, стало быть, любовное устремление к тайне мира. Поэтому суть этого познания – постижение тайны при одновременном ее сохранении, то есть такое познание мира, которое не приводит к исчезновению и рассеиванию его чудесности и таинственности. Это совершенно особенная и сознательно культивируемая установка на познание, которое должно не ликвидировать изумление, а питать и поддерживать его. Это противоположно установке науки: в ней, когда предмет познан, то

³¹¹ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994, - С. 144.

³¹² П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 130-131.

³¹³ «Удивление есть зерно философии» (Там же. - С. 143).

³¹⁴ «Философия есть... сама организованная удивленность»; «диалектика есть организованное удивление» (Там же. - С. 133).

любопытство удовлетворено и исчезает. «Мистическое» же познание, чем дальше продвигается, тем сильнее подогревает удивление. Также в отличие от науки философия подходит к действительности не прямолинейно, а кругами или точнее спиралями, последовательными оборотами, «ввинчиваясь» и проникая в нее все глубже³¹⁵. Отличие кругового проникновения от прямолинейного заключается в том, что оно представляет собой серию вопросов и ответов. Очевидно именно поэтому П. Флоренский назвал «правый» метод постижения действительности диалектикой, ибо диалектика и есть ритм вопросов-ответов, где ни один ответ не может быть последним и окончательным³¹⁶, ибо жизнь бесконечна и не имеет конечной цели. Диалектика есть подлинный диалог, в котором предмет должен дать ответ самостоятельно и ненасильственно, так что этот ответ непредобразован и даже, порой, непредсказуем. Поэтому диалектика состоит именно в серии наводящих вопросов, задаваемых вновь и вновь, помногу раз, пока ответ не будет совершенно ясным и данным свободно. Если испытание в научном познании есть выпытывание, то в мистическом познании оно, скорее, похоже на выманивание, подобно тому, как охотник, ходя кругами вокруг логова, выманивает зверя³¹⁷. В отличие от познания, основанного на любопытстве, которое исповедует властный, волевой и насильственный подход к действительности, познание, движимое любовью к открывшейся ему в изумлении тайне мира, не может быть насильственным. Диалектическое «ввинчивание» и проникновение, о котором говорит П. Флоренский, не имеет у него никаких насильственных коннотаций, напротив, суть философско-диалектического «симпатического»³¹⁸ познания заключается в нежном проникновении в тайну, в ласковом «приникании» к познаваемому³¹⁹: «Мысль волнуется, и притрагивается, волнуясь, к тайне жизни... И мысли вопрошающей ответствует, устами самой мысли, ласкаемая тайна. Но слы-

³¹⁵ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 130.

³¹⁶ Там же. - С. 131.

³¹⁷ Отметим также, что и научное познание в своем испытании действительности задает вопросы и получает ответы, поэтому его также можно представить как серию вопросов-ответов, однако вопросы здесь задаются насильственно, и получаемый ответ есть ответ принудительно вырванный от природы (например, поставленным экспериментом). Поэтому это неполноценный диалог, а, скорее, монолог, когда ответ уже антиципируется, и условия вопрошания в опыте обставляются таким образом, чтобы получить ожидаемый ответ.

³¹⁸ Там же. - С. 295.

³¹⁹ Там же.

шимый ответ жарче волнует мысль, ибо не то он, не сокровенное сердце тайны, недоступное, - лишь благоухание ея. И снова мысль вопрошает, еще нежнее, еще жарче, еще любовнее: “τί ἔστι”, - и снова не безмолвствует тайна, сама свидетельствуя о себе своим именем, называя τὸ τί ἔστι. Но еще более волнуется мысль, еще теснее влечет ее к тайне. И вновь получает ответ, еще имя - и вновь возгорается трепетом неизъяснимым. Так развивается... диалог мысли и тайны. Вопросы и ответы, и снова вопросы, ответами возбуждаемые, и новые ответы - радость присного обретения в имени, пиршественное узвание, называемое диалектикой. Ведь диалектика, возникшая как эротический диалог, по внешнему составу непременно есть разговор»³²⁰. Это разговор с миром, который не есть мертвое вещество, равнодушно реагирующее, но живое разумное существо, равноправное и равнозначное вопрошающему. Здесь нет превалирования субъекта над объектом, но подлинный диалог, предполагающий равноправие общающихся.

Приведенное описание двух типов познания позволяет с уверенностью заключить, что для П. Флоренского они не могут считаться независимыми и равноправными в том смысле, что каждое имеет свою особую сферу применения, так что субъективно-научное познание направляется на одну области действительности, а объективно-мистическое на иную. Нет, оба имеют своим предметом одну и ту же реальность, однако подходят к ней по-разному, в силу чего они не дополнительные, а взаимоисключающие. Поэтому объективное, мистическое познание является для П. Флоренского единственным подлинным познанием, отвечающим существу действительности³²¹.

Таким образом, философское познание, по П. Флоренскому, стремится объяснить жизнь как непрерывный процесс, само становясь непрерывным, подвижным, изменяющимся вместе с действительностью, которую оно познает. Есть ли в нас на самом деле такая способность познания? Есть, на кантовском языке она называется разумом – мыслительной способностью, которая в отличие от рассудка, создает свое содержание,

³²⁰ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 144. Отметим, что ненасильственность является правильным подходом к действительности потому, что повторяет сам образ действия природы, который, с точки зрения П. Флоренского, обладает теми же чертами любви и нежности: «Поцелуем внешнего луча – сжатая и бесцветная почва расправляется в свежую зелень и в пышные цветы» (Там же. - С. 143).

³²¹ Философия «одна только может с истинным правом сознать себя объяснительницею жизни» (Там же. - С. 131).

а не заимствует его извне от чувственности. Это значит, что разуму имманентно созерцание, ибо только оно обеспечивает содержание опыта. Такое мышление можно назвать созерцательным или интуитивным мышлением. Правда И. Кант отказал разуму в созерцательности, то есть в способности прямого применения, оставив за ним только регулятивную функцию по отношению к рассудку. Кант считал все познавательные способности человека – чувственность, рассудок и разум – врожденными, раз и навсегда данными вне всякой зависимости от познаваемой действительности. Для П. Флоренского же, опирающегося здесь на одного из своих кумиров - Гете³²², любой орган познания сформирован действительностью, природой, поэтому они отвечают тем или иным сторонам действительности. Так, смысл чувств в том, чтобы давать критерий реальности существования. Смысл рассудка в том, что вычленять формы, дискретные образования из сплошного потока чувственности, из слитных впечатлений. Наконец, смысл разума состоит в том, чтобы видеть и схватывать смену и трансформации самих этих определенных образований. Поэтому разум не сверхчувственен как рассудок, а чувственно-сверхчувственен, соединяет в себе свойства чувственности (видеть движение и смену) и рассудка (мыслить определенными формами), синтезирует их, так что мыслит текущие, меняющиеся формы. Это синтетический орган познания представляет собой соединение чувств и рассудка – мыслящее чувство, созерцающий рассудок.

Будучи мыслью, созерцающий рассудок должен давать форму находимому им содержанию, но только содержанием его является уже не поток слепых чувственных ощущений, а оформленные образования в своей динамике и движении. Какое же содержание созерцающая мысль извлекает из наблюдения за сменой форм? Наблюдая за феноменами в их становлении, она обнаруживает, что формы изменяются в определенной последовательности, упорядоченности и даже закономерности. Это и есть содержание, извлекаемое созерцающей мыслью из действительности. В некоторых случаях, например, на основе наблюдения за живым организмом, она способна охватить эти изменения как нечто целое. Наблюдая такой феномен действительности, как живой организм, например, растение, созерцающее мышление видит, что оно

³²² Об отношении П. Флоренского к Гете см. Н.К. Бонецкая Русское гетеанство: преодоление символизма // Бонецкая Н. Русский Фауст XX века. – СПб.: ООО «Издательство “Росток”», 2015. – С. 254.

представляет собой многообразие, динамику и смену форм, ни одна из которых не определяет другую причинным образом, так что можно было бы сказать, что из одной формы вытекает другая, а из той третья и т.д. Напротив, организм есть не простая совокупность форм, а их органическая сращенность, так что каждая частная форма «служит» напрямую всему организму как целому (на примере растения нельзя сказать, что листья, корни и ветви «служат» друг другу, они «служат» сразу всему целому растению). Формы организма не соположены (дерево не есть совокупность корней, ствола, ветвей, листьев – такое описание будет внешним описанием дерева как неживого объекта), а органически сращены, они определяются целым организмом и развиваются одновременно, а не вытекают одна из другой. Эта органическая сращенность и единовременное развитие форм определяется не их взаимодействием между собой, а некой общей им формообразующей силой, которая присутствует как в каждой единичной форме организма, так одновременно и во всем организме в целом, обеспечивая его общее становление³²³. Ее не ухватывает ни чувственность (ибо она не является чувственно зримой формой), ни рассудок (ибо она есть движение, а рассудок ухватывает только статичные состояния), но ее ухватывает созерцающая мысль, которую П. Флоренский и выделил как подлинный тип познания, дав ей имя философии или диалектики. Сущностью этой философии-диалектики является ее «зрячая» и разумная подвижность: «философия... по своему почину определив себя к движению, сделав именно движение началом своей связности, блюдет единство в беге жизни...»³²⁴. В отличие от базирующейся на рассудке науке, которая довольствуется единичным опытом и построенной на его основе статичной объяснительной схемой, «философия ищет присно-неувядаемого опыта, и мысль снует от себя к жизни и от жизни вновь к себе. Это снование ее есть диалектика, философский метод»³²⁵, которым созерцающая мысль открывает действительность как множество в единстве, как «связное организованное Целое»³²⁶.

Однако выявления связанности и целостности многого и понимания того, что они обеспечиваются единой формообразующей силой, - недостаточно, ибо это только

³²³ «Живой организм целостен... Он существует только как наглядно раскрывающая себя сила жизни или формообразующая идея» (Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 109).

³²⁴ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 131.

³²⁵ Там же.

³²⁶ Там же. - С. 145.

содержание созерцающей мысли, увиденное ею в действительности. Этому содержанию также нужно придать форму. В этом заключается принципиальный момент теории познания П. Флоренского. Он говорит, что само это целое, выраженное во множестве форм, нужно осознать как конкретное, оформленное и определенное. Удовлетворившись пониманием формообразующей силы как некой неопределенной динамики и не придав ей самостоятельной формы, мы рискуем оставить ее на уровне неполной реальности (как некой бессубъектной силы или энергии), ибо действительно существующим может быть только то, что обладает формой. Стало быть, в качестве завершающего шага «зрячая», подвижная мысль должна подвести имеемое в виду связанное множество под единое созерцание, что и будет означать придание ему самостоятельной формы. П. Флоренский формулирует это таким образом, что множество должно быть сперва сведено в «сочлененное целое»³²⁷, которое затем должно быть покрыто единым созерцанием, переживанием, чтобы не остаться конструкцией разума, то есть это множественное сочлененное целое должно стать единичным, одним»³²⁸. Это созерцание должно быть особого рода – синтезом или, используя платоновский язык, синопсисом – единым, общим взглядом, дающим возможность соединить в одной точке зрения, «во единой черте времени» множество разделенных созерцаний.

Такой синопсис, по словам философа, подводит нас к бесконечности бесконечностей, к символу символов, – к идее³²⁹. Впрочем, открываемое в таком созерцании единое может именоваться по-разному: «По Платону, это – «идея», «тип» бытия;

³²⁷ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. – С. 145.

³²⁸ П. Флоренский пишет, что нужно не только ощутить множество в единстве, но и единство во множестве, нужно перейти к «созерцанию множества как единичного», «надлежит в самом множестве... явить... единство». (Там же. - С. 145).

³²⁹ Там же. - С. 146. Как видим, в этом высказывании П. Флоренский буквально именует идею символом. В этом же месте «Водоразделов», говоря о необходимости возвысит единичное до всеобщего, П. Флоренский также называет это всеобщее «символом, все собою охватывающим» (Там же. - С. 146). В этих словах проскальзывает мысль о принципиальном тождестве идеи и символа: идея не является чисто духовной сущностью, но подобно символу представляет собой взаимосвязь внутреннего содержания и внешнего выражения, что в свою очередь служит подтверждением отсутствия онтологического разрыва между ноуменальным и феноменальным мирами.

по Гёте – «первое явление», «протофеномен» – ..., das Protophänomen. Теперь предпочитают его иногда именовать «символом» – Вячеслав Иванов, например». ³³⁰ Из приведенных строк П. Флоренского следует, что «идея» Платона, «символ» Вячеслава Иванова и «протофеномен» Гете представляют собой не меняющие сути разные имена для единой реальности, открываемой особым методом синтетического созерцания. Идея, конкретное всеобщее есть, как пишет философ, «единовременное и последовательное – ... зараз» ³³¹: последовательное – значит охватывающее все многообразие феноменов; единовременное, симультанное – значит представляющее собой конкретно-оформленное, единое и целостное образование. П. Флоренский далее указывает, что метод, которым узревается идея, также может носить разные названия: Платон называл его «синописисом», Гёте – «гениальным методом», тем, как пишет П. Флоренский, «орлым зрением с высоты», «когда острым взором в конкретно-единичном, в «отдельном случае», видится универсальное» ³³². Суть этого метода – синтез многого в единое, так что сама идея предстает как бесконечный синтез, бесконечная единица; увидеть идею – значит осуществить синтезирование частных моментов созерцаемого предмета, данных обычному восприятию.

Итак, подвижная, «зрячая» мысль, мыслящее созерцание, охватывая единым взором многое как единое, синтезируя последовательность в сверхчувственную одновременность, открывает (не создает!) особую форму действительности, называемую идеей, типом бытия, символом или первофеноменом. Данные названия, хотя и привносят различные нюансы, не меняют сути раскрывшейся реальности, понимаемой как единое во многом или целое. Это понимание реальности совпадает с ее пониманием в теории всеединства Вл. Соловьева как тождества целого и части, согласно которому целое не существует вне и помимо своих частей, но целиком и полностью присутствует как в каждой своей части, так и во всей их совокупности. С другой стороны, таким образом понимаемое целое также отождествлялось Вл. Соловьевым с идеей, которая рассматривалась как синтетическая совокупность своих проявлений в силу принципа прямого соотношения между ее объемом и содержанием. Наконец, П.

³³⁰ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. – С. 146.

³³¹ Там же.

³³² Там же.

Флоренский и Вл. Соловьев совпадают в понимании идеи не как статичного умопостигаемого образца, а как активной, живой сущности, порождающей формы действительности как свои проявления, которые не отчуждаются от своего порождающего центра, но существуют как его части. Это, пожалуй, самая яркая черта идеализма обоих мыслителей – глубокое убеждение в мощи идеального, в том, что идеи как живые смыслы формируют действительность. Следует еще раз подчеркнуть, что мыслящее созерцание, синтезируя частные проявления, именно открывает общее как идею, а не впервые создает его, то есть идея существует не в уме, а в самой действительности как ее сущность, как ее порождающий центр. По сути, в своей основе философия П. Флоренского повторяет основное устремление платоновской мысли – увидеть идею как живую сущность действительности. В явлении П. Флоренского не интересует ничего вне и помимо его ноуменального смысла, все чувственно-материальное привлекает его внимание только с той стороны, в какой оно является носителем идеального смысла и, более того, интересует его лишь в том аспекте, чтобы как можно больше стать проработанным смыслом, стать духовным: «Я искал того явления, где ткань организации наиболее проработана формирующими ее силами, где проницаемость плоти мира наибольшая, где тоньше кожа вещей и где яснее просвечивает через нее духовное единство»³³³; «Всю жизнь я думал, в сущности, об одном: об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его выявлении, о его воплощении. Это вопрос о символе. И всю жизнь я думал только об одной проблеме, о проблеме символа»³³⁴. На явление П. Флоренский обращает внимание только потому, что он не видит иной возможности постигнуть ноумен, помимо явления. У П. Флоренского прослеживается некая непоследовательность в том, что он допускает самостоятельное существование идеи, но не допускает ее познания в этом существовании. Тем самым он разрывает парменидо-платоновский круг тождества бытия и познания. Для него возможно существование идеи, которое не познаваемо, точнее апофатично³³⁵. Однако сделав эту уступку трансцендентному апофатизму, П. Флоренский по преимуществу сосре-

³³³ Флоренский Павел, свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992. – С. 153-154.

³³⁴ Там же. – С. 153.

³³⁵ Пример такого прочтения сущности П. Флоренский дает в «Именах», говоря о том, что внутреннее «я» человека «... трансцендентно, сокрыто не только от других, но и от себя самого в собственной своей глубине» (П. Флоренский Имена. Электронный ресурс (URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren03.htm>, дата обращения: 27.07.2017).

точивает свое внимание на том способе бытия идеи, когда она воплощается, облекается в форму, находит свое выражение в том или ином материале³³⁶. И здесь восстанавливается тождество бытия и мышления: идея познаваема только в том модусе своего существования, когда она воплощена, проявлена. Даже если допустить, что идея существует вне своих проявлений, в каком-то чистом виде, сама по себе, то мы можем не только сказать, что в таковом качестве она непознаваема, но и утверждать, что такой способ ее существования не является в полной мере адекватным и истинным. Ибо сущее не может не действовать, не проявлять себя, недейтельное, «бессильное» есть не-сущее³³⁷. Понимание идеи как целого определяет ее как сущность, которая активно порождает и связует свои проявления как части. С другой стороны, понимание того, что целое есть идея, предполагает, что данная множественная целостность является индивидуально-оформленной, то есть чем-то единым, одним. Здесь совпадают категории многого и единого, так что единое есть многое, а многое есть единое как индивидуально-оформленное, как отдельное сущее, поскольку только в таком случае целое будет бытийной категорией, реально сущим, а не всего лишь познавательной категорией. Не будучи идеей, целое может быть только абстракцией, ибо поистине существует только то, что имеет определенность и оформленность.

Указанная линия рассуждений позволяет понять, почему идея, будучи сама индивидуально-оформленным образованием, порождает свои проявления тоже как высоко-оформленные образования. Идея не может удовлетвориться безличными, неоформленными проявлениями своей деятельности, простым излучением своих энергий, бесцельной игрой своих сил, потому что это был бы несовершенный способ деятельности, предполагающий, что энергии расточаются и по мере удаления от центра своего истечения ослабевают и рассеиваются. Такой модус деятельности противоречил бы понятию идеи как реального сущего, ибо сущее стремится не к расточению и уменьшению своей энергии, а к ее повышению и концентрированию. А это возможно только в том случае, если

³³⁶ Как пишет Н. Бонецкая, «дискурса абстрактно-метафизического и рационалистического... Флоренский всегда избегал» (Н. Бонецкая П. «Homo faber» и «homo liturgus» (Философская антропология П. Флоренского). Примечания // Бонецкая Н. Русский Фауст XX века. – СПб.: ООО «Издательство “Росток”», 2015. – С. 351).

³³⁷ В «Иконостасе» П. Флоренский пишет о недопустимости «повернуться назад, к метафизике отвлеченной и к идее как смыслу, неспособному быть наглядным» (Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 109).

энергия заключается в образования, имеющие границу, форму, то есть представляющими собой завершенное бытие. Таким образом, индивидуально-оформленные образования появляются не случайно, но закономерно как стремление целого (идеи) к совершенству, ибо совершенное - это проработанное, высокооформленное образование. Становится ясным также, почему идея не может удовлетвориться единожды полугошением высокооформленного и проработанного духовно-телесного индивида – это означало бы конец жизни, ибо если угаснет стремление создавать новые совершенные существа, то прекратится существование и уже существующих. Жизнь бесконечна (континуальна, вечна) в том смысле, что она порождает все новые конечные (в смысле - индивидуальные, законченные) образования, которые не являются одинаковыми и в этом смысле излишними. У идеи и порождаемой ею природы нет финальной цели, так чтобы можно было удовлетвориться созданием одного совершенного существа и на этом прекратить свою активность (точно также как написание совершенного стихотворения не делает излишним появление новых стихотворений). Это устремление идеи к своим проявлениям, целого к своим частям П. Флоренский вновь иллюстрирует обращением к Гете, у которого это движение от всеобщего к индивидуальному было глубоко прочувствовано и осмыслено и именовалось словом *Darstellung*. Философии, цитирует Гете П. Флоренский, надлежит «воспринять природу не разрозненно и по частям, но представить ее деятельно и жизненно устремляющейся из целого к частям. *Darstellung* дает «идеальную картину», «конкретную метафизику»³³⁸. В этой картине «...ничего не должно быть обособленного или разобщенного; в ней должно быть целое и должна быть жизнь; картина требует того, чтобы от ее центра исходил ток творческого движения ко всем, даже мельчайшим, подробностям, чтобы во всем чувствовалось воздействие целого»³³⁹. «Если действительность так проработана, то в ней нет ничего внешнего, условного, не воплощающего в себе интуиции целого. В малейшей частности открывается целое, в его таинственной глубине, в его пленительном и радующем совершенстве»³⁴⁰.

Краткие выводы: Теория познания П. Флоренского имеет онтологический характер, вытекая из живого, непосредственного чувства жизни. В качестве истинного

³³⁸ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 147.

³³⁹ Там же.

³⁴⁰ Там же.

П. Флоренский выделяет объективно-реалистический тип познания, основанный на интуиции и метафизическом принятии в себя познаваемого, и противопоставляет его субъективно-конструктивистскому подходу к действительности, основанному на формально-рассудочном мышлении. В его основе лежит особая синтетическая способность познания, представляющая собой сочетание мышления и созерцания – созерцающая мысль. Созерцающая мысль открывает действительность как множество в единстве, как связанное и организованное целое или идею, понимаемую как живая, активная сущность, порождающая формы этой действительности как свои проявления, которые не отчуждаются от своего порождающего центра, но существуют как его части.

§ 3. «Возвышение единичного до всеобщего» как суть целостного познания

«Конкретная метафизика», открываемая живым, подвижным мышлением, «умной медитацией жизни», имеет смыслопорождающий характер, способна придать смысл жизни человеку. Ибо правильное познание открывает человеку не только истину действительности, но и истину своего положения в ней, заключающуюся в том, что человек с его познавательными способностями не есть субъект, оторванный и противостоящий природе, но является венцом развития природы, органом ее самопознания. Мысль изначально естественна, то есть природна, и, как природная, она не противостоит объектам, но встроена в их ряд, являясь высокоорганизованной «природой в природе». Любой орган познания вырабатывается самой природой; так, например, глаз, согласно известному выражению Гете, «...образуется на свету для света, дабы внутренний свет выступил навстречу внешнему»³⁴¹. Точно также и разум, интуитивный рассудок, мыслящее созерцание образовалось идеей и для идеи, чтобы, перефразируя Гете, внутренне сформированная идея выступила навстречу внешней, то есть объективно существующей. Разумная способность как мыслящее созерцание сформирована для того, чтобы видеть в действительности те образования, которые превышают способность чувственного созерцания. Другое известное выражение Гете, гласящее, что «всякий новый предмет, хорошо увиденный, открывает в нас новый орган»³⁴², означает,

³⁴¹ Цит. по: Свасьян К.А. Философское мировоззрение Гете. М.: Evidentis, 2001. - С. 99.

³⁴² Цит. по: Там же. - С. 146.

что образование новых познавательных способностей может происходить только в процессе познавательного отношения к природе, так что именно познание природы развивает человека, формирует в нем новые органы познания действительности. В свою очередь, познание природы есть не только развитие человека, но и развитие самой природы. Так, познание перерастет самое себя и становится творчеством: познавая природу, человек развивает себя, а развивая себя, он развивает и всю природу. У Гете есть слова, что «поэзия – это зрелая природа»³⁴³. Расширительно можно сказать, что и познание – это зрелая природа, что подлинное, зрелое познание равно творчеству. В конечном итоге наиболее верным критерием правильности познания природы является то, что на основе выработанного понимания человек может продолжать дальше дело природы. Этот вывод о креативности познающей мысли, о ее творческом характере, совпадающим с творчеством и развитием самой природы известный мыслитель и исследователь творчества Гете Рудольф Штейнер сформулировал так: «мир объясняют не осмысливанием феноменов мира, но воссозданием образа действия или повторением в опыте»³⁴⁴. Таким образом, подлинным познанием природы является не приведение в соответствие вещи и представления о вещи (*adequatio rei et intellectus*), но повторение и развитие ее собственного образа действия; подлинное познание – это «духовное участие» мысли в творчестве природы. Образ же действия природы, с точки зрения философии символизма, таков, что все ее формы и феномены суть проявления первообраза, типа, целого, которое целиком присутствует в каждой соответствующих ему формах и феноменах действительности, но при этом не исчерпывается в одной фигуре, ибо неделимо. Всякая частная форма есть живое откровение целого, идеи, ее работа и усилие. Понимая этот способ деятельности природы, человек постигает ценность порождений новых форм, ибо идея никогда не останавливается на отдельном экземпляре – если бы она это сделала, то ее не было бы в другом, мир бы распался. Более того, идея порождает новые проявления не только для того, чтобы, прирастая объемом, прирастать и новым содержанием, но и для того, чтобы создавать более совершенные формы, которые бы полнее и адекватнее выражали идею. Отсюда вытекает вывод, что сотворчество человека природе должно также заключаться в создании новых, все более совершенных форм. Эту мысль опять-

³⁴³ Цит. по: Свасьян К.А. Философское мировоззрение Гете. М.: Evidentis, 2001. - С. 181.

³⁴⁴ Цит. по: Там же. - С. 145.

таки находим у Гете, который в своем письме Гердеру писал: «Перворастение становится самым удивительным созданием в мире, из-за которого мне должна завидовать сама природа. С этой моделью и ключом к ней можно в дальнейшем до бесконечности изобретать растения, которые должны быть последовательными, именно: даже те из них, которые не существуют, смогли бы все-таки существовать, являясь не чем-то вроде живописных или поэтических теней и призраков, но имея внутреннюю правду и необходимость. Этот же закон можно будет применить ко всему живому»³⁴⁵. Гете имеет в виду, что, постигнув первообраз, порождающий тип, человек может продолжать дело, начатое природой, может сам творить новые формы, причем творить не искусственным образом, а так, как бы их сотворила сама природа. Это сотворчество природе, так сказать, со стороны всеобщего, идеи: постигнув идею, человек способен создавать ее новые проявления таким же или даже лучшим образом.

Однако на сотворчество человека природе можно взглянуть и со стороны частного, со стороны уже существующих феноменов. Как мы уже говорили, в силу имеющей место асимметрии целое присутствует в части целиком, однако часть выражает целое не полностью, а в условиях эмпирического, пространственно-временного мира – даже искаженным образом. Несовершенное выражение идеи феноменом земной действительности означает, что его чувственная сторона, сторона выражения не до конца осмыслена и просветлена смыслом. Стало быть, такой феномен не до конца индивидуален, не является уникалом, что идет вразрез с общим стремлением действительности к завершенности, к созданию высокопроработанной индивидуальной формы, где духовная сущность находит полное чувственное выражение. Чувственное в эмпирическом мире не полностью облечено в духовное, соответственно, оно не до конца самосоотнесено, самособрано, не является ликом, как сказал бы П. Флоренский. Говоря обобщенно, целостность, составляющая существо действительности в мире всеединства, в условиях материальной природы распалась, поэтому первой задачей познания и творчества, является ее восстановление. Конкретно это познание-творчество заключается, по П. Флоренскому, в том, чтобы помочь феномену выявить свою сущность. Философ формулирует это так: творец «должен еди-

³⁴⁵ Цит. по: Свасьян К.А. Философское мировоззрение Гете. М.: Evidentis, 2001. - С. 141.

ничное возвысить... до всеобщего» т.е. увидеть в нем символ, все собою охватывающий³⁴⁶. Задача творческого познания состоит в том, чтобы мысленно довести отдельный случай до индивидуального совершенства и тем самым сделать его всеобщим. Доведенное до совершенства единичное, как пишет П. Флоренский, уже не одно из единичных, но единичное преимущественно, «единичное, охватывающее собою единичности. Это – всеобщее. Это – идея»³⁴⁷. Сделать единичный случай всеобщим - значит сделать его максимально восприимчивым к идее, дать ему возможность выразить ее наиболее полным образом, облечься в нее. Тогда феномен углубится до первофеномена, оставаясь единичным, станет преимущественным единичным, в наибольшей степени проявляющим идею. Это означает, что феномен превращается в символ, ибо именно символ и есть то внутримировое сущее, которое максимально полно выражает свою идею. П. Флоренский рассматривает это на примере познавательной деятельности, но символ является также центральной категорией символической теории искусства, не случайно Вяч. Иванов указывает, что для символизма именно символ являет собой цель художественного раскрытия³⁴⁸. В свою очередь, у П. Флоренского мы также находим утверждение, что возвышение единичного до всеобщего, феномена до идеи является основным законом художественного творчества, а в своем абсолютно мыслимом земном осуществлении, есть как бы «тайна всех религиозных богоявлений».³⁴⁹

В деле выявления смысла предмета, возвышения его до символа следует иметь в виду, что поскольку каждая вещь всегда уже представляет собой так или иначе осмысленное явление, то этот процесс должен принимать во внимание собственную идею, собственный ноуменальный облик сущего, а не пытаться навязать ему некое иное представление. Здесь приобретает первостепенное значение принцип ненасильственности во взаимодействии с реальностью, основные принципы которого были рассмотрены выше. Однако принцип ненасильственности есть только среда, атмосфера преобразующего познания, тогда как рабочим инструментом, орудием

³⁴⁶ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 146.

³⁴⁷ Там же.

³⁴⁸ Вяч. Иванов Две стихии в современном символизме// Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское /Сост., вступ ст. и прим. В.М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. - С. 155.

³⁴⁹ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 147.

преображения служит ознаменование. Ознаменование есть то же самое, что и именование, наделение именем. Чтобы понять, как именование преобразует вещь, возвышает ее до всеобщего, превращает в символ, необходимо рассмотреть философию имени П. Флоренского.

Любой процесс взаимодействия, в том числе и познавательного, философ понимает как обмен энергиями между двумя сущими – субъектом и объектом. В процессе познания энергии познающего входят во взаимодействие с энергиями познаваемого, происходит слияние этих энергий (синергия) и образуется нечто новое. Что представляет собой это новое образование? Энергии познающего и познаваемого, приходя в соприкосновение, приводят к образованию нового сущего – слова, имени, которое не есть ни та или другая энергия порознь, ни обе вместе, а представляет собой новое, «двуединое энергетическое явление»³⁵⁰. Чтобы понять природу этого «двуединого энергетического явления» нужно принять во внимание, что отношение между двумя встречающимися смысловыми энергиями далеко не уравновешенное и симметричное. Напротив, между ними наличествует асимметрия, преобладающий характер может иметь либо энергия субъекта, либо энергия объекта. Для разъяснения П. Флоренский использует понятие резонанса, указывая, что энергийное взаимодействие предполагает активное излучение энергий и их отражение, резонирование в другом предмете. В таком случае в предмете можно выделить, с одной стороны, собственную энергию, а, с другой, воспринятую энергию другого существа³⁵¹. В субъективно-идеалистическом типе познания энергия познающего субъекта является доминирующей в том плане, что его деятельность направлена на то, чтобы сделать предмет резонатором своей энергии. Как пишет П. Флоренский, научное мышление «ищет своего»³⁵², то есть рассматривает предмет не сам по себе, но только с тех сторон, которые интересны и нужны субъекту. Научному познанию свойственно «беспредельное и бесцельно накопление отдельных признаков»³⁵³, которые оно отвлекает, абстрагирует от предмета. Поэтому «эту деятельность познания называют

³⁵⁰ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 292.

³⁵¹ Там же. - С. 286-287.

³⁵² Там же. - С. 295.

³⁵³ Там же.

абстракцией, а получившееся в результате имя – именем нарицательным, или отвлеченным»³⁵⁴. Таким образом, опора этого типа познания или именованя – имя нарицательное, которое «хотя и есть именуемая реальность, но преимущественно служит самообнаружению познающего и есть преимущественно он, сам он»³⁵⁵.

В противоположность этому в объективно-реалистичном типе сознания познавательная активность направлена на то, чтобы воспринять и выявить энергии предмета, чтобы самому стать резонатором его энергии. Собственная активность субъекта направлена на то, чтобы дать проявиться в себе энергиям познаваемого объекта. Вторым существенным моментом является то, что для «мистического» познания отдельные энергии никогда не имеют самостоятельного значения, они не вычленяются и абстрагируются, но всегда берутся «при реальности»³⁵⁶. Объективно-реалистическое познание стремится постичь не отдельные проявления в предмете, а сам предмет в полноте его энергийных проявлений, что означает понять сущность предмета. Очевидно, что орудие такого познавательного подхода действительности не может иметь ничего общего со статичным общим понятием, именем нарицательным, служащим закреплению представления вещи в сознании человека. Объективно-философское познание стремится воспринять познаваемый объект в его индивидуальной форме и единстве как некоторое целостное существо³⁵⁷. Поэтому результатом такого разумного познания действительности служит не понятие, а символ или не имя нарицательное, а имя собственное, имя личное. Подобно тому как позитивистское, научное познание и познание философское суть не два подвида единого процесса познания, а противоположные друг другу типы, точно также и инструменты, используемые ими – имя нарицательное и имя собственное представляют для П. Флоренского собой совершенно различные образования. Эта мысль П. Флоренского получает конкретное воплощение в концепции о том, что слово представляет собой отдельное самостоятельное сущее.

Если исходить из того допущения, что устойчивое существо непременно двусоставно, имеет некое содержание и его выраженность, сущность и энергию, то

³⁵⁴ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 294.

³⁵⁵ Там же. - С. 297.

³⁵⁶ Там же. - С. 296.

³⁵⁷ Там же. - С. 295.

слово как посредник между познающим и познаваемым предстает как бессущностное, только лишь «энергетическое явление», создаваемое взаимодействием энергий познающего и познаваемого и не имеющее самостоятельного бытия. Казалось бы, энергийное бытие – это универсальная характеристика слова, имени как особой неустойчивой реальности, существующей в ином, требующей себе внешнего носителя. Физическая, звуковая субстанция слова очень хрупкая, слово «живет» в воздухе незначительное количество времени, за которое оно должно быть услышано воспринимающим и произвести в нем соответствующие психические процессы понимания³⁵⁸. Звучащее слово – лишь посредник, сигнал для передачи мысли между говорящим и слушающим. Какое-либо воздействие на окружающую действительность слово способно произвести не самостоятельно, а только через психологическую реакцию человека, только, как говорит П. Флоренский, через «рациональный образ действия – на сознание, на душу, на тело и далее на природу внечеловеческую»³⁵⁹. Однако парадоксальным образом философ в «Водоразделах» настаивает, что имя представляет собой самостоятельный организм, объективный предмет. Соответственно, для этого слово должно обладать устойчивой и соответствующей формой, выражающей присущее ему духовное содержание, а не внешней, легко рассеиваемой оболочкой для совершенно чуждого и безразличного ему смысла. Поэтому П. Флоренский, развивая свою концепцию слова, утверждает, что звуковая форма (тело) слова или, как он говорит, словесного индивидуума, представляет собой не призрачное и легко рассеиваемое, но устойчивое образование, способное отделяться «от наших голосовых органов» и перемещаться в пространстве «как одно целое», «все время неся с собой свой смысл»³⁶⁰. Звучащее, произносимое слово – это живое, самостоятельное образование, которое, будучи произнесенным, способно жить дальше независимо, развиваться и – главное – имеющее «...свою структуру и свои энергии»³⁶¹. Смысл этой нетривиальной концепции заключался в том, что слово будучи самостоятельным живым организмом, подобно любому другому полноценному существу, способно оказывать самостоятельное воздействие на окружающую

³⁵⁸ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 255.

³⁵⁹ Там же. - С. 254.

³⁶⁰ Там же. - С. 262.

³⁶¹ Там же. - С. 256.

действительность, а не только через «рациональный образ действия», через сознание человека. Принятие или отвержение этой концепции слова имеет исключительно важное значение для П. Флоренского, по его словам, «здесь дело идет о пути к символическому жизнепониманию»³⁶².

Почему для философа это так важно? Потому что «символическое жизнепонимание» предполагает трансценденцию, выход за пределы горизонта здешнего бытия в бытие ноуменальное, представляющее собой мир живых умных существ, идей, которые порождают явления эмпирического мира. Но как идея порождает предмет? Очевидно своей энергией. В таком случае в вещи присутствует энергия идеи. Вещь есть такое оформленное и устойчивое сущее, среди многообразных энергий которого есть особая энергия сущности, идеи. Любая энергия вещи, как мы выяснили, соединяясь с энергией познавательного субъекта и резонируя в нем, порождает слово, имя. При этом собственные энергии (признаки, качества) вещи создают общие слова, имена нарицательные, которые представляют собой полупотенциальные, сугубо энергийные образования, существующие лишь в познающем субъекте. Однако энергия ноуменальной сущности есть энергия особого рода, которая выражает не какой-либо отдельный аспект или качество вещи, но всю вещь целиком, во всей полноте ее энергий, то есть выражает именно идею вещи или вещь как идею. В таком случае если эта особая энергия вещи вступает в синергию с познавательной энергией субъекта, то происходит встреча уже не с вещью, но с идеей. Поэтому имя, открываемое в этой синергии – это имя подобающее идее, оно может быть только личным.

Итак, среди многочисленных энергий вещи и выражающих их имен есть одна особая энергия и одно уникально выражающее ее имя – личное, собственное имя. Это имя особого рода, оно не есть знак, указывающий на некое внешнее ему содержание, не есть неточное и условное выражение идеи, но есть сама идея. Имя, которое выражает не отдельную энергию вещи или какую-то их совокупность, но всю их бесконечную полноту, - является именем идеи, сущности вещи. По П. Флоренскому, именно такому личному, а не общему имени принадлежит свойство самостоятельного существования. Личное имя не может обладать потенциальным бытием, как нарицательные имена, ибо оно выражает не отдельные признаки, но определяет всю

³⁶² П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. – С. 256.

вещь целиком, поэтому если оно есть только энергия, но не форма, то без формы, а значит нереальной, будет и сама вещь. Стало быть, идея, дающая вещи индивидуальную оформленность и способность качественно различаться разными энергиями, присутствует в эмпирическом мире в виде особой энергии-формы, которая есть не только «энергетическое явление», но особое существо, способное существовать среди других существ. В таком случае энергию идеи можно обнаружить не только в вещах, в их глубине, ее можно встретить как вещь среди других вещей в форме личного имени. Личное имя, имя идеи существует в эмпирическом мире само по себе, автономно, в отличие от нарицательных имен, существующих только в душе человека. Этот ход мысли аналогичен рассуждениям Гете, который также считал возможным реально увидеть первофеномен (по сути, идею) среди других феноменов (явлений). П. Флоренскому недостаточно увидеть идею в вещах, ему нужно видеть идею среди вещей. Это вытекает из духа его «конкретной метафизики» – если мы не обнаружим идею как таковую среди эмпирических явлений, то у нас не может быть полной уверенности, что идеи действительно присутствуют в эмпирическом мире, а значит, что эмпирический мир связан с ноуменальным, что имеет место единство миров, и тогда «символическое непонимание» действительно ставится под угрозу³⁶³.

Итак, помимо того, что идея присутствует в вещах эмпирического мира, но скрытым, несобственным образом, она существует преимущественным, собственным образом в особом существе – имени, обладающем устойчивой звуковой формой и способным существовать самостоятельно. Имя идея, личное имя не есть нечто создаваемое человеком, подобно имени нарицательному, но находимое, открываемое им в действительности как сущее среди другого сущего. Имя личное не есть знак, указывающий на идею, но сама идея как она существует в эмпирической реальности. Личное имя есть самостоятельно живущий, тонкий организм, способный проникать тела других предметов и производить в них действие своей энергией. Разумеется,

³⁶³ Отождествление имени и идеи осуществляется на базе имяславческой доктрины, провозглашающей, что имя Бога есть сам Бог. Смыслом этой доктрины, как и смыслом паламитского догмата о разделении сущности и энергии, было стремление обосновать возможность соединения человека с высшей божественной реальностью. Трансцендентная сущность Бога недоступна познанию и приобщению сама по себе, однако она открывается в своих энергиях, улавливая которые и сотрудничая с которыми, человек приобщается божеству. Имя Бога также есть его энергия, точнее энергия энергий, бесконечное множество энергий, сконцентрированное в едином собственном имени Бога. Прознося его, человек входит в реальное, а не вымышленное только, энергичное соединение с Богом.

энергией не физической, а смысловой, ибо физическая энергия слова все же относительно невелика, тогда как его смысловая энергия может обладать чрезвычайной мощностью. П. Флоренский подчеркивает, что личные имена обладают «наиболее высокой степенью синтетичности... из всех слов», что и определяет высокую ступень их «магической мощи»³⁶⁴.

Согласно философу, подлинным образом познавать вещь мы можем, только если знаем идею этой вещи прямым и непосредственным образом – в виде ее собственного имени. Сам же процесс такого преображающего познания заключается в именовании вещи именем идеи. Но личное имя идеи есть ее энергия, которой вещь была создана. Поэтому пользуясь личным именем идеи, человек получает в свое распоряжение энергии идеи и, применяя личное имя к вещи, именуя ее именем идеи, человек не только постигает вещь, но и реально ее преобразует, «возвышает до всеобщего», чем и достигается цель «мистического» познания. Происходит реальная трансформация вещи в идею, так что познание есть своего рода новое творение вещи, такое творение, которое полагает вещь в идее, полагает самое вещь идеей. Не переставая быть вот этим конкретным единичным, именованная личным именем вещь становится своим родом, становится всеобщим.

Как видим, порядок познания вещи совпадает с порядком ее создания. По сути, как порождение, так и познание вещи осуществляется самой идеей. Тем самым подтверждается формула Гете, что подлинное познание есть повторение образа действия природы, в данном случае высшей природы, ноуменальной. Человек пользуется личным именем для того, чтобы идея, которая тождественна своему имени, раскрылась в самом предмете, проявилась в полной мере, ибо все и так есть идея, только в скрытой, умаленной либо искаженной форме. П. Флоренский пишет, что в сущности человек не столько сам использует имя, сколько позволяет имени пользоваться собой: «...мы являемся лишь орудием для его действия и той благоприятной средой, в которой оно действует. Имя управляет мной, хотя на это требуется мое соизволение»³⁶⁵. Он раскрывает этот *modus operandi* на примере имени Бога: «Именем Бо-

³⁶⁴ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 265.

³⁶⁵ Там же. - С. 331.

жиим совершаются таинства. Это значит, что Имя Божие совершает их, а мы являемся лишь посредствующей силой: например – желание священника служить, его горло, его и наше решение призвать Бога и т.д. и т.д. При молитве мы даем тело для проявления Имени Божия или Славы Божией, соизволяем – да будет по слову Твоему, но Имя Божие дается нам, а не создается нами»³⁶⁶.

Концепция П. Флоренского об именовании позволяет лучше понять диалектический процесс познания, описанный выше. Любовно-диалектическое, бережное вопрошание вещи, спиралевидное кружение вокруг нее является поисками смысла вещи, поисками ее имени. Это имя должно быть явлено самой вещью, но явлено оно может быть только под испытывающим взором вопрошающего. И чтобы быть успешным это вопрошание не должно быть хаотичным и случайным. Становятся понятными его напряженность и концентрация. Фактически это подход не с готовым именем, а с поиском имени, и если будет произнесено правильное имя, то оно отзовется в предмете, резонирует в нем. Прилагаемое к предмету имя должно совпасть с его внутренним именем. По сути процесс познания – это маевтика, призванная помочь предмету «родить» свое имя; это процесс пробных именовании, посылающих имен в ожидании резонансного эффекта, когда одно из вопрошающих слов станет и ответом. Это не столько вопросы по типу «что есть ты?», сколько по типу «ты еси это? то еси то?», задаваемые до тех пор, пока не будет получен ответ «я есмь это», пока предмет не назовет свое имя, которое будет именем его идеи. Одновременно этот ответ будет иметь преображающее воздействие для предмета, в нем воссияет лик идеи, предмет станет символом, живым существом.

Таким образом, духовное познание или ознаменование предмета есть стремление открыть в нем его идею или, что то же самое, дать ему имя. Благодаря наделению личным именем индивидуальный предмет возвышается до всеобщего, не переставая при этом быть индивидуальным. Следует подчеркнуть, что выявление в предмете его имени, его идеи является не только не умалением его индивидуальности, а, напротив, ее развитием и усилением, приданием ей подлинного характера. Ибо подлинная индивидуальность противоположна индивидуализму как обособленности и изолированности. Индивидуализм – это партикуляризм, тогда как индивидуальность

³⁶⁶ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 332.

– это всеобщность. Индивидуальность не противоположна общему. Индивидуальность уникальна и неповторима, но бесконечна в своих проявлениях, то есть подлинная индивидуальность – это именно идея. В силу прямого соотношения объема и содержания чем более общей является идея, тем более она индивидуальна, ибо ее бесконечные проявления образуют не только ее объем, но и ее содержание. Поэтому познавательно-теургический процесс возвышения явления до идеи означает его большую индивидуализацию.

Именно «мистический» путь познания, направленный на раскрытие заложенной в вещи идеи путем наделения ее личным именем, ознаменованная как возвышения единичного до всеобщего, П. Флоренский считает исконным и общечеловеческим, отвечающим жизненной задаче человека. Но он очень труден, сродни подвигу, каким была подлинная любовь для Вл. Соловьева. Подобно тому, как простая любовь, но методически организованная и культивируемая, приводила человека в область божественного, так и правильно организованное, «правое» познание приводит человека к эйдетике, к умному видению в вещи внутреннего света ее идеи. Прагматический субъективный взгляд на вещи, кульминацией которого является наука, возникает не сам по себе, а в силу ослабления усилия, спада напряжения и концентрации, в которой должен находиться субъект для того, чтобы выдерживать эту линию подлинного «мистического» познания. Сам процесс такого познания представляет серию вопросов-ответов, где каждый новый вопрос должен быть поставлен умным образом, чтобы обеспечивать успешное продвижение к сути вещи. Если усилие ослабевает, то легко увидеть в вещи просто вещь. У П. Флоренского есть выразительный пример этого перевода взгляда, когда из глубинного и проникающего он вдруг становится плоским и поверхностным: «взор, проникавший в бесконечность встречного взора, вдруг упирался во влажную выпуклость глазного яблока»³⁶⁷. Но бывает и наоборот: «Иногда в корыстном сознании вдруг сверкнет луч любви к самому предмету, прагматическая общность – нарицательность – имени его забудется, – и тогда, как говорится, «олицетворенное» или «персонифицированное» имя сделается соб-

³⁶⁷ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 298.

ственным, – не как бы собственным, а в самом деле таковым, хотя и на мгновение»³⁶⁸. Эти переходы возможны потому, что, как уже не раз говорилось, оба типа познания, не являются чем-то самим собой данным, равноценным, взаимодополняющим. Напротив, будучи противоположными подходами к одной и той же действительности, они являются предметом осознанного выбора. Познающий субъект свободно может направить себя на такое знание, которое либо совпадает с жизнью и следует вместе с ней, либо на знание, которое останавливает, умертвляет и препарирует жизнь. Однако П. Флоренский считает, что прагматическое, позитивистское познание, которое ознаменовывает действительность именами общими, – вторично, оно фактически паразитирует на первичной полноте реальности, ознаменованной именами собственными. Ибо имя собственное всегда богаче имени нарицательного, и второе вычленяется из первого. П. Флоренский разъясняет это на примере библейского изречения, обращенного Иисусом к апостолам: «Вы есте соль мира» (Мф. 5, 13). Этим словами, говорит П. Флоренский, утверждается отнюдь не то, что апостолы в каком-то внешнем отношении похожи на соль, или что понятие о них – апостольство – подводится под физико-химическое родовое понятие соли..., но – что духовная сущность соли и духовная сущность данных лиц бытийственно отождествляются; соль, то, чему, собственно, в онтологически истинном смысле принадлежит название Соль, – это не есть что-либо иное, как внутренняя соль апостольства: обычная соль, вещество, есть один из частных символов Соли, а апостольство есть самая Соль»³⁶⁹.

Очевидно, что описанная концепция слова соответствует познанию, в котором нет имен нарицательных, слов с общим значением, называющих вещи по ряду схожих признаков. Этот тип познания оперирует только личными именами, относящимися ко всему предмету целиком. Имя привязано к вещи мощнейшими в мире силами. Оно безусловно, его нельзя заменить или изменить. Оно дано, а не выдуманно. Имя не есть означающее, потому что оно настолько слито со своими означаемыми, что неразумно говорить о них в отдельности. Произнесение имени достаточно для

³⁶⁸ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. – С. 298.

³⁶⁹ Там же. – С. 300-301.

того, чтобы изменить реальное состояние вещей. «Природа имени, - как заключает А. Лосев, - стало быть, магична»³⁷⁰.

Краткие выводы: Подлинное познание природы является не столько постижением ее фактичности, сколько продолжением ее дела - создания новых, все более совершенных форм. Эту задачу познания-творчества П. Флоренский формулирует как возвышение единичного до всеобщего. В познании вещи ее «возвышение до всеобщего» осуществляется за счет наименования, поэтому теория познания П. Флоренского превращается в философию имени. С точки зрения философа, орудием подлинного, преображающего вещь познания является имя собственное, имя личное, которое есть не энергия вещи, а энергия идеи, сформировавшей эту вещь. Опираясь на осмысленный и разумный образ именами, человек способен порождать и преобразовывать действительность смысловой энергией произносимых им имен. Именно объективно-реалистический путь познания, направленный на раскрытие заложенной в вещи идеи путем наделения ее личным именем, ознаменованного как возвышение единичного до всеобщего, П. Флоренский считает исконным и общечеловеческим, отвечающий жизненной задаче человека.

§ 4. Теургичность иконописи – сотворение лика

Опираясь на рассмотренные положения философии П. Флоренского, можно сказать, что искомое возвышение единичного до всеобщего как цель преображающего познания осуществляется действиями человека-теурга, владеющего знанием личных имен, которые суть имена идей как живых ноуменальных существ, активно порождающих явления действительности. Эти личные имена сами представляют собой живые организмы, будучи энергиями идей, именами которых они являются. В сниженном варианте такое теургическое воздействие является магией. Особенностью магии является то, что маг может действовать без упомянутого задействования своих волевых и интеллектуальных ресурсов. В силу имеющейся в имени как самостоятельном организме колоссальной смысловой энергии магу, чтобы произвести

³⁷⁰ А.Ф. Лосев Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Издательство «Правда», 1990. - С. 155. Отметим, что теория имени П. Флоренского как адекватного выражения сущности, в том числе и положение о том, что личное имя есть живой организм, способный оказывать самостоятельное воздействие на явления окружающей действительности, – были развернуты и осмыслены А.Ф. Лосевым в его книге «Философия имени», написанной в 1923 году.

магическое действие, даже не нужно непременно «индивидуально-личного напряжения воли». Достаточно просто произнести магически мощное слово, направить его на объект, и оно само произведет требуемой воздействие. В качестве примера таких магических действий П. Флоренский приводит знахарку, шепчущую заговоры, точный смысл которых она не понимает, или священнослужителя, произносящего молитвы, в которых иное и самому ему не ясно, - здесь достаточно самого произнесения слова, а дальше «остальное пойдет уже само собою, в силу того, что самое слово уже есть живой организм, имеющий свою структуру и свои энергии»³⁷¹.

Однако это низший уровень теургии, тогда как высший представляет собой не магию, но мистирию, а теург предстает в образе не мага, а мистагога. От него требуется безусловное и полное задействование своего существа и величайшая ответственность. Вот как это конкретно происходит: «вместе со словом, мною произнесенным, продвигается и вонзается в пространство моя сконцентрированная воля, сила моего сосредоточенного внимания. Попадая же на некоторый объект, способный получить толчок от воли, слово производит в нем то изменение, какое способен получить данный объект, и ввинчивается в объект всеми нарезками воли, пробужденной в сказавшем это слово соответственными нарезками семемы»³⁷². Опирируя осмысленным и разумным образом именами, теург способен порождать и преобразовывать действительность смысловой энергией произносимых им имен. Ознаменованное предмета личным именем есть таким образом подлинное познание предмета, одновременно это есть творение предмета заново - раскрытие в нем идеи, энергией которой является произносимое имя. Если имя направляется на уже существующий предмет, то этот предмет возвышается до идеи, на языке православной духовности – освящается. Философ приводит примеры такого преображения из православного культа освящения предметов, например, освящения воды. Он всерьез считает, что освященная вода приобретает иные даже физически ощутимые свойства. Если именование направляется на вновь создаваемый предмет, который только создается, то это будет его подлинным первотворением. И в таком случае нельзя определенно сказать, кто же именно порождает предмет – идея или теург, пользующийся именем

³⁷¹ П.А. Флоренский Мысль и язык // Флоренский Павел Александрович У водоразделов мысли. Т. 2. М.: «Правда», 1990. - С. 273.

³⁷² Там же. - С. 263.

идеи. Действие идеи и образ действия теурга в таком случае можно только различать, но нельзя разделить. Скорее, здесь можно говорить о реальном, одновременном совпадении самого действия и образа этого действия. Это высшая точка теургии – творчество в соработничестве с живой идеей.

Принципы теургической деятельности, которая призвана являть истины высшего мира, наглядно прослеживаются на примере концепции иконописи П. Флоренского. Иконопись является ярким примером теургического творчества. Суть иконописи отнюдь не заключается в религиозной тематике ее изображений, ибо в таком случае она бы не отличалась от религиозной живописи, за которой философ не признает теургического значения. И иконопись, и религиозная живопись могут изображать один и тот же религиозный сюжет или священный объект, однако эффект этого изображения будет совершенно различным. Религиозная живопись изображает, например, святого человека как часть эмпирического мира. Ее средства и не могут изобразить его иначе. На языке П. Флоренского, религиозная живопись дает портрет человека, его лицо. Иконопись же являет не лицо, а лик человека. Понятия лица и лика в концепции философа являются не художественными, а бытийными категориями, представляющими человека в разных онтологических состояниях. Лицо – это метонимия человека в обычном, эмпирическом состоянии, тогда как лик – это метонимия человека, находящегося в преображенном состоянии, человека «мистического». Принимая во внимание, что человек есть часть мира, понятия лица и лика можно рассматривать расширительно, применяя их ко всей действительности. Лицо в таком случае есть синоним явления³⁷³ и может применяться ко всем феноменам земной действительности в той мере, в какой они наделены смыслом, оформлены, а не представляют собой чистый хаос. Явление как лицо выражает свою сущность или идею «типически»³⁷⁴: лицо может меняться, не выходя за рамки естественности, то есть оставаясь лицом. В «Иконостасе» П. Флоренский определяет лицо как свет, смешанный с тьмою, и сравнивает его с телом, местами изъеденным искажающими его прекрасные формы язвами³⁷⁵. В лице идея, духовная сущность просвечивает как будто сквозь тусклое стекло.

³⁷³ Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 52.

³⁷⁴ Там же. – С. 53.

³⁷⁵ Там же. – С. 56.

В свою очередь, лик есть свет без тьмы или тело, избавленное от всяких язв, полностью проработанное духом. Лик – это явленная духовная сущность³⁷⁶. В лике идея, духовная сущность сияет полным светом, незатемненно. По сути, лик и есть самое идея, хотя в «Иконостасе» философ, придерживаясь платонической концепции о сверхобразной идее, пытается разделить лик и идею, считая что идея безвидна, а ее облеченности в лик больше соответствует термин эйдос. Но одновременно он признает, что по-гречески лицо и идея тождественные понятия³⁷⁷, что позволяет трактовать идею как духовно-чувственную, а не безвидную сущность. Понятие лика дает возможность определить суть иконописи одной краткой фразой – она есть изображение лика. Вопрос заключается в том, как художественными средствами можно изобразить лик, то есть ноуменальный облик, так чтобы он при этом не стал лицом (выше мы указали, что религиозная живопись, даже изображая святое существо, изображает его лицо, а не лик)? Для ответа на этот вопрос, надо, во-первых, признать, что в иконописи лик все же именно изображается, а не впервые создается. Лик уже должен быть создан... самим человеком в реальной жизни. Подобно тому как нет преград между высшими и низшим мирами, также нет и жесткого разделения между лицом и ликом, поэтому возможно преобразование лица в лик. И это преобразование может быть совершено самим человеком, что равносильно трансформации человека эмпирического в человека духовного. Характеризуя этот процесс на примере святого, П. Флоренский подчеркивает, что преобразование лица в лик, низшего символа в высший осуществляется благодаря добрым и прекрасным делам, «светоносным и гармоническим проявлениям духовной личности»³⁷⁸. Философ тонко подмечает, что при превращении лица в лик в нем нарастает уже не тип, а индивидуальная идея, то есть лицо преобразуется «сообразно глубочайшим заданиям собственного своего существа»³⁷⁹. Усиление смысловой проработанности лица на зримом уровне сопровождается его нарастающей светоносностью. Как пишет П. Флоренский, «высокое духовное восхождение осиявает лицо светоносным ликом, изгоняя

³⁷⁶ Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 54.

³⁷⁷ «...по-гречески *лик* называется *идеей* - εἶδος, ἰδέα... в этом именно смысле *лика* - явленной духовной сущности, созерцаемого вечного смысла, пренебесной красоты некоторой действительности, ее горнего первообраза, луча от источника всех образов, - было использовано слово *идея* Платоном...» (Там же. – С. 54).

³⁷⁸ Там же. – С. 57.

³⁷⁹ Там же. – С. 53.

всякую тьму, все невыраженное, недочеканное в лице, и тогда лицо делается художественным портретом себя самого, идеальным портретом, проработанным из живого материала высочайшим из искусств, "художеством художеств"³⁸⁰. Свет здесь не метафора, а реальное явление, зримое проявление идеи в эмпирической действительности. Итак, лик возникает в результате преображения лица в процессе духовной работы человека над самим собой. В этом плане преобразивший себя человек своим ликом являет истину о самом себе и о действительности в целом, а именно возвещает истину тождества ноуменального и феноменального миров. Будучи существом этого мира, он одновременно есть живая идея, являющая собой подлинную истину высшего мира, где чувственное, плоть так пронизана смыслом, что избавлена от материального, вся светоносна, полностью облечена в духовное.

Вышеизложенные выводы помогают раскрыть суть иконописи как теургического искусства. На иконе мы видим лик святого человека, каков он есть в духовном мире. Однако нельзя сказать, что икону создает иконописец, изображая уже готовый лик, который был создан святым человеком. Очевидно, что иконопись не теургична, если ее понимать как произведение иконописца. Однако она теургична, если ее понимать как произведение самого святого. Икона не может поистине являть лик святого человека как он есть в духовном мире, если этот лик не создан самим святым. Иконный образ, говорит П. Флоренский, в принципе непременно должен быть самоявленным³⁸¹, что и подразумевает, что его создает сам святой. Это подобно тому, как идея сама творит действительность. Идея – первый и лучший художник. Также и икона создана не художником, но живой идеей, святым. Однако это только одна сторона дела, поскольку существуют не только первоявленные, но и списочные иконы, возникшие при участии иконописца, художника. Эти иконы нельзя считать всего лишь копиями первоявленных икон – на них лик святого присутствует точно также в подлиннике, как и на иконе, созданной без кисти иконописца. Как же создается икона, в создании которой принимает участие не только святой (живая идея), но и иконописец? Этот способ действия был рассмотрен нами на примере филосо-

³⁸⁰ Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 57.

³⁸¹ «Все иконы - явленные», - указывает П. Флоренский и добавляет, что в церкви «тайно жила вера в явленность икон, как норму иконописания» (Там же. – С. 73).

фии имени П. Флоренского, где действие самой идеи и действие человека, усвоившего ее энергию, сливаются, становятся нераздельными, так что их невозможно разделить. Происходит сотворчество высшей природы и человека. В иконописном процессе имеет место выхождение в «присутствие» высокого духовного существа: не иконописец изображает лик святого, но сами идеи обнаруживают себя для нашего созерцания, задача же художника состоит в том, чтобы прислушиваться и следовать указаниям из духовного мира³⁸².

Роль художника чрезвычайно своеобразна в деле создания иконного образа. Она противоположна его роли в живописи, где он целиком создает всю картину сам, руководствуясь своими собственным пониманием действительности. П. Флоренский иллюстрирует указанную противоположность тем, что, рисуя портрет, художник сперва пишет именно лицо, тогда как в иконе лик – последнее, что изображается³⁸³. Это принципиальное различие: в портретной живописи все начинается с лица, с типического проявления облика человека, все остальное дорисовывается после как некий антураж. Портретная техника показывает, что человек в многообразии своих душевных проявлений является главным и доминирующим элементом, а природе, окружению придается второстепенное значение³⁸⁴. Процесс же создания иконного произведения иной – не от лица к миру, а от мира к лику. Иконописная техника предполагает, что художник работает в первую очередь с материалом, в котором должен выразиться лик, начиная с самого основного – выбора доски, ее обработки. Затем иконописец накладывает краски, изображает предметы окружающей действительности, одежду святого и т.д. И только на самом последнем этапе он подходит к лику. Однако иконописец не может написать лик сам, ибо лик как высокопроработанная духовно-чувственная сущность – это живая идея, которая есть синтез своих

³⁸² Как пишет Н. Бонецкая, «...корень иконного изображения – «светоносный надмирный образ, светлый лик, идея», – кисть же художника, чуткого к восприятию и легчайших мановений из сферы духа, лишь послушно повинуетя руководству самого духовного первообраза, избравшего для своего явления вот эту самую, на глазах рождающуюся икону» (Н. Бонецкая П. Флоренский: русское гетееанство // Бонецкая Н. Русский Фауст XX века. – СПб.: ООО «Издательство “Росток”», 2015. – С. 179).

³⁸³ «Если живописец начинает писать портрет с изображения лица, то в иконописи, напротив, лик пишется последним» (Там же. – С. 178).

³⁸⁴ П. Флоренский пишет, что «противоставление человека природе в новом искусстве очень отчетливо завершилось разделением живописи на пейзажную и портретную, причем в первой человек сперва подавляется, затем делается аксессуаром и, наконец, вовсе исключается из ландшафта, а во второй – все окружающее его перестает жить своею жизнью, делается только обстановкой...» (Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 128).

бесконечных проявлений, в которых она существует. Онтология всеединства предполагает, что идея сама воплощается в иконе, иконописец только соработничает ей, в частности, подготавливает для этого воплощения место и условия. Художник подготавливает, высвобождает материал, убирает постороннее, лишнее³⁸⁵, образует просвет в сущем, чтобы дать простор силе света, которая сама высветляет материал, наполняет его духовными энергиями. Лишь в последний момент, как завершение всей этой долгой подготовительной работы на иконе не изображается, но проступает или, как говорит П. Флоренский, высветляется сам лик. Появление лика на иконе – это действие самой сущности, которая проявляется в подготовленном для нее должным образом месте. Любое подлинное произведение искусства есть чудо. Однако при этом нельзя недооценивать роль самого иконописца в деле проявления лика на иконе³⁸⁶. Взять хотя бы тот факт, что для того, чтобы написать икону иконописец должен не просто опираться на уже существующие образцы, но фактически должен духовным взором увидеть сам первообраз, самого святого как живую идею³⁸⁷, а для этого он должен пребывать в состоянии вдохновения, которое предполагает присутствие в обоих мирах одновременно. Поэтому не будет преувеличением сказать, что, создавая в процессе иконописного творчества высокий образ, художник совершенствует и свой собственный облик, преобразует и свое лицо в лик, претворяет и себя в более высокий тип личности³⁸⁸.

Таким образом, икона, будучи откровением ноуменального мира в феноменальном, непосредственно являет собой истину их единства, показывая, что, во-первых, эмпирическое существо способно возвышать себя до всеобщего, фактически становиться первофеноменом, способно преображать лицо в лик; а во-вторых, что

³⁸⁵ «Художник не сочиняет из себя образа, но лишь снимает покровы с уже, и притом премирно, сущего образа: не накладывает краски на холст, а как бы расчищает посторонние налеты его...» (Флоренский П.А. Моленные иконы преподобного Сергия // Флоренский Павел, свящ. Соч.: в 4 т. Т. 2. - С. 383-384).

³⁸⁶ «Иконописцы - люди не простые: они занимают высшее, сравнительно с другими мирянами, положение. Они должны быть смиренны и кротки, соблюдать чистоту, как душевную, так и телесную, пребывать в посте и молитве и часто являться для советов к духовному отцу»; «иконаписцы сами себе ставили требования более высокие, делаясь в собственном смысле подвижниками» (Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 87).

³⁸⁷ П. Флоренский называет иконописцев «свидетелями свидетелей», подразумевая под последними лики святых, этих живых сверхчувственных идей (Там же. – С. 66).

³⁸⁸ «...иконаписцы свидетельствовали воплощенное Слово пальцами своих рук и воистину философствовали красками... Свидетельство же о мире духовном есть, по воззрению всей древности, философия. Вот почему истинные богословы и истинные иконописцы равно назывались *философами*» (Там же. – С. 142).

возвысивший себя до всеобщего человек со своим уходом из мира не покидает его, но способен пребывать в нем и оказывать на него ощутимое преображающее и просветляющее воздействие. В первую очередь воздействие на художника-иконописца, участвующего в проявлении ноуменального облика в земной действительности, а затем через уже созданное произведение искусства и на умы других людей, которые, взирая на явленный в иконе лик, вступают с ним в общение, и в этом общении также преобразуют свой облик, обретают свой умопостигаемый характер. Являя истину, делая ее зримой в иконе художник тем самым содействует этому воздействию высшего мира на низший, побуждает своим искусством людей к тому, чтобы видеть идеи, подвигает их на путь мистического преображения.

На примере иконописи хорошо прослеживается также принцип ненасильственности теургического искусства. Так, в процессе творчества художник должен отыскать подходящий материал для воплощения своего замысла, он не вправе искажать метафизику вещи. Подлинное творчество предполагает внимательное и бережное отношение даже к грубой вещественности природного материала. Хрестоматийным примером является глыба камня или мрамора, своими очертаниями скрывающая фигуру, которой резец ваятеля только помогает высвободиться. То же самое П. Флоренский показывает на примере иконной доски. Казалось бы, доска как таковая не несет в себе ничего от будущего изображения, однако ее строение, форма и фактура должны приниматься во внимание ознаменующим действительность художником. Как пишет философ, «изобразительная плоскость способна извести из себя только ритмы определенного типа, выражающие ее динамику»³⁸⁹. Более того, П. Флоренский указывает, что «посредством фактуры мазка, строением красочной поверхности выступает наружу самая поверхность основной плоскости произведения; и мало того что выступает: она проявляет себя так даже в большей степени, нежели это можно было видеть до наложения красок. Свойства поверхности дремлют, пока она обнажена; наложенными же на нее красками они пробуждаются: так, одежда, покрывая, раскрывает строение тела и своими складками делает явными такие неровности поверхности тела, которые остались бы незамеченными при непосредственном наблюдении его поверхности»³⁹⁰.

³⁸⁹ Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 99.

³⁹⁰ Там же. – С. 98.

В этих высказываниях П. Флоренского просматривается целый спектр смыслов, проливающих свет на то, как устроена и функционирует единая духовно-чувственная реальность, бытие как символ. В первую очередь мы видим, что нанесение образа должно сопровождаться бережным и внимательным отношением к форме самого материала, к тому, чтобы не исказить его собственную идею. Более того, при особых случаях художественная обработка материала позволит даже лучше проявится его индивидуальной форме, чем она была проявлена в естественном виде³⁹¹. Однако можно ли удовлетвориться только тем, что при ознаменовании вещи нужно только не исказить, а по возможности даже улучшать ее форму, собственную идею? Ведь в таком случае при нанесении на нее образа доска остается доской, пусть даже это способствует лучшему проявлению ее собственных качеств; для нанесенного же на нее образа она является внешним носителем, так что внимательный глаз при особом переключении взгляда имел бы право и в иконе увидеть раскрашенную доску, которая удостоилась чести быть носителем некоего иного ей образа. Однако такой подход не имеет ничего общего с символическим пониманием действительности. Икона как символ не может рассматриваться как «краски плюс образ», но как живое соединение доски, красок и образа, в которых все эти стороны будут неотъемлемы³⁹². Доска не осталась доской, к которой прибавилось нечто иное, нанесение высокого образа целиком трансформировало ее в иную реальность - она стала символом, иконой. То, что было ранее непроницаемой твердой, шероховатой поверхностью превратилось в тонкое окно, пропускающее сквозь себя свет иного мира. И эта трансформация произошла реально, вещественно - возникла новая реальность. Таким образом мысль о ненасильственном ознаменовании действительности не ограничивается тем, чтобы всего лишь помочь вещи выявить наилучшим образом ту идею, которая в ней и без того заложена – нужно именно преобразить ее в более высокую идею, сделать ее символом горней реальности, так чтобы доска реально

³⁹¹ Подобно тому, как доска лучше проявляет себя именно как доска, когда становится изобразительной поверхностью для священного облика, точно также и ткань лучше проявляет себя как ткань в функции одежды, а камень - когда резец ваятеля превращает его в скульптуру

³⁹² У Пушкина в стихотворении «Поэт и толпа» применительно к статуе Аполлона есть восклицание: «Но мрамор сей ведь бог!», которое можно понять таким образом, что в статуе Аполлона уже нельзя выделять мрамор как материал, каким он был до того, как глыба стала статуей. Произошло преобразование самого материала, он стал интегральной частью новой более высокой действительности.

стала иконой, светом-окном, заглядывающим в сверхэмпирическую реальность. Однако это не будет означать, что, усваивая новый, более высокий смысл, вещь (в данном случае доска) утрачивает свою прежнюю идею, напротив, как мы видели в приведенных выше рассуждениях П. Флоренского, она сможет наилучшим образом выразить и свою собственную идею как доски. Более того, доска проявляет даже свою собственную идею лучшим образом не тогда, когда пребывает, «упорствует» в ней, а когда возвышается до символа, когда берет на себя роль носителя высшего существа. По сути это означает, что придание доске новой идеи не является чем-то внешним для нее, но органичным расширением и обогащением ее собственной идеи. Точно также если использовать ткань для того, чтобы обернуть тело, то это будет не просто приобретением дополнительного нового внешнего значения одежды, но внутренним раскрытием и обогащением самой идеи ткани за счет слияния с идеей тела³⁹³.

В этом проявляется, на наш взгляд, сам принцип всеединого существования космоса как художественного произведения, бытия как символа. В силу базового принципа всеединого устройства бытия - тождества части и целого, полный символ может быть самым собой, только если он является и всем остальным тоже, он не может выразить себя в своем совершенстве без того, чтобы не выражать иные символы, а в пределе - всю реальность. В силу этого здешний, неполный символ в своем движении к полному символу как своему первообразу одновременно устремляется ко всем символам ноуменального мира, так что можно сказать, имманентным телом символа является не столько его собственная идея, а вся сверхчувственная, духовная реальность без остатка, весь живой космос в целом, вся вселенная.

Краткие выводы:

Принцип теургии как соработничества ноуменальной сущности, живой идеи и познающего или творящего человека находит наглядное проявление в теории иконописи П. Флоренского. Суть иконописи заключается в изображении лика как полнотой проявленной духовной сущности. Лик на иконе создается самой живой идеей, но в соработничестве с иконописцем, чутко внимающим велениям духовного мира.

³⁹³ «... одежда есть явление тела», пишет Флоренский в «Иконостасе» (Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 112).

При создании иконы имеет место совместная работа, синергия живой идеи и художника, так что их действия сливаются до нераздельности. На примере иконописи также хорошо прослеживается принцип ненасильственности теургического искусства, предполагающий, что в процессе творчества художник не вправе искажать метафизику вещи. Подлинное творчество должно сопровождаться бережным и внимательным отношением к форме самого материала, к тому, чтобы не исказить его собственную идею. Одновременно оно должно органично расширять собственную идею вещи за счет ее обогащения другими, более высокими смыслами.

ГЛАВА 3.

ПРЕОБРАЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА В ТЕОРИИ СИМВОЛИЗМА ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

§ 1. Умопостигаемое самоопределение и внутренний брак души. Два смысла «ты еси»

Глубокая вера философов и художников Серебряного века в высокое призвание человека базировалось на том убеждении, что перед ним стоит задача познания и возвышающего преобразования как внешней действительности, так и самого себя, то есть задача самопознания и самопреобразования. Более того, успешная теургическая деятельность в мире может осуществляться только уже преобразенным, новым человеком. Несомненно, что процесс подлинного мистического познания природы, как он представлен у П. Флоренского, уже меняет познающего, ибо человек, который обращен к миру с любовным восхищением и нежностью, обладает иной экзистенциально-онтологической установкой, нежели человек, который подходит к природе с хищническим расчетом. Однако помимо того, что человек изменяется в процессе живого познания природы, он может менять себя и сознательно, исследуя себя подобно любому другому объекту. Как и в случае предметов внешнего мира, самопознание также может быть двух видов – отвлеченно-фрагментарное с применением к себе устоявшихся штампов и схем (выработанных, например, какой-либо устоявшейся религиозной или научно-философской традицией) либо духовное, подходящее к самому себе как целостному существу. Поскольку оба подхода, как уже упоминалось, взаимоисключающие, то они представляют собой свободный выбор познающего индивида. Применительно к самопознанию важно выделить еще один мотив - негативный, кризисный, заключающийся в ощущении, что наличное состояние мира и человека не является должным. Вячеслав Иванов определяет этот мотив как переживание кризиса индивидуализма³⁹⁴ – ведь именно индивидуализм понимаемый

³⁹⁴ Вяч. Иванов посвятил этому феномену одноименную статью, опубликованную в 1905 г. Под индивидуализмом он понимает провозглашение права «каждой личности на значение самоцели» (Вячеслав Иванов Кризис индивидуализма // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 20) «Индивидуализм предполагает самодовлеющую полноту человеческой личности» (Там же. - С. 22) в противовес или разрыв «с началом соборным или общественным» (Там же. - С. 21), в результате чего «наше я превратилось в

как изолированность и отверженность от других и составляет коренную причину разобщенного устроения. Путь самопознания должен привести эмпирической личности к новому типу личности, которую исследовательница творчества Вяч. Иванова Б.Г. Розенталь назвала «мистической личностью»³⁹⁵. Преодоление эмпирического измерения не означало для мыслителя утрату индивидуальной идентичности, напротив, этот путь представлял собой упразднение эгоистически-обособленного индивидуализма как недолжного состояния и обретение индивидуальности в том смысле, как она понималась в философии всеединства. Таким образом, самопознание у Вяч. Иванова - это путь от эмпирического индивидуализма к духовной индивидуальности. В соответствии с духом всеединства принципиального отличия целостной и эмпирической личности нет; это одна и та же личность, только открывшая в себе глубинное измерение, помимо поверхностного и эмпирического. Преображенный человек – это не какой-то иной человек, а тот же самый, «прежний» человек, изменившийся свободно и самостоятельно, то есть прежде всего за счет своих собственных целенаправленных усилий. Свобода самопознания непременно предполагает индивидуальный характер причем в двояком смысле: как осуществляемое собственными силами человека и как направленное на раскрытие в себе подлинной индивидуальности.

Вяч. Иванову импонировало кантовское различие эмпирического и noumenального характеров личности, которое укладывалось в его концепцию человека: «Кант и Шопенгауэр различили характер эмпирический от характера умопостигаемого. Отношение между ними должно соответствовать отношению нашего эмпирического мира к миру возможного»³⁹⁶. Это различие предполагает, что эмпирические события могут не совпадать с умопостигаемой сущностью человека³⁹⁷. Эмпирический человек не знает своего умопостигаемого характера. Как и во всех случаях

чистое становление, т.е. небытие» (Там же. - С. 23). В статье «Ты еси» Вяч. Иванов красочно характеризует индивидуализм как мрачное самоутверждение личности, «замкнувшейся в своих пределах и удалившейся от начала вселенского» (Вячеслав Иванов Ты еси // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 93). В конечном итоге индивидуализм для Вяч. Иванова есть богоборство (Там же. - С. 94).

³⁹⁵ Цит. по: Обатнин Г. Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919)) – М.: Новое литературное обозрение, 2000. - С. 13.

³⁹⁶ Вячеслав Иванов Спорады // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 73.

³⁹⁷ Обатнин Г. Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919)) – М.: Новое литературное обозрение, 2000. - С. 27.

подобных противопоставлений, здесь следует избегать опасности «платонического дуализма», в соответствии с которым можно прийти к заключению, что подлинный человек – это лишь умопостигаемый характер. В частности, в статье «Идея неприятия мира» Вяч. Иванов писал, что личность цельна «лишь тогда, когда... понимается не в эмпирическом только, но и в умопостигаемом ее значении...»³⁹⁸. Только соединив в себе оба измерения, человек становится цельным существом, при этом умопостигаемое измерение не является непременно только благим – как мир возможного оно может таить в себе и отрицательные и даже inferнальные перспективы, связанные с эгоизмом и самоутверждением. От человека зависит, какое «умопостигаемое самоопределение»³⁹⁹ он выберет. Подобный же ход мысли был присущ П. Флоренскому, у которого аналогом умопостигаемого характера было имя человека, также задававшее его носителю разные направления нравственных самоопределений – от преступника до святого⁴⁰⁰. Негативный аспект умственного самоопределения представлен Вяч. Ивановым в ранней поэме «Миры возможного», в которой перед героем разворачивается история совершенного им убийства. И хотя это происходит только в мире возможного, а не в реальной пространственно-эмпирической действительности, герой принимает это преступление как действительно им совершенное. Однако примечательно, что герой отождествляет себя со своим негативным умопостигаемым обликом не с равнодушием или демоническим удовлетворением, а с плачем и содроганием, стремясь искупить свое «умопостигаемое» преступление»⁴⁰¹. И в награду за его раскаяние перед ним открывается иной, идеальный вариант его жизни: перспектива восхождения «...на высь святых нагорий, Для новых, чистых

³⁹⁸ Вячеслав Иванов Идея неприятия мира // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 57.

³⁹⁹ Термин Вяч. Иванова. См. Вячеслав Иванов Ты еси // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 92.

⁴⁰⁰ «Имя действительно направляет жизнь личности по известному руслу и не дает потоку жизненных процессов протекать где попало. Но в этом русле *сама* личность должна определить свое нравственное содержание...» При этом «каждое данное имя есть целый спектр нравственных самоопределений и пучок различных жизненных путей», от низменного до возвышенного: «Верхний полюс имени - чистый индивидуальный луч божественного света, первообраз совершенства, мерцающий в святом данного имени. Нижний полюс того же имени уходит в геенну, как полное извращение божественной истины данного имени... Преступник и закоренелый злодей направляются к этому полюсу... С данным именем можно быть святым, можно быть обывателем, а можно - и негодяем, даже извергом» (П. Флоренский Имена. Электронный ресурс (URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren03.htm>, дата обращения: 27.07.2017).

⁴⁰¹ «Сокрыв лице я; мрак я звал крошечный; Я жаждал искупить мой грех сторицей!» (Вяч. Иванов Миры возможного. Электронный ресурс (URL: <http://ivanov.lit-info.ru/ivanov/stihi/kormchie-zvezdy/miry-vozmozhnogo.htm>, дата обращения: 27.07.2017).

дней в блаженном граде»⁴⁰². Таким образом, умопостигаемый характер интересует мыслителя прежде всего в высоком, ноуменальном спектре открываемых им возможностей для нравственного самоопределения⁴⁰³.

Конкретный путь открытия в себе ноуменального измерения носит у Вяч. Иванова мистико-богоискательский характер, который он формулирует с учетом постулирования андрогинной природы человеческого сознания, выделения в душе двух сторон – мужской (рационально-оформляющей) и женской (подсознательно-стихийной). По Вяч. Иванову, человек преображается, то есть достигает соединения с неким высшим началом в своем сознании, тогда, когда осуществляется «мистический брак» женской и мужской сторон души⁴⁰⁴. Вяч. Иванов здесь повторяет ход мысли Вл. Соловьева, о том, что преображение человека, достижение им божественного измерения предполагает соединение мужского и женского начал, только перемещает эти начала вглубь души. При этом мыслитель использует понятия ложного и подлинного брака. Соединение этих двух сторон души имеется и в эмпирическом состоянии, но оно неподлинное, подобно тому, как неподлинной была эмпирическая любовь у Вл. Соловьева, приводившая не к преображению любимого существа, а к дурной бесконечности порождения новых эмпирических существ. В глубине души «неправильный брак» также приводит к дурному потомству – негативным эмоциям и эгоистическим волевым устремлениям. Подобный душевный брак неподлинен поскольку мужская, сознательная часть души не открыла свое божественное измерение, умопостигаемый характер, она сугубо эмпирична и эгоистична, осуществляет рациональный диктат, поэтому ее брак с женской частью души является насильственным и подавляющим⁴⁰⁵. Истинный, гармоничный брак должен иметь возвышенный характер и именуется автором богообретением. Описание этого процесса носит у Вяч. Иванова черты умопостигаемого самоопределения, осуществляемого

⁴⁰² Вяч. Иванов *Миры возможного*. Электронный ресурс (URL: <http://ivanov.lit-info.ru/ivanov/stihi/kormchie-zvezdy/miry-vozmozhnogo.htm>, дата обращения: 27.07.2017).

⁴⁰³ Отметим, что отсутствие какой-либо духовно-мистической работы над собой Вяч. Иванов образно и емко определяет как «умопостигаемую бесхарактерность» индивидуума (Вячеслав Иванов *Идея неприятия мира* // Иванов Вячеслав Иванович *Родное и вселенское*/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 55).

⁴⁰⁴ Обатнин Г. *Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919))* – М.: Новое литературное обозрение, 2000. - С. 103.

⁴⁰⁵ Соответственно, в более редком случае доминирования женской части души имеет место размытость и расплывчатость сознания, неоформленное и стихийное беспокойство, что так же далеко от гармонии, как и рациональное подавление.

мужской стороной души. В «Спорадах» Вяч. Иванов более подробно останавливается на описании обеих сторон души, характеризуя женскую как периферийную, «планетарную», восприимлющую, а мужскую как центральную, «солнечную», принимающую и самоутверждающуюся⁴⁰⁶. Мыслитель утверждает имманентную божественность человеческой души, однако помещает ее в центральную, сознательную часть души, считая, что именно в мужской стороне души сокрыто начало Логоса как изначального богоподобия человека. Более того, в естественном состоянии начало Логоса определяет такие качества мужской части души, как ее «своеначалное самоопределение» и творческую свободу⁴⁰⁷. Автор пишет, что божественное начало, логосность делает мужскую часть души самоутверждающейся, дерзающей и предпринимающей на свой страх и риск, что характеризует ее как богоборческую⁴⁰⁸. Богоборческую, ибо осуществляющуюся автономно, в отрыве от своего источника – макрокосмического Логоса. Тем самым она утверждает себя сама по себе как «я есмь», а не как «Ты еси», где «Ты» обращено к высшему божеству. Такой способ самоутверждения, как «я есмь», совершенно естественен для мужской стороны души в ее эмпирическом состоянии, в бессознательной оторванности от божества, от источника своей естественной божественности. Мужественно-логосное «я» в душе человека Вяч. Иванов именует «солнечным двойником»⁴⁰⁹, то есть двойником Бога, богоподобным, однако оторванным и изолированным от действительного Бога. Как пишет мыслитель, «из утверждения солнечности нашей вытекает трагедия солнечности: ее закрытость утешным лучам вне ее светящего солнца»⁴¹⁰. Это логосное творческое начало определяется Вяч. Ивановым как добродетель дерзающего творчества, устремленного на внешний мир, действующего в нем рациональным и эмпирическим образом⁴¹¹. Однако задача человека состоит в том, чтобы из эмпирической личности стать духовным человеком, для этого «добродетель внутреннего дерзания» должна «утвердиться как истинная добродетель теургическая»⁴¹², должна быть направлена на «внутреннее высветление человечества из своего божественного и

⁴⁰⁶ Вячеслав Иванов Споряды // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 88.

⁴⁰⁷ Там же.

⁴⁰⁸ Там же.

⁴⁰⁹ Там же. - С. 89.

⁴¹⁰ Там же.

⁴¹¹ Там же. - С. 87, 90.

⁴¹² Там же. - С. 88.

единосущного Логосу я», должна превратиться в «мистическую энергию, направленную к выявлению того мира, в котором Бог будет “всяческая во всех”»⁴¹³. Но как превратить добродетель рационально-эмпирического самоутверждения в «добродетель теургическую»? Вяч. Иванов указывает, что внутренний божественный свет, «внутренняя солнечность»⁴¹⁴ человека не может устремиться к своему объективному источнику, покуда она окружена «светом дневного знания»⁴¹⁵, ибо этот свет застилает божественный огонь. Нужно наступление ночи, чтобы сокрылось дневное солнце эмпирического мира, лучи которого так жадно впитывает душа человека. С наступлением ночи вступает в свои права женственная, ночная сторона души, без которой такой переход невозможен. Конкретно это происходит так, что женственная сторона души должна на время высвободиться из-под власти и опеки сознательного мужского начала, которое должно для этого как бы погрузиться в самозабвение или умереть. Вяч. Иванов полагает, что мужское начало само не может перейти в такое несвойственное ему пассивное состояние и что это именно женская сторона должна «самопроизвольно и насильственно» нейтрализовать влияния мужского «я» и как бы жертвенно его умертвить⁴¹⁶, то есть взять на себя несвойственную ей активную функцию. Вяч. Иванов объясняет это таким образом, что хотя собственным образом божественность воплощена в мужской части, по-настоящему ощутить источник этой божественности может только женская часть души. Именно женская сфера есть начало осознания божественного присутствия, его подлинности, поскольку в эмпирическом состоянии божественное начало присутствует в мужском «я» неосознаваемым для него образом. В жажде прикосновения к подлинной реальности, ища «лучей духа, исходящих из нашего божественного центра»⁴¹⁷ женская сторона души нейтрализует эмпирическое мужское «я», и одновременно начинает искать, призывать его вновь, но уже возродившимся в новом качестве. В описании этого процесса Вяч. Иванов опирается на античные мифологические образы Психеи из романа Апу-

⁴¹³ Вячеслав Иванов Спорады // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 89.

⁴¹⁴ Там же. - С. 90.

⁴¹⁵ Там же.

⁴¹⁶ Вячеслав Иванов Ты еси // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 92.

⁴¹⁷ Там же.

лея «Метаморфозы, или Золотой осел», а также менад дионисийской религии, и пишет, что «на зовы Психеи-Мэнады мужское я как бы воскресает из смертного сна и облекается в светлое видение Сына»⁴¹⁸; и далее продолжает, что «так луч Духа, брызжащий из божественного средоточия существа человеческого, пресуществляет психическую субстанцию погруженного в сон мужского я и, воскрешая, воссоздает его, преображенного, в лике богосыновства»⁴¹⁹. Мыслитель заключает, что «в слиянии Психеи с преображенным я... восстанавливается сознание личности», имея в виду, что происходит преображение человеческого существа из эмпирического в «мистический» тип личности, а именно: достигается «полнота внутреннего слияния личного я с Богочеловеком-Сыном»⁴²⁰.

Может сложиться впечатление, что данная метаморфоза происходит помимо участия мужского «я», нейтрализованного женской стороной души в ее экстатическом порыве. Однако на самом деле мыслитель парадоксально определяет это преображение как истинное умопостигаемое самоопределение, а не бессознательно совершающуюся трансформацию и прямо пишет, что указанное восстановление личности «состоит в том, что мужское я в человеке осознало себя... в ипостаси сыновней»⁴²¹. То, что здесь имеет место именно сознательное самоопределение человека, подтверждается и теми словами мыслителя, что итогом этого преобразовательного процесса отнюдь не является гарантированное обретение богосыновства и заключение мистического, гармонического брака мужской и женской сторон души. В этом соединении с божественными энергиями «нашему мужескому началу» предоставлен выбор «между конечным богопротивлением и осуществляющимся богосыновством, между сверхличным изволением и личным отъединением», так что возможно не только воскресение в лице богосыновства, но и «отвращение от сверхличного начала» в результате, как красноречиво говорит Вяч. Иванов, «демонического самоопределения нашей умопостигаемой воли»⁴²². Мыслитель видит причину такой возможной неудачи в некой «дурной зеркальности мистического богоутверждения в

⁴¹⁸ Вячеслав Иванов Ты еси // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 92.

⁴¹⁹ Там же. - С. 93.

⁴²⁰ Там же.

⁴²¹ Там же.

⁴²² Там же.

нас, могущей привести внешнего человека к самообожествлению»⁴²³. Таким образом, «мистический процесс» может обернуться как подлинным обретением божества, обретением «Ты» в «я» в результате правого умпостигаемого самоопределения, так и окончательным самообожествлением в результате демонического самоопределения, которое равносильно финальному отпадению от Бога. Однако женская сторона, пишет Вяч. Иванов, не примет самообожествленное мужское «я», но удалится или восстанет, что приведет к расколу сознания, которое проявится «в том или ином виде душевной болезни, в безумии или отчаянии»⁴²⁴, то есть в окончательном распаде личности.

Такова в общих чертах концепция «мистической антропологии» Вяч. Иванова, представляющей собой оригинальную трансформацию философии любви Вл. Соловьева и основанной на слиянии естественной божественности человека со сферой надмирного божества путем утверждения в человеческом «я» божественного «Ты». Вместе с тем описанная концепция, предполагающая, что любовь как сила преображения не требует непременно встречи двух существ, как у Вл. Соловьева, но может разыгрываться в душе отдельного человека, не могла иметь исчерпывающего характера для Вяч. Иванова как последователя русской традиции соборности и всеединства. Поэтому мыслитель придает процессу целостного познания себя человеком интерперсональный ракурс, который можно обозначить той же метафорой «ты еси», но только со строчной буквы. Это древнее дельфийское изречение понимается Вяч. Ивановым не только как утверждение бытия Бога, о чем говорилось выше, но также приобретает значение универсального приятия другого существа, позволяющего человеку в подлинном смысле выйти из себя, преодолеть границы своего уединенного индивидуализма. Концепция «ты еси» показывает, что «мистический путь» самопознания не может совершаться в одиночку, даже если допустить интериоризацию мужского и женского начал как двух сторон души человека. Для полноценного преображения нужен реальный другой человек, внутренних «мистических процессов» – брака мужской и женской сторон души, открытия своего умпостигаемого измерения – недостаточно. «Ты еси» предполагает выход к реально существующему

⁴²³ Вячеслав Иванов Ты еси // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 94.

⁴²⁴ Там же. - С. 93.

другому, причем не просто в признании другого, его прав, интересов, но «в абсолютном утверждении «всею волею и всем разумением чужого бытия: «ты еси»»⁴²⁵. Личный опыт преображения тем самым дополняется, соотносится с опытом истинной любви к человеку: «...любовь моя говорит другому: *ты еси*, растворяя мое собственное бытие в бытии этого *ты*. Акт любви, только любви, полагающий другого не как объект, но как второй субъект, есть акт веры и воли, акт жизни, акт спасения, возврат к Матери, несущей обоих нас (мое *я* и мое *ты*) в своем лоне, приобщение к тайнодействию ткущей одну живую ткань вселенского тела Мировой Души. Только здесь пробуждается в нас иное, высшее сознание, в сравнении с которым мое прежнее, заключенное в малом *я*, начинает казаться дурным и лживым сном»⁴²⁶.

«Ты еси» как опыт безусловной любви к другому человеку, которая растворяет собственное бытие личности в бытии этого «ты», является необходимой стороной подлинного самопознания еще и по той причине, что отдельный эмпирический человек, по Вяч. Иванову, будучи расколотым существом воспринимает действительность половинчатым, искаженным образом. Эту недостаточность отдельного человека мыслитель иллюстрирует с помощью значимой для него метафоры «живого зеркала». Человек в тварном состоянии, пишет Вяч. Иванов в статье «Религиозное дело Владимира Соловьева», похож на живое зеркало, которое отражает мир согласно закону преломления света, в силу чего одиночный человек имеет о мире неадекватное, более того, перевернутое представление. Подобно тому, как для восстановления правильности отражения на зеркало нужно навести другое зеркало, точно также человек для восстановления истинных пропорций познаваемого должен привлечь другого человека: «Этим другим зеркалом - *speculum speculi* - исправляющим первое, является для человека как познающего другой человек. Истина оправдывается только будучи созерцаемой в другом»⁴²⁷. Этим образом «зеркала зеркала» Вяч. Иванов иллюстрирует и процесс самопознания. Казалось бы, человек вообще не способен познавать себя, не имея перед собой облика другого человека (зеркало не может отразить самое себя), однако, Вяч. Иванов все же допускает такую возможность,

⁴²⁵ Вячеслав Иванов Достоевский и роман-трагедия // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 295.

⁴²⁶ Вячеслав Иванов Религиозное дело Владимира Соловьева // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 343.

⁴²⁷ Там же. - С. 342.

которую можно назвать «самозеркальностью» и которая имела важное концептуальное значение в рамках рассмотренной выше его концепции трансформации эмпирической личности в духовную. Как указывалось, обретение человеком своего умопостигаемого характера и свободное, сознательное следование ему «есть выбор между «конечным богопротивлением и осуществляющимся богосыновством»⁴²⁸. Опасность богопротивления заключалась в возможности «привести внешнего человека к самообожествлению»⁴²⁹. Это самообожествление осуществлялось именно в случае наведения мистического зеркала на самого себя, что приводило, как пишет Вяч. Иванов, к «дурной зеркальности мистического богоутверждения»⁴³⁰ в самом себе. В противоположность этому «правый» путь самопознания, истинная зеркальность - это наведение зеркала на другого человека, точнее встреча двух людей как двух живых зеркал, направленных друг на друга. Используя уже приводимую метафору П. Флоренского, это взгляд друг в друга, это отражение себя в другом и отражение другого в себе⁴³¹. Человек как живое зеркало способен подлинным образом познать себя, только полностью отразившись в зеркале другого человека, то есть растворив свое собственное бытие в другом. Это растворение будет означать не утрату себя, а подлинное обретение. Индивидуальные формы сохраняются, но при этом расширяются, происходит сдвиг их центра тяжести с эгоцентрического полюса, они становятся «смещенными» в сторону друг друга. Здесь происходит синергия: каждый человек, оставаясь собой, одновременно становится другим, вбирая его энергии, резонируя энергиями другого. Соответственно, другой вбирает в себя энергии не только первого, но и отраженные первым свои собственные энергии. Это и есть реализация метафоры зеркала – в первом другой видит не только его, но и самого себя. В этом процессе человек, постигая другого, постигает и себя в другом, причем в подлинной сути: не как существо, которое заключено в оболочку своего непроницаемого тела, отгораживающего и отделяющего его от мира, но как присутствие себя во всех других существах мира и как присутствие мира в себе.

⁴²⁸ Вячеслав Иванов Ты еси // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 93.

⁴²⁹ Там же. - С. 94.

⁴³⁰ Там же.

⁴³¹ По мнению Г. Обатнина, глаз – устойчивая метафора зеркала у Иванова, и у него имеется совмещение зеркальности глаза и образа «зеркала зеркал» (Обатнин Г. Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919)) – М.: Новое литературное обозрение, 2000. - С. 118).

Таким образом, открытие и усвоение человеком своей умопостигаемой природы, божественного измерения, осуществляемое «правым» образом – через усвоение другого, через принятие его любящего взора – приводит к всеединству как способу бытия. Эмпирический человек возвышается до «мистического человека» или сверхчеловека. Этот ницшевский термин был популярен в начале 20 века в среде русских мыслителей, однако он никогда не использовался в том биологическом значении, в каком его применял сам Ницше. Скорее, понятию сверхчеловека в русской философии придавался духовный смысл, начиная с Вл. Соловьева, обозначившего, что подлинной задачей сверхчеловека является преодоление смерти и что подлинным сверхчеловеком в этом отношении является Христос как действительный победитель смерти⁴³². Философ также говорил, что предназначение человека состоит в том, чтобы «стать действительным сверхчеловеком»⁴³³. Привлекательность понятия сверхчеловека для русских философов состояла в также том, что у самого Ницше сверхчеловек был именно новым человеком, родившимся из оболочки старого, обычного человека, человека-индивидуалиста⁴³⁴, причем это рождение было делом прежде всего его сознательного устремления и усилий. Здесь нет внешнего преобразовательного действия, но собственное соизволение и упорное следование избранному пути.

Другим важным аспектом в учении Ницше было то, что человек, в том числе и его новый тип – сверхчеловек, был частью природы (у самого Ницше это было следствием его радикального эмпиризма и антитрансцендентализма). Это нашло выражение в ницшевском постулате о «верности земле», который приобрел особый отклик в учении Вяч. Иванова. Суть этого постулата для русского мыслителя заключалась в том, что достигнувший возвышенного состояния сверхчеловек не уходит из эмпирического мира, но остается в нем для продолжения дела его преображения, для изживания в нем черт разобщенного устройства, для возвращения мира в лоно совершенного всеединства. Назначение человека – не вырваться из здешнего мира, не освободить душу от телесных оков, но преобразить мир, преобразить его телесность,

⁴³² Вл. Соловьев Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 633.

⁴³³ Вл. Соловьев Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 625.

⁴³⁴ Вячеслав Иванов Кризис индивидуализма // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 22.

сделать ее духоносной, наполненной смыслом. Тем самым подчеркивалось, что человек не есть внемировое существо, но часть мира, творение, созданное природой для того, чтобы продолжать начатое ею движение к совершенству. Эти аспекты обогащали облик сверхчеловека новыми чертами – жертвенностью и состраданием, в чем наглядно проявлялось одухотворение этого понятия в русской философии. Ведь сверхчеловек – это прежний обычный человек, сумевший преобразить себя, достигший, как писал Вяч. Иванов «вселенского сознания»⁴³⁵, что предполагало в том числе изживание эгоизма, отчужденности и безразличия к другим людям, а также понимания того, что схожий, хотя и непременно индивидуальный путь, доступен каждому человеку.

Краткие выводы: Процесс духовного познания распространяется у Вяч. Иванова на самопознание человека. Как и в случае познания предметов внешнего мира, человек может подходить к самопознанию двояким образом: отвлеченно-рационально с применением к себе устоявшихся штампов и схем либо интуитивно-мистически как целостному существу. Истинным самопознанием для Вяч. Иванова является только духовное, приводящее человека к новому типу личности. Конкретный путь преображающего самопознания носит у Вяч. Иванова двуаспектный характер – внутренний и межличностный. Внутренний аспект заключается в обретении человеком своего умопостигаемого характера, под которым понимается имманентная божественность человека, которая в эмпирическом состоянии носит скрытый, потенциальный характер и которая в процессе духовного самопознания должна быть актуализирована, сознательно усвоена. Межличностный аспект предполагает, что для полноценного преображения помимо внутренних духовных процессов нужен выход к реально существующему другому, опыт абсолютного признания и утверждения другого человека. Это растворение будет означать не утрату себя, а подлинное обретение, ибо истинное «я» – это именно слитность «ты» и «я» в одном существе, в котором «я» и «ты», тем не менее, сохраняются как индивидуальные формы. Человек, постигая другого, постигает и себя в другом, причем в подлинной сути: не как

⁴³⁵ «Сверхчеловеческое, - писал Вяч. Иванов, - уже не индивидуальное, но по необходимости вселенское и даже религиозное» (Вячеслав Иванов Кризис индивидуализма // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 22).

существо, которое заключено в оболочку своего непроницаемого тела, отгораживающее и отделяющее его от мира, но как присутствие себя во всех других существах мира и как присутствие мира в себе.

§ 2. Новое общество как общность преображенных индивидуальностей

Определяя смысл деятельности преображенного человека в мире как религиозно-жертвенное служение, Вяч. Иванов расширяет свое антропологическое учение до социальных измерений. В представлении мыслителя общество не есть некое ставшее, субстанциальное образование, но представляет собой процесс взаимодействия индивидов. Стоит прекратиться какому-либо определенному типу социального взаимодействия (например, всеобщему признанию сакральности фигуры монарха), как соответствующий ему тип общества (монархия) начнет распадаться. Очевидно, что типы взаимодействия людей в эмпирическом и мистически-преображенном состоянии произведут совершенно разные типы общества. Общественное состояние эмпирических людей определяется присущей им доминантной эгоистического самоутверждения⁴³⁶. На примере теории познания П. Флоренского мы видели, что эмпирический человек насильственно стремится утвердить себя в мире, руководствуясь субъективными целями и мотивами. В социальной плоскости насильственный характер переносится на взаимодействие людей друг с другом – утверждая себя, индивиды стремятся господствовать над другими, подчинять их себе. В свою очередь, целостному типу личности, преодолевшей эгоизм на путях синтеза эмпирического (человеческого) и умопостигаемого (божественного) измерений, мистического брака мужской и женской сторон своей души, а также за счет безусловного приятия бытия другого, - должен соответствовать свой тип общества, без насилия и без принуждения другого⁴³⁷. Возможность этого достигается за счет того, что индивидуальность нового человека не партикулярна, но целостна, включает в себя других индивидов по принципу всеединого устроения «все в каждом» и «каждое во всем», так

⁴³⁶ Предельным выражением эмпирического человека является крайний эгоист, гротескно изображенный Ф. Достоевским в известном образе «подпольного человека», для которого его собственное маленькое благополучие важнее целого мира, который он готов принести в жертву для удовлетворения своей мимолетной прихоти.

⁴³⁷ «... провозглашение своеначалия личности, - пишет Вяч. Иванов, - цельно лишь тогда, когда личность понимается не в эмпирическом только, но и в умопостигаемом ее значении» (Вячеслав Иванов *Идея неприятия мира* // Иванов Вячеслав Иванович *Родное и вселенское*/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 57).

что другие воспринимаются индивидом как он сам, поэтому по отношению к ним нет и не может быть внешнего подавления или принуждения. Идеальное сообщество для Вяч. Иванова представляет собой такое объединение, где отсутствует противоречие между личным и общественным, так что индивидуальные желания и воля личности совпадают с желанием и волей общественными⁴³⁸. Мыслитель верит, что если дать каждому индивиду нестесненную личную свободу в самопознании и самоопределении, то это отнюдь не приведет к тому, что каждый откроет свою частную истину, которая будет иной, чем у иного человека. Напротив, Вяч. Иванов полагает, что свободно-индивидуальный путь каждого человека приведет его к выработке общего мировоззрения, к тому, что индивидуальные воления всех людей совпадут без опосредования со стороны каких-либо социальных структур. Это вполне естественно следует из такого аспекта духовного процесса, как признание другого человека, из бытия «глаза в глаза» с другим человеком, что смещает центр бытия личности в сторону других, их безусловного приятия.

По выражению Г. Обатнина, все члены такого идеального сообщества объединены «общностью индивидуальностей»⁴³⁹. Подобно Вл. Соловьеву, верившему в скорую возможность достижения нового типа общества, которое он именовал свободной теократией, Вяч. Иванов также предвидел возможность скорого и массового изменения «самого человеческого типа в сторону развития тех способностей, которые были неизвестны предшествующей культуре или ею игнорировались»⁴⁴⁰. При этом в понимании Вяч. Ивановым и Вл. Соловьевым принципов устройства совершенного общества прослеживаются важные отличия. Если для Вл. Соловьева совершенное общество представляло синтез светской и духовной власти и только третьим компонентом он признавал некую неструктурированную общественную силу – пророчество, то Вяч. Иванов принципиально отрицал любые властные инстанции не только в совершенном состоянии общества, но и на пути к нему. Радикальный индивидуализм Вяч. Иванова привел к тому, что свою социальную доктрину он определял как «мистический анархизм» или «мистический энергетизм» (оба понятия разработаны автором в статье «Идея неприятия мира»), предполагающий отсутствие

⁴³⁸ Обатнин Г. Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919)) – М.: Новое литературное обозрение, 2000. - С. 10.

⁴³⁹ Там же.

⁴⁴⁰ Там же. - С. 14.

какого-либо социального конструктивизма, включая формулирование того или иного социального идеала и целенаправленного создания механизмов и структур для его реализации. Доктрина «мистического анархизма» базируется на фундаментальном принципе мышления Вяч. Иванова – предпочтения правого «как» любому «что». Этот принцип выражает примат движения, становления, процесса перед любым ставшим, покоящимся, законченным образованием – будь то религиозная доктрина, система морали или социальная структура. Применительно к социальной проблематике это означает, что происходит «перенос смыслового акцента с конечного общественного идеала на способ объединения людей в сообщество. Для «мистического анархизма» «систематическая деятельность политического и социального характера»⁴⁴¹ неприемлема, ибо она направлена на некое «что», тогда как главное – это «как», то есть «область безграничной внутренней свободы и величайшей внутренней ответственности...»⁴⁴². Не важно, в какой форме осуществится это идеальное сообщество, гораздо важнее принципы его организации, регулирования его жизни, а также способ его достижения⁴⁴³: «мистический анархизм не предрешает... путей делания общественного, полагая, однако, как цель последнюю свободу и общественных отношений»⁴⁴⁴.

В понятии «мистического анархизма» Вяч. Иванов заостряет присущую его пониманию мистики и мистического идею свободы⁴⁴⁵. Речь идет не об отвержении мира вообще, но о «споре против мира данного во имя мира, долженствующего быть», о противопоставлении необходимости последней свободы человечества, включающей «в сфере общественных отношений всякое принуждение»⁴⁴⁶. В силу этого соловьевские области царства и священства для Вяч. Иванова неприемлемы как органы светской и религиозной власти. Им он предпочитает область пророчества

⁴⁴¹ Цит. по: Обатнин Г. Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919)) – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – С. 9.

⁴⁴² Цит. по: Там же. – С. 10.

⁴⁴³ Там же. – С. 10.

⁴⁴⁴ Вячеслав Иванов Идея неприятия мира // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – С. 58.

⁴⁴⁵ Мистическое есть «утверждение свободы моего истинного я в отношении ко всему, что не-я...» (Там же. – С. 54).

⁴⁴⁶ Там же. – С. 56.

как соответствующую «мистическому» типу личности⁴⁴⁷. В отличие от царства и священства, являющихся институтами, пророчество - это сфера сугубо индивидуального действия. Пророчество – это не статус, а состояние, поэтому оно потенциально является доступным всем людям. Мыслитель считает возможным создание нового типа общества исключительно на основе пророческой деятельности. Он говорит, что именно пророчественная сфера обладает качеством свободного творчества, «которое необходимо становится творчеством теургическим»⁴⁴⁸ и которое способно распространиться на весь народ и стать творчеством всенародным. Идеальное общество должно состоять из людей, достигших или стоящих на пути достижения состояния пророчества. Главной ценностью такого идеала объединения всех в единую общность в глазах мыслителя было то, что это приближало «к пределу минимального ограничения личной свободы»⁴⁴⁹. Поскольку в идеальном обществе Вяч. Иванова нет выделенной инстанции правления, то это не общество, а, скорее, община, то есть общество «лицом к лицу», где нет отчужденных, абстрактных структур, которые опосредствуют отношение людей друг к другу. Это именно «общность индивидуальностей», предполагающая, что социальная связь осуществляется между членами общества напрямую. А раз члены этого общества – духовно-преображенные личности, то есть пророки либо те, кто стремятся стать пророками, то идеальное общество представляет собой пророческую общину, возможно понимаемую по типу самоуправляющейся раннехристианской общины, где все члены общины обладали харизматическими дарами.

Чтобы развивать и поддерживать в человеке мистические состояния жизнь такой пророческой общины должна сосредотачиваться вокруг непрерывного ритуально-культового действия. Культовая община как тип социума, соответствующий своему главному назначению – развитию и преобразению человека в направлении целостной индивидуальности, - предполагает полное равенство своих членов. Однако между членами этого общества не могло не быть различий, хотя бы в силу того,

⁴⁴⁷ Мистику Вяч. Иванов определяет как «религиозность динамическую» (Там же. - С. 51), истинный мистик как пророк «даже в своем отношении к религии... сохраняет всю полноту своей независимости» (Там же. - С. 57).

⁴⁴⁸ Цит по: Обатнин Г. Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919)) – М.: Новое литературное обозрение, 2000. - С. 11.

⁴⁴⁹ Вячеслав Иванов Кризис индивидуализма // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 24.

что разные люди достигали разной степени реализации на пути стяжания искомого мистического состояния. Стало быть, в идеальном обществе допускается лидерство и иерархия, чего Вяч. Иванов никогда не отрицал, более того для него было совершенно очевидно, что искомое общество целенаправленно создается усилиями тех, кто преуспели в «мистическом самопознании» и достигли состояния свободного теургического творчества, однако, подобно ницшевскому сверхчеловеку, остались «верными земле», приняли на себя жертвенное служение, стали пророками, вызывающими к другим людям и подталкивающими их на путь поисков своего пути преображения. Придание деятельности более развитой личности решающего значения в деле построения нового общества ставит и вопрос о характере власти этой личности. Очевидно, что эта власть может быть только харизматического типа, основанной на духовности ее носителя. Харизматическая власть обладает чертами ненасильственности и любви к другим существам, которые мы рассматривали на примере теории познания П. Флоренского. Харизматическая власть не является активно воздействующей, отправляемой волевым образом; скорее эта власть подобна по способу действия целевой причине, которая не столько воздействует сама, сколько притягивает к себе, вызывает к себе стремление, позволяет к себе приобщаться. Обладающий харизматической властью человек вовсе не жаждет власти, ибо воспринимает свои отношения с другими людьми как жертвенное служение им. Мыслитель утверждает, что идея подлинного «непрития мира» необходимости и отчужденного эгоизма представляет собой не его аскетическое отвержение, а, напротив, «жертвенное нисхождение духа в мир,... дабы преображен был мир его любовным лобзанием и кротким лучом его таинственного Да»⁴⁵⁰. Высший тип отношения человека с миром заключается «в категории любви, которая антиномически говорит ему: «любовно приемлю», и тем преображает его в мир должный, желанный, прекрасный и истинный»⁴⁵¹. Вместе с тем роль духовного лидера не сугубо пассивная, она предполагает активные действия, как активные действия предпринимал и субъект диалектического познания у П. Флоренского. Такой человек, как писал Вяч. Иванов, распространяет вокруг себя благоволение, воздействует на окружающую жизнь как врач и

⁴⁵⁰ Вячеслав Иванов *Идея непрития мира* // Иванов Вячеслав Иванович *Родное и вселенское*/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 55.

⁴⁵¹ Там же.

художник, но прежде всего, как художник, который умножает и выявляет красоту во всем с чем сталкивается⁴⁵². Тем самым проясняется, что способ, каким пророк побуждает других людей к преображению, предполагает прежде всего использование средств искусства. В социальной концепции Вяч. Иванова важнейшую роль играет искусство, поскольку творец-теург фактически создает новое общество посредством демонстрации символов как выразителей подлинной реальности.

Краткие выводы: Свою социальную доктрину Вяч. Иванов определял как «мистический анархизм», предполагающий отсутствие какого-либо социального конструктивизма, исключаящий любое принуждение и базирующийся на безусловной свободе самоопределения каждого члена общества. В идеальном сообществе, соответствующем духовно-преображенному типу личности, отсутствует противоречие между личным и общественным, так что индивидуальные желания и воля личности совпадают с желанием и волей общественными. В отличие от Вл. Соловьева, Вяч. Иванов принципиально отрицал любые обобществляющие властные инстанции и считал возможным создание нового типа общества исключительно на основе харизматической (пророческой) деятельности. Харизматическая власть обладает чертами ненасильственности и любви к другим существам. Харизматическая власть не является активно воздействующей, осуществляемой волевым образом; обладающий харизматической властью человек вовсе не жаждет власти, ибо воспринимает свои отношения с другими людьми как жертвенное служение им.

§ 3. Восхождение и нисхождение - обоснование возможности теургического искусства

Концепция преображающего творчества - теургии Вяч. Иванова подразумевает круговую взаимосвязь онтологического, антропологического, социального и эстетического измерений, в основе единства которых лежит, говоря словами Парменида, «непоколебимое сердце истины»⁴⁵³. Человек обязан являть своим творчеством истину, которая, по сути, одна только и способна преображать природу, человека и

⁴⁵² Цит. по: Цит по: Обатнин Г. Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919)) – М.: Новое литературное обозрение, 2000. - С. 9.

⁴⁵³ Парменид. Фрагменты. Электронный ресурс
(URL <http://www.plato.spbu.ru/TEXTS/lebedev/parmenid.htm>, дата обращения 27.07.2017).

общество. Поэтому искомым антропологический тип у Вяч. Иванова – это художник-теург, который своим открывающим истину творчеством преобразует мир, себя и других людей ненасильственным способом жертвенной самоотдачи.

Однако как возможно теургическое творчество? Рассмотрение этого вопроса следует начать с того, как мыслитель понимает роль и назначение художника в обычной действительности. Вяч. Иванов отмечает, что даже как эмпирическая личность художник сильно отличается от остальных людей. Автор объясняет, что общим законом жизни, применимым к любому живому существу, является закон непрерывного возрастания, расширения сил, роста и экспансии⁴⁵⁴. Этот закон действует и в духовной жизни. Вяч. Иванов формулирует его как закон восхождения к духовному миру, который, по его мнению, лучше всего иллюстрируется девизом Гете - «к бытию высочайшему стремиться непрерывно»⁴⁵⁵: «общий закон духовной жизни, хотящей быть жизнью поистине и в постоянно возрастающей силе, есть восхождение к бытию высочайшему»⁴⁵⁶. Как человеку естественно жить, так же ему естественно духовно возрастать, другое дело, что это стремление чрезвычайно трудно реализовать, ибо оно должно быть непрерывным. Вяч. Иванов не допускает остановок и перерывов в духовном процессе – любая остановка для него равносильна падению⁴⁵⁷. Но ведь нельзя же все время только восходить, - восхождение для своего успешного осуществления должно чередоваться с другим процессом, который мыслитель называет нисхождением. Что это такое? Вяч. Иванов пишет, что это более сложное действие, чем восхождение, которое как рост и развитие - естественно, тогда как нисхождение – это умаление и отдача, поэтому оно противоестественно. Мыслитель разъясняет, что если рост и развитие – это закон самосохранения, то нисхождение – это закон саморазрушения. Поэтому живые существа не хотят нисходить. Это трудное искусство, однако им владеет художник. Художник – особый человек, который умеет не только восходить, но и нисходить, то есть отдавать, расточать. Как пишет Вяч. Иванов «много есть восходящих, но мало умеющих нисходить,

⁴⁵⁴ «Жизнь вообще хочет возрастать в силе» (Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994, - С. 205).

⁴⁵⁵ Там же. - С. 203.

⁴⁵⁶ Там же. - С. 205.

⁴⁵⁷ Там же. - С. 203.

т. е. истинных художников»⁴⁵⁸. Мыслитель разделяет восхождение как «приуготовительный момент творчества» и нисхождение как собственно творчество: «творчество в собственном смысле ... есть нисхождение; и только нисхождение»⁴⁵⁹. Уже поэтому нисхождение – жертвенно, а художник – это человек, который умеет жертвовать собой для других. Такая жертвенность органично присуща художнику – художник сознательно нисходит к людям, желая им поведать свои видения.

Закон восхождения, неустанного стремления к бытию высочайшему не происходит в безвоздушном пространстве – он требует опор, поэтому его конкретное осуществление определяется Вяч. Ивановым в другом его знаменитом лозунге «от реального к реальнейшему», то есть восходить к высшему бытию можно в опоре на бытие фактическое, «реальное», стремясь в нем рассмотреть черты «реальнейшего». Общественное служение художника заключается в том, что он помогает обычному человеку увидеть «реальнейшее» в «реальном». Художник выискивает «сокровенные для простого глаза черты и органы низшей действительности, какими она связуется и сочетается с иною действительностью, чувствительные точки касания ее “мирам иным”»⁴⁶⁰. Таким образом, условия и процесс художественного творчества обратны процессу духовного восхождения, они осуществляются «от реальнейшего к реальному»⁴⁶¹. Отмеченные художником «мистические точки» (которые на самом деле являются созданными им произведениями искусства, в которых он закрепляет увиденные им первообразы), становятся опорой для других людей в деле их собственного восхождения от реального к реальнейшему. Здесь необходимо сказать об ответственности художника: во-первых, он должен правым образом восходить, а, во-вторых, он должен адекватным образом воплощать увиденное, иначе он не сможет правильно намечать те черты низшей действительности, в которых она касается «мирам иным». «Правота» восхождения заключается в том, что художник должен действительно восходить к первообразам, то есть видеть высшую действительность, а не застревать в промежуточном мире миражей, обманчивых марев, прельстительных, но пустых зеркальностей, отражающих ту же, покинутую им действительность,

⁴⁵⁸ Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 200.

⁴⁵⁹ Там же. - С. 212.

⁴⁶⁰ Там же. - С. 209.

⁴⁶¹ Там же. - С. 207.

но преломленную в зыбком покрывале его собственных страстей и вожделений⁴⁶². Ибо в таком случае создаваемое им в процессе нисхождения произведение будет «только мечтательным, своенравно-фантастическим, причудливо-туманным, и не будет в нем ни интуитивного познания вещей, ни непосредственного, стихийного сознания действительности, из которой художник уже вышел, но отразится в таком произведении лишь он сам в душевной своей ограниченности и уединенности»⁴⁶³. В том же случае, если художник проникнет в сферу первообразов, к высшим реальностям, «реальнейшему», то ему откроется истинное познание, которое состоит в том, «что низшая реальность, от которой он восходил и к которой опять низойдет, не есть нечто по существу чуждое тому миру, что ныне он переживает, но объемлется им, этим высшим миром, как нечто покоящееся в его лоне. Правое восхождение возвращает духу его земную родину, тогда как мечтательное воспарение в вышеописанную миражную пелену его уединяет. Правое восхождение единственно восстанавливает для художника реальность низшей действительности, единственно делает его реалистом»⁴⁶⁴. В свою очередь, «правота» нисхождения, то есть собственно художественного творчества заключается в том, что художник должен создавать воистину прекрасное произведение искусства, чтобы подлинным образом отразить в нем «реальнейшее». Для этого он должен правильно подбирать то реальное, в котором будет воплощать реальнейшее, в первую очередь на уровне материала, который должен быть подходящим для воплощения художественного замысла не только в физическом, но и духовном смысле. В духе философии искусства, развиваемой П. Флоренским в «Иконостасе», Вяч. Иванов также отмечает, что материал художественного произведения должен как бы выразить свое согласие «на принятие придаваемых ему художником форм»⁴⁶⁵, ответить художнику радостным приятием напечатлеваемой на нем идеи⁴⁶⁶. Почему так важно согласие вещества? Потому что из своего восхождения художник выносит «познание об истинной воле Земли, о подлинной мысли вещей ее», в силу чего «высшим законом для нисходящего становится благоговение

⁴⁶² Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 210.

⁴⁶³ Там же.

⁴⁶⁴ Там же.

⁴⁶⁵ Там же. - С. 204.

⁴⁶⁶ Там же. Ср. также «Материя оживляется в произведении искусства в той мере, в какой она утверждает себя самое... и принимает чрез то образ свободного согласия замыслам творца» (Там же. - С. 204).

к низшему и послушание воле Земли»⁴⁶⁷. В чем заключается эта познанная художником истина о Земле и ее воле? Первая истина заключается в том, что низшая реальность есть на самом деле «живая Земля, находящаяся в изначальном и природном соотношении с высшими и реальнейшими правдами бытия; что не должно и невозможно налагать на нее извне какую бы то ни было форму высшего закона, в ней самой не заложенного»⁴⁶⁸. Вторая истина заключается в том, что воля Земли состоит в жажде освобождения, собственного преображения и слияния с высшей реальностью. Поэтому «чем содержательнее откровение высших реальностей, осуществляемое в произведении искусства, тем действеннее оно по отношению к освобождаемой материи, при условии ее согласия на воплощение в ней этого откровения»⁴⁶⁹. Если художник действует в согласии с законом высших реальностей и волей Земли, то «действие художника есть уже тайнодействие, поскольку речь идет об освободительном изменении Природы и Мировой Души незримым осеменением ее семенами Духа при посредстве художественного гения»⁴⁷⁰. И далее Вяч. Иванов задается ключевым вопросом: «Но если, в силу вышесказанного, искусство есть одна из форм действия высших реальностей на низшие, должно ли признать, что оно в своем правом осуществлении уже теургично, ибо преображает мир?»⁴⁷¹. Казалось бы, должен был последовать утвердительный ответ, но неожиданным образом мыслитель отвечает отрицательно. Причина этого кроется в его теории символа, которая несколько отличается от теории символа П. Флоренского.

Вяч. Иванов говорит, что «действенность искусства, о которой была речь, еще не есть «теургия», ибо оно есть создание символов, а «тайнодействие символа не есть тайнодействие жизни»⁴⁷². Что же такое символ по Вяч. Иванову? Как и для П. Флоренского, символ для него также представляет собой синтез духовного и чувственного, соответственно в символе происходит узрение духовного. Тем не менее,

⁴⁶⁷ Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 211.

⁴⁶⁸ Там же.

⁴⁶⁹ Там же. – С. 212.

⁴⁷⁰ Там же.

⁴⁷¹ Там же. - С. 213.

⁴⁷² Там же.

в отличие от П. Флоренского, мыслитель трактует символ, скорее, как некий проводник к высшей реальности, а не как ее устойчивого представителя⁴⁷³: «хотя всякий истинный символ есть некое воплощение живой божественной истины и постольку уже реальность и реальная жизнь, все же он реальность низшего порядка, ... условно-онтологическая по отношению к низшему и мзониическая в сравнении с высшим»⁴⁷⁴. «Символ... есть жизнь посредствующая и опосредствованная, не форма, которая содержит, но форма, через которую течет реальность, то вспыхивая в ней, то угасая, — медиум струящихся через нее богоявлений»⁴⁷⁵. Поэтому «освобождение материи, достигаемое искусством, - пишет Вяч. Иванов, - есть только символическое освобождение»⁴⁷⁶, а не реальное. Символ многозначен и многосмыслен - он по-разному открывается в разных сферах бытия. Вяч. Иванов приводит следующий поэтический образ символа: «...подобно солнечному лучу, символ прорезывает все планы бытия и все сферы сознания и знаменует в каждом плане иные сущности, исполняет в каждой сфере иное назначение»⁴⁷⁷. Соответственно символ по-разному и понимается в зависимости от уровня человека, его постигающего: «...в разных сферах сознания один и тот же символ приобретает разное значение»⁴⁷⁸. При этом символ никогда нельзя раскрыть до конца, ибо одна из важнейших его характеристик — неисчерпаемость заложенных в него смыслов, связанных с высшим миром, бесконечным, Абсолютом.

Таким образом, главная недостаточность художественного произведения, создаваемого художником даже в результате «правого» нисхождения, заключается в том, что оно только символ, только символизирует стремление Земли, чувственно-

⁴⁷³ А.Б. Шишкин формулирует различие в понимании символа обоими мыслителями таким образом: «По Вяч. Иванову, символ может быть причастен к высшей реальности, она течет в символе “то вспыхивая в ней, то угасая - медиум струящихся через него богоявлений” (здесь расхождение с Флоренским, для которого слово как вместилище высшей сущности энергетически может быть уподоблено иконе)». А.Б. Шишкин «Пламенеющее сердце» в поэзии Вячеслава Иванова и дантовское видение «Благословенной жены» Электронный ресурс (URL: <http://dante.rhga.ru/upload/iblock/2a1/ss.pdf>, дата обращения: 27.07.2017).

⁴⁷⁴ Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 213.

⁴⁷⁵ Там же. - С. 214.

⁴⁷⁶ Там же.

⁴⁷⁷ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 143.

⁴⁷⁸ Там же.

материального мира к освобождению и восхождению к высшим реальностям, с которыми он находится в изначальном и естественном соотношении. Как пишет Вяч. Иванов «подчиняясь творческому гению, Природа выражает свое согласие на сотрудничество с человеческим духом в осуществлении чаемого освобожденного мира; она говорит человеку: “Веди меня, и я за тобой последую”». Но человеческий гений ограничивается благовестиями и обетованиями, хотел бы и не может совершить теургический акт и совершает только акт символический»⁴⁷⁹. Природа, вещества не удовлетворены этим, они жалуются художнику на то, что хотели большего – «живой, а не символической жизни»⁴⁸⁰. А что же художник? Он, по мысли Вяч. Иванова, «ясно слышит жалобу материи, которой умеет придать форму, но бессилён сообщить истинную жизнь, и это ощущение неиспользованных им сил и тяготений самого вещества, над коим он работает, плодотворно побуждает поэта к раскрытию новых возможностей слова, музыканта к поискам неслыханных дотоле гармоний, живописца к новому зрению вещей и красок»⁴⁸¹. Поистине, в этих строках чувствуется какое-то острое несоответствие между требованиями природы и ответом художника: природа требует реального освобождения и преображения, художник же в ответ стремится к эстетическому совершенствованию художественных форм! Не отступает ли Вяч. Иванов тем самым на позиции «искусства для искусства» и не изменяет ли он делу Владимира Соловьева, призвавшего «современных художников» к тому, чтобы сделать искусство «реальной силою, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир»⁴⁸²?

Возможно, ответ кроется в том, что Вяч. Иванов все это время размышлял о художнике как эмпирическом человеке. В самом деле, Вяч. Иванов говорит о раздвоенности художника, о том, что в нем человеческое противоречит или, по меньшей мере, не соответствует его художественному призванию. Ведь мыслитель неоднократно подчеркивает, что восхождение является нормой для человека, а нисхождение – нет. Когда художник осуществляет нисхождение, творит, то он чувствует

⁴⁷⁹ Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 214.

⁴⁸⁰ Там же.

⁴⁸¹ Там же. - С. 215.

⁴⁸² Вл. Соловьев Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 293.

разлад со своей человеческой природой. Художник делает то, чего он не хочет делать как человек, «отсюда противоречие между человеком и художником: человек должен восходить, а художник нисходить»⁴⁸³. Как разрешается это противоречие? Либо тем, что творец самоустраняется от рефлексии, так что одна его сторона (творческая) не ведает, что делает другая (человеческая), либо, если рефлексия сохраняется, то художник, «видя смысл своей жизни и ее высочайшие вершины в своем художестве, просто считает человека в себе низшею и потому пренебрегаемую частью своего озаренного художественным гением существа»⁴⁸⁴. Этот разлад подтверждает, что речь идет об эмпирическом, непретворенном человеке у Вяч. Иванова – искусству такого человека положены пределы, оно не достигает истинно теургического пропорций. Это поэт, который так и не стал пророком. Искусство его, говорит Вяч. Иванов, воздействует сладкими звуками, воображаемыми мирами, благотворными чарами песен и сновидений⁴⁸⁵.

Но означает ли вышесказанное, что теургическое искусство, о котором мечтали Вл. Соловьев и Данте, искусство, которое, должно вывести «род человеческий из состояния нищеты к состоянию счастья»⁴⁸⁶, - невозможно вообще? Вяч. Иванов как символист не может этого допустить. В той же статье «О границах искусства» он пишет, что «Душа Мира страдает от этой незавершенности освободительного подвига, предпринятого человеческим духом, и требует от него других и больших усилий»⁴⁸⁷. Да и сам художник томится этой незавершенностью и тоскует о животворящем искусстве, о котором ему напоминают мифы золотого века, когда «звучали лиры, которым повиновались деревья и звери, волны и скалы, а изваяния искусных рук жили и не старелись»⁴⁸⁸. Правда, Вяч. Иванов предупреждает от искушения «подменить недостижимый идеал теургического творчества условно осуществимым покушением на волшебство»⁴⁸⁹, подобное тому, которое совершил Пигмалион, пытаясь оживить созданную им статую. И тем не менее, последний ответ Вяч. Иванова

⁴⁸³ Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 205.

⁴⁸⁴ Там же.

⁴⁸⁵ Иванов В. Два маяка// Пушкин в русской философской критике. Конец XIX – начало XX века. М.: «Книга», 1990. - С. 255.

⁴⁸⁶ Там же.

⁴⁸⁷ Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 214.

⁴⁸⁸ Там же. - С. 215.

⁴⁸⁹ Там же.

на вопрос о возможности теургического искусства лишен какой-либо двусмысленности: да, достижение теургической стадии искусства, которая определяется как «непосредственная помощь духа потенциально живой природе, для достижения ею актуального бытия»⁴⁹⁰ - возможно. Мыслитель формулирует его условие: «теургическое искусство, божественное художество, предполагает обратное соотношение условий, определяющих достижение искомого. В нашем искусстве восходит человек, а нисходит художник: в том чаемом, человек должен нисходить до духовно-реального приникновения к Матери-Земле и до реальнейшего в нее проникновения, а художник должен восходить до непосредственной встречи с высшими сущностями на каждом шагу своего художественного действия»⁴⁹¹. И дальше он поясняет: «каждый удар его резца или кисти должен быть такою встречей, - направляться не им, но духами божественных иерархий, ведущими его руку»⁴⁹². Таким образом, Вяч. Иванов определяет теургическое искусство в том же духе, что мы видели у П. Флоренского на примере его теории иконописи, когда лик на иконе создается художником, руку которого водит сам живой первообраз.

Как видим, условие возможности теургического искусства у Вяч. Иванова зеркально противоположно процессу осуществления «всего лишь» символического искусства: требуется, чтобы восходил художник, а нисходил человек. Очевидно, указанная формула намекает на несколько иное соотношение между человеком и художником, чем тот разлад, который Вяч. Иванов описал как норму для эмпирического человека. Не предполагает ли эта обратная формула, что для того, чтобы «просто» символическое искусство перешло в теургическое, нужно, чтобы человек и художник слились в одном существе? Но ведь такая попытка была предпринята в современной Вяч. Иванову действительности! В этой же статье он указывает на своих собратьев по перу, символистов, у которых отношения «между художником и человеком» оказались «более сложными» и у которых «художественное творчество и то, что мнилось им сверхчувственным прозрением, естественно сливались»⁴⁹³. У русских символистов, пишет далее Вяч. Иванов, «человек, как носитель внутреннего

⁴⁹⁰ Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. – С. 216.

⁴⁹¹ Там же.

⁴⁹² Там же.

⁴⁹³ Там же. - С. 216, 206.

опыта и всяческих познавательных и иных духовных достижений, и художник - истолкователь человека - были не разделены или представлялись самим им неразделенными»⁴⁹⁴. Отметим, что и сам Вяч. Иванов вместе с другими символистами был воодушевлен пророчеством Вл. Соловьева о художниках будущего, провозгласившим, что «не только религиозная идея будет владеть ими, но они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями»⁴⁹⁵. Вяч. Иванов не только задавался вопросом: «как может человек способствовать своим творчеством вселенскому преображению?»⁴⁹⁶, но и давал на него положительный ответ: «теургический принцип в художестве есть принцип наименьшей насильственности и наибольшей восприимчивости. Не налагать свою волю на поверхность вещей - есть высший завет художника, но прозревать и благовествовать сокровенную волю сущностей»⁴⁹⁷. Исходя из этого умонастроения, Вяч. Иванов вывел два типа искусства, подобных тем типам познания, которые выделил П. Флоренский, - реалистически-ознаменовательное и идеалистически-преобразовательное. Ознаменовательный реализм Вяч. Иванов трактовал в русле обозначенного им «теургического принципа», понимая под ним «принцип верности вещам, каковы они суть в явлении и в существе своем»⁴⁹⁸. В свою очередь, под субъективным или эстетическим идеализмом он подразумевал следование не правилу верности вещам, а «постулатам личного эстетического мировосприятия»⁴⁹⁹ и, разумеется, находил его малопригодным для теургического искусства. Вяч. Иванов прослеживает эти два принципа художественной деятельности сквозь всю историю человечества, с одной стороны: «принцип ознаменовательный, принцип обретения и преображения вещи», «усилие постичь феномен, как символ»; с другой – «принцип созидательный, принцип изобретения и преобразования», «творчество обобщающих феномены символов»⁵⁰⁰. Наконец, он находит эти два принципа и в современном символизме, где все симпатии его на стороне так назы-

⁴⁹⁴ Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. – С. 206.

⁴⁹⁵ Вл. Соловьев Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1990. – С. 293.

⁴⁹⁶ Вячеслав Иванов Две стихи в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 144.

⁴⁹⁷ Там же.

⁴⁹⁸ Там же.

⁴⁹⁹ Там же.

⁵⁰⁰ Там же. - С. 150.

ваемого «реалистического символизма», постигающего одновременно тайную и явную стороны действительности: мистическое начало ее скрытой жизни и явную тайну ее феноменального воплощения⁵⁰¹; видящего «глубочайшую истинную реальность вещей, *realia in rebus*, и не отказывающего в относительной реальности и феноменальному постольку, поскольку оно вмещает реальнейшую действительность, в нем сокрытую и им же ознаменованную»⁵⁰². Вяч. Иванов провозглашает настоящий гимн реалистическому символизму: «чрез Августиново "*transcende te ipsum*", к лозунгу: а *realibus ad reliora*. Его алхимическая загадка, его теургическая попытка религиозного творчества - утвердить, познать, выявить в действительности иную, более действительную действительность. Это - пафос мистического устремления к *Ens realissimum*, эрос божественного»⁵⁰³. Как видим, в приведенном высказывании Вяч. Иванов прямо называет реалистический, ознаменовательный символизм «теургической попыткой религиозного творчества». Таким образом, Вяч. Иванов не только давал определение теургического искусства, но и прозревал непосредственную возможность его реализации. Вторая часть его лозунга – а *realibus ad reliora* («от реального к реальнейшему») – предполагала, что художник-теург признает обе реальности, не отбрасывает одну в пользу другой и работает над их сближением, что в статье «Границы искусства» было обозначено как освобождение Земли, ее возвышение до духовного мира. Первая часть лозунга - *transcende te ipsum* («превзойди самого себя») – налагала требование преодоления того разлада между художником и человеком, о котором говорилось выше, соединения их воедино, то есть предполагала преобразование человеческого существа как непереносимое условие истинного обличия невидимого в видимом. Мы полагаем, что это преобразование соответствует высказанному в «О границах искусства» положению, что для подлинно теургического творчества нужно восхождение в качестве художника и нисхождение в качестве человека, более того, полагаем, что под этим нужно понимать, что восхождение и нисхождение осуществляются одним цельным, а не раздвоенным существом, художником-человеком, который есть уже не эмпирическая, а «мистическая» личность. Ведь Вяч. Иванов сам пишет, что современные поэты-символисты дерзали

⁵⁰¹ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 153.

⁵⁰² Там же.

⁵⁰³ Там же. - С. 156.

слить воедино сверхчувственное прозрение (восхождение) и художественное творчество (нисхождение), они стремились к тому, чтобы человек и художник были в них неразделены⁵⁰⁴. Иванов-консерватор пусть сдержанно, но осуждает их за это, говоря: «Художник восходил в них, вместо того, чтобы нисходить, потому что восходил человек, а художник тождествен был в их сознании с человеком»⁵⁰⁵. В этих словах слышен упрек символистам именно за то, что они пытались осуществить теургическое искусство («художник восходил в них»). Но это не значит, что Вяч. Иванов отказывается от принципов теургии. Ведь он сам пишет на страницах этого же труда, что есть одна исключительная область искусства, в которой восхождение и нисхождение соединены – это лирическая поэзия: «В ней наименее ощутимо нисхождение; она может осуществляться эстетически и в самом восхождении поэта. Все, что испытывает и познает дух в этом восхождении, может непосредственно переливаться в элементы песни. Не нужно ни окончательного овладения новыми опытами восхождения, ни полного усвоения их, чтобы лиризм переживания нашел себе художественно довлеющую форму. В этой области символисты могли творить наиболее легко и наиболее художественно в то самое время, покуда они восходили»⁵⁰⁶. Это признание трудно переоценить в контексте наших рассуждений. Ибо хотя Вяч. Иванов сразу оговаривается, что «так не должно быть», что это не может послужить образцом для других жанров, что «нам важно, прежде всего, чтобы символизм был в полной мере искусством. Искусство же – всегда нисхождение»⁵⁰⁷, – тем не менее, пусть хоть в одном исключительном случае, он допускает, что возможно творить в тот момент, когда восходишь, и что это творчество даже может быть высокохудожественным. Творение же в момент духовного подъема и есть «восхождение художника», есть условие теургичности искусства, стало быть в тот момент, когда поэт находится на вершинах духовного созерцания и одновременно слагает и поет свои песни – он пребывает в состоянии теургии, то есть живого, подлинного, а не символического только освобождения низшей реальности. В момент такого твор-

⁵⁰⁴ Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 206.

⁵⁰⁵ Там же.

⁵⁰⁶ Там же. - С. 208.

⁵⁰⁷ Там же.

чества поэтом движет божественная энергия, он осуществляет реальную смычку миров, воссоединение двух реальностей, соединение небес и земли, времени и вечности. Вяч. Иванов не может этого не понимать, и тем не менее осуждает – «так было, но не так вообще должно быть»⁵⁰⁸. Но если внимательно присмотреться, то можно увидеть, что мыслитель осуждает символистов не столько за «попытку теургического творчества», сколько за ее неудачу. Спустя пять лет после провозглашения гимна реалистическому символизму, автор констатирует, что попытка не удалась. И причина вполне очевидна: художники «влагали в свое художество свое стремящееся к свету, но неустроенное, человеческое и при том очень молодое и пленное я»⁵⁰⁹. Вот, оказывается, в чем дело – поэты не выполнили завет *transcende te ipsum*, они пытались действовать как «мистические личности», оставаясь эмпирическими людьми. Поэтому их дело потерпело неудачу – и это констатирует Вяч. Иванов в 1913 г. Но это не его последнее слово. Размышляя о том, что делать дальше, он говорит, что нужно наложить на себя ограничение⁵¹⁰. Ограничение, но не отречение от символизма, ибо отречься от символизма все равно, что отречься от святыни⁵¹¹. Напротив, ограничение должно помочь прийти к подлинному символизму, дело которого уже не сможет быть проигранным. Вяч. Иванов продолжает, что ограничение предполагает соблюдение некоего «внутреннего канона»⁵¹², под которым он понимает «целостное подчинение художника общим законам бессмертного, чистого, девственного, самоцельного, самодержавного, вселенского, божественно-младенческого искусства и в то же время - целостное приятие святого закона о духовном пути вверх и непрерывном восхождении человека к бытию высочайшему»⁵¹³. Мыслитель говорит здесь о художнике, в действительности же вторая часть приведенного высказывания относится не столько к художнику, сколько к человеку, если применять его собственное разграничение между художником и человеком. И действительно, в другом месте он поправляет самого себя и разъясняет, что то, что он подразумевает

⁵⁰⁸ Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. – С. 206.

⁵⁰⁹ Там же. - С. 206.

⁵¹⁰ Там же.

⁵¹¹ Там же.

⁵¹² Там же.

⁵¹³ Там же. - С. 206-207.

под «внутренним каноном» «относится вовсе не к художнику, как таковому, а к человеку», то есть «внутренний канон» распространяется на человека в художнике-символисте, потому что возглашаемое им требование «возрастающего духовного познания вещей» и общего преодоления «личного начала... началом сверхличным, вселенским» должно осуществляться «не в моменты только художественного творчества, но в самой личности художника и во всей его жизни»⁵¹⁴. Вяч. Иванов резюмирует, что «внутренний канон» есть закон устройства именно личности человека «по нормам вселенским, закон оживления, укрепления и осознания связей и соотношений между личным бытием и бытием соборным, всемирным и божественным»⁵¹⁵. И при этом добавляет: «Могущий вместить при этом восхождении и художественное нисхождение - да вместит»⁵¹⁶. Тем самым мыслитель ставит задачу «преодоления самого себя» именно как человека, чего не смогли сделать, по его мнению, современные русские символисты. Если же при этом человек еще сможет и творить, то тем самым ему удастся приблизиться к идеалу теургического творчества, ибо последнюю процитированную фразу мыслителя следует, по нашему представлению, понимать таким образом, что лицезрение высших сущностей (восхождение) и их художественное воплощение (нисхождение) происходят одновременно, вместе, неразрывно, так что в одном акте совмещаются созерцание и действие. Это означает, что в синтезе восхождения-нисхождения в единый процесс не столько художник будет воплощать увиденные им сущности в низшей реальности, сколько сами эти сущности будут в ней воплощаться, то есть творить и преобразовывать ее, а художник будет сотворцом и соучастником в этой деятельности.

Краткие выводы: В параграфе рассмотрено, что общественное служение художника состоит в создании символических творений, в которых отражена высшая реальность и которые служат точками опоры другим людям в естественно присущем им стремлении к духовному восхождению. Ответственность художника в деле помощи людям в их духовном восхождении заключается в том, чтобы творимое им искусство было истинным, для чего он должен передавать в своем искусстве дей-

⁵¹⁴ Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 208.

⁵¹⁵ Там же. - С. 208-209.

⁵¹⁶ Там же. - С. 207.

ствительные первообразы, высшую действительность, а не свои собственные фантазии и измышления. Однако для действенного преображения природы символическое искусство должно перерасти в теургическое, что возможно только в случае преодоления разлада между человеком и художником, свойственного эмпирической личности. Духовно-преображенный человек достигает теургического искусства за счет упразднения зазора между духовным созерцанием и творчеством, так что сверхчувственное прозрение не предшествует художественному творчеству, а сливается с ним. В теургическом творчестве лицезрение высших существ (восхождение) и их художественное воплощение (нисхождение) происходят одновременно и неразрывно, в одном акте.

§ 4. От символа к мифу – мифотворчество как постижение истины

Завершение обзора обоснования возможности теургического творчества у Вяч. Иванова позволяет вернуться к социальным аспектам его концепции. Ивановское резюме сущности реалистического символизма: чрез Августиново «*transcendite ipsum*» (преодолей самого себя), к лозунгу: *a realibus ad reliora* (от реального к реальнейшему)⁵¹⁷, - смыкает его теорию художественного творчества с социальной концепцией. Перед каждым человеком стоит задача духовного восхождения, что в пределе означает его трансформацию в «мистическую личность» – антропологический идеал для Вяч. Иванова. В свою очередь, общность преображенных индивидуальностей образует новый, соборный тип общества, в котором максимальное единство его членов будет сочетаться с их максимальной свободой. Преображение человека осуществляется по принципу «от реального к реальнейшему», так, что, опираясь на реальные вещи этого мира, человек прозревает в них высшую действительность и восходит к ней. В этом деле художнику отводится особая роль, ибо именно на его долю выпадает задача воплощения или выявления в реальном реальнейшего, презентация его людям, что служит для них как отправной точкой в совершении своего индивидуального «трансценса» из эмпирической личности в мистическую, так и побуждает их образовывать новую социальную общность. Однако если для личного восхождения вполне допустимым является многообразие обликов презентуемой

⁵¹⁷ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 156.

«реальнейшей реальности», то объединение в духовную общность возможно только на основе лицезрения всеми единой истины. Последнее обстоятельство предъявляет художнику особое требование - *transcende te ipsum*, которое предполагает преодоление внутренней раздвоенности между художником и человеком. Достигший целостности своего существа художник умеет видеть вещь и идею одновременно, умеет видеть идею в вещи, а также видеть вещь как идею. Превзошедший себя, преображенный человек должен непрестанно жить в таком синтетическом сознании, достигать двойного зрения, которое одновременно видит твердо оформленные очертания вещи и выраженное в них идеальное содержание. Такой человек пребывает в обоих мирах одновременно, он не совершает восхождения и нисхождения, которые требуют переключения сознания и создают проблему адекватности и подлинности перевода видений из одного плана сознания в другой. Именно это сдвоенное сознание, означающее, что художник-теург способен быть полноценным гражданином обоих миров, обеспечивало то, что он мог являть людям истинные картины действительности.

Но в чем может являть художник-теург людям картины истинной действительности, чтобы воздействовать на их сознание и побуждать к преображению? Можно подумать, что в символах, если принять во внимание указания Вяч. Иванова, что «символ есть цель художественного раскрытия» и что «в реалистическом символизме соборное единение [разных сознаний] достигается общим мистическим лицезрением единой для всех, объективной сущности»⁵¹⁸. Однако если символ, как его понимает мыслитель, настолько многосмыслен и многозначен, что его нельзя раскрыть до конца, если он, «то вспыхивая..., то угасая», только «медиум струящихся через него богоявлений», так что может по-разному открываться разным людям, - то становится очевидным, что понимаемый таким образом символ непригоден для того, чтобы обеспечивать людям лицезрение единой для всех истины. В таком случае встает вопрос, в чем, если не в символе, может реалистический символизм явить единую для всех истину? Для ответа на этот вопрос Вяч. Иванов делает еще один шаг в развитии своей символической концепции и вводит в нее категорию мифа как более высокую, нежели символ.

⁵¹⁸ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 155.

Чтобы разобраться в соотношении символа и мифа у Вяч. Иванова, нужно еще раз обратиться к его пониманию символа. С одной стороны, символ онтологичен, ибо не является изобретением людей, он обладает самостоятельным бытием, более того, происходит из высшей реальности: мыслитель сравнивает его с лучом, нисходящим из божественного лона и пронизывающим все планы бытия⁵¹⁹. Но, с другой стороны, «хотя всякий истинный символ есть некое воплощение живой божественной истины и постольку уже реальность и реальная жизнь», он при этом не обладает полноценным бытием: по отношению к высшей реальности он меоничен, то есть вообще ничтожен, а в низшей реальности он, обладает условно-онтологическим статусом, ибо, как пишет Вяч. Иванов, он есть «бесконечно менее живая жизнь, нежели Человек, который есть живой и сущий воистину»⁵²⁰. В.В. Бычков, резюмируя ивановскую концепцию символа, приходит к мысли о его предельной антиномичности: «...сущность символа... практически не поддается одномерному словесному описанию, как некий принципиально антиномический онто-гносеологический феномен, совершенно особой, посреднической между божественной и человеческой сферами, природы... по своей сущности он – меон для сферы божественной и знамение этой сферы для человека, обладающее, однако, меньшей онтологической ценностью, чем жизнь человеческая»⁵²¹. Думается, что отмеченная онтологическая неполноценность символа объясняется тем, что символ – это способ присутствия идеи в инобытии. Идея в чувственно-материальном бытии может существовать только в виде единичной, отдельной вещи. В этом Вяч. Иванов совпадает с П. Флоренским, для которого идея также существует только будучи воплощенной в явлении. Явление, взятое с точки зрения выражения в себе идеи, определяется как символ. Разница между двумя мыслителями состоит в том, что для П. Флоренского возможно совершенное воплощение сущности в явлении, так что символ может явить собой идею целостным и адекватным образом (и собственно только такой максимально полно выражающий идею феномен и является для П. Флоренского символом в собственном смысле слова). У Вяч. Иванова сильнее акцентирована меоническая сторона выраженности

⁵¹⁹ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 143.

⁵²⁰ Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 213.

⁵²¹ Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: «Ладомир», 2007. - С. 496.

идеи – символ является туманным и смутным, затененным окном, в котором видна сущность, в силу чего символ всегда многозначен, только указывает, репрезентирует сущность, но не выражает ее адекватно. В таком понимании символ представляет собой несамодостаточный, транзитивный феномен, который может служить всего лишь средством для «трансцензуса» из мира бытия в мир бытия. Таким образом, если цель художественного творчества – раскрыть высшую реальность, то в символе, как он трактуется Вяч. Ивановым, это сделать невозможно, ибо в нем реальнейшая реальность не раскрывается, а только обозначается, подлежит разгадке и толкованию. Если остановиться на понимаемом таким образом символе, то реалистический символизм оказывается невозможным, он не достигает своей цели, а символическое непонимание, если пользоваться выражением П. Флоренского, ставится под угрозу. Реалистический символизм должен преодолеть символ, чтобы иметь право на существование, и Вяч. Иванов считает, что такое преодоление осуществляется в направлении к мифу. Вектор движения от реального к реальнейшему совпадает с вектором движения от символа к мифу.

Хотя Вяч. Иванов не дает исчерпывающих определений символа и мифа, однако из приводимых им сопоставлений явствует, что между ними имеет место генетическая связь. Так, мыслитель подчеркивает, что миф является глубинным содержанием символа, что миф – уже содержится в символе, он имманентен ему; что созерцание символа раскрывает в символе миф⁵²². Миф вырастает из символа так же естественно, как «колос из зерна». В другом месте мыслитель указывает, что миф относится к символу «как дуб к жёлудю»⁵²³. «Мы идем тропой символа к мифу... Из символа вырастет искони существовавший в возможности миф»⁵²⁴. Далее, он утверждает, что «миф есть динамический вид (modus) символа, – символ, созерцаемый как движение и двигатель, как действие и действенная сила»⁵²⁵. Обращаясь собственно к мифу, мыслитель подчеркивает, что миф есть некая объективная реальность или

⁵²² Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – С. 157.

⁵²³ Вячеслав Иванов Поэт и чернь // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – С. 142.

⁵²⁴ Там же.

⁵²⁵ Вячеслав Иванов Заветы символизма // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – С. 184.

что миф есть «объективная правда о сущем»⁵²⁶, обретенное постижение некоторой безусловной истины.

Эти характеристики, позволяют сделать вывод, что символ и миф тесно взаимосвязаны в том смысле, что выражают одну и ту же реальность, точнее сверхреальность, «реальнейшее», однако делают это по-разному. Символ раскрывает высшую действительность в реальном прикровенно, таинственно и многозначно. Поэтому такой символ подвержен истолкованию, которое всегда может содержать субъективные моменты и на этом основании быть недоступным другому человеку. Эта многозначность и прикровенность объясняется тем, что символ содержит высшую реальность лишь потенциально. Символ лишь подводит к грани, разделяющей миры, но не позволяет эту грань перешагнуть. Миф же есть раскрытие реальнейшего уже не в инобытии, не в реальном, а в его собственной стихии. Поэтому миф, как говорит Вяч. Иванов, есть отображение той же реальности, что и символ, однако не прикровенное, но полное и развернутое, которое, в отличие от символа, уже не подлежит истолкованию, ибо «всякое иное истолкование подлинного мифа есть его искажение»⁵²⁷.

Таким образом, мифотворчество возникает на почве символизма; символ, выражающий реальность «прикровенно», толкает на поиск ее «откровенного» выражения, достижение которого в мифе упраздняет дальнейшие искания⁵²⁸. Подлинной целью реалистического символизма, «ознаменательной поэзии» является не символ, а миф: «Приближение к цели наиболее полного символического раскрытия действительности есть мифотворчество. Реалистический символизм идет путем символа к мифу»⁵²⁹. Когда Вяч. Иванов спрашивает: «Возможен ли еще миф?»⁵³⁰, то в этом вопросе сквозит убеждение, что человек не может удовлетвориться только прикровенным, многозначно-таинственным постижением высшей реальности. Так, он пишет,

⁵²⁶ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 157.

⁵²⁷ Там же.

⁵²⁸ Там же. - С. 158.

⁵²⁹ Там же. - С. 157.

⁵³⁰ Там же.

что символы тяготят художника, что, осознавая тайну, на которую символы указывают, художник жаждет упразднения «символа, как подобия»⁵³¹, - в этих словах выражена мысль, что художник-символист не может смириться с тем, что в символе он вплотную подходит к тайне, но не может ее раскрыть. Он хочет упразднить символ как всего лишь подобие, но это упразднение означает не отбрасывание символа, но его превосхождение, заключающееся в актуализации его содержательных потенций, что и будет его превращением в миф. Миф и есть актуальное, реальное осуществление того, что в символе только подразумевается. Примечательно, однако, что в том же пассаже, где говорится, что символы тяготят художника и что он желает их упразднения, Вяч. Иванов добавляет, что это упразднение символа как всего лишь подобия будет одновременно восстановлением истинного символа, как воплощенной реальности⁵³². Отсюда можно заключить, что миф и есть подлинный символ, символ как факт уж не реального, а реальнейшего мира.

Если опираться на следующие высказывания Вяч. Иванова: «Реалистический символизм идет путем символа к мифу; миф - уже содержится в символе, он имманентен ему; созерцание символа раскрывает в символе миф. Мифотворчество возникает на почве символизма»⁵³³, - то может сложиться впечатление, что символ первичен, а миф выводится из него во вторую очередь, так что символ является порождающим лоном для мифа. Но такой подход противоречил бы тому пониманию, что символ и миф выражают одну и ту же реальнейшую реальность, но по-разному. Рукотворность мифа ставила бы под сомнение сам объективный статус сущности, которая воплощается как в символе (в низшем мире), так и мифе (в высшей реальности). Когда Вяч. Иванов говорит, что «мифотворчество возможно на почве символизма»⁵³⁴, то, по нашему мнению, это надо понимать так, что для человека приход к мифу возможен не иначе, как только на основе символа, но это вовсе не означает, что символ порождает миф. Миф – это самостоятельная, более высокая ступень реальности, которую нужно обнаружить. На это есть прямые указания Вяч. Иванова: «Миф – это не изобретение, а обретение»; «миф есть воспоминание о мистическом

⁵³¹ Вячеслав Иванов Заветы символизма // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 190.

⁵³² Там же.

⁵³³ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 157.

⁵³⁴ Там же.

событии, о космическом таинстве»; «мифы, а точнее новые аспекты одно и того же мифа открываются «непроизвольным видением»⁵³⁵, так что миф можно считать самооткровением высшего бытия в сознании художника. Именно потому, что мифотворчество есть «обретение» мифа, а не его «изобретение», миф и является объективной правдой о сущем.

Помимо приведенных выше у Вяч. Иванова есть еще одна группа определений, раскрывающих соотношение символа и мифа, в которых символ трактуется как отдельное слово, а миф – как предложение. В этом ракурсе Вяч. Иванов определяет миф как «синтетическое суждение, где подлежащему-символу придан глагольный предикат»⁵³⁶, обозначающий действие или претерпевание этого подлежащего. В этом определении обращает на себя внимание слово «синтетическое», которое имеет кантовские обертоны. Во-первых, синтетичность предполагает, что миф-суждение представляет собой акт познания, ибо познание, по Канту, осуществляется именно в синтетических суждениях, в которых сказуемое выражает не то, что и так содержится в подлежащем, но прибавляет к нему нечто новое, обогащает его неким новым смыслом. Тем самым в мифе как синтетическом суждении осуществляется расширение нашего познания об объекте суждения - символе⁵³⁷. Второй момент, который содержится в кантовском учении о синтетических суждениях, касается проблематики их обоснования, выявления того, за счет чего происходит атрибутирование подлежащему того или иного предиката, если он в нем не уже содержится, и что обеспечивает истинность этого атрибутирования. Очевидно, что новое может быть прибавлено к имеющемуся только на основе созерцания, опыта. Но является ли это созерцание эмпирическим? Нет, согласно Вяч. Иванову, созерцание, которое лежит в основании синтетического суждения мифа, является сверхэмпирической интуицией. Это ключевое положение ивановской теории мифа – для создания мифа нужна «интуиция сверхчувственной реальности»⁵³⁸. Иными словами, приписывание символу

⁵³⁵ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 158.

⁵³⁶ Иванов Вяч. Достоевский: трагедия – миф – мистика// Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 4. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. - С. 517.

⁵³⁷ Это подтверждается теми рассуждениями Вяч. Иванова, в которых он, говоря о синтетичности поэтических суждений, подчеркивает такие их качества, как неожиданность, новизну, «раскрытие которой поражает нас в самых знакомых нам проявлениях» (Иванов Вяч. Достоевский: трагедия – миф – мистика// Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. -Т. 4. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. - С. 518).

⁵³⁸ Там же. - С. 517.

предиката и тем самым превращение его в миф является не эмпирическим процессом, но трансценденцией. Опираясь на ранее приведенные определения соотношения символа и мифа, согласно которому «созерцание символа раскрывает в символе миф»⁵³⁹, следует подчеркнуть, что процесс развертывания свернутого в символе содержания предполагает перевод созерцания с эмпирического на ноуменальный план - созерцаемое положение дел, которые выражается в мифическом суждении, не эмпирического, а трансцендентного характера. То содержание, которое свернутым, концентрированным и многозначным образом дано в символе, существующем в эмпирической действительности, - эксплицитно и развернуто представлено в мифе как серия событий или действий, происходящих в метафизическом плане⁵⁴⁰. Эту мысль видим еще в одном, возможно, наиболее полном ивановском определении мифа: «мы понимаем под мифом синтетическое суждение, в котором символическому подлежащему, обозначающему сверхчувственную сущность, придается словесное сказуемое, которое являет эту сущность в ее динамическом аспекте как действующую или страдательную»⁵⁴¹. В другом месте Вяч. Иванов говорит, что «подлинно реалистический символизм, основанный на интуиции высшей реальности, обретает этот принцип жизни и движения (глагол мифа) в самой интуиции, как постижение динамического начала умопостигаемой сущности, как созерцание ее актуальной формы, или, что то же, как созерцание ее мировой действенности и ее мирового действия»⁵⁴². Как видим, в этих словах мыслитель определенно говорит о динамической стороне умопостигаемой сущности, о ее «мировой действенности». Не подлежит сомнению, что этот динамический аспект выявляется не только в эмпирическом, но и в ноуменальном плане, ибо в той же работе Вяч. Иванов говорит о динамичности и собы-

⁵³⁹ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 157.

⁵⁴⁰ В эмпирическом плане такого развертывания не может произойти по той же причине, по какой в теории иконописи П. Флоренского земными средствами и усилиями художника как эмпирического существа невозможно передать лик иначе, как превращая его в лицо. Точно также и здесь: развертывание потенциальных смыслов символа в эмпирическом плане лишит их тех черт «реальнейшего», которые они имели в этом потенциальном состоянии, так что, актуализируясь, они окажутся эмпирическими событиями, а сам символ (лик), который они таким образом эксплицируют, предстанет всего лишь как вещь (лицо).

⁵⁴¹ Иванов Вяч. Достоевский: трагедия – миф – мистика// Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. -Т. 4. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. - С. 485-486.

⁵⁴² Там же. – С. 518.

тийности «метафизической сферы»: для того, чтобы «выявить события, происходящие в этой [метафизической] сфере, - пишет мыслитель, - нет иного средства, кроме мифа»⁵⁴³. Более того, метафизическая сфера оказывается даже гораздо более динамичной и событийной, чем эмпирическая, ибо в последней сущность присутствует в символе уже более статичным, свернутым образом. В ноуменальном мире идея действует самостоятельно, тогда как в эмпирическом она действует уже, скорее, опосредовано, в виде импульса, передаваемого вещественно-чувственным предметам. Эти положения теории мифа Вяч. Иванова подтверждают, с нашей точки зрения, основополагающую мысль Вл. Соловьева о том, что элементы метафизического мира - идеи - представляют собой живые самодеятельные сущности.

Таким образом, в онтологическом плане символ и миф представляют собой разные формы проявления одной и той же высшей сущности. И символ, и миф, следуя образному высказыванию Вяч. Иванова, представляют собой единый луч, нисходящий из божественного лона и по-разному преломляющийся в разных планах бытия⁵⁴⁴. В низшей земной реальности сущность присутствует только в виде символа, то есть свернутым образом, потенциально; в высшей реальности – актуально, развернуто в виде мифа. Одна и та же сущность пребывает в земном мире в одном сгущенном образе-символе, а в высшем мире – в виде множеств образов. Но это множество не разрозненное, а взаимосвязанное и закономерное; это множество в единстве или, наоборот, единое как многое. Это видно на следующем примере, приводимом Вяч. Ивановым: символ змеи многозначен и насыщен, он имеет отношение «одновременно к земле и воплощению, полу и смерти, зрению и познанию, соблазну и освящению»⁵⁴⁵. В разных мифах может быть выражен тот или аспект символа змеи, но вся эта многообразная и даже, возможно, противоречивая символика змеи связывается «великим космогоническим мифом, в котором каждый аспект змеи-символа находит свое место в иерархии планов божественного всеединства»⁵⁴⁶.

Онтологическое соотношение символа и мифа как разных уровней проявления одной и той же реальности хорошо прослеживается на примере теории символа

⁵⁴³ Иванов Вяч. Достоевский: трагедия – миф – мистика // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 4. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. - С. 485.

⁵⁴⁴ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 143.

⁵⁴⁵ Там же.

⁵⁴⁶ Там же.

и мифа А. Лосева, изложенной им в разных произведениях, в том числе «Диалектике художественной формы». А. Лосев строит свою систему как иерархию категорий от общего к конкретному, так что высшие категории воплощаются или выражаются в низших. Высшей категорией является сущность – она предельно общая, низшей – имя как предельная фаза проявления, выражения сущности, как предельная ее воплощенность. Мир у А. Лосева развернут между необъятной сущностью и конкретным именем. В этой системе категорий миф занимает место между эйдосом и символом: «Эйдос явлен в мифе. Миф явлен в символе»⁵⁴⁷. Рассмотрим эти соотношения чуть подробнее. Миф выражает или являет эйдос. Эйдос, в свою очередь, есть внутренний момент сущности, ее смысловой момент, но без какой-либо выраженности. Эйдос не есть нечто внешнее сущности, по сути, это сущность сама по себе: «Эйдос есть отвлеченно-данный смысл, в котором нет никакой соотнесенности с инобытием»⁵⁴⁸. Миф же есть первое целостное выражение сущности-эйдоса взятой целиком, в котором она соотносится с чем-то иным, хотя это иное еще не является в подлинном смысле инобытием, чем-то инородным сущности-эйдосу. Но поскольку ничего иного, кроме сущности-эйдоса нет, то это есть выражение сущности в самой себе, ее самосоотнесенность. Самосоотнесенность А. Лосев понимает как интеллигенцию или сознание в широком смысле. Это целостное выражение сущности в самой себе, то есть самосоотнесенность, и есть миф: «Миф и есть эйдос, данный в своей интеллигентной полноте, или, выражение как интеллигенция, интеллигентная выразительность. Миф есть эйдетическая интеллигенция или интеллигенция как эйдос»⁵⁴⁹. Что касается символа, то под ним А. Лосев понимает «ту сторону в мифе, которая является специально выражающей. Символ есть смысловая выразительность мифа, или внешнеявленный лик мифа»⁵⁵⁰. Таким образом, с помощью символа выражение впервые выходит на уровень внешнего проявления. Это уже переход в инобытие, в эмпирическую действительность. Таким образом, в концепции А. Лосева имеем, что символ – это выражение мифа в действительном инобытии, материальной реальности. Миф представляет собой внутреннюю проявленность сущности в

⁵⁴⁷ А.Ф. Лосев Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Издательство «Мысль», 1995. – С 37.

⁵⁴⁸ Там же. – С. 32.

⁵⁴⁹ Там же.

⁵⁵⁰ Там же.

ноуменальной области, тогда как символ – ее внешнюю проявленность уже в материальной действительности. Миф и символ, таким образом, соотносятся как внутренне и внешнее, являемое и являющее, как содержание и форма. Как пишет философ, «Миф есть внутренняя жизнь символа, – стихия жизни, рождающая ее лик и внешнюю явленность»⁵⁵¹. Итак, миф представляет собой глубинное воплощение, умную имманентную стихию жизни сущности, которая в символе обретает внешнее выражение. Миф, таким образом, является смыслом, сущностью символа, что на наш взгляд, полностью совпадает с пониманием соотношения символа и мифа у Вяч. Иванова.

Опираясь на рассмотренные положения теории А. Лосева, можно сказать, что, по сути дела, миф есть первая ступень воплощения, выражения смысловой сущности, которая есть не что иное, как ноуменальный мир, мир множественных умных существ, соотнесенных друг с другом. Мифы суть смыслы, ставшие живыми, воплощенными существами, самосоотносящиеся и самочувствующие, бесконечно богатые и многообразные в своих жизненных проявлениях, заключенные в рамках ноуменальной сферы, но могущие и выходить за ее пределы, в свое инобытие, на уровень внешнего проявления – и тогда мифы становятся символами. Символ также есть оформленная сущность, но уже второго порядка, то есть дающая иное оформление уже оформленной сущности (мифу). Поэтому в возвратном движении, в своей внутренней динамике символ должен разрешиться в миф или, в той терминологии, которую мы использовали в главе о П. Флоренском, превратиться из несовершенного в совершенный символ. В терминах же Вяч. Иванова он должен стать вместо символа-подобия, которым тяготится истинный символист, полноценным символом-воплощением или мифом.

Подтверждение тому, что миф является принадлежностью идеальной, божественной сферы, находим у Вяч. Иванова в его работе «О границах искусства». Мыслитель пишет, что, достигнув в правом восхождении высшей реальности, которую он понимает как мир безобразных умопостигаемых принципов, художник в процессе нисхождения проходит через некую область подвижных образов и форм, превыша-

⁵⁵¹ А.Ф. Лосев Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Издательство «Мысль», 1995. – С 32.

ющую эмпирический мир. В этой области душа художника насыщается теми образами (которые Вяч. Иванов называет «идолами», «призраками», следуя значению древнегреческого слова «эйдолон»), которыми он будет пользоваться в процессе создания своих будущих произведений. Эти образы, пишет Вяч. Иванов, «не имеют ничего общего с порождениями произвольной мечтательности: им принадлежит объективная ценность в той мере, в какой они ознаменовательны для открывшихся художнику высших реальностей»⁵⁵². Далее мыслитель продолжает, что «творчество этих призраков есть момент собственно мифотворческий; он заслуживает этого имени в той мере, в какой содержательно и прозрачно в нем откровение высших реальностей»⁵⁵³. Таким образом, в этом пассаже однозначно говорится о том, что мифические образы принадлежат идеальной области, возвышающейся и, соответственно, объемлющей земную реальность. Вышеприведенное описание сформулировано Вяч. Ивановым не столько на философском основании, сколько на базе теософско-эзотерических концепций; в рамках же философско-идеалистического мировоззрения та реальность, которая превышает земную область, представляет собой мир идей. Отсюда напрашивается вывод о сродстве мифа и идеи, вывод едва ли приемлемый для рассудочного мышления, однако допустимый в рамках «мистического символизма», утверждающего связь между утонченной идеалистической философией и архаичным мышлением, о чем с такой прямоотой сказал П. Флоренский в «Общечеловеческих корнях идеализма», заявив, что идеи Платона суть то же самое, что божества архаичной религии⁵⁵⁴. На примере теории познания П. Флоренского мы также видели разницу в подходах к действительности субъективного (научного) и объективного (мистического) типов познания и их орудий – имени нарицательного и имени собственного. Единственно истинным путем познания вещей в гносеологии П. Флоренского было наделение вещей личными именами, что, по сути, представляло собой не что иное, как их мифологизацию, то есть оживотворение, одушевление, превращение предметов в живые и разумные существа, каковыми по существу и являются формирующие их идеи-мифы. Наделение объективной вещи личным именем

⁵⁵² Вячеслав Иванов О границах искусства // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 212.

⁵⁵³ Там же.

⁵⁵⁴ П. Флоренский Общечеловеческие корни идеализма. Электронный ресурс (URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren01.htm>, дата обращения: 27.07.2017).

представляет собой процесс мифотворчества в собственном смысле, понимаемого не столько как создание мифов, сколько как их открытие, которое предполагает самооткровение в вещах ноуменальных существ. Ключевая роль в этом процессе мифологизации реальности отведена художнику, ибо хотя Вяч. Иванов пишет, что «миф - тогда впервые миф в полном смысле этого слова, когда он является достоянием всех людей, когда он - результат не личного, а коллективного, или соборного, сознания, тем не менее, он признает, что миф, прежде чем он будет переживаться всеми, должен стать событием внутреннего опыта, «личного по своей арене, сверхличного по своему содержанию»⁵⁵⁵. Прежде чем быть принятым всеми, «адекватное ознаменование раскрывшейся познающему духу объективной правды о вещах»⁵⁵⁶ поначалу должно открыться в результате мистического опыта отдельного человека. Стремление Вяч. Иванова «ограничить безусловность обычного мнения о мифотворчестве, как самопроизвольном акте народного творчества»⁵⁵⁷ приводит его к признанию того, что даже древние мифы были изначально не плодом коллективного сознания, а составлялись немногими избранными, посвященными людьми, которых автор именует членами «великой, международной и древнейшей по своим корням и начаткам организации мистических союзов, хранителей преемственного знания и перерождающих человека таинств»⁵⁵⁸. Именно этими посвященными теургами, теологами создавались «священные повести»⁵⁵⁹, которые затем усваивались всенародно. Поэтому перед современным художником стоит задача не создания какого-то нового способа мифотворчества, а возобновления древнего.

Индивидуальность первичного мифотворчества предполагает, что мифы являются собой не неизменно увековеченный арсенал, но динамическую реальность, способную изменяться и развиваться. У Вяч. Иванова есть выразительный пример того, как происходит мифотворчество: «Ибо в те далекие эпохи, когда мифы творились воистину, они отвечали вопросам испытующего разума тем, что знаменовали *realia in rebus*. Не для того чтобы украсить понятие солнца или окрасить его восприятие определенным оттенком, древний человек нарек его Титаном Гиперионом или

⁵⁵⁵ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 165, 160.

⁵⁵⁶ Там же. - С. 158.

⁵⁵⁷ Там же. - С. 162.

⁵⁵⁸ Там же. - С. 161.

⁵⁵⁹ Там же. - С. 162.

лучезарным Гелиосом, но чтобы ознаменовать его ближе и правдивее, чем если бы он изобразил его в виде нечеловекоподобного светлого диска; представляя его неутомимым титаном или юным богом с чашею в руках, древний человек утверждал о нем нечто более действительное, нежели видимый диск. И когда приходил другой мифотворец и возражал первому, что Солнце не Гелиос и Гиперион вместе, а именно Гелиос, тогда как Гиперион его отец,- и когда пришли потом новые мифотворцы и сказали, что Гелиос - Феб, и наконец, еще позднее, пришли орфики и мистики и провозгласили, что Гелиос - тот же Дионис, что доселе известен был только как Никтелиос, ночное Солнце, - то спорили о всем этом испытатели сокровенного существа единой *res*, и каждый стремился сказать о той же *res* нечто углубленнейшее и реальнейшее, чем его предшественник, восходя, таким образом, от менее к более субстанциальному познанию вещи божественной»⁵⁶⁰. В этом рассуждении, как в капле воды, отражаются ключевые положения о сути мифомышления: физическое явление – диск солнца – можно познавать, описывая его свойства и стороны в терминах эмпирической причинности, что и делает современная наука. Однако есть и другой тип познания этого явления: солнце берется не как физическая вещь, а как символ, как то, что скрывает в себе высшие, недоступные эмпирическому познанию реальности. Это совершенно иной подход к познанию вещи (как мы видели у П. Флоренского), ничего общего не имеющий с первым, научным подходом⁵⁶¹. Художники-мифотворцы подходят к солнцу как символу с другими средствами познания, чем ученые, подходящие к солнцу как вещи: они именуют его личными именами. В логике символистского мышления совершенно очевидно, что именование солнца Гелиосом или Гиперионом не есть всего лишь поэтическое украшение, но правдивое означение, позволяющее лучше углубиться в сущность солнца, чем его научные определения. Наименование вещи личным именем, преобразует ее, делает живым существом, идеей или мифом. Каждое личное имя (Гелиос или Гиперион) не является случайным и произвольным, но явственно и откровенно раскрывает какой-либо из

⁵⁶⁰ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 158.

⁵⁶¹ В качестве примера различия эмпирического и мифо-символического или духовного типов познания можно привести два суждения, относящиеся к одному и тому же субъекту – солнцу. Например, можно сказать «солнце восходит» - это будет эмпирическое суждение, а можно сказать «солнце рождается» (пример Вяч. Иванова) – это будет мифическое суждение. Очевидно, что и само подлежащее в обоих суждениях будет разным: в первом случае это солнце как эмпирическая вещь, во втором – как живое мифическое существо.

аспектов солнца как идеи-мифа, которые в символе солнца представлены потенциально и сгущенно. Но они не могут раскрыть сущность солнца целиком, поэтому возможны новые имена – Феб, Дионис и другие, которые являются ее новыми откровениями. Как пишет Вяч. Иванов, каждое новое имя, то есть новый миф, новое живое ноуменальное существо раскрывает новую грань «сокровенного существа единой *res*»⁵⁶², а все вместе в совокупности – ведут «от менее к более субстанциальному познанию вещи божественной»⁵⁶³. Во фразе, что миф дает «субстанциальное познание вещи божественной» сокрыта суть понимания мифа у Вяч. Иванова как адекватного откровения высшей сущности. Нужно отметить также, что у каждого имени-мифа солнца как живого существа есть своя история, свои деяния. Это раскрывает еще один важнейший аспект мифа: миф – это речь, развернутое слово, это обязательно рассказ, «священная повесть» о жизни и деяниях божественного существа.

Как видим, теория мифа Вяч. Иванов подтверждает положение П. Флоренского о духовном познании реальности как ее подлинном познании. За этим кроется то представление, что эмпирическая действительность формируется и направляется высшей идеальной действительностью, так что подлинные причины вещей и эмпирических событий нужно искать в ином, высшем плане действительности. В подтверждение приведем пример из статьи Вяч. Иванова «Две стихии в современном символизме». Если взять такой факт действительности, как произрастание и колосение хлебного зерна, то его можно объяснить имманентными физическими причинами – характером почвы, температурой, освещением, влажностью и т.д. Однако с точки зрения мистического символизма это не будет подлинным пониманием данного явления. Истинной причиной прозябания зерна является «событие, свершившееся в высшем плане бытия», а именно: брак неба и земли. Как пишет Вяч. Иванов, любой человек, «причащаясь хлебу, делается в свою очередь причастником тех же изначальных тайн»⁵⁶⁴, но только смутно и неосознанно, поэтому хлеб – в данном случае предстает как символ. И тогда для дальнейшего раскрытия символа «приходит» художник-мифотворец, который, блюдя праведную жизнь и «внутренний канон»,

⁵⁶² Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 158.

⁵⁶³ Там же.

⁵⁶⁴ Там же. - С. 159.

предписывающий «перестать творить вне связи с божественным всеединством, ... воспитать себя до возможностей творческой реализации этой связи», - силою своего ясновидения, «интуитивным своим познаванием» достигает «явственного прозрения в мистерию брака между Логосом и Душою Земли»⁵⁶⁵ и раскрывает его как брак живых мифических существ - Зевса и Геи, Диониса и Деметры, что и есть «объективная правда о сущем», актуальное раскрытие ноуменальной реальности.

Вовлекаясь в такое «правое» мифооткровение, художник встает на путь подлинной теургии. Во-первых, он занимается мистическим познанием-преображением природы. Символ - это явление, которое словно беременно бесконечным множеством потенциальных смыслов, однако, оставаясь на уровне «тайно-жреческого» с ним обращения, художник словно консервирует эту беременность, не позволяет ей разрешиться. Тогда как подлинная теургия - это искусство майевтики, помощи вещи выявить свой лик, «родить» свою идею, для чего ее нужно мифологизировать, превратить в живое существо, наделенное личным именем. Во-вторых, следуя путем от символа к мифу, художник осуществляет свое общественное служение, которое состоит в ненасильственном объединении людей в общество на основе высшей истины. Всеобщего единения людей невозможно достичь без разделения ими единой и несомненной истины, однако люди не могут объединиться на основе темного и многозначного символа, его нужно развернуть в ясный и очевидный миф – священную историю деяний существ божественного мира. Это открытие мифа как истины символа становится сперва событием внутреннего опыта художника-теурга, однако в силу своей очевидной убедительности, видности всем становится всеобщим переживанием.

Искомое состояние общества как общности целостных индивидуальностей Вяч. Иванов называет соборностью. Соборность – это социальный срез всеединства. Однако соборность представляет собой определение искомого идеального общества со стороны его структуры, социальной статики. Если же взять мистическую общину со стороны ее практической деятельности (коллективного мифотворчества), то она получает у Вяч. Иванова наименование хора по образу античной трагедии. Античная

⁵⁶⁵ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 159-160.

трагедия служила для мыслителя моделью понимания социальной динамики мистической общины, ибо в ней имело место гармоническое взаимодействие личности (актера) и коллектива (хора). В идеале античный театр предполагал, что зрителей как отдельной пассивной категории созерцателей вообще нет – все должны были быть участниками действия, то есть хоревами. Мифотворчество поэта – это только первый шаг, который ведет к тому, что миф, раскрытый поэтом, усваивается народом, и это «узрение высшей истины» превращает народ в хор, в соучастника мировой драмы. Хор – это народ, поющий миф, это община, объединенная вокруг культово-ритуального действия. «Хор сам по себе уже символ – чувственное обозначение соборного единомыслия и единодушия, очевидное свидетельство реальной связи, сомкнувшей разрозненные сознания в живое единство»⁵⁶⁶. Только миф может овладеть миром, но это должен быть именно всенародный, всеобщий миф, утверждаемый в коллективном, хоровом действе, в котором гармонично соединится художник и народ.

Завершающим штрихом в ивановском понимании теургии как соборного мифосозидающего действия является понятие мистерии. Оно органично вытекает из рассматриваемых культурно-исторических предпосылок: поскольку античный театр образовался из мистерий, тайных религиозных культов, то, соответственно, «правый путь» по Вяч. Иванову заключался в возвратном движении от театра к мистерии. Важность аналогии подчеркивалась также тем, что театр как вид искусства сохранился до наших дней. Вяч. Иванов возлагал на театральное искусство особые надежды и видел в его развитии и преобразении прямой путь к возрождению мистерий. Театр был важен не только тем, что он, будучи устоявшейся формой искусства, являл собой зримый синтез искусств – слова, музыки, танца, живописи – но и потому, что имел дело с человеком как живым существом. Вяч. Иванов считал, что современный театр является готовой формой для преобразования в направлении мистерий и ратовал за обновление театра, первым делом за упразднение рампы, разделяющей зрителей и актеров. «Как и в древности, в пору «рождения Трагедии из духа Музыки», толпа должна плясать и петь, ритмически двигаться и славить бога словом... Из мусийской оргии должны возникать просветы человеческого сознания и соборного слова в ясных, хоровых и хороводных песнопениях... Чрез святилища

⁵⁶⁶ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 160.

Греции ведёт путь к той Мистерии, которая стекшиеся на зрелище толпы претворит в истинных причастников Действа»⁵⁶⁷. Именно в Мистерии как высшем соборном синтетическом действе, по Вяч. Иванову, происходит «упразднение символа, как подобия» и одновременно «восстановление символа, как воплощённой реальности, и мифа, как осуществлённого»⁵⁶⁸. Театр, ставший мистерией, – адекватная форма реализации теургии, живого мифотворчества, в котором хор творит миф, а твердо организованное ритуальное действо вызывает теофанию, всеобщее лицезрение умных лицов живых сверхъестественных существ, что и есть подъятие земли до небес, восстановление всеединства.

В своей работе «Мысли о символизме» мыслитель приводит характерный образ теургического мифотворчества на примере заключительной строки «Божественной комедии» Данте: «Любовь, что движет Солнце и другие Звезды». Здесь, полагает Вяч. Иванов, наглядно видно, как три высоких символа – Любви Солнца и Звезд – слагаются в миф таким образом, что «подлежащему символу (Любовь) найден мифотворческою интуицией поэта действенный глагол (движет Солнце и Звезды)»⁵⁶⁹. Ибо только в таком синтетическом суждении мифа символы, которые в своем отвлеченном существовании суть только стремление к истинной реальности достигают своей цели – становятся реальностью, оживают до конца, становятся из слова плотью⁵⁷⁰. Этим достигается цель творчества, этим же и осуществляется теургия, божественное дело преображения реальности. Ибо реальность действительно преображается для той души, которая адекватно внимает словам Данте. Вот как описывает это преображение человека и мира под воздействием поэтической речи-мифа Вяч. Иванов: «Потрясенная душа не только воспринимает, не вторит только вещему слову: она обретает в себе и из тайных глубин безболезненно рождает свое восполнительное внутреннее слово. Могучий магнит ее намагничивает: магнитом становится она сама. В ней самой открывается вселенная. Что видит она над собой вверху то разверзается в ней внизу. И в ней – Любовь: ведь она уже любит. «Amor»... – при этом

⁵⁶⁷ Вячеслав Иванов Вагнер и дионисово действо // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – С. 36.

⁵⁶⁸ Вячеслав Иванов Заветы символизма // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – С. 190.

⁵⁶⁹ Вячеслав Иванов Мысли о символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – С. 193.

⁵⁷⁰ Там же. – С. 197.

звук, утверждающем магнитность живой вселенной, и ее молекулы располагаются магнетически. И в ней - солнце и звезды и созвучных гул сфер движимых мощью божественного Двигателя. Она поет в лад с космосом собственную мелодию любви как в душе поэта пела, когда он вещал свои космические слова - мелодия Беатриче»⁵⁷¹. Вяч. Иванов пишет, что действие заключительных слов «Божественной Комедии» с точки зрения иерархии ценностей религиозно-метафизического порядка является подлинно теургическим и заключает, что на этом примере хорошо доказывается «не раз уже провозглашенное отождествление истинного и высочайшего символизма... - с теургией»⁵⁷².

Краткие выводы: В символической концепции Вяч. Иванова утверждается, что художник-теург должен взять на себя ключевую роль как в деле преобразования природы посредством майевтического искусства помощи вещам родить идею, так и в деле преобразования общества через соборное единение людей, для чего символ должен быть им приведен к мифу, а его личный творческий опыт стать доступным для всех людей, не имеющих возможности самостоятельно подниматься на подобные высоты. На самом деле, обе задачи сходны и едины. Художнику нужно только следовать своему призванию «творить в связи с божественным всеединством»⁵⁷³, поскольку уже в простом выявлении в вещах ликов путем наделения их личными именами, превращении их в мифические существа заключено и социальное служение художника, которое состоит не в том, чтобы навязать людям открытые им истины, но сделать эти истины очевидными, то есть видными всем. Ибо когда миф открыт, когда явлен истинный лик вещи, то он, как солнце, светит всем, оказывает непосредственное воздействие на людей, переводя их в повышенное, экстатически-вдохновенное состояние, благодаря которому они становятся способными самостоятельно лицезреть истину-миф, которая им первоначально была раскрыта другим человеком. В свою очередь, это созерцание преобразует людей в направления постижения ими своих умопостигаемых характеров, делает их конгениальными художнику-теургу и

⁵⁷¹ Вячеслав Иванов Мысли о символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 193.

⁵⁷² Там же.

⁵⁷³ Вячеслав Иванов Две стихии в современном символизме // Иванов Вячеслав Иванович Родное и вселенское/ Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 160.

способными к дальнейшему мифотворчеству уже собственными силами. В результате теургия утверждается как средоточие жизни человеческого существа, как подлинное дело всех и каждого. Теургия – начало и конец: личная теургия избранного человека позволяет преображать человека и создавать новый тип общества, в свою очередь, единение всех, возникновение общности мистических индивидуальностей на основе единой истины – является условием подлинной и успешной теургии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

В работе прослежены отдельные тенденции свойственного русской философии рубежа веков стремления быть руководящей силой для человеческой жизни, превращения из «философии школы» в «философию жизни», способную придать высший смысл существованию человеческой личности. В качестве теоретического базиса была избрана теория всеединства, разработанная Вл. Соловьевым. Теория всеединства Вл. Соловьева предполагает сущностное единство и акцидентальное различие идеального (ноуменального) и эмпирического (феноменального) миров. Онтологическое единство ноуменального и феноменального миров обуславливается тем, что ноуменальные и феноменальные сущности (идеи и вещи) обладают единым духовно-чувственным строением. Идея не представляет собой духовную, бестелесную, бесформенную сущность, а подобно вещи имеет двуплановое строение, представляет собой сочетание духа и тела. Разница между идеей и вещью заключается в качестве образующей их телесности – материальной телесности для вещи и духовной телесности для идеи. Кроме того, в идеях духовное и чувственное находятся в совершенной взаимовыраженности, что определяет мир идей как мир положительного всеединства, тогда как в вещах духовное выражено в чувственном неполным и ущербным образом, что приводит к квалификации эмпирической действительности как мира разобщенного устройства бытия.

Таким образом, имеет место онтологически единая действительность, существующая в двух разных модусах – совершенном (всеедином) и несовершенном (разобщенном). Из этого вытекает прагматика всеединства, заключающаяся в том, что смыслом динамики мироздания является изживание эмпирическим миром разобщенного устройства и его возврат в лоно всеединства. Человеку в этом процессе отводится значительная роль, поскольку в рамках теории всеединства человек понимается как органическая часть единого мира. Сознательная деятельность человека по преображению земного мира в божественный называется теургией. В работе акцентируется внимание на экзистенциальной ценности теургического процесса: совершенствование мира путем индивидуальных человеческих усилий. Вл. Соловьев выделяет два ключевых направления индивидуальной теургии – путь любви и путь

искусства. Любовь и искусство позволяют человеку осуществлять действенную онтологическую трансформацию эмпирической действительности в направлении всеединства.

В работе проводится сближение теории всеединства Вл. Соловьева и философии «конкретной метафизики» П. Флоренского на основе сопоставления учения П. Флоренского о том, что существует одна-единственная духовно-чувственная реальность, в которой духовное и чувственное неразделимо соединены, - с положением теории всеединства о духовно-чувственном устройстве обоих миров. Поскольку сочетание духовного и телесного образует символ, то в таком случае как эмпирическая, так и сверхэмпирическая реальности раскрываются как единое символическое бытие, представляющее собой соединение смысла (духа) и его явления (тела). Идея и вещь соотносятся как совершенный и несовершенный символ, а общая динамика мира заключается в преображении несовершенного символа в совершенный.

В рассмотрении творчества П. Флоренского акцентировано, что помимо выделенных Вл. Соловьевым любви и художественного творчества еще одним действенным путем индивидуальной теургии является познание. В работе показывается, что познание, по П. Флоренскому, является не просто познанием, но и преобразованием вещи. Это происходит в силу того, что П. Флоренский разграничивает два подхода к познанию действительности – субъективный (научный) и объективный («мистический»). Только «мистическое» познание, которое схватывает действительность как целое, является подлинным и адекватным, отвечающим существу действительности. Данное познание природы является не приведением в соответствие вещи и представления о вещи, но возвышением вещи до всеобщего, то есть до идеи, что и представляет ее преобразование, теургию. Орудием такого познания является не понятие (имя нарицательное) а символ (имя личное, собственное). Преображающее познание, возвышающее единичное до всеобщего, осуществляется посредством надления его личным именем, которое является энергией идеи. Также возвышение единичного до всеобщего, феномена до идеи является основным законом художественного творчества. На примере парадигмального теургического искусства у П. Флоренского – иконописи - показывается, что в творении иконописного произведения

участвуют сам ноуменальный первообраз, который таким образом по сути воплощается в эмпирической действительности при соработничестве художника-теурга, так что их действия сливаются до неразличимости.

При рассмотрении символической концепции Вяч. Иванова внимание акцентируется на расширении понятия познания, которое было сформулировано П. Флоренским, до познания человеком самого себя. Человек также может познавать себя как субъективным (научным), так и объективным (духовно-целостным) образом, однако подлинным познанием будет только последнее, ибо в нем человек подходит к себе как целостному и таинственному существу. При этом центральное значение приобретает категория умопостигаемого самоопределения человека, которое представляет собой синтез эмпирического и ноуменального планов в человеке, что и позволяет ему стать целостным существом, гражданином двух миров одновременно. Показано, что умопостигаемое самоопределение осуществляется путем любви, которая интериоризирована в виде соотношения двух сторон души человека – мужской и женской. Целью является гармонический брак между ними, но это возможно только в результате реализации умопостигаемого самоопределения мужской стороной «я», которое осуществляется за счет признания и актуализации в себе исконной божественности, перевода ее из потенциального в актуальное состояние, определяемое как богосыновство. Только в таком качестве возможен гармоничный брак мужской и женской сторон души и преобразование человека в целостную личность. Одновременно показано, что у Вяч. Иванова открытие и усвоение человеком своей умопостигаемой природы, божественного измерения не носит исключительно индивидуального характера, но предполагает признание другого, отражение в его любящем взоре.

Успешная теургическая деятельность в мире может осуществляться только уже преображенным и новым человеком. Преображенный человек берет на себя дело помощи другим людям в деле самопознания, достижения нового целостного опыта. В религиозной проекции такой человек становится пророком, взывающим к другим людям и призывающим их к открытию в себе божественного измерения. В свою очередь, совместное бытие цельных личностей образует новый тип общества, в котором нет насилия, выделенной инстанции принуждения. Новый тип общества

– это общность духовно-преображенных индивидуальностей. Цель и назначение такого общества повторяет платоновский идеал справедливого общества – обеспечить каждому человеку условия для наилучшей реализации им своего жизненного предназначения, в данном случае обретения умопостигаемого характера, трансформации в целостный тип личности.

В работе отмечается, что воздействие, которое достигший умопостигаемого самоопределения человек способен оказывать на других людей, побуждая их к духовной работе, а также к объединению в совершенное общество, - может иметь исключительно ненасильственный характер. Поэтому «правое» воздействие осуществляется только путем демонстрации идеала, истины, которая становится очевидной другим людям, усваивается ими и побуждает их преобразовывать себя и вступать в новые отношения с другими людьми. Создание нового общества возможно только на основе лицецерения всеми людьми единой истины, которая заключается в утверждении подлинной реальности идеального мира и его присутствия в эмпирическом мире. Вяч. Иванов следует Вл. Соловьеву в убеждении, что самым достоверным образом явить людям истину можно только через искусство, художественное творчество. Иные способы выявления высшей истины - познание, этика – требуют обоснования и доказательства, соответственно, могут сопровождаться принуждением. Согласно Вяч. Иванову, высшая реальность («реальнейшее») присутствует в низшей («реальном») как в своем инобытии только в виде символа, соответственно, искусство, которое способно выявлять высшую действительность в низшей – символе, он называет символизмом. Символ показывает реальнейшее в реальном, однако Вяч. Иванов ставит целью символического искусства переход «от реального к реальнейшему». Ибо в реальном, то есть в символе, высшая истина присутствует свернутым, потенциальным образом, ее надо отгадывать и истолковывать. Путь к реальнейшему – это путь к выявлению истины не в инобытии, а как она есть сама по себе, в своем собственном элементе – идеальном бытии.

Поскольку осуществление цели символического искусства - перехода от реального к реальнейшему – на основе многозначного и суггестивного символа невозможно, Вяч. Иванов вводит в свою концепцию категорию мифа как более высокую, чем символ. Движение к высшей, единой для всех истине, движение от реального к

реальнейшему отождествляется с движением от символа к мифу. Миф есть адекватная форма выражения ноуменальной действительности, поэтому мифотворчество есть истинная цель теургического искусства. В мифе идеальная действительность раскрывается перед человеком как мир ноуменальных существ, живых идей, божественных образов, обладающих активными энергиями, способными порождать события в эмпирической действительности. Конкретным образом мифотворчество осуществляется как наделение вещей личным именами, под воздействием которых они мифологизируются, одухотворяются, превращаются в живые божественные существа. В силу своей самоочевидности, полной актуальности и развернутости миф, священное повествование овладевает умами людей, приводит их к единомыслию и позволяет им ненасильственным образом объединиться в новый соборный тип общества, где максимальное единство всех сочетается с максимальной свободой каждого. Миф, созданный художником-теургом, становится всеобщим переживанием, вокруг которого люди организуются в целостную общину, которая позволяет им восходить дальше по пути самопознания и преображения.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абрамов А. И. К вопросу о преемственности философских идей Вл. Соловьева в русском религиозном ренессансе начала XX века // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX - начала XX вв. - М., 1989. - С. 70-85.
2. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. - М.: «Coda», 1997. - 343 с.
3. Аверинцев С.С. Символ // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. - Киев: Дух и ли-тера, 2001. - С. 155-161.
4. Аверинцев С.С. Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова // Иванов В.И. Лик и личины России: Эстетика и литературная теория. - М.: Искусство, 1995. - С.7-24.
5. Аверинцев С.С. «Скворешниц вольных граждан...» // Вячеслав Иванов. Путь поэта между мирами. - СПб.: Алетейя, 2001. - 167 с.
6. Аверинцев С.С. София-Логос. - Киев: Дух и ли-тера, 2001. - 460 с.
7. Аверинцев С.С. Единство общечеловеческого культурного предания как тема поэ-зии и мысли Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов - Петербург - мировая культура: Ма-териалы междунар. науч. конф., 9-11 сент. 2002 г. - Томск; М.: Водолей Publishers, 2003. - С. 5-14.
8. Аверинцев С.С. Связь времен. - Киев: Дух и ли-тера, 2005. - 448 с.
9. Аверинцев С.С. Предварительные замечания // Иванов Вяч. Человек [Репринтное издание]: Приложение: Статьи и материалы / Сост. А. Б. Шишкин. - М.: Прогресс-Плеяда, 2006. - С. 17-50.
10. Аверинцев С.С. Вячеслав Иванович Иванов // Символ: журнал христианской куль-туры. - Париж; Москва, 2008. - № 53-54. - С.10-20.
11. Аверинцев С.С. Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова // Вяч. Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубеж-ных мыслителей и исследователей. Антология. - Т.2. - СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2016.- С.26-40.
12. Азизян И.А. Вячеслав Иванов: Интуиции диалога // Диалог искусств Серебряного века. - М.: Прогресс-Традиция, 2001. - С. 76-91.
13. Акулинин В.М. Философия всеединства: от В.С Соловьева к П.А. Флоренскому. - Новосибирск: Наука, Сиб. отделение, 1990. -158 с.
14. Алексеева, А.Ю. Учение о православной иконе в системе конкретной метафизики о. Флоренского: Автореф. дисс....канд. филос. наук.- СПб., 1995. - 21 с.
15. Антипенко Л.Г. О символическом характере сверхлогического мышления: открытия Флоренского // Проблема сознания в философии и науке.- М., 1996.- С. 204-206.
16. Антипенко Л.Г. П.А. Флоренский о логическом и символическом аспектах научно-философского мышления. - М.: Канон+ Реабилитация, 2011. - 172 с.
17. Андроник (А.С. Трубачев), игумен. Священник Павел Флоренский // Флоренский П.А. Иконостас / Вступ. ст. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского; сост. текстов игумена Андроника (А.С. Трубачева), М.С. Трубачева, П.В. Флорен-ского; подгот. текста и коммент. А.Г. Дунаева.- М.: Искусство, 1995.- С. 5-19.
18. Андроник (А.С. Трубачев), игумен. Теодицея и антроподицея в творчестве священ-ника Павла Флоренского. - Томск: Водолей, 1998.- 192 с.
19. Андроник (А.С. Трубачев), игумен. История создания цикла «У водоразделов мысли» // Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 3 (1) / Сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А.С. Тру-бачев). - М.: Мысль, 2000. - С. 5-24.

20. Андроник (А.С. Трубачев), игумен. История создания цикла. Опыт православной антропологии (Философия культа) // Энтелехия.- 2002.- № 4.- С. 29-39.
21. Андроник (А.С. Трубачев), игумен. Мариинское убежище сестер милосердия Красного Креста «У Троицы Сергия» в судьбе о. Павла Флоренского // Незавершенная энтелехийность: отец Павел Флоренский, Василий Розанов в современной рефлексии: Сб. ст. / Науч. ред., сост. И.А. Едошина.- Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2003. - С. 525.
22. Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. В 6 книгах. Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского, Сергиев Посад. Кн.1. – 2012. – 672 с., Кн.2.- 2015 – 955 с., Кн.3 - 2015 – 512 с.
23. Античность и культура Серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи.- М.: Наука, 2010. – 544 с.
24. Асмус В.Ф. Философия и эстетика русского символизма // Избранные философские труды: в 2 т. - Т. 1. - М.: МГУ, 1965. - С. 187-237.
25. Асоян А.А. Вячеслав Иванов и орфическая тема в культуре Серебряного века // Вячеслав Иванов - Петербург - мировая культура: Материалы междунар. науч. конф., 9-11 сент. 2002 г.-Томск; М.: Водолей Publishers, 2003.- С. 25-33.
26. Бабаева К.Б. Философия культа священника Павла Флоренского: опыт антиномического толкования // Философские науки.- 2005.-№ 2.- С. 106-124.
27. Бахтин М.М. Человек в мире слова.- М.: Российский открытый университет, 1995. - 140 с.
28. Бахтин М. М. Из лекций по истории русской литературы. Вячеслав Иванов // М.М. Бахтин Собр. соч. -Т.2. - М.: «Русские словари», 2000. - С. 318-327.
29. Балашова Л.С. Эстетические концепции и русское искусство позднего символизма в контексте нового религиозного сознания: дис. ... канд. искусствоведения.- М., 2001. - 241 с.
30. Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века.- СПб: Филологический факультет С-Петербургского гос. унив., 2006. – 384 с.
31. Белый А. На рубеже двух столетий: Воспоминания: В 3 кн. - Кн. 1 / Вступ. статья, подгот. текста и коммент. А. Лаврова.- М.: Худож. лит., 1989. - 543 с.
32. Белый А. Символизм и философия культуры // Белый А. Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и примеч. Л.А. Сугай. - М.: Республика, 1994.- С. 18-325.
33. Белый А. Символизм и творчество // Белый А. Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и примеч. Л.А. Сугай. - М.: Республика, 1994. - С. 328-417.
34. Белый А. Начало века. - М.: Союзтеатр, 1990. - 526 с.
35. Бёрд Р. А.Ф. Лосев и В. И. Иванов: корни религиозной герменевтики// Логос. – 1999 - №3. - С.225-233.
36. Бёрд Р. Символизм Вячеслава Иванова: От Романтики к Герменевтике // Вячеслав Иванов и его время: Материалы VII Междунар. симп., Вена: 1998 / Под ред. С.С. Аверинцева, Р. Циглер. - М.: Lang, 2002. - С. 99-111.
37. Бёрд Р. Символ и печать у Вяч.Иванова // Memento vivere. Сборник памяти Ивановой/ сост. и ред. К.А. Купман, Е.Р. Обатини. - СПб.: Наука, 2009. - С. 231-244.
38. Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н. Собр. соч.: в 4 т. -Т. 2. - Париж: YMCA-Press, 1985. - 449 с.
39. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. - М.: Искусство, 1994. - 542 с.

40. Бердяев Н. Хомяков и свящ. Флоренский // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. - СПб.: РХГИ, 2001. - С. 378-387.
41. Бердяев Н. Очарование отраженных культур // Бердяев Н. Собр. соч.: в 4 т.-Т. 3. Типы религиозной мысли в России. - Париж: YMCA- Press, 1989. -714 с.
42. Бердяев Н. Этическая проблема в свете философского идеализма. [Электронный ресурс] - URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/etich.html>
43. Биbihин В.В. Новый ренессанс. - М.: МАИК «Наука», «Прогресс-Традиция», 1998.- 496 с.
44. Биbihин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. - М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. - С. 280-285.
45. Блискавицкий А.А. Роль философско-эстетического наследия русского символизма в поиске путей преодоления кризиса современного мира (на примере эстетики Вячеслава Иванова) // Актуальные проблемы российской философии: межвуз. сб. науч. тр. в 2 т. - Пермь: Перм. гос. нац. иссл. ун-т., 2011. - Т. 1. - С. 317-323.
46. Блискавицкий А.А. Устремленность к реальнейшему как главная особенность русского символизма (на примере эстетики Владимира Соловьёва и Вячеслава Иванова) // Материалы междунар. науч. конф. «Владимир Соловьёв и поэты Серебряного века» (г. Иваново, 24-25 ноября 2011). - Иваново: ИГЭУ, 2011. - С. 37-39.
47. Блискавицкий А.А. Философско-эстетические основы русского символизма // Вестник славянских культур. - 2011. - № 1. - С. 31-43.
48. Блискавицкий А.А. Эпистемологический контекст в русском символизме (на примере эстетики Вячеслава Иванова) // Философия и культура. -2011. -№ 6 - С. 162-169.
49. Блискавицкий А.А. Феномен Красоты и категория безобразного в эстетике Вячеслава Иванова // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. - Вып. 5 / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская. - М.: ИФ РАН, 2012. - С. 40-53.
50. Блискавицкий А.А. О языке философской прозы Вячеслава Иванова // Вестник славянских культур. - 2012. - № 4 - С. 12-20.
51. Богомоллов Н. А. Русская литература первой трети XX века: Портреты. Проблемы. Разыскания. - Томск: Водолей, 1999. - 639 с.
52. Богомоллов Н.А. Русская литература начала 20 века и оккультизм.- М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 560 с.
53. Богомоллов Н.А. Заметки о русском модернизме: У истоков символизма // Богомоллов Н.А. От Пушкина до Кибирова.- М.: Новое литературное обозрение, 2004. - С.277-283.
54. Богомоллов Н.А. Вячеслав Иванов в 1903-1905 годах: Документальные хроники.- М.: Изд-во Кулагиной; Intrada, 2009. - 286 с.
55. Богомоллов Н.А. К изучению круга чтения Вячеслава Иванова //Вячеслав Иванов: Исследования и материалы / Под ред. К. Ю. Лаппо- Данилевского и А.Б. Шишкина. - СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2010. - Вып. 1.- С. 448-461.
56. Богомоллов Н.А. Сопряжение далековатых. О Вячеславе Иванове и Владиславе Ходасевиче / Н.А. Богомоллов. - М.: Изд-во Кулагиной; Intrada, 2011.- 342 с.
57. Бонецкая Н.К. (Предисловие и примечание к статьям П. Флоренского «Магичность слова» и «Имяславие как философская предпосылка»)// Studia Slavica Hung. Budapest, 1988. – 34/1. - Р. 9-25.

58. Бонецкая Н.К. П.А. Флоренский и «новое религиозное сознание» // Вестник РХД. Париж, 1990. - №160. - С.90-112.
59. Бонецкая Н.К. О филологической школе П.А. Флоренского. «Философия имени» А.Ф. Лосева и «Философия имени» С. Н. Булгакова // Studia Slavica Hung. Budapest, 1991-1992. - №37. - С. 113-189.
60. Бонецкая Н.К. Борьба за Логос в России в XX веке // Вопросы философии.- 1998.- № 7. - С. 148-169.
61. Бонецкая Н.К. Русский Фауст и русский Вагнер // Вопросы философии. – 1999. - №4. - С.120-138.
62. Бонецкая Н.К. П.А. Флоренский и «новое религиозное сознание» // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 2001. - С. 645-663.
63. Бонецкая Н.К. П. Флоренский: русское гетееанство // Вопросы философии.- 2003.-№ 3.- С. 97-116.
64. Бонецкая Н.К. Царь-Девница: Феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. - СПб.: ООО «Полиграф», 2012. – 526 с.
65. Бонецкая Н.К. Русский Фауст XX века. – СПб.: ООО «Издательство “Росток”», 2015. – 384 с.
66. Протоиерей Сергей Булгаков. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть 1. – М.: Общедоступный православный университет, 2000. – 464 с.
67. Булгаков С.Н. Невеста агнца.- Париж: YMCA Press, 1945. [Электронный ресурс] - URL: http://www.odinblago.ru/nevesta_agнца
68. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения.- М.: Республика, 1994. - 415 с.
69. Булгаков С.Н. Философия имени.- СПб.: Наука, 1998. - 344 с.
70. Булгаков С.Н. Священник о. Павел Флоренский // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. - СПб.: РХГИ, 2001. - С. 391-399.
71. Бычков В.В. Эстетический облик бытия: Умозрения Павла Флоренского.- М.: Знание, 1990. - 64 с.
72. Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьёва как актуальная парадигма // История философии. - Вып. 4. - М.: ИФ РАН, 1999. - С. 343.
73. Бычков В.В. Эстетические пророчества русского символизма // Полигнозис. - 1999. - № 1. - С. 83-104.
74. Бычков В.В. Павел Флоренский и эстетика // Энтелехия. -2002. -№4. - С. 73-91.
75. Бычков В.В. Лексикон неклассики: Художественно-эстетическая культура XX века. - М.: РОССПЭН, 2003. - 607 с.
76. Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. - М.: Ладомир, 2007. - 743 с.
77. Васильева Т.В. Путь к Платону. Любовь к мудрости, или мудрость любви.- М.: Издательство «Логос», «Прогресс-Традиция», 1999. – 208 с.
78. Вострикова О.Г. Наследие П.А. Флоренского в отечественной историографии: дис. ... канд. ист. наук.- М., 2011. - 152 с.
79. Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. -М.: Прогресс-Традиция, 2001. - 468 с.
80. Гальцева Р.А. Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании П.А. Флоренского) //П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова.- СПб.: РХГИ, 2001.- С.559-605.
81. Гараева Г.Ф. Софийный идеализм как историко-философский феномен: С. Соловьёв, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков.- М.: Диалог- МГУ, 2000.- 384 с.

82. Гараева Г.Ф. Онтологическая сущность софиологии и ее место в русской философии (В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков): Автореф. дис. ... д-ра филос. наук.- М., 2000. - 35 с.
83. Герцык Е. Из воспоминаний // Герцык Е.К. Лики и образы.- М.: Молодая гвардия, 2007. - 861 с.
84. Гидина М.К. Вячеслав Иванов и имяславие// Studia Slavica Hung. Budapest, 1996. - Т.41. - С.77-86.
85. Гоготишвили Л.А. Лингвистический аспект трёх версий имяславия: Лосев, Булгаков, Флоренский // Лосев А.Ф. Имя.- СПб.: Алетейя, 1997. - С. 580 - 614.
86. Гоготишвили Л.А. Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия) // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования / Под ред. Л.А. Гоготишвили, А.Т. Казаряна.- М.: Рус. словари, 1999.- С. 303-382.
87. Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение.- М.: Языки славянских культур, 2006. - 720 с.
88. Гребешев И.В., Сербиненко В.В. Русская метафизика XIX-XX веков.- М.: «Руниверс», 2016. – 800 с.
89. Грек А.Г. Поэтический язык Вячеслава Иванова: дис. ... докт. филол. наук. - М., 2004. - 550 с.
90. Громов М.Н. Софийные мотивы в творчестве Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов - творчество и судьба/ Под ред. Е.А. Тахо-Годи и др. - М.: Наука, 2002. - С. 25 - 30.
91. Губанов В.И. Соловьев и Серебряный век // Соловьевские исследования: сб. тр. - Вып. 5. - Иваново: Иванов, гос. энерг. ун-т, 2002.- С. 232-235.
92. Гулыга А.В. Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. - М., 1985. - С. 271-276.
93. Гулыга А.В. Династия духа//Прометей.- М.,1990. -Т.16.- С.379-395.
94. Данте А. Божественная комедия / Пер. с итал. и примеч. М. Лозинского.- М.: Моск. рабочий, 1986.- 575 с.
95. Дешарт О.А. Введение//Иванов Вяч. И. Собрание сочинений: в 4 т. -Т.1. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. [Электронный ресурс] - URL: http://rvb.ru/ivanov/1_critical/1_brussels/vol1/04miscellanea/ivanov_1_intro.htm
96. Дубейковская Я.С. К вопросу о символической онтологии Флоренского// Историко-философский сборник. Екатеринбург, 1994. - Вып. 7.- С. 158-174.
97. Дубейковская Я.С. Онтологические основания эстетики П.А. Флоренского: Дис. ... канд. культурологии. Екатеринбург, 1995. -187 с.
98. Доброхотов А.Л. Мир как имя // Логос.-1996.- №7.- С. 47-61.
99. Доброхотов А.Л. Избранное. - М.: Территория будущего, 2008. - 471 с.
100. Дорский А.Ю. Трагическое в эстетике Вячеслава Иванова: Автореф. ... канд. философ, наук. - СПб., 1997. - 17 с.
101. Дорский А.Ю. Эстетика богочеловеческого диалога в творческом наследии Вяч. Иванова // Сб. материалов конф. Серия "Symposium", вып. 22. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. [Электронный ресурс] - URL:http://anthropology.ru/ru/texts/dorsky/educdial_06.html.
102. Дэвидсон П. Афины и Иерусалим - две вещи несовместные? Значение идей Вяч. Иванова для современной России // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы / Отв. ред. К.Ю. Лаппо-Данилевский, А.Б. Шишкин.- СПб., 2010. - Вып. 1. - С. 65-72.

103. Дэвидсон П. Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898-1949 / Под ред. К.Ю. Лаппо-Данилевского. - СПб.: «Каламос», 2012. - 340 с.
104. Едошина И.А. Художественное сознание модернизма: истоки и мифологемы. - М.; Кострома, 2002. - 241 с.
105. Едошина И.А. Концепт «культура» в антропологии отца Павла Флоренского // Энтелехия. - 2004. - № 8. - С. 79-87.
106. Ермилов Е.В. Теория и образный мир русского символизма. - М., 1989. - 174 с.
107. Ермишин О.Т. П.А. Флоренский и Ориген: проблема метафизики // Философские науки. - 2002. - № 6. - С. 74-80.
108. Ермишин О.Т. Русская религиозно-философская мысль (конец XIX - первая треть XX в.). - М.: Гуманитарий, 2004. - 160 с.
109. Ершова Л.С. Понятие «живописное» в структуре символического восприятия (по работам В.С. Соловьева и русских символистов) // Соловьевские исследования: сб. тр. - Вып. 5. - Иваново: Иванов, гос. энерг. ун-т, 2002. - С. 225-232.
110. Жарких В. Б. Сущность творчества в эстетике М. Волошина: (Время как атрибут творческого процесса): Автореф. дис.... канд. филос. наук. - М., 1987. - 26 с.
111. Желудкова В.И. Феномен хора в культурологической концепции Вячеслава Иванова // Актуальные проблемы общества: философия. Психология. Культура. - Саранск, 1998. - С. 87-91.
112. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX - XX веках: русская философия в поисках абсолюта: в 2 ч. - СПб.: Алетейя, 2000. - Ч. 1. - 413 с.; Ч. 2. - 411 с.
113. Жукоцкая З.Р. Предтечи Серебряного века. - Екатеринбург: Изд-во Урал, 2002. - 183 с.
114. Жукоцкий В.Д. Шеллинг и русский символизм // Вестник ТюмГУ. - 2004. - № 1. - С. 23-39.
115. Зенкин К.В. Тема эйдетики искусства в русской религиозно-философской мысли (Вяч. Иванов – П. Флоренский – А. Лосев) // Энтелехия. - 2004. - №8. - С. 67-78.
116. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. - Т. 2. - Л.: Эго, 1991. - 269 с.
117. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. - М.: Канон, 1996. - 559 с.
118. Зоткина О.Я. Символ в «Онтологии творчества» П.А. Флоренского: К характеристике религиозного эстетизма: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. - М.: МГУ, 1991. - 22 с.
119. Иванов А.Т. Топонимия мысли. Телесность и язык в «Конкретной метафизике» П. Флоренского // Философские маргиналии. - М., 1991. - С. 4-41.
120. Иванов А.Т. П.А. Флоренский и философский кружок при Московской Духовной Академии // Историко-философские исследования: Ежегодник. - М., 1991. - Вып. 1. - С. 164-186.
121. Иванов Вяч. И. Взгляд Скрябина на искусство // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 3. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. - С. 171-189.
122. Иванов Вяч. И. Два маяка // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т.4. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. - С. 330.
123. Иванов Вяч. И. Две стихии в современном символизме // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 2. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. - С. 536-561.
124. Иванов Вяч. И. Заветы символизма // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 2. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. - С. 588-603.

125. Иванов Вяч. И. Легион и соборность // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 3. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. - С. 253-261.
126. Иванов Вяч. И. Мысли о поэзии // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 3. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. - С. 650-672.
127. Иванов Вяч. И. Наш язык // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 4. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. - С. 673-680.
128. Иванов Вяч. И. Ницше и Дионис // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 1. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. - С. 715-726.
129. Иванов Вяч. И. О границах искусства // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 2. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. - С. 627-651.
130. Иванов Вяч. И. Поэт и чернь // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 1. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. - С. 709-714.
131. Иванов Вяч. И. Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего // Иванов В.И. Собрание сочинений в 4 т. - Т. 2. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. - С. 86-104.
132. Иванов Вяч. И. Символизм // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 2. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. - С. 652-669.
133. Иванов Вяч. И. Символика эстетических начал // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 1. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. - С. 823-830.
134. Иванов Вяч. И. Спорады // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 3. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. - С. 111-135.
135. Иванов Вяч. И. Чурлянис и проблема синтеза искусств // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 3. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. - С. 147-170.
136. Иванов Вяч. И. Эстетическая норма театра // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 2. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. - С. 205-214.
137. Иванов Вяч. Достоевский: трагедия – миф – мистика // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 4. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. - С. 488-591.
138. Иванов Вяч. И. Кризис индивидуализма // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. - Т. 1. - Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. - С. 831-840.
139. Иванов Вяч. И. Религиозное дело Владимира Соловьева // Иванов Вяч. Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 337-346.
140. Иванов Вяч. Старая или новая вера // Иванов Вяч. Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1994. - С. 353-360.
141. Иванов Вяч. И. Национальное и вселенское в творчестве Скрябина. (Скрябин как национальный композитор) // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1983. - Л.: Наука, 1985. - С. 96-115.
142. Иванов Вяч. И. Дионис и прадионисийство. - СПб.: Алетейя, 1994. - 342 с.
143. Иванов Вяч. И. К вопросу об организации творческих сил народного коллектива в области художественного действия // Русская литература. - 2006. - № 2. - С. 189-197.
144. Иванов Вяч. Речь в религиозно-философском обществе // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах: В 3 т. 1907-1917. - М.: Русский путь ЗАО, 2009. - Т. 1. - С. 507-509.
145. Иванов Вяч. И. Эллинская религия страдающего Бога // Символ. – 2014. - № 64. - 203 с.

146. Иванов Вяч. И. Повесть о Светомире Царевиче/ Издание подготовили А.Л. Топорков, О.Л. Фетисенко, А.Б. Шишкин. - М.: «Ладомир»: «Наука», 2015. – 824 с.
147. Иванов Дим. Вяч. Вячеслав Иванов о вселенском анамнезисе во Христе как основе славянского гуманизма / Пер. с франц. С. О. Савчук // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования / Отв. ред. Л. А. Гоготишвили, А. Т. Казарян. - М.: Русские словари, 1999. – С.134-172.
148. Иванов Дим. Вяч., Шишкин А.Б. Об архиве Вяч. Иванова в Риме // Archivio italo-russo III: Vjaceslav Ivanov - Testi Inediti. Русско- итальянский архив III : Вячеслав Иванов - новые материалы/ A cura di D. Rizzi e A. Shishkin.- Salerno, 2001. - С.541-545.
149. Иванова Е.В. Владимир Соловьев в раннем творчестве Павла Флоренского// Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие» 28-30 августа 2000. - М., 2001. - С. 114-119.
150. Иванова Е.В. О литературных опытах Флоренского // Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка / Сост., подгот. текста и коммент. Е.В. Ивановой.- М.: Языки славян, культуры, 2004.- С. 17-24.
151. Иванова Е.В. Флоренский и символисты. Жизненные и творческие пересечения// Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка/ Сост., подгот. текста и комментар. Е.В. Ивановой.- М.: Языки славянской культуры, 2004. – С.7-17.
152. Иванова Л. Воспоминания: Книга об отце/ Подготовка текста и комментарий Джона Мальмстада. - М.: Рик «Культура», 1992. – 428 с.
153. Историческое и надвременное у Вяч. Иванова: к 150-летию Вяч. Иванова. Десятая международная конференция. Под ред. М. Плюхановой и А. Шишкина. - Салерно, 2017.
154. Казарян А.Т. Иванов и Хайдеггер об истоках кризиса современной культуры // Философия и современные проблемы гуманитарного знания / Сост. и ред. О.В. Марченко. - М.: Мир книги, 2000. - Вып. 2. - С. 104-123.
155. Камчатнов А.М. Философы-имяславцы о связи смысла и звука // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. - М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1998. - С.79-85.
156. Китами С. Обоснование А. Белым и Вяч. Ивановым концепции «символа» // Русская культура на пороге нового века. - Саппоро, 2001. - С. 233-258.
157. Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева// Александр Кожев Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А.М. Руткевича и др. - М.: Праксис, 2006. – С. 175-258.
158. Козырев А.П. Космогонический миф Владимира Соловьева// Соловьевский сборник: Материалы международной конференции.- М., 2001.- С.183-196.
159. Козырев А. П. Соловьев и гностики. - М.: Изд.-во «Савин С. А.», 2007. – 544 с.
160. Колесникова И.В. Между космосом и абсолютном: софиологические воззрения Флоренского и Булгакова// Историко-философский сборник. - Екатеринбург, 1994. - Вып.7. - С. 216-239.
161. Колобаева Л.А. Русский символизм. - М.: Изд-во Моск. универ., 2000. - 294 с.
162. Котрелев Н.В. Вяч. Иванов и Вл. Соловьев: (Заметки к проблеме понимания мистического дискурса) // На рубеже двух столетий: Сб. в честь 60-летия А. В. Лаврова. - М.; СПб.: Новое литературное обозрение, 2009. - С. 331-344.

163. Кравец С.Л. О красоте духовной. П.А. Флоренский: религиозно- нравственные воззрения.- М.: Знание, 1990. - 63 с.
164. Кравченко В.В. Мистицизм в русской духовной культуре XIX - начала XX века: Дис. ... д-ра филос. наук.- СПб., 1998. - 381 с.
165. Кравченко В.В. Владимир Соловьёв и София. - М.: Аграф, 2006.- 384 с.
166. Крохина Н. П. Миф и символ в романтической традиции (в русской поэзии и эстетике начала XX века): Автореф. дис. ...канд. филол. наук. - М., 1990. - 23 с.
167. Кузнецова С.В. Концепция всеединства в западноевропейской и отечественной философской традиции.- М.: МГПУ, 2007. - 270 с.
168. Лагунов А.А. Метафизика и религия: прикосновение к трансцендентному. - Saarbrücken: Palmarium Academic Publishing, 2013. - 219 с.
169. Лосев А.Ф. О Вячеславе Иванове// Вяч. Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Антология. - Т.1. - СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2016. – С.719-736.
170. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.: Прогресс, 1990. -720 с.
171. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. - М.: Издательство «Правда», 1990. - 647с.
172. А. Лосев Русская философия // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. - С. 209-237.
173. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. - М.: Мысль, 1993. - 958 с.
174. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель.– М.: Молодая гвардия, 1993. - 383 с.
175. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А. Тахо-Годи; Общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. - М.: Мысль, 1993.- 959 с.
176. Лосев А. Ф. Миф - число – сущность. - М.: Мысль, 1994. - 919 с.
177. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство.- М.: Искусство, 1995. - 320 с.
178. Лосев А. Ф. «Дионисийское одушевление мира» // А. Ф. Лосев и Вяч. Иванов. Архивные материалы и исследования. – М.: Русские словари,1999. - С. 45-47.
179. Лосев А.Ф. Философия имени.- М.: Академический проект, 2009. - 300 с.
180. Лосев А. Ф. Высший синтез как счастье и ведение. Общая история религии и мифа. Рождение мифа// Лосев А.Ф. Высший синтез: неизвестный Лосев. - М.: «ЧеРо», 2005. - С. 13-33; 104-113; 146-189.
181. Лосев А.Ф. О мифологии в литературе / Публ. А.А. Тахо- Годи // Ф.М. Достоевский и культура Серебряного века: традиции, трактовки, трансформации.- М.: Водолей, 2013. - С. 564-570.
182. Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Богословские труды. -1975. - № 14. - С. 34-51.
183. Лосский Н.О. История русской философии. - М.: Высшая школа, 1991. - 559 с.
184. Мазаев А.И. Проблема синтеза искусств в эстетике русского символизма. - М.: Наука, 1992. - 324 с.
185. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта: Опыты теоретические и исторические. - М.: Едиториал УРСС, 2004. - 416 с.
186. Михайлов А.В. О. Павел Флоренский как философ границы. К выходу в свет критического издания «Иконостаса» // Михайлов А.В. Обратный перевод /Сост.,

- подгот. текста и коммент. Д.Р. Петрова и С.Ю. Хурумова. - М.: Языки рус. культуры, 2000. - С. 444-485.
187. Моисеев В.И. Логика всеединства. - М.: ПЕР СЭ, 2002. - 415 с.
188. Микушевич В.Б. Инобытие и форма в эстетике позднего Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов: Материалы и исслед. / РАН. ИМЛИ; ред. В.А. Келдыш, И.В. Корещкая. - М.: Наследие, 1996. - С. 305-318.
189. Минералова И.Г. Русская литература Серебряного века. Поэтика символизма. - М.: Флинта, Наука, 2008. - 272 с.
190. Мотрошилова Н.С. Специфика и актуальность философии жизни В.С. Соловьева // Вестник Ивановского государственного энергетического университета. - 2003.- Вып. 4. - С. 12-34.
191. Мочалов Е.В. Антропологические темы в философии всеединства в России XIX - XX вв.- Нижний Новгород: Нижегородский гуманитар. центр, 2002. - 303 с.
192. Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский/ Сост. и послесл. В.М. Толмачева. - М.: Республика, 1995. - 607 с.
193. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. - М.: Издательство Российского университета дружбы народов, 2001. - 355 с.
194. Нижников С.А., Гребешев И.В. Генезис и развитие метафизической мысли в России. Монография - М.: Руниверс, 2016. - 287 с.
195. Никитин В.А. Храмовое действо как синтез искусств (Священник Павел Флоренский и Николай Федоров) // Символ.- Париж, 1988. - №20. - С. 219-236.
196. Норман Д. Символизм в мифологии. - М.: Издательство АДЕ "Золотой Век", 1997. - 272 с.
197. Обатнин Г. Иванов-мистик: Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919). Кафедра славистики Университета Хельсинки. Новое литературное обозрение. - М., 2000. - 240с.
198. Оболевич Тереза От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование / Пер. с польск. Е. Твердисловой. - М.: Издательство ББИ, 2014. - 443 с.
199. Океанская Ж.Л. Ословесненный космос отца Сергия Булгакова: «Философия имени» в контексте поэтической метафизики конца Нового времени. - Иваново-Шуя, 2009. - 392 с.
200. Павленко А.В. Метафизические основания высших ценностей в философии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования: сб. тр. - Вып. 5.- Иваново: Иванов, гос. энерг. ун-т, 2002. - С. 102-116.
201. Паршин А.Н. Наука и религия во взглядах П.А. Флоренского // Паршин А.Н. Путь. Математика и другие миры.- М.: Добросвет, 2002. - С. 185-188.
202. Паршин, А.Н. Путешествие Данте в ад // Паршин А.Н. Путь. Математика и другие миры.- М.: Добросвет, 2002. - С. 134-138.
203. Пайман А. История русского символизма. - М.: Республика, 2000. - 415 с.
204. Петраков А.А. Проблема символа в русской философии XX века: П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, С.Н. Булгаков, А. Белый: Дис. ... канд. филос. наук. - М., 2006. - 162 с.
205. Переписка Вячеслава Иванова со священником Павлом Флоренским // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования / Под ред. Л.А. Гоготишвили, А.Т. Казаряна. - М.: Рус. словари, 1999. - С. 93-120.
206. Переписка П.А. Флоренского с Андреем Белым // Контекст: лит. - теоретич. исследования. - М.: Наука, 1991. - С. 23 - 61.

207. Переписка священника П.А. Флоренского со священником С.Н. Булгаковым: архив священника П.А. Флоренского. - Томск: Водолей, 2001. - 224 с.
208. Пинаев С.М. Миф и мифическое время// Вестник Рос. ун-та дружбы народов. Сер.: Филология, журналистика, 1994. - №1. - С. 73-82.
209. Пинаев С.М. Вл. Соловьев и М. Волошин: София, Логос, Слово // Проблемы эволюции русской литературы XX века. - М., 1995. - Вып. 2. - С. 161-163.
210. Пинаев С.М. "Близкий всем, всему чужой..." Максимилиан Волошин в историко- культурном контексте серебряного века: Автореф. дис. ...д-ра. филол. наук. - М., 1996. - 38 с.
211. Пинаев С.М. Близкий всем, всему чужой... Максимилиан Волошин в историко- культурном контексте серебряного века: Монография. - М.:РУДН, 2009. - 343 с.
212. Пинаев С.М. Поэт ритма вечности. Пути земные и духовные возношения Максимилиана Волошина. - М.: Издательский центр «Азбуковник», 2015. - 800 с.
213. Платон Тимей // Платон Собрание сочинений в 4 т. - Т. 3 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.Ф. Лосева. В.Ф. Асмуса. А.А. Тахо-Годи. - М.: Мысль, 1994, С. 421-501.
214. Половинкин С.М. П.А. Флоренский и религиозно-философские кружки и общества в Москве // Незавершенная энтелехийность: отец Павел Флоренский, Василий Розанов в современной рефлексии: Сб. ст. / Науч. ред., сост. И.А. Едошина.- Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2003. - С. 25-59.
215. Половинкин С.М. Реальность 1920-1930-х годов и «Мнимости в геометрии» священника Павла Флоренского // Энтелехия. - 2000. -№ 2. - С. 67-78.
216. Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против Хаоса // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова.- СПб.: РХГИ, 2001. - С. 621-644.
217. Пономарев Н.В. Религиозно-философская антропология П.А. Флоренского в контексте мистико-символической православной традиции.: Дис. ... канд. филос. наук. - М., 2004. - 183 с.
218. Постовалова В.И. «Философия имени» А.Ф. Лосева и подступы к её истолкованию // Лосев А.Ф. Философия имени. - М.: Академический проект, 2009. - С. 29-78.
219. Пургин С.П. Философия в круге Слова: Вячеслав Иванов.- Екатеринбург: Сфера, 1997. - 110 с.
220. Русская философия: Энциклопедия. Изд. Второе/ Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Книжный Клуб Книговек, 2014. - 832 с.
221. Русская философия за рубежом: история и современность/ Под ред. проф. М. А. Маслина. М.: Кнорус, 2017. - 454 с.
222. Роцинский С.Б. Русская религиозная философия: отечественное и вселенское. Очерки и статьи.- Saarbrücken: Изд.Sanktum, 2013. - 292 с.
223. Седых О.М. Пространство и время как категории культуры в учении П.А. Флоренского (на материале книги «Мнимости в геометрии»): Дис. ... канд. филос. наук.- М., 2003. - 200 с.
224. Свасьян К.А. Философское мировоззрение Гете.- М., 2001. - 210 с.
225. Семаева И.И. Поиск идентичности: русская религиозная философия XX века и её духовные основания.- М.: ВТУ, 2004. - 219 с.
226. Семушкин А.В. Эстетика архаизирующего модернизма Вяч. Иванова // Русская философия: многообразие в единстве: материалы VII Рос. симпози. историков рус. философии (Москва, 14-17 ноября 2001 г.). - М.: ЭкоПресс, 2001. - С. 186-190.

227. Семушкин А. Мифологические мотивы в поэтике Вячеслава Иванова // *Studia rossica posnaniensia*. - Poznan, 2002. - Z. 30. - С. 65-72.
228. Сиклари Дж. У истоков русского символизма // Из истории русской эстетической мысли. - СПб.: Образование, 1993. - С. 117-130.
229. Силард Л. «Орфей растерзанный» и наследие орфизма // Герметизм и герменевтика. - СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. - С. 54-101.
230. Силард Л. Заметки к учению Вяч. Иванова о катарсисе // Герметизм и герменевтика. - СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. - С. 148-161.
231. Силард Л. К проблеме «теургического постулата» // Герметизм и герменевтика. - СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. - С. 102-135.
232. Синеокая Ю.В. Восприятие Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение // Фридрих Ницше и философия в России / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Ю.В. Синеокой. - СПб.: РХГИ, 1999. - С. 7-37.
233. Синеокая Ю.В. Три образа Ницше в русской культуре. - М.: ИФРАН, 2008. - 197 с.
234. Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. - Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. - М.: Мысль, 1988. - С.289-324.
235. Соловьев В.С. Кризис западной философии: против позитивистов // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. - Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. - М.: Мысль, 1988. - С.3-139.
236. Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. - Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. - М.: Мысль, 1988. - С.390-405.
237. Соловьёв В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. - Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. - М.: Мысль, 1988. - С. 562-581.
238. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. - Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. - М.: Мысль, 1990. - С.139-289.
239. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. - Т. I/ Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. С.Л. Кравца и др. - М.: Мысль, 1990. - 892 с.
240. Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. - Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. - М.: Мысль, 1990. - С.351-390.
241. Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. - Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. - М.: Мысль, 1990. - С.582-626.
242. Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. - Т.2/ Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. - М.: Мысль, 1990. - С.626-635.
243. Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников/ Сост., вступит. статья, коммент. А.А. Носова. - М.: Моск. рабочий, 1990. - 445 с.
244. Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев В.С. Литературная критика. - М.: Современник, 1990. - С. 104-120.
245. Соловьёв В.С. Россия и Вселенская церковь; пер. с фр. Г.А. Рачинского. - М.: Фабула, 1991. - 448 с.

246. Соловьев В.С. Красота как преображающая сила // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика / Вступ. ст. Р. Гальцевой, И. Роднянской. - М.: Искусство, 1991. - С. 8-218.
247. Соловьев В.С. Смысл любви// Русский Эрос или философия любви в России. - М.: Прогресс, 1991. - С.19-77
248. Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. – Т.2. - М.: Издательство «Правда», 1989. - 713с.
249. Соловьев В. С. О лирической поэзии. По поводу последних стихотворений Фета и Полонского. [Электронный ресурс] - URL: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1890_o_liricheskoy_poezii.shtml
250. Соловьев С.М. Богословские и критические очерки. – Томск: Издательство «Водолей», 1996. -256 с.
251. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция.- М.: Республика, 1997. – 431 с.
252. Смирнова А.И. Концепция мифопоэтического в эстетической мысли Серебряного века // Вестн. Волгоград, гос. ун-та. Сер. 8. Литературоведение. Журналистика. - Волгоград, 2002. - Вып. 2. - С. 100-105.
253. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса / Пер. с франц. Н.А. Садовского, М. Чавчавадзе; предисл. В.А. Никитина. - М.: Айрис-пресс, 2002. -352 с.
254. Талалай М.Г. Отец Павел Флоренский в современной итальянской культуре // На пути к синтетическому единству европейской культуры: философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность. - М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. - С. 125-130.
255. Титаренко С. Д. Миф как универсалия символистской культуры и поэтика циклических форм // Серебряный век, философско-эстетические и художественные искания. - Кемерово, 1996. - С.3-14.
256. Титаренко С.Д. Автоматическое письмо у Владимира Соловьева и Вячеслава Иванова: архетипы мистического сознания и традиции глоссолалии// Русская антропологическая школа. Труды, 4/1. - М., 2007. – С.147-189.
257. Титаренко С.Д. Архетипы Платона и их трансформация в русском символизме // Slavica Wratislaviensia. - Wroclaw, 2008. - CXLVI. – С.317-326.
258. Титаренко С.Д. Иконология «Повести о Светомире царевиче» (О связи мифологии и христианской религии в творчестве Вячеслава Иванова) // Христианство и русская литература. - СПб.: Наука, 2010. - Вып. 6. - С. 343-382.
259. Титаренко С.Д. Мистерияльно-мифологическая природа жанра мелопеи «Человек» в творчестве Вячеслава Иванова// Вестник СПбГУ. - Сер. 9: Филология. Востоковедение. Журналистика. - 2009. - Вып. 2. - Ч. 2. – С.55-65.
260. Титаренко С.Д. «Фауст нашего времени». Мифопоэтика Вячеслава Иванова. - СПб.,2012. – 640 с.
261. Титаренко С.Д., Шишкин А.Б. Вячеслав Иванович Иванов (1866-1949) // Литература русского зарубежья (1920-1940). Учебник для высших учебных заведений Российской Федерации/ отв. ред. Б. В. Аверин, Н.А. Карпов, С.Д. Титаренко. - СПб., 2013.
262. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева.- Т. 1. - М.: Медиум, 1995. - 604 с.
263. Управителей А.Ф. К будущему цельному мировоззрению: религиозное мирозерцание П.А. Флоренского. - Барнаул: Изд-во гос. ун-та, 1997. - 162 с.

264. Павел Флоренский. Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии: опыт нового истолкования мнимостей.- М.: Альманах Лазурь, 1991. - 95 с.
265. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Соч.: в 2 т.- М.: Правда, 1990. - Т. 1(1). - 490 с. Т. 1 (2). - С. 494-839.
266. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики // Соч.: в 2 т.- М.: Правда, 1990. -Т. 2. - 446 с.
267. Флоренский П.А., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из Соловецких писем. Завещание / Сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева), М.С. Трубачева, Т.В. Флоренской, П.В. Флоренского; предисл. и коммент. игумена Андроника (А.С. Трубачева).- М.: Моск. рабочий, 1992. -560 с.
268. Флоренский П.А., священник. Сочинения: в 4 т./ Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. – Т.1. - М.: Мысль, 1994 - 797 с.; Т.2.- М.: Мысль, 1996 – 877 с.; Т.3:Ч.1 - М.: Мысль, 1999 – 621 с.; Т.3:Ч.2 - М.: Мысль, 1999. – 623 с.; Т.4. – М.: Мысль, 1998. – 795 с.
269. Флоренский П.А. Имена.- Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. - 448 с.
270. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма. [Электронный ресурс] - URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren01.htm>
271. Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка.- М.: Языки славянской культуры, 2004. - 670 с.
272. П.А. Флоренский: pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. Издание второе, исправленное и дополненное.- СПб.: РХГИ, 2001. - 824 с.
273. Священник Павел Флоренский. Священное переименование. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. - М.: Изд-во храма святой мученицы Татьяны, 2006. - 360 с.
274. Священник Павел Флоренский. Философия культа. - М.: «Академический проект», 2014.- 685 с.
275. Священник Павел Флоренский Троице-Сергиева Лавра и Россия. Сборник статей и исследований, посвященных Троице-Сергиевой Лавре и ее святыням.- М.: Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров»; Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2014. - 360 с.
276. Священник Павел Флоренский. История и философия искусства. - М.: Академический проект, 2017.- 623 с.
277. Федотова С.В. Мифопоэтика Вячеслава Иванова: теоретический аспект // Русская словесность в контексте современных интеграционных процессов. - Волгоград, 2005. - С. 683-688.
278. Фотиев К. Сакральный язык в поэзии Вячеслава Иванова // Vjaceslav Ivanov: Russ. Dichter - europ. Kulturphilosoph. Beiträge des IV. Internationalen Vjaceslav-Ivanov-Symposiums, Heidelberg, 4-10 September 1989. Heidelberg, 1993. - С. 106-112.
279. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
280. Фролова С.М. Развитие философии всеединства П.А. Флоренским: Дисс. ... канд. филос. наук. - Саратов, 2005. - 155 с.
281. Фридлендер Г.М. Достоевский и Вячеслав Иванов // Достоевский: Материалы и исслед; гл. ред. Г.М Фридлендер. – СПб.: Наука, 1994. -Т. 11.- С. 132-144.

282. Фридман И.Н. Эстетика. Катартика. Теургия: «Теургический проект» в философии искусства Вл. Соловьёва, Вяч. Иванова, А.Ф. Лосева // Начала: Религ.-филос. журн. - 1994. - № 1. - С. 139-176.
283. Фридрих Ницше и философия в России: Сб. ст. / Ред.-сост. Н.В. Моторошилова, Ю.В. Синеокая. - СПб.: РХГИ, 1999. - 345 с.
284. Философский словарь Владимира Соловьёва. - Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. - 464 с.
285. Хансен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. - СПб.: Академический проект, 1999. - 512 с.
286. Хомяков А.С. Соч. в 2 т.- Т. 2. - М.: Медиум, 1994. - 476 с.
287. Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки// Историко-философский ежегодник.- М.: Наука, 1988.- С. 180-201.
288. Хоружий С.С. Обретение конкретности// Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики: соч.: в 2 т. -Т. 2.- М.: Мысль, 1990. - С. 3-21.
289. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении.- М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. - 135 с.
290. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии.- СПб.: «Алетейя», 1994. – 446 с.
291. Хоружий, С. С. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня // Вопросы Философии. -1999. -№ 9. С. 14-29.
292. Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского. - Томск: Водолей, 1999.- 159 с.
293. Хоружий С.С. Творчество о. Павла Флоренского и наши дни // Вопросы философии. -2001. -№ 7.- С. 170-177.
294. Хоружий С.С. Священник отец Павел Флоренский: основные начала его православного богословия // Энтелехия. -2002. -№ 4. - С. 39-56.
295. Хоружий С.С. Всеединства философия. Статья для Энциклопедии философских наук. [Электронный ресурс] - URL: <http://litresp.ru/kniga/ru/%D0%A5/horuzhij-sergej-sergeevich/vseedinstva-filosofiya>
296. Цимборска-Лебода М. Эрос в творчестве Вячеслава Иванова: На пути к философии любви. - Томск, М.: Водолей Publishers, 2004. -256 с.
297. Цимборска-Лебода М. Мифологема души и метафора телесности в поэзии Вяч. Иванова // Вяч. Иванов. Исследования и материалы / Отв. ред. К. Ю. Лаппо-Данилевский, А. Б. Шишкин. - СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2010. - Вып. 1. - С. 242-260.
298. Чистова О. В. Символ в структуре познания: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. - М., 2000. - 16 с.
299. Шишкин А.Б. О границах искусства у Вяч. Иванова и о. Павла Флоренского// Вестник РХД. – 1990. - №160. – С.118-140.
300. Шишкин А. Б. Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского // П. А. Флоренский и культура его времени. - Marburg: Blaue Homer Verlag, 1995.- С.101-129.
301. Шишкин А.Б. «Пламенеющее сердце» в поэзии Вячеслава Иванова. К теме «Иванов и Данте»// Вячеслав Иванов: Материалы и исследования.- М., 1996. – С.333-352.
302. Шишкин А.Б. Вячеслав Иванов и Италия //Archivio russo - italiano. Русско-итальянский архив / Сост. Д.Рицци и А.Шишкин. Trento. 1997. - Т.1. - С. 503-562.

303. Шишкин А.Б. «Россия» и «Вселенская церковь» в формуле Вл. Соловьева и Вяч. Иванова// Вяч. Иванов – Петербург – мировая культура. Материалы междунар. науч. конф., 9-11 сент. 2002 г. / Рос. Акад. Наук. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом). - Томск; М.: Водолей Publishers, 2003. - С. 159-178.
304. Шишкин А.Б. К истории мелопеи «Человек»: творческая и издательская судьба// Иванов В.И. Человек: Приложение: Статьи и материалы/ Сост. А.Б. Шишкин. - Москва: Прогресс-Плеяда, 2006. – С.17-51.
305. Шишкин А.Б. Рим Вячеслава Иванова// Вяч. Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Антология. - Т.2. - СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2016. – С.399-411.
306. Ярешко В.А. Мировоззрение Флоренского в философской критике конца 20 столетия// Проблемы культуры и искусства.- СПб., 1997. - С. 34-35.
307. Ярешко В.А. Значение творчества П.А. Флоренского для развития философско-антропологической мысли в 20 столетии// Проблемы культуры и искусства.- СПб., 1998. - С. 30-32.
308. Bird R. The Russian Prospero The Creative Universe of Viacheslav Ivanov. - Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2006. - 310 p.
309. The Geology of Memory: Pavel Florenskiy's Hermeneutic Theology // Pavel Florenskiy: tradition und modern. Eds. N. Franz, M. Hagemeister, F. Haney. Frankfurt et al.: Peter Lang, 2001. - P. 83 -95.
310. Slesinsky R. Pavel Florensky: A Metaphysics of Love.- New York, 1984. - 260 p.
311. Wachtel Michael Vladimir Solov'ev on Symbolism and Decadence// Russian Review, 67 (Julay 2008).
312. West J. Russian symbolism. A study of Vyacheslav Ivanov and Russian symbolist aesthetic. - London: Methuen, 1970. - 250 p.