

*С.М. Половинкин*

**Персонализм и особенности социальной стратегии  
(христианский персонализм П.А.Флоренского  
в контексте русской мысли)\***

Для русского персонализма, сложившегося в конце XIX – первой половине XX вв., характерно полагание мира аритмологически расчлененным – счётным, зернистым, состоящим из отдельных единиц-монад. В этом заключается своеобразный неопифагореизм русского персонализма. При этом единицы-монады понимаются как одушевленные, разомкнутые, способные сочетаться в сложные монады, являющиеся новыми единицами-монадами. В этом заключается своеобразная неолейбницианская монадология – метафизическая основа русского персонализма. Человеческие личности, ангелы и Бог находятся на вершине иерархии монад. Русский персонализм понимал личность как некую монаду-единицу, созданную Богом по собственному образу и подобию, т. е. обладающую богоподобной творческой свободой по отношению к самому себе, к миру, к обществу. Личности способны сочетаться в соборное единство. Единица-монада есть субстанция, т. е. она способна к творческим актам, способна быть источником своих внутренних изменений и внешних действий. Русский персонализм в личности сочетает ряды эссенциальный (монада, субстанция, сущее) и экзистенциальный (действие, свобода, любовь, творчество). В существовании есть сущий, в сознании есть сознающий, в действии есть действующий, в свободе есть свободный, в любви есть любящий, в творчестве есть творя-

---

\* Работа написана при поддержке РГНФ, проект № 13-03-00552а.

щий. Сознание без сознающего Я представлялось русским персоналистам неким софизмом. Личность есть неизменное в потоке изменений, но не сам этот «поток сознания». Личность имеет мета-физическое происхождение и существование, она не сводима ни к какой совокупности ее «физических» проявлений (явлений себя в мире), она существует вне них. Русский персонализм можно назвать «экзистенциальной метафизикой».

Русский персонализм выступал против односторонностей и материализма, и спиритуализма, и ратовал на цельную душевно-телесную личность. Русский персонализм выступал против деперсонифицирующего влияния немецкого идеализма – против трансцендентального субъекта вообще Канта, против безликого Я Фихте, против панлогизма Гегеля. Русский персонализм выступал против растворения личности в материальном субстрате, в совокупности общественных отношений, в коллективе и т. п. Преобразование общества возможно только через преображение человека, а не наоборот: преображение человека через преобразование общества. Всем абстракциям-отвлеченностям русский персонализм противопоставлял конкретную живую одушевленную личность. Он был близок к тому, чтобы личность полагать единственным видом бытия. Всё это обусловило то, что немецкие и русские мыслители второй половины XIX в. устремили свои взоры к монадологии Лейбница. В XVIII–XIX вв. шла борьба за свободу индивида, но за свободу внешнюю. К середине XIX в. выявились неприглядные черты свободы эгоистического индивидуализма. Перед философией выявилась проблема сочетания индивидуальных свобод и человеческих сообществ. Русский персонализм активно включился в решение этой проблемы. «Антропологический поворот» произошел не в Германии 1920–1930-х годов вместе с появлением экзистенциализма и философской антропологии, а в России конца XIX – начала XX вв.

Неолейбницианство Германа Лотце (1817–1881), Густава Тейхмюллера (1832–1886), Шарля Ренувье (1815–1903) упрочивало метафизические основания персонализма. Наряду с лозунгом «Назад к Канту!» появился лозунг «Назад к Лейбницу!» Густав Тейхмюллер, последователь Лотце, преподавал в Юрьевском (Дерптском, Тартуском) университете. Его учениками были неолейбницианцы А.А.Козлов (1831–1901), Я.Ф.Озе (1860–1919) и Е.А.Бобров

(1867–1933). Вслед за ранним Соловьевым они связывали неолейбницианство с персонализмом. Под влиянием Козлова находились неолейбницианцы-персоналисты: его сын С.А.Алексеев (Аскольдов, 1871–1945), П.Е.Астафьев (1846–1893) и Н.О.Лосской (1870–1965). В той или иной мере дань Лейбницу отдали почти все крупные философы-персоналисты Серебряного века. К такому можно причислить С.Н.Булгакова (1871–1944), Н.А.Бердяева (1874–1948), В.В.Зеньковского (1881–1962), Л.П.Карсавина (1882–1952), кн. Н.С.Трубецкого (1890–1938) и др. Неолейбницианство отнюдь не было маргинальным течением русской мысли. Стремление русской философии к индивидуализированной конкретности зачастую находило философский язык именно в монадологии. Характерными особенностями русского неолейбницианства, в отличие от монадологии Лейбница, были следующие: 1) способность монад преодолевать свою самозамкнутость, например, в «источающей любви»; 2) возможность образования «сложных монад». Такое понимание монадологии давало возможность персонализму преодолевать эгоистическую самозамкнутость личностей и соборно их соединять. Всеединству соответствует организм, где всё во всём; соборное же единение персоналистично. Это более высокая степень единения, чем всеединство, ибо здесь единятся свободные личности в любви к Богу и ближним.

Однако не из Тартуской школы родилось русское неолейбницианство. Первым русским неолейбницианцем-персоналистом оказался ранний В.С.Соловьев (1853–1900). По всей видимости, Соловьев увлекся монадологией Лейбница под влиянием своего учителя П.Д.Юркевича. Позже Соловьев вспоминал о Юркевиче: «Я помню, что в том же мае 1873 года он целый вечер объяснял мне, что здравая философия была только до Канта, и что последним из настоящих великих философов следует считать Якоба Бема, Лейбница и Сведенборга. От Канта философия начинает сходить с ума, и это сумасшествие принимает у Гегеля неизлечимую форму мании величия»<sup>1</sup>. Не мог не прочесть Соловьев и статью Юркевича «Идея» (1859), где Юркевич пропел гимн монаде Лейбница<sup>2</sup>. В своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874) Соловьев констатирует, что философия как отвлеченное чисто теоретическое познание окончило свое развитие<sup>3</sup>. Понятия монадологии Лейбница помогли ему в

преодоления «отвлеченных начал» философии. Положительное содержание монадологии Лейбница, по Соловьеву, есть «утверждение исключительной самостоятельности и первоначальности за психическим, или субъективным бытием», выражение «во всей силе и полной логической ясности момента множественности и самостоятельности отдельного частного бытия»<sup>4</sup>. В «Чтениях о богочеловечестве» (1877–1881) Соловьев наиболее полно представил свою систему монадологии. Здесь отчетливо видно, что он пытался сделать монадологию метафизическим основанием персонализма. Отметим два важных отличия монадологии Соловьева от монадологии Лейбница: 1) Соловьев разомкнул лейбницевы самозамкнутые монады; 2) у Соловьева «мир не есть только простая совокупность единичных существ, а их логический и телеологический порядок – космос»<sup>5</sup>. Космос есть результат свободно и в любви единения монад, которые создают новую «сложную монаду». Назовем такой тип единения монад их «соборным единством». Эти отличия характерны для всего русского неолейбницианства. В конце 1880-х годов Соловьев перешёл из поклонников Лейбница в стан его непримиримых противников. По какой причине произошел этот переход? Укажем на одну из возможных причин. Соловьеву хотелось верить, что процесс единения монад завершится «всеединством», т. е. объединением всех и вся. Возможно, что Соловьев увидел опасность для «всеединства» в крайнем эгоизме подпольного человека Достоевского, который способен предпочесть «благоразумно выгодному хотению» желание «по своей воле пожить»<sup>6</sup>, который вопреки разуму и своей выгоде готов язык выставить и кукиш в кармане показать всем хрустальным дворцам, строяемым теориями всеобщего прогресса человечества<sup>7</sup>. Более того, подпольный «парадоксалист» готов предпочесть свой мелкий эгоистический интерес бытию всего света: «Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»<sup>8</sup>. Конечно, не только в подпольном человеке Соловьев видел крайние проявления злого парадоксального эгоизма. Все это подталкивало его к попыткам нивелировать человеческую «самость», как возможный источник противления «всеединству», которое становится тем самым «нирваническим всеединством», в котором всякая «самость»

растворяется без остатка. Лишь в конце жизни, в «Краткой повести об антихристе», Соловьев говорил о разделении в конце времен слуг Христа и слуг антихриста. Слуги Христа соборно единятся, а слуги антихриста проваливаются в преисподнюю – всеединения, к которому стремился антихрист, не произошло. Можно предположить, что в образе антихриста Соловьев преодолел свое прежнее стремление к всеединству. У раннего Соловьева упоминаний имен Лотце, Тейхмюллера и Ренувье нет.

Другом юности Соловьева был Л.М.Лопатин (1855–1920), который стал известным философом, построившим систему конкретного субстанциального спиритуализма, основой которого является понятие «субстанциального деятеля», т. е. неуничтожимого одухотворенного деятельного существа. Лопатин нелицеприятно спорил с теорией «нирванического всеединства» позднего Соловьева. Спор велся вокруг метафизических оснований философской глобалистики (судьба всех «самостей» – влиться во всеединство и раствориться в нем, как в нирване) и персонализма (множество свободных субстанций, способных соборно единиться, но и способных эгоистически замыкаться, т. е. отпасть от всеединства). В самом конце XIX в. спор Соловьева и Лопатина знаменовал стадию перехода философии от глобалистики к персонализму. У Лопатина есть несколько незначительных ссылок на Лотце, а ссылок на Тейхмюллера и Ренувье вовсе нет.

Флоренский свою книгу «Столп и утверждение Истины» полагал «стоящей по духу антиномичности против примирительной философии Вл.Соловьева»<sup>9</sup>. Идея всеединства Соловьева была выражением прекраснодушия XIX в., все снова и снова искавшего идеальных сообществ для всего человечества, всеединств и синтезов. Флоренский был философом трагического XX в. и говорил о «трещинах» в бытии, углубляемых злом и грехом каждой личности, о «трещинах» в каждой личности. Флоренский в Московском университете слушал лекции Лопатина, выступал с рефератом в его семинаре. Философию Лопатина он считал одним из знамений эпохи Нового средневековья<sup>10</sup>, переходной эпохи от владычества общего, отвлеченного к конкретному, персональному. Конкретность «конкретной метафизики» Флоренского и состоит в его персонализме. Флоренский прокладывал путь своего персонализма между крайностями всеединства и эгоистического индивидуализма.

Самое сильное влияние Флоренский испытал со стороны Московской философско-математической школы и, главным образом, со стороны ее главы Н.В.Бугаева (1837–1903), который был учителем Флоренского на физико-математическом факультете Московского университета. Бугаев развил оригинальное учение, названное им аритмологией. Он противопоставлял аритмологию – теорию разрывности как мировоззренческий принцип – аналитике как мировоззрению, основанному на принципе непрерывности. Ввести число и меру в области мысли, чувства и воли было задачей аритмологии Бугаева, которого можно назвать своеобразным неопифагорейцем, представлявшим мир счётным. В области собственно философии аритмология воплощалась в монадологию русского типа. Идеи Бугаева развивали другие представители Московской философско-математической школы П.А.Некрасов (1853–1924) и В.Г.Алексеев (1866–1944?). Флоренского, особенно раннего, можно считать выразителем идей Школы. Однако оптимистической картине возрастающей эволюции каждой монады к Безусловному (Бугаев) он противопоставил антиномическое противостояние Логоса и хаоса. В атмосфере монадологического персонализма формировались и развивались взгляды Флоренского.

Флоренский принадлежал к школе русского богословского онтологизма, к «школе верующего разума», впитал и развил традиции преподавания истории философии в Московской Духовной Академии, традиции, идущие от прот. Феодора Голубинского (1797–1854), В.Д.Кудрявцева-Платонова (1828–1892), Алексея И.Введенского (1861–1913), после смерти которого Флоренский занял кафедру истории философии МДА. Персонализм Флоренского исходил из провозглашенной Иисусом Христом бесценности души человеческой: «Какая польза человеку, если он приобретёт весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф. 16, 26). Персонализм Флоренского онтологичен. Он исходил из того, что человек создан по образу и подобию Божию. Образ Божий в человеке существует неслиянно и нераздельно с телесной природой человека, в разной степени уподобляющегося этому образу.

На пересечении всех этих влияний и обстоятельств находился персонализм Флоренского. Основными его источниками были Свв. Писание и Предание. Особым источником для него явилось

Богослужение, культовая практика Церкви<sup>11</sup>. Личный духовный опыт Флоренский полагал в основание постижения истин богословия, догматов Церкви, богослужебной практики. Богословие он считал «наукой *опытной*»<sup>12</sup>. И бытие истины и свое бого-подобие мы познаем лишь в опыте жизни: «Итак, бытие истины *не выводимо*, а лишь *показуемо* в опыте; в опыте жизни познаём мы и свое бого-подобие и свою немощь; лишь опыт жизни открывает нам нашу личность и нашу духовную свободу»<sup>13</sup>. «Конкретную метафизику» Флоренского В.П.Визгин назвал «мистическим духовным эмпиризмом»<sup>14</sup>. Но личный духовный опыт нельзя сводить к «опыту чувственного восприятия»<sup>15</sup>. Мышление Флоренского имело художественный характер. Он был чужд построению философских систем, его сочинения – это «соцветие, даже соцветия, вопросов, часто лишь намечаемых и не имеющих еще полного ответа, связанных между собою не логическими схемами, но музыкальными перекличками, созвучиями и повторениями»<sup>16</sup>. Эти вопросы находятся «около самых *корней* мысли»: «У первичных интуиций философского мышления о мире возникают сначала вскипания, вращения, вихри, водовороты – им не свойственна рациональная рас-планировка»<sup>17</sup>. По верному замечанию В.П.Визгина, Флоренский «был художником метафизики, а не ее систематиком»<sup>18</sup>. Любая попытка систематизировать персоналистические воззрения Флоренского идет вразрез с его принципиальной антисистемностью.

Здесь возникает вопрос: «А существует ли особый «русский персонализм» в рамках «христианского персонализма вообще»? Поэтому выделим особенности «русского персонализма»: 1) поиски метафизических оснований в аритмологии и монадологии; 2) соборное единение личностей есть новая личность; 3) содержание понятия «личность» шире совокупности человеческих личностей; существует иерархия соборных личностей, идущая вверх, – семья, род, Церковь и т. д.; существует иерархия одушевленных организмов, идущая вниз, – животное, растение, клетка, молекула, атом и т. д.

Признаюсь в неудачности термина «персонализм», происходящего от латинского слова *persona*, имеющего значения «маска», «харя», «морда» и т. п. Вроде бы, слово «персонализм» следует переводить словами «мордизм». «харяизм» и т. п. Однако другого слова мне придумать не удалось. Корнем такого слова должно

стать слово «личность», но слово «личнизм» и т. п. слова здесь не подходят. Поэтому пришлось оставить слово «персонализм» и поставить его в ряд наполняющих его содержание слов – личность, лик, образ и подобие Божие, дух, свобода, творчество, вера, любовь. Слово «персонализм» я предпочитаю слову «антропология», которая, наряду с личностью (далеко не всегда), исследует биологическую, психологическую, социальную, культурную, религиозную и т. п. природу человека. Я солидарен с И.А.Едошиной, которая утверждает, что «правильнее было бы, вместо дефиниции «антропоцентризм» использовать – «персоноцентризм»»<sup>19</sup>.

История персонализма вообще, в том числе и история персонализма Флоренского не нашла себе достойного места в истории русской философии. Н.О.Лосский в «Истории русской философии» в главе «Русские персоналисты» причислил к персоналистам только А.А.Козлова, Л.М.Лопатина, Н.В.Бугаева, П.Е.Астафьева и Е.А.Боброва. Даже себя, разработавшего развитейшую систему иерархического персонализма, он не причислил к персоналистам, а поместил в главу «Интуитивисты». Возможно, что свой интуитивизм он ценил выше своего же персонализма<sup>20</sup>. Персонализма на основе неолейбницианства у Флоренского Лосский не заметил. Монадологии раннего Флоренского Лосский не знал, однако отметил учение Флоренского «об идеях Платона как живых конкретных личностях, а не абстрактных понятиях». Личностями у Флоренского являются и многоличностные личности: «Он мыслит при этом преимущественно личности более высокого порядка, чем человеческое я, напр., личность Народа, Нации, Человечества»<sup>21</sup>. Такое понимание идей как личностей более высокого порядка у Флоренского близко учению Лосского о «центральных субстанциальных деятелях» союзов субстанциальных деятелей. Лосский неоднократно писал о различии Флоренским единосущия и подобосущия: омоусианской философии – христианской, духовной философии «личности и творческого подвига» – и омиусианской философии – рационалистической философии «вещи и безжизненной неподвижности»<sup>22</sup>. У Флоренского все тварные личности единосущны друг другу в любви, любовь есть основа живого бытия личности, потому что любовь есть выход существа из уединенности, установления единосущия с другими личностями и, следовательно, обретение себя в них. Любовь Божия – связь не только



личностей, но и самой личности; без этой любви личность распадается<sup>23</sup>. Лосский отметил онтологичность понимания любви у Флоренского. Однако ни понимания центрального положения персонализма в философии Флоренского, ни целостной его картины у Лосского нет.

В.В.Зеньковский в «Истории русской философии» в главе, посвященной неoleyбницианству в русской философии, причисляет к таковому А.А.Козлова, С.А.Алексеева (Аскольдова), Л.М.Лопатина, Н.О.Лосского, а также Я.Озе, Е.А.Боброва, Н.В.Бугаева. Центральной фигурой здесь он считал находившегося под влиянием Тейхмюллера Козлова – «первого яркого представителя философского персонализма (в духе Лейбница) в России, – а через Козлова возрождение лейбницианства широко распространилось в русской философии»<sup>24</sup>. В указанной главе Зеньковский адекватно и сочувственно передает взгляды перечисленных персоналистов. Центральной идеей философии Н.А.Бердяева Зеньковский верно назвал персонализм<sup>25</sup>. А вот персонализма Флоренского Зеньковский – сам персоналист – не заметил. О.Т.Ермишин верно отметил ограниченность взгляда Зеньковского, обусловленную тем, что он в основном опирался на «Столп» и не мог знать антроподицеи Флоренского, развитой в книгах «У водоразделов мысли» и «Философия культа», опубликованных лишь недавно<sup>26</sup>. Зеньковский причислил Флоренского к метафизикам всеединства. Он же указал принципиальное различие Соловьева и Флоренского: всеединство – антиномизм<sup>27</sup>. Как совместить антиномизм и всеединство, приписываемое Флоренскому, Зеньковский не указал. В конце концов, он пришел к верному выводу, что у Флоренского «“всеединства” всё же не получилось»<sup>28</sup>.

Н.А.Бердяев в книге «Русская идея» близок к отрицанию персонализма Флоренского: «П.Флоренский пытается скрыть, что он живет под космическим прельщением и что человек у него подавлен»<sup>29</sup>. Бердяев приписывал Флоренскому «отсутствие темы о свободе»<sup>30</sup>. В книге «Самопознание» Бердяев обвинял Флоренского в противлении индивидуалистической культуре и в поисках органической, коллективной, соборной культуры<sup>31</sup>. Отметим здесь нарочитое смешение столь разнородных понятий, как «коллективное» (близкое к «всеединому»; и то, и то растворяет в себе личность) и «соборное» (понятие персоналистическое, означающее свобод-

ное единение личностей в любви к Богу и ближним). Выходит, что личность в понимании Флоренского не обладает свободой, она подавлена космическим прелщением и коллективом, к которому она принадлежит. Можно показать, что человек у Флоренского отнюдь не подавлен, а темы «личность», «свобода», «творчество» являются у него основными. Эти ведущие темы являются основными не только у Флоренского, но и во всей русской религиозной философии конца XIX – начала XX в. Основные они и у Лосского, Зенковского, Бердяева.

Отметим попытки отрицания персонализма и антропологии у Флоренского. В статье, написанной в 1971–1972 гг., С.С.Хоружий признавал, что христианская метафизика Флоренского «есть по преимуществу метафизика личности». Здесь Хоружий близок тому, чтобы отождествить бытие с бытием личности: «Лишь то онтологично, бытийно, обладает смыслом, причастно Богу (всё это синонимы!), что – *лично и личность*»<sup>32</sup>. Бытие «есть существо, личность и ипостась»<sup>33</sup>. А в книге, написанной в 1974 г., Хоружий утверждал, что «личное бытие и христианство» находятся за пределами философии Флоренского<sup>34</sup>. Аналогичное утверждается и в статье 1988 г.: «Как всякий символизм, философия Флоренского чуждается антропологии и желала бы, елико возможно, растворить ее в философии природы»<sup>35</sup>. Также и С.С.Неретина писала о «далеком от персонализма Флоренском»<sup>36</sup>. Можно показать, что персонализм Флоренского отнюдь не маргинален ни для его философии, ни для истории русской философии, магистральным путем которой является именно персонализм.

В начале XX в. русская религиозная философия подвергалась уничижительной критике со стороны представителей позитивизма, материализма, марксизма, неокантианства, феноменологии и др. Ее обвиняли в реакционности, в ретроградности, в средневековой отсталости, в ненаучности, отказывали в звании философии. Ей противопоставляли якобы «научную философию» и якобы «автономную философию». Однако все попытки построить «научную философию» – неопозитивизм, «научный коммунизм», фрейдизм и т. п. – оказались несостоятельными. А в любой «автономной философии» выявлялось столько явных и скрытых предпосылок, до всякого философствования принятых (на веру? личным волевым началом? и т. п.) начал, принципов, исходных установок, ориенти-

ровок, что говорить об автономии философии это все равно, что говорить о самозарождении бактерий в чистой воде. Любая философия быстро догматизируется. Философы свободны делать выбор любой философии или придумать любую свою. Философы свободны выбрать и философию религиозную, которых тоже много. Тем более, что слухи о смерти Бога оказались сильно преувеличенными. Выбор философа – выбор ответственный, за него придется отвечать перед реальностью. В отличие от «научной философии» русский христианский персонализм оказался новаторским и оказал влияние на такие течения, как экзистенциализм, французский персонализм (Эмманюэль Мунье и др.). В отношении выявленности личностного начала в России существуют крайние точки зрения, между которыми располагается весь спектр мнений: в России личности нет – в России личность более выражена, чем на Западе<sup>37</sup>.

В современной философии проблема личности, проблема человеческого Я является одной из основных. В современной философии чредой идут попытки дезавуировать человеческое Я: отрицается автономность человеческого Я, ибо личностью правит либо бессознательное, либо социальное, экономическое, политическое и т. п. Аналитическая философия предлагает отказаться от «эгологического словаря», постмодернизм провозглашает «смерть субъекта» и т. п. Общим местом в современной философии стал отказ от эссенциального понимания личности, неприятия догм и мировоззрений в персонологии. Эти установки стали новыми догматами философии. Характерен обмен мнениями между русскими и немецкими философами на страницах книги «Персональность», а перед этим на одноименной конференции. Высказаны эти догматы и в книге: «Следует избегать эссенциалистских подходов, приписывающих личности такие сущностные определения, как образ Божий или субстанциальность. Такого рода определения по праву лишены значимости в рамках современной методологии»<sup>38</sup>. Следует обратить внимание, что понятие «современная методология» употреблено здесь вместо понятия «современная философия». Путьуказчики заняли место любомудров. А лишила человека образа Божьего и субстанциальности «современная методология», которой приписывается могущество, равное могуществу Божию: Бог сотворил человека по образу Своему, а «современная методология» лишила человека этого образа. Что же это за «современная методология»? Какой путь укажет она

современной философии? Как она ориентирует, готовя философа в путь? В чем тайна ее «богоподобного» могущества? В книге признается, что эта методология «отягощена большим числом предпосылок»<sup>39</sup>. «Современная методология» прежде, чем посылать философа в путь, ориентирует его и отягощает множеством догматически и категорически высказываемых предпосылок, указаний и запретов. В частности, запрещено приписывать человеку образ Божий и субстанциальность. Почему? Потому, что это несовременно и непутево, немодно. Такой шляпки сейчас не носят. Образ Божий в человеке вышел из моды. Сейчас примеряют экзистенции, а не субстанции. Субстанции вышли из моды, да и экзистенции тоже устарели. «Богоподобное» могущество «современной методологии» коренится во всевластии моды. Однако мода переменчива, сегодня одна, завтра другая. Да и в рамках сегодняшней моды существует разнообразие направлений. Единственной «современной методологии» нет, есть некоторое множество современных методологий. Мода склонна возвращаться к моде прошлого, существует ретро-мода. Переменчивость философской моды обнажает невиданную свободу философии выкраивать всё новые и новые философские моды. Однако каждая философская мода прошлого и настоящего имеет свои строго утвержденные каноны, нормы, догматы, запреты. Вариативность этих догматик огромна, но каждая из них тшится утверждать свои догмы как непреложные, а чуждые догмы дезавуировать и, по возможности, запретить, а то и вовсе уничтожить вместе с догматизаторами. Критика религиозной, да и всякой другой философии, со стороны марксизма перешла в уничтожение самих критикуемых философов. Были казнены Флоренский, «научный философ» Г.Г.Шпет и даже множество марксистов не тех оттенков. «Современная методология», следуя традициям материализма, позитивизма, марксизма, феноменологии и т. п., допускает многое, но отказывает в существовании религиозной философии, совершает над ней «философскую казнь» – отсекает от философии. Каждая из «современных методологий», будучи догматической по существу, отказывает откровенно опирающейся на догматику религиозной философии в праве на существование как философии. Чем догмат «Человек создан по образу и подобию Божию» хуже догмата «И не существует, видимо, более опасной деформации человеческого опыта, акцентирующей Я»<sup>40</sup>. В этом направлении была предпринята попытка очистить опыт от Я.

Здесь полагают, что наиболее опасной деформацией человеческого опыта является перенос удара с «Я *воспринимаю*» на «Я *принимаю*»<sup>41</sup>. Не представления и переживания исходят из Я, но Я происходит из деформации опыта, когда претендует на роль «центра опыта»<sup>42</sup>. В отличие от «опыта определенного Я» существует «сам опыт», который сводится к опыту различений без Я различающего. Очищенный от Я «сам опыт» требует «дескриптивного языка различений» и отказа от «Я-языка»<sup>43</sup>. «Сам опыт» призван предотвращать гипертрофию Я, сдерживать формирование «Я-фикций»<sup>44</sup>. Эта «Я-фикция» может стать опасным замещением опыта, предательством опыта, ведущим к жертве окружающим миром. Здесь сочувственно приводятся примеры Маркса и Ницше, по разному нивелировавших человеческое Я: один растворял его в социальной материи, другой – в безликой биоподобной «воле к власти»<sup>45</sup>. Но ведь не гипертрофия Я, а именно это нивелирование Я привело их последователей к Архипелагу ГУЛАГу и концентрационным лагерям уничтожения. В книге «романтическое возвеличивание творческой личности»<sup>46</sup> звучит как отлучение от философии. Но если невозможно себе представить отвлечение восприятия от Я, то и вовсе нелепостью выглядит свобода без Я, творчество без Я. Правда, есть в книге и другая точка зрения, выделяющая в понятии личности некоторое «семантическое ядро, смысл которого состоит в том, что понятие личности относится к актору, обладающему самосознанием, телесно наличествующему в социальном пространстве и действующему в пространстве оснований в качестве субъекта»<sup>47</sup>. Фактически личность здесь является субстанцией, т. е. деятельным источником своих внутренних состояний и внешних действий. Однако преобладающими в книге являются все же попытки меонизации и обезбожения личности, т. е. то, против чего боролся Флоренский.

### Примечания

- <sup>1</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 8. СПб., б/г. С. 428.
- <sup>2</sup> Юркевич П.Д. Соч. М., 1990. С. 44.
- <sup>3</sup> Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем. Т. 1. М., 2000. С. 39.
- <sup>4</sup> Там же. С. 51.
- <sup>5</sup> Там же. С. 198.
- <sup>6</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1973. С. 113.

- 7 Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 120.  
8 Там же. С. 174.  
9 Флоренский П.А. Соч. Т. 1. М., 1990. С. 612.  
10 Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 3(2): У водоразделов мысли. М., 1999. С. 364.  
11 См.: Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.  
12 Флоренский П.А. Соч. Т. 1. М., 1990. С. 122.  
13 Там же. С. 144.  
14 Визгин В.П. Опыт в творчестве Павла Флоренского // Визгин В.П. На пути к Другому. От школы подозрения к философии доверия. М., 2004. С. 347.  
15 Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999. С. 12.  
16 Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 3(1): У водоразделов мысли. М., 1999. С. 34.  
17 Там же. С. 35–36.  
18 Визгин В.П. Указ. соч. С. 347.  
19 Едошина И.А. Концепт «культура» в антропологии отца Павла Флоренского // Энтелехия. 2004. № 8. С. 81.  
20 См.: Половинкин С.М. Иерархический персонализм Н.О.Лосского // Вестн. Православн. Свято-Тихонов. Гуманитарн. Ун-та. 2004. № 3; 2006. № 1(15).  
21 Лосский Н.О. История русской философии. М., 1994. С. 204.  
22 Там же. С. 195.  
23 Там же. С. 200.  
24 Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. М., 1991. С. 176.  
25 Там же. Т. 2. Ч. 2. М., 1991. С. 80.  
26 Ермишин О.Т. П.А.Флоренский и В.В.Зеньковский // Энтелехия. 2004. № 8. С. 50–51.  
27 Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 183–184.  
28 Там же. С. 196.  
29 Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 254.  
30 Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 61.  
31 Там же. С. 152–153.  
32 Хоружий С.С. Священник Павел Флоренский: основные начала его православного богословия // Энтелехия. 2002. № 4. С. 41.  
33 Там же. С. 43.  
34 Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского. С. 134.  
35 Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник – 88. М., 1988. С. 191.  
36 Неретина С.С. Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // Вопр. философии. 1991. № 3. С. 70.  
37 Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. М., 2007. С. 10.  
38 Там же. С. 39.  
39 Там же. С. 38.  
40 Там же. С. 41.  
41 Там же.  
42 Там же. С. 44.

- 43 Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. С. 62.  
 44 Там же. С. 63.  
 45 Там же. С. 42.  
 46 Там же. С. 41.  
 47 Там же. С. 40.

## Библиография

- Андроник (Трубачёв)*, игумен. Обо мне не печальтесь... Жизнеописание священника Павла Флоренского. М., 2007.
- Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990.
- Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1991.
- Визгин В.П.* Опыт в творчестве Павла Флоренского // *Визгин В.П.* На пути к другому. От школы подозрения к философии доверия. М., 2004.
- Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1973.
- Едошина И.А.* Концепт «культура» в антроподицее отца Павла Флоренского // *Энтелехия*. 2004. № 8.
- Ермишин О.Т.* П.А.Флоренский и В.В.Зеньковский // *Энтелехия*. 2004. № 8.
- Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1–2. М., 1991.
- Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1994.
- Неретина С.С.* Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // *Вопр. философии*. 1991. № 3.
- Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. М., 2007.
- Половинкин С.М.* Иерархический персонализм Н.О.Лосского // *Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета*. 2004. № 3; 2006. № 1 (15).
- Свящ. Павел Флоренский.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). У водоразделов мысли. М., 1999.
- Свящ. Павел Флоренский.* Соч. в 4 тт. Т. 3 (2). У водоразделов мысли. М., 1999.
- Свящ. Павел Флоренский.* Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004.
- Свящ. Павел Флоренский.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914 (*Флоренский П.А.* Соч. Т. 1. М., 1990).
- Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 8. СПб., б/г.
- Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 1. М., 2000.
- Хоружий С.С.* Священник отец Павел Флоренский: основные начала его православного богословия // *Энтелехия*. 2002. № 4 <написано в 1971–1972 гг.>.
- Хоружий С.С.* Мирозерцание Флоренского. Томск, 1999.
- Хоружий С.С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // *Историко-философский ежегодник–88*. М., 1988.
- Юркевич П.Д.* Соч. М., 1990.