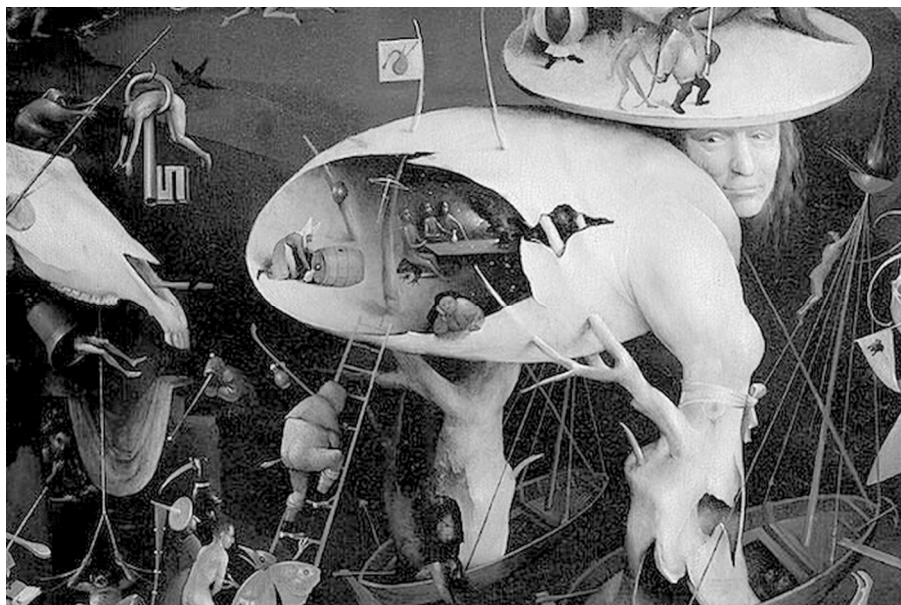




Сад земных наслаждений. Художник Иероним Босх. Фрагмент. 1500–1510.

УДК 1(091):128/129

Rusnák P.

Selected Themes between West European Philosophical Thinking and P.A. Florensky¹

Peter Rusnák, PhD., Teaching Staff at the
Chair of Ethics, Department of Arts, University
of Trnava (Slovakia)

ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-0050-4252>

E-mail: peter-rusnak@j-spacetime.com; peter.rusnak@truni.sk

В статье представлен авторский взгляд на некоторые аспекты интерпретации феномена смерти и, в этой связи, «Другого» и «видимого» и «невидимого» в европейской и русской философской мысли XX в. – модернистской, постмодернистской, светской и религиозной.

Ключевые слова: европейская культура; модернизм; постмодернизм; философия П.А. Флоренского; смерть; Другой; «видимое»; «невидимое».

Interpretation of the phenomenon of death and mortality has been present in the entire history of philosophical thinking of European culture since

Руснак П.

Избранные темы в западноевропейском философском мышлении и у П.А. Флоренского¹

Петер Руснак, доктор философии, преподаватель кафедры этики факультета искусств в Университете Трнавы (Словакия)

Интерпретация феномена смерти и смертности присутствует во всей истории философского мышления в европейской культуре с момента ее зарождения.



¹ The essay was made as a part of grant project VEGA No. 1/0061/14 | Работа является частью проекта VEGA № 1/0061/14.

its beginnings. Plato considered death being a mystery that motivates a man to act. Understanding of death as *mysterium tremendum* in Christianity becomes one of the basic experiences of religious life. It is precisely a philosophically reflected phenomenon of death and mortality, which provides and opens access to responsibility in many ethical systems and thus enables its further examination. Death becomes a phenomenon that tells about life, man and philosophy itself.

Both the modern Russian philosophy and European model of social sciences deal with the reflection of death consistently and in wide coverage. Current psychological researches, philosophical-religious approaches, reflection of death in the system of palliative care, in sociology, etc. can be mentioned.

It is obvious that reflection of the phenomenon of death and mortality in particular enables us to read the contexts we live in retrospectively, while it gives us the key to unlock and understand them. Thus, for literary science, too, death becomes a space and a horizon, in which a work is read and further interpreted; in theology, death will be grasped as a place of new beginning, which refers us to taking over the responsibility for present life; while for structuralism, death will be a utopia, heterotopia or a virtual point, in the background of which we will be able to diagnose the crisis of Western culture or the presence of modern myths.

In this text, I will try to point out to implications and possibilities which the reflection of death in modern and postmodern, secular as well as religious philosophy brings in the background of its understanding in European and Russian thinking of the 20th century.

The Czech philosopher Jan Patočka, who based his understanding of death on Platonic and Christian cultural *milieu*, and later (following Heidegger) shows a work of possible corrections in phenomenological approach to mortality. Historical movement from Plato and Christian value thinking up to existential analysis finds its climax in the return to Christian philosophy, in personalist philosophy and philosophy of the gift, in particular¹. A unique understanding of death in Christianity returns philosophy back to the sphere of life, to the field of personal referring to the Other.

Only death of a neighbour broadens the classical understanding of a care into the dimension of "to care about vulnerability and death of the Other". In the Other, who remains especially a physical activity and to whom we relate as to a living body, death appears as a "possibility of the change of our

Платон считал, что смерть является мистической силой, которая побуждает человека к действию. Понимание смерти как *mysterium tremendum* в христианстве становится одним из основных опытов религиозной жизни. Это в точности отраженный в философии феномен смерти и смертности, который и открывает доступ к ответственности во многих этических системах и тем самым дает возможность его дальнейшего изучения. Смерть становится явлением, которое рассказывает о жизни, человеке и самой философии.

И современная русская философия, и европейская модель социальных наук отражают смерть последовательно и широко. Здесь следует упомянуть современные психологические исследования, философско-религиозные подходы, отношение к смерти в системе паллиативной медицины, в социологии и т.д.

Очевидно, что объяснение феномена смерти и особенно смертности позволяет нам в ретроспекции рассматривать те ситуации, в которых мы существуем, и в то же время это дает нам ключ к тому, чтобы раскрыть и понять их. Таким образом, для литературных исследований смерть также становится пространством, в котором произведение прочитано и впоследствии интерпретировано; в теологии смерть понимается как место для нового начала, которое позволяет нам принять на себя ответственность за нынешнюю жизнь, в то время как в структурализме смерть представляется утопией, гетеротопией или виртуальной точкой, на фоне которой мы можем диагностировать кризис западной культуры или наличие современных мифов.

В этой работе я постараюсь указать на последствия и возможности, к которым приводит интерпретация смерти в модернистской и постмодернистской, светской, а также религиозной философии в том виде, в каком этот феномен понимался в европейской и русской мысли XX в.

Чешский философ Ян Паточка основывал свое понимание смерти на платонической и христианской культурной *milieu*, а позже (следуя Хайдеггеру) показал возможность исправлений в феноменологическом подходе к смертности. Историческое развитие от Платона и христианских философских ценностей до экзистенциального анализа достигает своей высшей точки в возвращении к христианской философии, в персоналистской философии и философии дара, в частности¹. Уникальное понимание смерти в христианстве возвращает философию опять в сферу жизни, в область личностного отношения к Другому.

Только смерть соседа расширяет классическое понимание заботы до ее измерения категорией «забота об уязвимости и смерти Другого». В Другом, который проявляет себя особенно через физическую активность, и к которому мы относимся как к живому существу, смерть предстает как «возможность изме-

¹ Marion J.-L. "On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion." *God, the Gift and Postmodernism*. Eds. J.D. Caputo and M. Scanlon. Bloomington : Indiana University Press, 1999, pp. 54–78.

own existence as “existence to death” (*Sein zum Tode*) as a result of experience with death of a close person.¹ Compassion of vital pain penetrates the entire existence deeply, thus, this experience does not belong to the field of the impersonal “one” (*das Man*). In the experience of death of a close person compassion becomes a bridge to the suffering of the Other, whom we are losing in death. Thus, death, in the way of this losing, is made present only by the Other. Death is not inherently innate to a man. A man as a creature capable of compassion, hope and forgiveness is an existence focused on self-actualisation and eternity. Time, which is a relationship to eternity (of the Other or God) is not only a performance of existence, but also a permanent self-surpassing, transcendence.

In his phenomenology of death, Jan Patočka points to the importance of secrecy (sacred and mysterious, often bound to the demonic) and responsibility. Surpassing the orgiastic and demonic moment toward responsibility, their subordination to the sphere of responsibility, religion is based. Patočka understands responsibility in terms of a response, being answerable for – oneself, for one's deeds and thoughts, being accountable in front of the face of the Other. The Other becomes for us a giving of goodness, a gift, a possibility, which establishes responsibility. Patočka discovers an existential tie between such a giving oneself to a gift and giving oneself to death (*donner la mort*). According to Patočka, responsibility, faith and gift (he means foremost the gift of death) establish the idea of Europe and modern civilisation.

In Christian perception of death as secrecy a person is born; in “following the origination of mystery... that awe in fear and tremble of a Christian undergoing an experience of a sacred gift. This tremble seizes a man as soon as he becomes a person; however, he can only become a person in the way of a person in the moment when this person sees himself penetrated in his uniqueness by the sight of God.”² Thus, the notion of conversion becomes a central notion of Christianity, *metanoia*, or an upward movement, *anabasis*, in Platonic philosophy. Patočka points out to Platonic teleology on purpose, because he finds the initial subordination of the orgiastic to the new mystery of a soul there.

The history of secrecy as the history of responsibility is existentially bonded with the culture of death, with giving oneself to death in terms of a gift.

“How is death given? How to give oneself death in a sense in which *se donner la mort*

нашего собственного существования как «существования к смерти» (*Sein zum Tode*), как результат переживания смерти близкого человека¹. Сострадание живой боли глубоко пронизывает все существование, и, таким образом, этот опыт не принадлежит к области безличного «одного» человека (*das Man*). В опыте смерти близкого человека сострадание становится мостом к страданиям Другого, того, кого мы теряем в смерти. Таким образом, смерть в данном случае определяется только через присутствие Другого. Осмысление смерти не присуще человеку от природы. Человек как существо, способное к состраданию, надежде и прощению, являет собой существование, сосредоточенное на самореализации и вечности. Время, которое относится к вечности (Другому или Богу), – не только проявление существования, но и постоянная, превосходящая себя трансцендентность.

В своей феноменологии смерти Ян Патоčka указывает на важность тайны (священной и таинственной, часто связанной с демоническим) и ответственности. Религия основана на преодолении оргиастического и демонического начал на пути к ответственности, на их подчиненности сфере ответственности. Патоčka понимает ответственность как ответ, ответственность за себя, за собственные поступки и помыслы, имеющую значение перед лицом Другого. Другой становится для нас дарованием добра, даром, возможностью, которая устанавливает ответственность. Патоčka раскрывает экзистенциальную связь между таким дарением себя и дарением себя смерти (*donner la mort*). Согласно Патоčke, ответственность, вера и дар (он имел в виду, прежде всего, дар смерти) создали идею Европы и современной цивилизации.

В христианском восприятии смерти как тайны рождается личность; «в этом движении... оказывается внутренне связанным с истинно христианским событием другого секрета, или точнее, тайной... той тайной, которой может быть передан страх и трепет верующего при переживании священного дара. Ощущение подобного трепета человек обнаруживает лишь в момент осознания себя личностью. Стать личностью можно только, пав ниц под взглядом Божьим»². Таким образом, понятие преобразования становится центральным понятием христианства – *metanoia*, как и движение вверх – *anabasis* в философии Платона. Патоčka умышленно указывает на платоновскую телеологию, так как в ней он находит начальное подчинение оргиастике новой тайне души.

История тайны как история ответственности экзистенциально связана с культурой смерти, с дарением себя смерти.

«Что значит *donner la mort* по-французски? Как можно дать себе смерть [*se donner la mort*]? Как

¹ Landsberg P.L.: *Zkušnost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990, p. 133.

² Derrida J. "Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočková Evropa." *Filosofický časopis* 40.4 (1992): 554 (русский текст цит. по: Деррида Ж. Дар смерти [Электронный ресурс] // DocSlide. 2015. 25 дек. Режим доступа: <http://documents.tips/documents/-55cf92f8550346f57b9abe7d.html>. – Прим. ред.).

means to die and to take over the responsibility for one's death; to put oneself to death, but at the same time to sacrifice oneself for a neighbour, **to die for the other** and thus – maybe – to give myself life precisely through giving myself death, that I accept the given death – however, in a manner different to Socrates – as Christ and others managed it?"¹

Plato's response will be a practice in dying, care of death (*meleté tu thanatú*). As a matter of fact, with Plato "philosophy is nothing other than this vigil anticipation of death that watches out for death and watches over death, as if over the very life of the soul. *Psýché* as life, as breath of life, as *pneuma* only appears out of this concerned anticipation of dying."² Jan Patočka takes over the conception of Platonic understanding of philosophy as **thaumaturgy**, while developing it further in his phenomenology of the night in the famous passages of *Heretical Essays*³. The thinking of Greek *polis* perceives death at first in a way of a gift. It refers the understanding of death to a care of soul (*epimeleia tés psychés*), which is at the same time a care of death (*meleté thanatú*). The thread of the gift and death is mutually intertwined and determined in Christian philosophy and theology.

"The gift made to me by God as he holds me in his gaze and in his hand while remaining inaccessible to me, the terribly dissymmetrical gift of the *mysterium tremendum* only allows me to respond and only rouses me to the responsibility it gives me by making a gift of death, giving the secret of death, a new experience of death."⁴

The Christian *mysterium tremendum* thus becomes the beginning of other than Platonic death; Christian way of understanding death, i.e. responsibility, has its origin in a gift that we accept from someone else, from someone who, in his transcendence, sees us and holds us although remains inaccessible himself.

"Event gives the gift that transforms the Good into a Goodness that is forgetful of itself, into a love that renounces itself."⁵

It enables Patočka to mean death in a way of sacrifice, while this theme remains locked in classic phenomenology of death.

Phenomenological thinking à la Heidegger is a move from Christian themes; it is grounded on dechristianized Christian texts in the ontological plain, while Christian themes are presented as an-

человек дает ее себе, если предать себя смерти означает: умереть, взяв на себя ответственность за свою смерть; совершить самоубийство; **принести себя в жертву ради другого, умирая ради другого**, и возможно, таким образом, отдавая свою жизнь и принимая смерть, принимая дар смерти так, как это сделали Сократ, Христос и другие..?»¹

Ответом Платона будет практика в смерти, забота о смерти (*meleté tu thanatú*). В самом деле, с Платоновским «философия – не что иное как бдение смерти, ожидающей и стерегущей “Я”, которое наблюдает за ней, как будто за самой жизнью души. Душа как жизнь, как дыхание жизни, как *pneuma* возникает только из такого предвосхищения (ожидания) смерти»². Ян Паточка принимает концепцию платоновского понимания философии как **тауматургию**, развивая ее дальше в своей феноменологии ночи в знаменитых пассажах «Еретических эссе»³. В философии греческого полиса смерть сначала воспринималась как дар. Такой подход относит понимание смерти к заботе о душе (*epimeleia tés psychés*), которая в то же время представляет собой заботу о смерти (*meleté thanatú*). Связующие нити дара и смерти взаимно переплетены и являются детерминирующими в христианской философии и теологии.

«Этот дар, даваемый мне Богом, когда он держит меня в поле своего зрения и в своей руке, оставаясь недоступным мне, ужасно асимметричный дар *mysterium tremendum*, только и позволяет мне отреагировать, побуждая, тем самым, меня к ответственности, которую он мне дает, даруя смерть, открывая мне секрет смерти, ее новый опыт»⁴.

Христианская *mysterium tremendum*, таким образом, становится началом иной, чем у Платона, смерти; христианский путь понимания смерти, то есть ответственность, происходит из дара, который мы принимаем от кого-то, кто в своей трансценденции видит нас и держит нас, хотя сам остается недоступным.

«Это событие и подарило “дар”, который смог бы преобразить Благо в Благодать, [забывающую о себе в любви, которая отказывается от себя]»⁵.

Это позволяет Паточке представить смерть в образе жертвенности, в то время, как эта тема остается закрытой в классической феноменологии смерти.

Феноменологическое мышление в духе Хайдеггера является отходом от христианских тем; оно основывается на дехристианизированных христианских текстах в онтологической сфере, в то время как христианские мотивы представлены как антропологические и фактуальные в онтической сфере; что позволяет Хайдеггеру перейти к новому онтологическому

¹ *Ibid.*: 557.

² *Ibid.*: 560.

³ Patočka J. "Kacířské eseje o filosofii dějin." *Péče o duši III*. Praha: Oikoyomenh, 2002, pp. 117–132.

⁴ Derrida J. *Op. cit.*: 572.

⁵ Derrida J. *Op. cit.* 40.5 (1992): 860.

thropological and factual in the ontic plain; which enables Heidegger to move to a new ontological understanding of their own original possibility. Subsequently, in the existential analysis of a stay, Heidegger privileges own death of existence (*Dasein*) in its authentic unsubstitutability.

Loneliness of heideggerian stay is a great theme of phenomenological philosophy, which is further elaborated in the conceptions of co-existence (*Mitsein*). Jan Patočka, however, points out that themes of responsibility and goodness enable and determine relationship to the Other in terms of a response to his claim. The breakup with orgiastic mystery and Platonism is topped only by philosophy of goodness, philosophy of a gift, which renounces itself, which is a movement of infinite love.

"Only infinite love can renounce itself and, in order to become finite become incarnated in order to love the other, to love the other as the finite other. The gift of infinite love comes from someone and is addressed to someone; responsibility demands irreplaceable singularity. Yet only death or rather the apprehension of death can give this irreplaceability, and it is only on the basis of it that one can speak of a responsible subject, of the soul as conscious of self."¹

Contemporary philosophy, thinking on the ground of technological civilization, reflects extremes of individualism, liberalism and collectivism, which level out and dissolve a person. It becomes a person, a mask or a simulacrum that veils its authentic mystery. In this connection Patočka reminds and interprets the European myth about the pact of Dr. Faustus and Mephistopheles.

"The mystery is conquered; but not that we would have penetrated it by an eye open for infinity, but through disposing of it. The mystery no longer exists. Man has enriched himself in knowledge and is capable of immensely a lot, but he missed the insight and therefore, the knowledge that constructs the existence actively."²

Philosophy of personalism enables to understand the ultimate experience of death through the process of individualisation of a person, which is formed from a personal centre.

"The way we individualise ourselves, we are also able to notice personal uniqueness of the others. In personal love we touch this uniqueness in its unspeakable existence and

пониманию их собственной неповторимой возможности. Впоследствии, в экзистенциальном анализе бытия, Хайдеггер отдает предпочтение собственной смерти перед существованием (*Dasein*) в ее подлинной незаменимости.

Одиночество хайдеггеровского бытия – огромная тема феноменологической философии, которая более подробно рассматривается в концепциях сосуществования (*Mitsein*). Ян Паточка, однако, указывает на то, что темы ответственности и добра позволяют определить отношение к Другому в смысле ответа на его призыв. Разрыв с оргиастической таинственностью и платонизмом увенчивается только философией добра, философией дара, который отказывается от себя, что представляет собой движение бесконечной любви.

«Только бесконечная любовь способна на самоотречение, и дабы любить другого как конечного (смертного) другого, способна снизойти к нему, воплотиться в нём, стать осязаемой, индивидуальной, личностной, а вместе с тем, и конечной, также как и он. Но этот дар бесконечной любви всё же исходит от кого-то и адресован кому-то; поэтому и ответственность взывает к конкретной личности, точнее к тому, что составляет её уникальность, к её бытийной незаменимости. Ведь только смерть, или скорее, постижение опыта смерти, может дать подобную незаменимость, и только благодаря смерти можно говорить об ответственном субъекте, о душе как о осознании своего «я», «меня» и т.д.»¹.

Современная философия, мышление на базе технологической цивилизации, отражают крайности индивидуализма, либерализма и коллективизма, которые нивелируют и растворяют человека. Он становится лицом, маской или симулякром, за завесой которых скрывается его подлинная тайна. В связи с этим Паточка напоминает и интерпретирует европейский миф о договоре между доктором Фаустом и Мефистофелем.

«Тайна побеждена; но не тем, что мы могли бы проникнуть в нее взглядом, открытым для бесконечности, а через ее утилизацию. Тайны больше не существует. Человек обогатил себя знанием и способен на многое, но он упустил понимание и, следовательно, то знание, которое активно конструирует существование»².

Философия персонализма позволяет понять предельный опыт смерти через процесс индивидуализации человека, который формируется из личного центра.

«Подобно тому, как мы индивидуализируем себя, мы также способны заметить личную уникальность других. В личной любви мы касаемся этой уникальности в ее невыразимом существова-

¹ *Ibid.*: 865.

² Patočka J. "Der Sinn des Mythos von Teufelspakt." *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 15.3 (1973): 302–303.

in impacting core that represents its essential and irrevocable difference from ourselves.”¹

Death comes to man always through the Other, by which the event participates in founding the existence of a person. In personal love to the Other we are raised from the abandonment and isolation in front of the face of death. It is not possible to refer sympathy, vital compassion with suffering of the Other to the sphere of unauthentic and impersonal public anonymity (*das Man*).

“Death is given a new meaning only in relationship to continuing personalisation of the whole of an individual existence.”²



The Hours, or Eternity and Death by Xavier Mellery | Часы, или Вечность и смерть.
Художник К. Меллери. 1890

Human person is not by its essence a being-toward-death; existence is always aimed at self-actualisation and infinity. A person can make death a tool of their deepest fulfilment through pursuing completion.

“For a Christian, however, there exists more than just the world of ideas on the side of eternity; there exists a person who is an absolute being; a person who by his grace gives a man to participate in his eternity and who can determine transformation of a man through free and limitless love that was reflected in incarnation.”³

Thus, death in its highest meaning becomes an access to the real life. A creative strength of death, whose symbol is a cross, refers to the positive value of suffering. Irreplaceability of existence resides mainly in its authentic response to a challenge to co-impact the transformation of human suffering. This motif is parallelly close to Russian philosophical reflection.

A mutually conditioned relationship between philosophy and religion is with Florenskiy de-

нии и в сердцевине, которая представляет их сущностное и бесповоротное отличие от нас самих»¹.

Смерть приходит к человеку всегда через Другого, посредством чего событие участвует в создании существования личности. В индивидуальной любви к Другому мы восстаем из заброшенности и изоляции перед лицом смерти. Невозможно передать сочувствие, живое сострадание к страданиям Другого в сферу неаутентичности и безличной общественной анонимности (*das Man*).

«Смерти придается новый смысл лишь в отношении продолжения персонализации всего индивидуального существования»².



Detail of the Ascent of the Blessed by Hieronymus Bosch | Вознесение блаженных.
Художник И. Босх. Фрагмент. После 1490

Человеческое существо не является по своей сути бытием-к-смерти; существование всегда имеет целью самореализацию и бесконечность. Человек может сделать смерть орудием своих свершений через следование к концу.

«Для христианина, однако, существует больше, чем просто мир идей на стороне вечности; существует личность, которая является абсолютным бытием, личность, которая в силу своей милости позволяет человеку участвовать в ее вечности и которая может определить трансформацию человека через свободу и безграничную любовь, которая выражена в инкарнации»³.

Таким образом, смерть в самом высоком значении становится доступом к реальной жизни. Креативная сила смерти, символом которой является крест, относится к позитивной ценности страдания. Незаменимость существования заключается главным образом в его аутентичном ответе на вызов совместно повлиять на трансформацию человеческих страданий. Этот мотив близок русской философской рефлексии.

Взаимно обусловленные отношения между философией и религией, которые Флоренский назвал дву-

¹ Landsberg P.L. *Zkušnost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990, p. 127.

² *Ibid.*, p. 136.

³ *Ibid.*, p. 158.

clared by two fundamental, although, diverse spiritual streams of philosophical and theological contemplations that Florensky keeps on coming back to in his work: theodicy and anthropodicy. By Florensky, the issue of theodicy is always interlinked with anthropodicy, which enables him to build a distinctive anthropology, philosophy reflecting life and death of a man. Florensky's Christian anthropology creates one of the supporting motives of interaction of philosophical and religious approach to God and man, to human death and its overcoming. Florensky's anthropology is in a certain sense principal: as a matter of principle, it talks about a radical path to holiness, about an ascetic path of raising a man, about overcoming death, which approaches Patočka's perspective.

Florensky proposes amending classical anthropology with special anthropology, and from his perspective, with the necessary question of anthropodicy, while this question shall be clearly Christological. Anthropodicy deals with a question, how to accept a faith in man who was created in God's image and at the same time remains sinful in his incompleteness¹. Florensky's anthropodicy is existentially bonded with Christian anthropology, which is grounded on ideas of purification and salvation of a man. However, human possibilities are not sufficient for this task. Florensky suggests overcoming the tragic experience through strict asceticism and through searching for a true relationship to God, who is the only one to imprint a face to the confused and chaotic reality. Christological motif of incarnation of the Word and connection of a man with Christ in mysteries of church becomes the central motive of Florensky's apology of a man².

мя фундаментальными, хотя и различными, духовными потоками философских и богословских размышлений, и к которым он продолжает возвращаться в своей работе, – это теодицея и антроподицея. Согласно Флоренскому, проблема теодицеи всегда взаимосвязана с антроподицей, что позволяет ему построить особую антропологию, философию, отражающую жизнь и смерть человека. Христианская антропология Флоренского создает один из опорных мотивов взаимодействия философского и религиозного подхода к Богу и человеку, к человеческой смерти и ее преодолению. Антропология Флоренского в определенном смысле принципиальна: она говорит о радикальном пути к святости, об аскетическом пути воспитания человека, о преодолении смерти, что приближено к взглядам Паточки.

Флоренский предлагает изменить классическую антропологию на особую антропологию с необходимостью постановки вопроса об антроподице, в то время как этот вопрос должен быть четко христологическим. Антроподицея имеет дело с вопросом о том, как принять веру в человека, который был создан по образу Бога и в то же время остается грешным в своей незавершенности¹. Антроподицея Флоренского экзистенциально связана с христианской антропологией, которая основана на идеях очищения и спасения человека. Тем не менее, человеческих возможностей недостаточно для выполнения этой задачи. Флоренский предлагает преодолевать трагический опыт через строгий аскетизм и через поиски истинного отношения к Богу, который является единственным, кто способен внести порядок в непонятную и хаотичную реальность. Христологический мотив воплощения Слова и связи человека с Христом в таинствах церкви становится центральным мотивом апологии человека у Флоренского².



*Pavel A. Florensky |
Павел Александрович Флоренский
(1882–1937)*



*Passion Week by Mikhail Nesterov |
Страстная седмица.
Художник М.В. Нестеров. 1933*

Two diverse spiritual and inspirational streams present in the philosophy of Pavel A. Florensky

Два различных духовных и вдохновляющих потока, представленных в философии Павла Флоренского,

¹ Васильев Б.В. Антроподицея о. Павла Флоренского // П.А. Флоренский и наука XX века. Материалы международной межвузовской конф. М.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 1996. С. 36–38.

² Маслин М.А. История русской философии. М.: Республика, 2001.

can be understood as a peculiar version of the original conception of theodicy and anthropodicy. Florensky understands theodicy mainly as a theoretical direction, whose intention is directed at meeting – face to face – the Truth, a meeting that is a quiet and contemplative perception of the Truth. Theodicy is a path of a man, which every human being can take alone, using their own strength without any help. It is a path on which human reason keeps on changing its forms constantly so that it can accept qualitatively new contents. The higher a man gets in his knowledge, forms of this knowledge are becoming increasingly personal.

Florensky understands anthropodicy predominantly in its practical sense. After realising the limitations, boundaries and human futility, the philosopher, in the light of spiritual Truth, strives to know and understand all forms of human culture. Philosophy attempts to find and apply possibilities and criteria of evaluation in the impending contrasts and antinomies. To justify a man, according to Florensky, it means to find a vertical intentionality in his acts. However, according to Florensky, to know the dimension of evaluation in all spheres of culture means to discover their relationship to religious cult that connects the sphere of the “visible” and “invisible” into one, while at the same time it transforms our emotional understanding so that the “invisible” becomes emotionally perceivable through its continual relationship with the “visible”¹.

Florensky develops this topic further through an idea that it is precisely a touch of the “visible” and “Godly”, the emotional and the rational, the noumenal with the transcendent that is the characteristic and fundamental feature of a cult. Consequences of such a meeting reside in the fact that the “visible” and the “emotional” guide our acting in unique connections. Spiritual strength connected to the emotional parallelly changes emotionality itself, forcing a man not to be such which would otherwise be natural for him².

As it was already mentioned, according to Florensky, theodicy is foremost a theoretical path, while anthropodicy is more pragmatic. As pointed out by the monk Andronik, a dedicated commentator of Florensky, the task of anthropodicy is the analysis of the function of reason submerged back to ordinariness after having gained the experience of the touch with the Truth. *Broadly speaking*, Andronik writes, *each religious-philosophical teaching that seeks to reconcile the idea of perfection*

можно понимать как своеобразную версию оригинальной концепции теодицеи и антроподицеи. Флоренский понимает теодицею, главным образом, как теоретическое направление, имеющее целью встречу – лицом к лицу – с Истиной, встречу, которая представляет собой спокойное и созерцательное восприятие Истины. Теодицея – это путь человека, который каждый может пройти в одиночку, используя свои собственные силы, без посторонней помощи. Это путь, на котором человеческий разум продолжает постоянно менять свои формы таким образом, что он может принимать качественно новое содержание. Чем выше человек поднимается в своем знании, тем более личными становятся формы этого знания.

Флоренский понимает антроподицею преимущественно в ее практическом смысле. После того, как он приходит к пониманию ограниченности и поверхностности человека, философ в свете духовной Истины стремится узнать и понять все формы человеческой культуры. Философия делает попытку найти и применить возможности и критерии оценки в приближающихся контрастах и антиномиях. Для оправдания человека, по Флоренскому, необходимо найти направленную ввысь преднамеренность в его действиях. Однако, по его мнению, для того, чтобы измерить качество во всех сферах культуры необходимо найти их отношение к религиозному культу, который соединяет сферу «видимого» и «невидимого» в одно целое; и в то же время это трансформирует наше эмоциональное понимание таким образом, что «невидимое» становится эмоционально воспринимаемым через постоянную связь с «видимым»¹.

Флоренский развивает эту тему далее через мысль о том, что именно соприкосновение «видимого» и «Божественного», эмоционального и рационального, ноуменального и трансцендентного, является характерной и основной чертой культа. Последствия такого соприкосновения состоят в том, что «видимое» и «эмоциональное» направляет наши действия в русло уникальных связей. Духовная сила связана с эмоциональной, параллельно изменяя саму эмоциональность, вынуждая человека быть не таким, каким определила его природа².

Как уже упоминалось, по словам Флоренского, теодицея – прежде всего, теоретический путь, в то время как антроподицея более прагматична. Как отмечал монах Андроник, посвятивший свою деятельность толкованию философии Флоренского, задачей антроподицеи является анализ функции разума, погружающегося назад в обыденность, после получения опыта соприкосновения с Истиной. *В широком смысле*, пишет Андроник, *под антроподицей может быть понимаемо каждое религиозно-философское*

¹ Флоренский П.А. Антроподицея. Наброски и материалы // Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М.: Мысль, 2004. С. 417–502.

² Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. Вып. 17. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1977. С. 85–248.

*and rationality in an obviously imperfect man can be understood under the notion of anthropodicy.*¹

Therefore, in his later stage, Florensky deals precisely with the analysis of religious cult, in which he saw the source of all kinds of human culture. However, the cult is only understandable when applying the perspective from God to a man. If the cult is perceived in a reversed order, it presents itself only as one of the kinds of cultural activity of a man. However, right in this case the light of the Truth becomes inaccessible for us. If we yet manage to enter the nucleus of the cult and to spot the glimpse of the Truth, the entire futility of our earthliness, our daily life will open up in its radiance at the same time. Here, however, according to Florensky, awe is necessarily born in our soul, the *tremendum* in front of God, which is the beginning of great wisdom. In this regard Florensky states that for cognition it is necessary to touch the subject of the cognition at the same time.

The task of Florensky's anthropodicy is to show the importance of the contrast between the Creator and the created with the intention of generating human desire to proceed vertically in life. And it is precisely the effort of advancement that Florensky wants to justify a man through. Human experiencing of life contrasts and antinomies does not take a man primarily to sin and it does not suppress his creative energy, but on the contrary – it provokes human effort to be directed to where the light of the Truth shines on him. The fundamental characteristic feature of a cult is, according to Florensky, the touching of the “visible” and the “Godly”, the sensual and the transcendent. It is the cult in particular that ensures our immediate perception of the “invisible”, while the presence of the “invisible” changes our acting significantly².

The presence of the “invisible” tears the power of laws of “earthly” activity, until a man begins to act in a manner not belonging to the “visible” and the “sensual” perception. Our sensuality is also changed in vertical intentionality, which means that objects that surround us also change. Not violating the laws of the object world, we begin to live in another objectivity, different to the one we had lived in until the light of the Truth irradiated us.

“Entering the realm of the cult, the bodily lives on and no longer connects according to immanent connections, but according to other connections, thereby becoming a part of another, transcendent structure that has its own

*учение, стремящееся примирить идею совершенства и рациональности в явно несовершенном человеке*¹.

Таким образом, в более позднем периоде творчества Флоренский имеет дело именно с анализом религиозного культа, в котором он видел источник всех видов человеческой культуры. Тем не менее, культ может быть понят только при использовании перспективы от Бога к человеку. Если культ воспринимается в обратном порядке, то он представляет собой лишь один из видов культурной деятельности человека. Тем не менее, как раз в этом случае свет Истины становится недоступным для нас. Если нам все же удастся проникнуть в ядро культа и обнаружить проблеск Истины, то наша повседневная жизнь сей же час откроется в своем сиянии. При этом, по словам Флоренского, благоговение неизбежно рождается в нашей душе, *благоговение* перед Богом, который является началом великой мудрости. В связи с этим Флоренский утверждает, что для познания нужно коснуться самого предмета познания.

Задача антроподицеи Флоренского заключается в том, чтобы показать важность контраста между Творцом и творением с целью создания у человека желания продолжать двигаться вверх по жизни. И это именно то усилие, предпринимаемое человеком для своего продвижения, через которое Флоренский пытается до конца оправдать человека. Человек, переживающий жизненные контрасты и антиномии, не принимает во внимание то, что человек, в первую очередь греховен, и это не подавляет его творческую энергию; как раз наоборот – это способствует направлению человеческих усилий туда, где свет Истины сияет ему. Основная характерная черта культа, согласно Флоренскому, – соприкосновение «видимого» и «Божественного», чувственного и трансцендентного. Именно культ в особенности обеспечивает наше непосредственное восприятие «невидимого», в то время как присутствие «невидимого» существенно меняет наши действия².

Присутствие «невидимого» разрывает силу законов «земной» деятельности до тех пор, пока человек не начинает действовать в манере, не принадлежащей к «видимому» и «чувственному» восприятию. Наша чувственность также изменяется в возрастающей интенции, и это означает, что объекты, которые нас окружают, тоже изменяются. Не нарушая законов материального мира, мы начинаем жить в другой объективности, отличной от той, в которой мы жили, пока свет Истины не озарил нас.

«Входя в сферу культа, чувственное живет и сочетается уже не по имманентным ему связям, но по иным и делается частью иной, трансцендентной структуры, со своими законами и своими, особыми сцеплениями. Вовлеченное в иные связи –

¹ Андроник (Трубачев). Теодицея и антроподицея священника Павла Флоренского. Томск: Водолей, 1989. С. 60.

² Hrehová H. "Duchovná pravda – základný pilier filozofie P.A. Florenského." *Acta Facultas Paedagogica Universitas Tyrnaviensis. Ser. A 1* (1997): 1–8.

laws and its specific connections. Corporeality, drawn into these relationships – strange and incomprehensible at the level of sensuality, is pulled out of the field of gravity and ceases to be simply earthly, while becoming only sensual.”¹

Florensky points out that it is not possible to understand all intentions and plots of human activity, including death, merely through rational inquiry. It is the touch with the cult that opens up the “logic” of life practice. A man is deeply bond with culture and cult is a soul of every culture, therefore: a soul is the manner of the meeting of the immanent with the transcendent, the manner of the insight of the light of the truth and at the same time it is the manner of perceiving everything daily in the light of the spiritual Truth. And even though a man uninitiated into the cult perceives the behavior and acting of a religiously-based man as “illogical”, it is the rationalistically-based man who closes his thoughts in an ordinary, totalitarian closed system, limiting them by his experience that was not opened by transcendence. Florensky insists that the awareness of the antinomic disintegrity of human cognition and phenomenological fragmentariness of the perception of the world are the fundamental indicators of thinking directed at spiritual depth and transcendent height.²

странные и непостижимые в плоскости чувственного, в отношении неожиданные, сдерживаемое отныне иными силами, оно тем вырывается из области земного притяжения, перестает быть просто земным и только чувственным»².

Флоренский указывает на невозможность понять все интенции и сценарии человеческой деятельности, включая смерть, единственно лишь путем рационального исследования. Только соприкосновение с культом открывает «логику» жизненной практики. Человек глубоко связан с культурой, а культ – это душа каждой культуры; таким образом душа – это способ встречи имманентного с трансцендентным, способ понимания света истины и в то же время – это способ восприятия всей повседневности в свете духовной Истины. И даже, если человек, не посвященный в культ, воспринимает поведение и действия религиозного человека как «нелогичные», то это именно он, рационально настроенный человек, является тем, кто запирает свои мысли в ординарной, тоталитарно закрытой системе, ограничивая их своим опытом, который не был открыт трансцендентностью. Флоренский настаивает на том, что осознание антиномичной дезинтеграции человеческого познания и феноменологической фрагментарности восприятия мира являются фундаментальными показателями мышления, направленного на духовную глубину и трансцендентную высоту¹.

Пер. с английского Н.А. Вудвард, PhD

ЛИТЕРАТУРА

1. Андроник (Трубачев). Теодицея и антроподицея священника Павла Флоренского. Томск: Водолей, 1989.
2. Васильев Б.В. Антроподицея о. Павла Флоренского // П.А. Флоренский и наука XX века. Материалы международной межвузовской конф. М.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 1996. С. 36–38.
3. Деррида Ж. Дар смерти [Электронный ресурс] // DocSlide. 2015. 25 дек. Режим доступа: <http://documents.tips/documents/55cf92f8550346f57b9abe7d.html>.
4. Маслин М.А. История русской философии. М.: Республика, 2001.
5. Флоренский П.А. Антроподицея. Наброски и материалы // Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М.: Мысль, 2004. С. 417–502.
6. Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. Вып. 17. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1977. С. 85–248.
7. Derrida J. "Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa." *Filosofický časopis*. 40.4 (1992): 551–573.
8. Derrida J. "Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočkova Evropa." *Filosofický časopis*. 40.5 (1992): 857–867.
9. Feber J. *Náboženská filozofie S.L. Franka*. Ostrava: Vysoká škola báňská, Technická univerzita v Ostravě, 2005.
10. Hrehová H. "Duchovní pravda – základný pilier filozofie P.A. Florenského." *Acta Facultas Paedagogica Universitas Tyrnaviensis. Ser. A 1* (1997): 1–8.
11. Landsberg P.L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990.
12. Marion J.-L. "On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion." *God, the Gift and Postmodernism*. Eds. J.D. Caputo and M. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 1999, pp. 54–78.
13. Patočka J. "Der Sinn des Mythos von Teufelspakt. Eine Betrachtung zu den Varianten der Faustsage." *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 15.3 (1973): 291–303.
14. Patočka J. "Kacířské eseje o filosofii dějin." *Pěče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, pp. 11–144.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Руснак, П. Избранные темы в западноевропейском философском мышлении и у П.А. Флоренского [= Selected Themes between West European Philosophical Thinking and P.A. Florensky] / П. Руснак, Н.А. Вудвард (перевод) // Пространство и Время. — 2017. — № 1(27). — С. 96—105. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271prov_stl-27.2017.31.

¹ Флоренский П.А. Из богословского наследия. С. 100.

² On evidence of internal reality and relativity of “objective reality” | На основе внутренней реальности и относительности «объективной реальности» (Feber J. *Náboženská filozofie S.L. Franka*. Ostrava: Vysoká škola báňská, Technická univerzita v Ostravě, 2005, p. 53).