

УДК 1:281.93



Нижников С.А.

## Философия имени в России: становление и современная дискуссия. Часть 1. Имяславие П.А. Флоренского

Нижников Сергей Анатольевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов  
E-mail: nizhnikovs@mail.ru

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

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

Может ли быть что-либо без имени? Имя выражает самую сущность предмета и неотделимо от него. ... С отнятием имени предмет теряет свое значение. ... Отделите плоть от Сына Божия, Он уже не будет Богочеловеком, отделите имя Иисус от Него, и изменится наше понятие, какое мы соединяем с Ним, с сим Его именем.

Схимонах Иларион (Дерягин)

В имяславии сгущены все основные проблемы религии и философии.

А.Ф. Лосев

Исследователи имяславия подчеркивают, что оно «остаётся одной из самых загадочных во всей русской – не только – философии, а может быть даже жизни XX века. ... незнание этой проблематики мешает дальнейшему развитию русской философии и вообще философии России»<sup>1</sup>; «философский анализ имяславия остаётся сегодня одной из самых назревших и актуальных проблем»<sup>2</sup>. И это несмотря на то, что отечественные мыслители, прежде всего Владимир Эрн<sup>3</sup>, о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков и Алексей Федорович Лосев, уже в начале XX века осуществили превосходный философский и богословский анализ имяславия в связи с разгоревшимися спорами и событиями вокруг книги схимонаха Илариона «На горах Кавказа»<sup>4</sup>. Между тем и спустя 14 лет после проведения круглого стола «Фило-

<sup>1</sup> Высказывание Казаряна А.Т. См.: Философия языка и имени в России. Материалы круглого стола 25 июня 1997 г. М., 1997. С. 3.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного Века // Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 288.

<sup>3</sup> Эрн Владимир Францевич (1882–1917) – русский философ, один из организаторов и активных членов Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва в Москве.

<sup>4</sup> Иларион, схимонах. На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников. Составил пустынный Кавказских гор, лесов и ущелий. 1-ое издание. Баталпашинск, 1907. Схимонах Иларион (в миру И.И. Домрачев; ок. 1845–1916) – монах русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне; уехал на Кавказ, где жил преимущественно в уединении (был приписан к Ново-Афонскому Симоно-Кананитскому монастырю). «На горах Кавказа», написанная Иларионом совместно с его учеником Владимиром Кириллоком, получила рекомендацию оптинского старца Варсонофия и была издана с дозволения Цензурного комитета, имела большой успех, в том числе среди русских монахов на горе Афон в Греции. Дважды переиздавалась (в 1910 и 1912 гг.), в том числе и на деньги Великой Княгини Елизаветы Фёдоровны). Сюжетом книги послужила встреча на Кавказских горах автора со старцем Дисидерием, учившем тайнам молитвы Иисусовой; автор повествует о своём духовном опыте с Иисусовой молитвой как доказательство того, что имя Божие есть Сам Бог и может творить чудеса. В дальнейшем эта фраза становится основой имяславия (в документах Святейшего Синода – имябожие, оно же ономотодоксия) – догматического движения в Русской православной церкви. Сторонников имяславия стали называть *имяславцами*, а противников – *имяборцами*. В 1912 г. решением Святейшего Синода книга «На горах Кавказа» была запрещена в России и не переиздавалась до 1998 г. В 1913 г. комиссией преподавателей Богословской школы Вселенского Патриархата на Халки во главе с митрополитом Селевкии Германом учение было признано неправославным. Константинопольский Синод осудил его как хульное и еретическое, а Патриарх Герман V отправил на Афон грамоту (1913 г.), объявлявшую имяславие пантеизмом. Схимонах Иларион неоднократно подвергался обвинениям в распространении «еретического учения», но сам отрицал обвинения в ереси. В начале 1920-х гг. в Москве существовал философский имяславческий кружок, куда входили супруги Лосевы, С.Н. Булгаков, математики Д.Ф. Егоров и Н.М. Соловьев, литературовед и историк философии П.С. Попов, петербургский священник о. Федор (Андреев); близок им был о. Павел Флоренский. – *Прим. ред.*

софия языка и имени в России» (высказывание участника которого открывает статью), несмотря на появления целого ряда исследований имяславия, проблемы, разрабатываемые в рамках этого направления отечественной религиозно-философской мысли и, особенно, работы П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева, остаются остро дискуссионными.

\*\*\*

Уже в античной философии развились два направления понимания сущности языка и именованного; употребляя средневековые термины, их можно назвать *номиналистическим* и *реалистическим*. В качестве первого выступала атомистика (Демокрит) и софисты, в качестве второго, прежде всего, Платон, подвергший критике субъективистские и релятивистские интерпретации именованного, что привлекло пристальное внимание А.Ф. Лосева. Хотя он и отмечал, что Платон не сформулировал окончательных выводов, тем не менее, можно заключить, что именованное есть результат диалектики, вскрывающей объективную природу действительного<sup>1</sup>. Лосев яростно выступил на стороне онтологического понимания имени: «Имя – то, что мы знаем о вещи, и то, что вещь знает сама о себе, – пишет он в «Античном космосе и современной науке». – Нельзя знать вещь, не зная ее имени. Диалектика вещей есть диалектика имен; диалектика мира и бытия – диалектика имени, в котором дан мир и дано бытие». Весь «космос есть вещь, устроенная числом и явленная в своем *имени*»; «только в имени мы впервые встречаемся с вещью»<sup>2</sup>. При этом божественные имена – безошибочны, а человеческие – то более, то менее.

Поясняя критику Платоном всякой условной концепции языка, А.Х. Султанов пишет, что «последовательные выводы из нее должны означать, что в языковой деятельности царит полный произвол и субъективизм и ни одно слово никогда не прикасается к существу означаемой действительности. Между ними оказывается произвольно функционирующий человек, или, точнее, само слово всем своим составом обязано только данному человеку»<sup>3</sup>. Поясняя эту несуразницу платоновский Сократ задается следующим риторическим вопросом в «Кратиле»: «Как это? Если то из сущих вещей, что мы называем человеком, я стану именовать лошадью, а то, что теперь лошадь – человеком, значит для всех человеку будет имя «человек» и только для меня – «лошадь», и, наоборот, для меня «лошадь» будет «человек», а для всех – «лошадь»? (385а). «Допустить, что в основании слова лежит произвол, – поясняет далее А.Х. Султанов, – это для античного философа значило ни много, ни мало как отказаться от единства вещи и ее идеи, от единства космоса и перейти на позиции несвойственного ему дуализма. Ведь имена, подражая сущности вещей и именуя их, являются орудием обустройства мира»<sup>4</sup>. Именованное рассматривается Платоном как «сознательное воспроизведение сущности», когда имя есть «заявление вещи о самой себе человеческому сознанию»<sup>5</sup>. Платон исходит из того, что «существует правильность имен, присущая каждой вещи от природы» («Кратил» 383а), поэтому «правильность имени есть что-то другое, нежели договор и соглашение» (384d). Давая имена, «мы учим друг друга и распределяем вещи соответственно способу их существования». Имя тогда «есть некое орудие обучения и распределения сущностей» (388b).

Таким образом, Платон устами Сократа формулирует онтологическую установку в интерпретации процесса именованного. Однако ее еще необходимо доказать. Кто осуществляет эту деятельность? Кому она доступна? Кто этот ономаст<sup>6</sup>? Сократ утверждает, что есть некий «творец имен», «законодатель», который «должен уметь воплощать в звуках и слогах имя, причем то самое, какое в каждом случае назначено от природы» (389d); он «воссоздает образ имени, подобающий каждой вещи» (390а). Получается, что «воссоздание имени» – онтогносеологический акт, на который способны только боги и мудрецы-поэты. Именованное – это процесс вскрытия и придания смысла действительному, что невозможно без познания, ориентированного на обнаружение истины – онтологии сущего. Без именованного нет мира, только туман бессознательного, и только тот, «кто знает имена, знает и вещи» (435e).

Аналогию мыслям Платона мы можем найти в Древней Индии: Веды, согласно преданию, создавались мудрецами-риши, которые были способны слышать божественный голос и запечатлеть его в человеческих звуках и словах. Из такого понимания исходят все откровения: то же происходило и с библейскими пророками, и с древнегреческими создателями эпоса и мифов. По Лосеву, «современное имяславие коренится не только в первых столетиях христианства, но обнаруживается как характерная черта и в ряде древних религий, в первую очередь в религии Ветхого Завета... и Новый Завет также полон мистики имени»<sup>7</sup>.

Сократ призывает «учиться у Гомера и других поэтов» (391d). И если поэты «именуют святых» (М. Хайдеггер), то философия, тоже именуя, должна еще понять при помощи диалектики то, как осуществляется этот процесс. Также, пытаясь объяснить онтогносеологический процесс именованного, Платон обращается к этимологии имен собственных и вообще слов<sup>8</sup>. При этом отмечается, что звуки и буквы не важны в этом процессе, «доколе остается нетронутой сущность вещи, выраженная в имени» (393d)<sup>9</sup>. Это указывает на то, что сущность именованного состоит прежде всего в придании смысла, а не выражении звука или буквы. Это – «интерпретирующее подражание», так как по своей сущности оно не имеет ничего общего с объективными предметами, но, тем не менее, выступает их

<sup>1</sup> См.: Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. / Ред. А.Ф. Лосева и др.; примеч. А.А. Тахо-Годи. М., 1990. С. 826–827.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос. М., 1993. С. 155, 76.

<sup>3</sup> Султанов А.Х. Слово и термин: Прологомены к философии имени: Монография. М., 2007. С. 64.

<sup>4</sup> Там же. С. 65.

<sup>5</sup> См.: Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. С. 828, 829.

<sup>6</sup> Ономаст (греч. *ονοματοθετης* – дающий имена, имядатель) – тот, кто даёт имена; представление мифологического или философского образа божества или человека, дающего и устанавливающего имена всему сущему либо отдельным предметам или живым существам. – *Прим. ред.*

<sup>7</sup> Лосев А.Ф. Имяславие // Избранные труды по имяславия и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб., 2009. С. 5.

<sup>8</sup> Так, например, объясняется происхождение слова «человек»: «человек, как только увидит что-то, а можно также сказать «уловил очами», тотчас начинает приглядываться и размышлять над тем, что уловил. Поэтому-то он один из всех животных, правильно называется «человеком», ведь он как бы «очеловец» того, что видит» (399c).

<sup>9</sup> Хотя ниже в диалоге Сократ пытается определить смысл звуков. Так, *ро*, например, определяет всякое движение и т.д. Затем «законодатель» «подбирал по буквам и слогам знак для каждой вещи и таким образом создавал имена. А последующие имена он составлял уже из этих...» (427d).

смысловым образом; в чем заключается «*сигнификативный*<sup>1</sup> акт именованья», в этом – суть «интерпретирующей семантики имени»<sup>2</sup>. Платоновская онтогносеологическая ономотология<sup>3</sup> логически вытекает из теории идей как сущности вещей: идеи воспроизводятся в человеческом сознании благодаря процессу именованья, то есть интерпретирующей функции имени. Причем «если музыкант подражает звучанию вещи, живописец очертанию и цвету, то ономотет подражает сущности вещи»<sup>4</sup>, – отмечает, комментируя платоновского «Кратила» А.Х. Султанов.

\*\*\*



Павел Александрович  
Флоренский (1882–1937)

С.Н. Булгаков назвал о. Павла Флоренского величайшим из всех своих современников, которых ему суждено было встретить за его долгую и многотрудную жизнь<sup>5</sup>. С.В. Корнилов отмечает, что вскормила о. Павла Московская духовная академия и, в то же время, «рамки философской традиции МДА оказались тесны для него. Он нашел свой путь...»<sup>6</sup>. Касаясь заявленной темы, отметим, что Флоренского определяют как родоначальника философии имени в России<sup>7</sup>. И действительно, именно ему принадлежит имяславческая формула «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя Его»<sup>8</sup>. Имяборчество для Флоренского не только мировоззренческое заблуждение и гносеологическая невозможность, но и «симптом опасной душевной болезни, близкой к неврастии и истерии – особого функционального расстройства нервной системы». Напротив, имяславие «неотъемлемо от общечеловеческой мысли: от связи сущности и ее энергии. Это учение подразумевается всякой жизненной мыслью, во все времена и у всех народов оно лежало в основе миропонимания; философски же было выражено расчленено античным идеализмом, затем неоплатонизмом, далее предносилось средневековому реализму, углубленно было высказано Восточной Церковью в XIV веке, по связи с богословскими спорами о Фаворском Свете... и наконец, в наши дни, прорвалось... в афонском споре об Имени Божиим».

Задача имяславия «как некоторого интеллектуального творчества, – расчлененно высказать исконное ощущение человечества, без которого человек не есть человек, – и, следовательно, вскрыть онтологические, гносеологические и психофизиологические предпосылки этого всечеловеческого ощущения...»<sup>9</sup>.

Естественно, что Флоренский выступил в защиту имяславцев, однако его отношение не было однозначным, и по нескольким причинам. Приведем его высказывание из письма И.П. Щербатову: «Признаться, в душе я много виновен имяславцев... при современном позитивизме и это дело будет заведомо проигранным. Мне невыносимо больно, что Имяславие, – древняя священная тайна церкви, – вынесено на торжище и брошено в руки тех, кому не должно касаться сего и кои, по всему складу своему, не могут сего постигнуть. Ошколить таинственную нить, которой вяжутся жемчужины всех догматов – это значит лишить ее жизни; и хорошо еще, если ошкоят ее *лишь* умерщвлением, а не растерзанием. Ваши, – простите, братья. Виноваты все, кто поднял это дело...»<sup>10</sup>. Второе, что уже категорически не мог принять Флоренский, так это уклона некоторых имяславцев в имябожничество, или некоторую неадекватность высказываний имяславцев. Так, в письме иеросхимонаху Антонию (Булатовичу) он отмечает: «Я не хочу сказать, чтобы вы *думали* неправославно; но выражаетесь Вы подчас более чем смело, и был бы дураком тот из Ваших врагов, который не воспользовался бы Вашей *небрежностью*...»<sup>11</sup>.

Таким образом, выражаясь в богословских терминах, Флоренский выступил как против имяборческого новонесторианства, так и против имманентизма, сливающего воедино сущность и явление, – монофизитства<sup>12</sup>. Для него Имя и Господь нераздельны и неслиянны. Поясняет это он следующим образом: «Имя Божие – Сам Бог. Но Он не есть Имя, и, не оговорив этого последнего обстоятельства, можно вызвать некоторое смущение». И заключает, обращаясь к имяславцам с Кавказа: «Синод разделяет то, что нераздельно, а вы хотите слить неслиянное»<sup>13</sup>. Флоренский отмечает: «Мы, православные, признаем Имя *Иисус* обожженным, и потому хотя с Божеством неслиянным, но от Него неотделимым»<sup>14</sup>.

Завершить анализ отношения Флоренского к имяборческим спорам можно его указанием на то, что «окончательное выяснение учения церковного об Имени Божиим есть дело будущего и подлежит еще обстоятельной богословской проработке и соборному обсуждению»<sup>15</sup>. И действительно, в итоге соответствующая комиссия была создана, однако грянул Октябрь, и все споры ушли в прошлое.

Чтобы пояснить имяславческую формулу «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя Его»<sup>16</sup>, Флоренский

<sup>1</sup> Сигнификативный (от лат. *significare* – давать знать, обнаруживать) – в языкознании: выявляющий значение данной единицы семантического уровня (морфемы, слова и т.д.) в противопоставлении другим единицам того же уровня (ср.: сигнификативная функция звуков – функция смысловозначения: напр., в словах «бот», «кот», «мот», «нот», «рот», «тот» первые звуки являются смысловозначительными). – *Прим. ред.*

<sup>2</sup> См.: Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. М., 1990. С. 833.

<sup>3</sup> Ономотология (от греч. *омота* – имя) – 1) склад языка и его форм, согласно общим законам построения слов. 2) учение о значении и образовании собственных имен. – *Прим. ред.*

<sup>4</sup> Султанов А.Х. Слово и термин. М., 2007. С. 63.

<sup>5</sup> Флоренский П.А.: *Pro et Contra*. СПб., 1996. С. 393.

<sup>6</sup> Корнилов С.В. Философская школа Московской духовной академии. Калининград, 2006. С. 101.

<sup>7</sup> Грановский В.В. Теургическая номинология П.А. Флоренского // *Философское образование*. 2007. № 17. С. 14.

<sup>8</sup> Комментарий о. Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего имени Божия». Публикация игумена Андроника (А.С. Трубачева) // *Начала*. 1995. № 1–4. С. 106.

<sup>9</sup> Флоренский П. Имяславие как философская предпосылка // *Сочинения*. В 4 т. Т. 3 (1). М., 2000. С. 318, 352, 253.

<sup>10</sup> Флоренский – Ивану Павловичу Щербову // *Начала*. 1995. № 1–4. С. 202.

<sup>11</sup> Письмо свящ. П. Флоренского иеросхимонаху Антонию (Булатовичу) // *Флоренский П.А. Соч.* В 4 т. Т. 3 (1). С. 295.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Отрывок письма, написанного свящ. П. Флоренским по просьбе о. архим. Давида в ответ на письмо имяславцев с Кавказа. 1923 // Там же. С. 363.

<sup>14</sup> Замечания свящ. П. Флоренского на книгу иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус». М., 1913 // Там же. С. 296.

<sup>15</sup> Свящ. П. Флоренский. Проект текста для нового послания об Имени Божиим. Ок. 1917 г. // Там же. С. 352.

<sup>16</sup> Комментарий о. Павла Флоренского к статье архиепископа Никона... С. 106.

определяет четыре возможных логических варианта соотношения сущности и имени. Дополнив его таблицу философскими и богословскими определениями, получим следующее (см. таблицу 1).

Таблица 1.

Имя и сущность – варианты соотношения

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

Поясним данные варианты, начиная с первого, определяемого Флоренским как *имманентизм*, который отождествляет сущность и явление (явление имманентно сущности). В данном случае речь может идти как о *нумерическом тождестве* « $\Rightarrow$ » Имени и Бога, так и о *равенстве*, при котором уже нет полного отождествления, однако провозглашается *двойное включение*: «Имя  $\circ$  Бога» и «Бог  $\circ$  Имя»<sup>1</sup>.

Для иллюстрации верного толкования Флоренский использует образ тени и человека: «... даже тень, вовсе не внутренне связанная с предметом, ее отбрасываемым, и вовсе не содержащая в себе полноты свойств предмета, а лишь одно, наиболее внешнее, – даже тень включает в себя (логически предмет), и даже про тень, а тем более про портрет человека можно сказать: “Тень эта – Петр”, или, указывая на портрет Петра, сказать: “Это – Петр”. Петр не есть тень, но лишь является в тени; но “тень – следовательно Петр”... Если нельзя явления называть именем являющегося», – продолжает Флоренский, – то тогда мы получим не только агностицизм, но и полное безгласие, так как именно в явлении, проявлении своем неименуемое и несказанное именуется и высказывает себя. В этом случае мы получаем то, что Флоренский определяет как «кантовскую позитивистическую точку зрения», когда происходит полный отрыв явления от сущности. Фактически, в этом случае уничтожается символ, всецело заменяясь знаком, условным «договорным» обозначением. Явление здесь ничего не являет, вещь в себе закрыта для познания. По Флоренскому же, тень как явление вещи, хотя и не глубинное, а поверхностное, все же что-то в вещи выявляет. Для кантовского позитивизма тень – лишь условный знак, приписанный вещи. В этом случае имя оказывается ирреальным, в то время как оно должно «выявлять сокровенное вещи в виде энергий ее»<sup>2</sup>.

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

В формуле «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя Его» слово «есть», поясняет Флоренский, употреблено в смысле включения, «а не в смысле равенства “=”, ниже в смысле тождества “ $\equiv$ ”!». Слово *Бог* в предложении должно выступать не в виде наречия (по-Божески), ни в виде прилагательного (Божественный, Божий), и даже не в смысле сказуемого, а только подлежащего: «Слово Бог, в смысле внутреннего бытия Божия, – поясняет Флоренский, – никогда не может быть сказуемым, но всегда лишь подлежащим. ... Не нечто есть (в смысле) Бог, а “Бог есть ...”», хотя что он есть в своей сущности – непостижимо. Поясняя данную связь, Флоренский говорит о «необходимости различать в Боге *две* стороны, *внутреннюю*, или *существо Его*, и *обращенную вовне*, или *энергию*, причем, хотя и неслиянные, они неразделимы между собой; в силу этой нераздельности, общаясь с энергией Божией, человек и всякая тварь тем самым соотносится и с самым существом его, хотя и не непосредственно, а потому имеет право именовать эту энергию именем Действующего, – Богом»<sup>3</sup>.

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

**«У бытия есть сторона *внутренняя*, которую оно обращено к себе самому, в своей неслиянности со**

<sup>1</sup> Примечания священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего имени Божия» // Флоренский П.А. Соч. В 4 т. Т. 3 (1). М., 2000. С. 315. Флоренский уточняет свою позицию и терминологию в работе 1922 г. «Имяславие как философская предпосылка» (см.: Там же. С. 273).

<sup>2</sup> Там же. С. 361.

<sup>3</sup> Флоренский П. Имяславие как философская предпосылка // Соч. В 4 т. Т. 3 (1). М., 2000. С. 271.

всем, что не оно, а есть сторона *внешняя*, направленная к другому бытию. Две стороны, но они не присоединены одна к другой, а *суть* в единстве первоначальном; они – одно и то же бытие, хотя и по различным направлениям. Одна сторона служит самоутверждению бытия, другая – его обнаружению, явлению, раскрытию... По терминологии древней, эти две стороны бытия называются *сущностью* или *существом*, *οὐσία*, и *деятельностью* или *энергией*, *ἐνέργεια*. Усвоенное неоплатонизмом, святоотеческой письменностью, позднесредневековым богословием Восточной Церкви... эта терминология, по видимому, наиболее соответствует потребностям философской мысли»<sup>1</sup>.

Естественно, что понимание Флоренским соотношения сущности и явления в его четвертом, «платоническом» варианте, предопределило и его позицию в спорах имяславцев как с отрицателями святости, Божественности Имени Бога, так и с имябожниками, отождествлявшими Бога с Именем Его. По словам о. Сергия Булгакова, «о. Павел отдал свою богословскую силу на поддержку богословски беспомощного, но мистически правого движения имяславцев»<sup>2</sup>. Флоренский прекрасно понимал первостепенную важность данного спора, который, по его мнению, «бесконечно значительнее», чем даже судьба целых государств.

Для описания связи сущности и явления Флоренский использует символ, который, по его мнению, «есть узел по вопросу об Имени Божием, а имяборчество – удар и попытка разрушить понятие символа». Символ столь важен при анализе данной проблемы, так как «вопрос о символе есть вопрос соединения двух бытий, двух пластов – высшего и низшего, но соединения такого, при котором низшее заключает в себе в то же время и высшее, является пронизываемым для высшего, пропитывается им»<sup>3</sup>. Флоренский приводит красноречивые примеры, в которых в качестве символа выступает книга, семя растения, слово и т.д.. Символы для него – «суть органы нашего общения с реальностью. Ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания. Изображением мы видим реальность, а именем – слышим ее; символы – это отверстия, пробитые в нашей субъективности... Символы не укладываются на плоскости рассудка, структура их насквозь антиномична»<sup>4</sup>.

Акт познания по своей сути синергетичен, осуществляется благодаря символу, который есть «бытие, которое больше самого себя». Он являет собой то, что не есть он сам. Слово также является таким символом. В этом смысле оно, как и символ, «*больше себя самого*»<sup>5</sup>; «слово есть синергия познающего и вещи...»<sup>6</sup>. Далее, связь познающего с познаваемой субстанцией требует и от слова особенной уплотненности: таково *имя*. А среди субстанций та, которая сознается исключительно важным средоточием бытийственных определений и жизненных отношений, дающих ей индивидуальность, в мире неповторимую, лицо, – такая субстанция требует себе и имени единственного – *имени личного*»<sup>7</sup>.

Согласно Е. Гурко, впечатляющим достижением божественной ономотологии Флоренского является «обнаружение механизма образования и функционирования имени в теснейшей связи с символом, причем не только в христианской картине мира...»<sup>8</sup>. При этом Е. Гурко выделяет четыре уровня сущностно-энергетической дифференциации у Флоренского:

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

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

В своих суждениях Флоренский ссылается на творчество Григория Паламы<sup>9</sup>. Афонская драма, поясняет он, «опирается на древний паламитский спор времен Преподобного Сергия...». Палама ценен для Флоренского именно этим различием в Боге, наряду с Существом, и Его деятельности самораскрытия<sup>10</sup>. Однако согласно выводам С.С. Хоружего, а затем и свящ. Дм. Лескина для творчества Флоренского характерна «христианизация магизма и оккультизма». Имяславческие же споры «указали философу на православное учение об *энергиях Божиих*, развитое в связи с паламитскими спорами XIV столетия». Показательно, что если в «Столпе и утверждении истины» «исихазму уделяется место лишь в мелком примечании по совершенно другому поводу, то вскоре Флоренский открывает для себя наследие св. Григория Паламы», встраивает православный энергетизм в свои рассуждения, которые «никогда не покидает тонкий элемент оккультизма и теософии, которые Флоренский вполне сознательно сохранял наряду с православными источниками». Учение афонских имяславцев привлекло внимание Флоренского именно как возможность православного истолкования данного мировидения<sup>11</sup>. В именах Божиих и символах он признавал наличие не одной только Божественной энергии, но и символической и оккультной. В

<sup>1</sup> Там же. С. 255.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Священник о. Павел Флоренский // П.А. Флоренский: Pro et Contra. СПб., 1996. С. 399.

<sup>3</sup> Об Имени Божием. <1921> // Там же. С. 354.

<sup>4</sup> Флоренский П. В. Итоги // Там же. С. 367.

<sup>5</sup> Флоренский П. Имяславие как философская предпосылка. С. 262–263.

<sup>6</sup> Об Имени Божием... С. 359.

<sup>7</sup> Флоренский П. Имяславие как философская предпосылка. С. 263.

<sup>8</sup> Гурко Е. Божественная ономотология. М., 2006. С. 143.

<sup>9</sup> Примечание свящ. П. Флоренского к статье архиепископа Никона... С. 317.

<sup>10</sup> Однако среди его высказываний есть и такое (хотя и воспроизводимое по записи): «А мы подменяем это исповедание Имени исповеданием Самого Иисуса Христа. Мы не понимаем важности, значимости, массивности Имени Божия, которое в Библии, особенно в Ветхом Завете, выступает с необычайной ясностью» (Об Имени Божием... С. 359).

<sup>11</sup> Лескин Дм., свящ. Спор об Имени Божием. СПб., 2004. С. 210, 209.

таким понимании, как указывает С. Хоружий, паламитский догмат оказывается возможным понимать как «подкрепление и обоснование магизма, магической струи в православии»<sup>1</sup>. Исследователь приходит к выводу, что у Флоренского произошло «добавление энергийных концепций к базису платонической онтологии», в результате чего «православное “не по сущности, а по энергии” заменяется языческим “и по сущности, и по энергии”<sup>2</sup>. Согласно Хоружему, «православное богословие, положив в нашем веке много трудов на постижение исихастского наследия, пришло к прочному выводу, что суть этого наследия – антиплатонична... На божественных энергиях, какими их представляет исихазм, не могут строиться ни энергийный символ, ни платонический космос...»<sup>3</sup>.

Согласно Е. Гурко, «богословское и философское имяславие способно отклоняться в определенных моментах анализа от церковной догмы по той простой причине, что оно существенно шире...»<sup>4</sup>. Исследовательница не согласна с выводами Хоружего, полагая, что «такая позиция существенно искажает позицию как Флоренского, так и самого Платона относительно имени и символа, равно как и позицию Флоренского по вопросу сущностно-энергетической дифференциации». Далее Гурко подчеркивает, что «паламизм, согласно Флоренскому, характеризуется тем же типом сущностно-энергетической дифференциации, что и платонизм и имяславие как таковое (то есть истинное философствование)». Получается, что Е. Гурко мыслит соотношение платонизма и исихазма в этом смысле как философски тождественные, с чем никак нельзя согласиться. Так, ниже она же пишет о том, что в имяславии Платона фактически происходит «отождествление, по сути, символа и сущности в рамках каждой конкретной Идеи», а «возникновение имяславия как божественной ономотологии представляется возможным лишь в христианском мировоззрении, точнее, в мировоззрении религии откровения, где наличествует Божественный Символ»<sup>5</sup>.

Тогда получается, что в четвертом варианте необходимо провести принципиальное различие между платонической и христианской трактовкой имяславия. Точнее, что платонизм вовсе не является истинным имяславием. Фактически его следует перенести в пантеистическую систему координат, где сущность полностью переходит в явление, а явление сущностно (динамический пантеизм Гегеля). Это также не есть имманентизм, представленный в первом варианте, где происходит полное отождествление сущности и явления. Христианская же позиция не имманентизм (как ранее было установлено), но и не пантеизм (платоническо-гегельянский), а трансцендентизм, так как энергии являются не тварными. В пантеизме энергии с неизбежностью тварны, и прежде всего потому, что нет творца, а есть манифестирующее, изливающееся в мир Единое. Бог именуем лишь в трансцендентном откровении, в пантеизме он – лишь безличное Единое.

Несмотря на множество разъяснений Флоренского по поводу четвертого соотношения сущности и явления все же возникает вопрос: каким образом здесь сохраняется трансценденция? Ведь дело не только в том, что сущность полностью не переходит в явление, но она еще и трансцендентна ему. Разница в этих суждениях является радикальное различие между платонической и исихастской трактовкой, т.е. в четвертом варианте также с необходимостью обнаруживаются принципиальнейшие различия (см. таблицу 2).

Таблица 2

Варианты имяславческой трактовки соотношения имени и сущности

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

Флоренский пишет, что трансцендентное и имманентное относительны: «Имманентное есть имманентное в отношении к чему, и трансцендентное есть трансцендентное в отношении к чему. Трансцендентное к одному может быть имманентным к другому»<sup>6</sup>. Однако таким переходом одной категории в другую проблема не решается, к тому же есть абсолютно трансцендентное, которое трансцендентно во всех отношениях и по отношению ко всему. Религиозный культ, полагал Флоренский, объединяет в себе трансцендентное и имманентное, чувственное и рациональное, духовное и телесное. Однако при этом не должна стираться грань между сакральным и профанным.

Хотя Флоренский, сделав ядром метафизики «Столпа» «тщательное продумывание всеединства в его существе,

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // После перерыва. СПб., 1994. С. 117.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Флоренский: Pro et Contra. С. 540.

<sup>3</sup> Хоружий С.С. Обретение конкретности; Флоренский П. У водоразделов мысли. С. 11–12. (Цит. по: Гурко Е. Указ. соч. С. 151).

<sup>4</sup> Гурко Е. Указ. соч. С. 122.

<sup>5</sup> Там же. С. 151 (сноска 20), 154 (сноска 59), 156 (сноска 81).

<sup>6</sup> Флоренский П.А. Соч. В 4 т. Т. 3(2). М., 1999. С. 135.

как принципа внутренней формы совершенного бытия», тем не менее, трактует его отлично от Соловьева. Он «основной образ, модель всеединства черпает из христианских представлений о Церкви. Этот образ всеединства есть собрание, сообщество личностей, связуемых любовью и силою этой связи образующих также единую личность – которая и есть София»<sup>1</sup>. У Флоренского классическая пантеистическая модель заметно модифицируется в силу символического представления всеединства, хотя, как отмечает С. Хоружий, «иерархическая парадигма, отвечающая неоплатонической онтологии», применяется Флоренским «не только к строению бытия, но даже к Пресвятой Троице, заходя во внедрении неоплатонизма еще далее Ареопагита»<sup>2</sup>.

С.С. Хоружий резюмирует, что, «по существу, Лосев – а отчасти уже и Флоренский – дошли в своем творчестве до границ, до исчерпания философских перспектив русской метафизики всеединства. У них обоих – и у Лосева это более явно – уже начинается зарождение, вынашивание некоего нового этапа, новой фундаментальной парадигмы для русской мысли, на смену прежней пантеистической парадигме. Черты этой новой парадигмы, даже основные, почти еще не успели обозначиться, и ясно лишь, что она избирает базироваться уже не на сущностных, а на энергийных категориях, придавая большую важность линии православного энергетизма, связанной, в первую очередь, с исихастской традицией. Однако, перестав быть центральным онтологическим принципом метафизической системы старого типа, оно еще вполне остается в своей непреходящей роли побудительного предмета и эффективного орудия мысли. возможны совсем иные, новые и достаточно неожиданные появления всеединства на философской арене»<sup>3</sup>.

Однако Флоренский, по мнению Хоружего, поставил перед собой задачу «заведомо неразрешимую», – представить софиологию как элемент ортодоксального православного вероучения. В силу его «полной и безоговорочной приверженности платонизму» он пришел к результатам, «заведомо не выдерживающим критики: будто в сфере философии христианство и платонизм попросту совпадают, суть одно»<sup>4</sup>. «Софийный идеализм в русской философии Хоружий определяет как «особую и самостоятельную страницу в истории мирового платонизма»<sup>5</sup>. По мнению исследователя, «в послеоктябрьские годы Флоренский создал обширное философское учение, не похожее ни на что, ранее возникавшее в русской философии»<sup>6</sup>, – христианский платонизм. Хотя об этой «второй» философии Флоренского очень резко отзывался Г. Флоровский, сказав, что в ней «всего менее можно угадать книгу христианского философа». Действительно, в рамках концепции христианского платонизма у Флоренского можно найти парадоксальные суждения. Он полагал, что в самых сокровенных недрах русской культуры присутствует эллинская античность. Так, например, он считал Троице-Сергиеву Лавру выражением античности, Эллады, вжившейся в сердце России. Более того, «вся Русь, – по его мнению, – в метафизической форме своей, сродна эллинству», а преп. Сергий «вплотил в себе эту эллинскую гармонию». В целом Лавру он мыслит как будущие русские Афины, задача которых – «дать целостную культуру, воссоздать целостный дух античности, явить новую Элладу». Флоренский видит близость античности и православия также в ангелологии<sup>7</sup>, соотнося ее с платоновскими понятиями, идеей и аристотелевской формой<sup>8</sup>.

Платонизм для Флоренского имеет предельно широкие границы. Он есть «некоторое духовное устремление... указующий перст от земли к небу, от долу – горе», т.е. представляет собой фундаментальную онтологическую установку сознания, некое верующее философствование, питаемое не просто из религии, но из ее истоков – мистериальных и сакральных<sup>9</sup>. Эта точка зрения стирает принципиальные различия между христианством и платонизмом, представляет первое как высшее логическое завершение второго. Таким образом, в христианство переносится античный символизм и мистериальная религиозность. А.Ф. Лосев отмечал, что «Флоренский слишком христианизует платонизм»<sup>10</sup>, а также «не меньше он платонизирует христианство», заключает С. Хоружий, приходя к выводу, что Флоренский «решительно утверждает близость, преемственность христианства от платоновской философии и эллинского мистицизма, умаляя новизну Благой Вести»<sup>11</sup>. Между тем А.Ф. Лосев также полагал, что Флоренский «дал концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую все», что когда-нибудь он читал о Платоне. И далее Лосев уточняет: «Символически-магическая природа мифа – вот то подлинно новое, почти небывалое, что Флоренский вносит в мировую сокровищницу различных историко-философских учений, старающихся проникнуть в тайны платонизма». Однако у Флоренского именно «христианский платонизм», ибо для античности его понимание «слишком духовно», отмечает Лосев. Флоренский говорит не столько об идее, сколько о *лик*е, у него *иконографическое* понимание платоновской идеи, в то время как в античности – *культурное*<sup>12</sup>.

На основании сказанного, видимо, можно согласиться с С.С. Хоружим, что «мысль позднего Флоренского – очень специфическое звено традиции христианского платонизма, отступающее от классического новоевропейского этапа этой традиции далеко вглубь, к самым ее истокам <...> мысль эта заново пересматривает связи язычества и христианства, предельно – или запредельно! – сближая православие и неоплатонизм, трактуя христианство как ми-

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. 1994. № 1. С. 81.

<sup>2</sup> Там же. С. 87–88.

<sup>3</sup> Там же. С. 92.

<sup>4</sup> Хоружий С.С. Переутья русской софиологии // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 162, 158, 159.

<sup>5</sup> Хоружий С.С. Проводы русского идеализма // Хоружий С.С. О старом и новом... С. 179.

<sup>6</sup> Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского // Начала. 1993. № 4. С. 98.

<sup>7</sup> Ангелология (др.-греч. ἄγγελος – вестник, посланец + λόγος → греч. ~λογία наука) – учение об ангелах. Предметом ангелологии как богословской дисциплины является происхождение и природа ангелов, их место и роль в составе небесного воинства, ангельская (небесная) иерархия и т.п. – Прим. ред.

<sup>8</sup> Флоренский П.А. Соч. в 4 т. Т.2. М., 1996. С. 353–354, 369, 355.

<sup>9</sup> Флоренский П.А. Смысл идеализма // В память столетия (1814–1914) Императорской Московской Духовной Академии. Ч. 2. Сергиев Посад, 1915.

<sup>10</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 705.

<sup>11</sup> Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского // Начала. 1993. № 4. С. 116.

<sup>12</sup> Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 692–693, 705.

стериально-магическую религию», где псевдо-Дионисий и Ямвлих соединяются с семиотикой и структурализмом<sup>1</sup>. Анализируя имяславческую позицию Флоренского свящ. Дм. Лескин и Д.Е. Мартынов, как до них и А.Ф. Лосев, приходят к выводу, что он крайне радикально подошел к проблеме близости и преемственности христианской и античной традиции, что новизна христианства для него не являлась фактом, а платонизм он рассматривал как философскую перспективу для православия и христианства вообще: «Христианство есть для Флоренского высшая и совершеннейшая мистерия, перед которой все иные религиозные культы “еле-эле удерживают название “великие”». Между христианством и язычеством нет никакого существенного противоречия и антагонизма, но существуют глубокие сближения и даже прямая преемственность»<sup>2</sup>.

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

Может быть, таким же образом оправдывается и употребление понятия «христианский платонизм», обнаруживаемый уже в «Ареопагитиках»<sup>3</sup>? Проблема может состоять лишь в выяснении степени присутствия этих противоречащих друг другу составляющих. Вопрос в том, какая идея доминирует, организуя определенный тип мировоззрения и философствования. Как мы видим, исследователи творчества Флоренского фактически сходятся в том, что он слишком платонизирует христианство, сближая также его с мистикой и магией. Однако, на наш взгляд, это не вся правда. Как отмечал Лосев, Флоренский стремился все же христиански осмыслить платонизм, однако ему не всегда это удавалось. В силу сказанного не все элементы христианского платонизма Флоренского могут способствовать развитию исихастского имяславия, есть и такие, которые с ним несовместимы, имея в виду непереработанный платонизм. То положительное, что создано в христианском платонизме Флоренского, требует тщательного изучения и освобождения от «неоплатонизмов». Тогда истина его мысли сможет засиять новым светом.

Л. Кросс полагает, что Флоренский «осознавал, насколько ограничены мистические возможности нынешнего сознания человека, и, чтобы расширить их, пытался пробудить дремлющую в сознании современности онтологическую память о предшествующих культурных “пластах”». По мнению исследователя, «установка на “символический реализм” надежно ограждает Флоренского от подозрений в пантеистическом монизме...»<sup>4</sup>. Но какие бы «уклонения» ни обнаруживали дотошные исследователи<sup>5</sup>, о. Павел Флоренский соединил в своем творчестве «культурность и церковность, Афины и Иерусалим, и это «органическое соединение»<sup>6</sup> (С.Н. Булгаков) само по себе уже является историко-метафизическим событием.

*Продолжение следует*

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Грановский В.В. Теургическая номинология П.А. Флоренского // Философское образование. 2007. № 17.
2. Гурко Е. Божественная ономотология. Минск, 2006.
3. Иларион, схимонах. На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынножителей о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынножителей. Составил пустынножитель Кавказских гор, лесов и ущелий. 1-ое издание. Баталпашинск, 1907.
4. Корнилов С.В. Философская школа Московской духовной академии. Калининград, 2006.
5. Лескин Дм., свящ. Спор об Имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб., 2004.
6. Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос. М., 1993.
7. Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб., 2009.
8. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
9. Начала. Религиозно-философский журнал. М., 1991–1995.
10. На пути к синтетическому единству европейской культуры. М., 2006.
11. Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. / Ред. А.Ф. Лосева и др.; примеч. А.А. Тахо-Годи. М., 1990.
12. Султанов А.Х. Слово и термин: Прологомены к философии имени: Монография. М., 2007.
13. Философия языка и имени в России. Материалы круглого стола 25 июня 1997 г. М., 1997.
14. Флоренский П. Сочинения. В 4 т. М., 2000.
15. Флоренский П.А. Смысл идеализма // В память столетия (1814–1914) Императорской Московской Духовной Академии. Ч. 2. Сергиев Посад, 1915.
16. Флоренский П.А.: Pro et Contra. СПб., 1996.
17. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.
18. Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000.
19. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского. С. 99.

<sup>2</sup> Цит. по: Лескин Дм. Спор об Имени Божием. СПб., 2004. С. 212–213, 209; также см.: Мартынов Д.Е. Имяславская проблема и о. Павел Флоренский // На пути к синтетическому единству европейской культуры. М., 2006. С. 256–257.

<sup>3</sup> «Ареопагитики» (лат. *Corpus Areopagiticum*) – сборник, появившийся предположительно на рубеже V и VI вв. и состоящий из четырех трактатов и десяти писем на догматические темы, приписанных священномученику Дионисию Ареопагиту (ум. 96 г.). – Прим. ред.

<sup>4</sup> Кросс Л. Тварный мир как таинство // На пути к синтетическому единству европейской культуры... С. 16.

<sup>5</sup> Так, согласно Н. Гаврюшину, то, что мы видим в творчестве П. Флоренского, это «псевдофилософия», которая является некоторой платонической метафизикой, выдаваемой за христианскую» (Гаврюшин Н. Философия и богословие // Начала. 1991. № 1. С. 10).

<sup>6</sup> Булгаков С.Н. Священник о. Павел Флоренский... С. 397.