

---

---

## АКТУАЛЬНОСТЬ КУЛЬТА: ТЕОРИЯ АНТИНОМИЗМА П. А. ФЛОРЕНСКОГО И ГЕРМЕНЕВТИКА ПРЕДАНИЯ

*В. Ю. Лебедев*

Теория антиномизма стала у о. Павла Флоренского не только гносеологической составляющей его философии, но и онтологическим принципом. Это вполне объяснимо при его общей установке на синтетичность знания и опыта и проявленном интересе к учению имяславия.

Критический элемент философии о. Павла, который можно трактовать как полемическую реплику кантовским антиномиям, требует отдельного рассмотрения (отождествление кантовского идеализма с протестантской интеллектуальной и религиозной традицией представляется очень значимым и объясняет скрытый апологетический потенциал работ русского философа).

Теория антиномий столь обильно излагается в текстах Флоренского, что мы в данном случае считаем возможным обойтись без локального цитирования, требующего большого объёма. Если речь идёт о библейских антиномиях, достаточно упомянуть хрестоматийно известное «Письмо шестое» «Столпа». Роль антиномичности в культе предполагает общую отсылку к «Философии культа», особенно к главам II и III. Однако учение об антиномиях до сих пор вызывает ряд недоумений. Это особенно странно, если учесть, что со всеми текстами, где Флоренский излагает свою концепцию, ныне можно без труда познакомиться (в отличие от более ранней ситуации, когда выпуски «Богословских трудов» и «Журнала Московской Патриархии» с краткой аннотацией теории антиномий были библиографической редкостью).

Если не рассматривать заведомо несостоятельные, эпифеноменальные интерпретации (вроде попытки найти сходство антиномий Флоренского с учением секты антиномистов и др.), то стоит отметить тенденции сближения взглядов о. Флоренского едва ли не с последователями Гегеля или экзистенциалистами с их особой диалектической логикой. Конечно, приходится принимать во внимание прискорбный разрыв в академической богословской традиции и нынешнее состояние преподавания философских дисциплин. Несмотря на осторожное отношение к Флоренскому со стороны представителей православной академической философии, его система является порождением общей интеллектуальной среды своего времени, в которой важное место занимал и «академический» компонент. Повторилась, правда в смягчённом виде, история П. Абеляра. Текст «Sic

Et Non» (лат. – «так и не так», «да и нет»), написанный по мнению наиболее авторитетных историков философии для упражнения студентов в разрешении нетривиальных задач, был воспринят (или же намеренно представлен) как антицерковное и даже антирелигиозное сочинение, представляющее список нелепостей в виде несовместимых фрагментов одного текста.

Несмотря на общеонтологическое значение принципа антиномичности, детально проработанный аспект этого учения о. Павел применил к столь существенной для христианства области, как экзегетика и герменевтика Священного Писания. Флоренский взял на себя решение задачи, которая, видимо, всегда будет сохранять актуальность, пока существует христианская ортодоксия, пока существует православная мысль: как согласовать определённую текстологическую разнородность Библии с её статусом Священного Писания и источника Откровения, как совершать (или не совершать?) необходимые экспликации библейского текста. Протестантский вариант, казалось бы, давно дискредитированный (речь идёт, впрочем, в большей степени о радикальном протестантизме, утратившем самые начала системной герменевтики текста), порою вновь обретает черты привлекательности.

Действительно, проблема согласования библейских фрагментов до сих пор остаётся важной экзегетической, катехетической, экклезиологической проблемой, выводящей нас в сферу проблем общегерменевтических (таких, как непротиворечивость герменевтического дискурса, на которую указывает Е. Н. Шульга<sup>1</sup>) и общесемиотических (соотношения семиотики Флоренского и семиотики классического структуралистского типа не столь однозначны).

Согласование фрагментов в плане катехезы до сих пор является фактором увеличения доверия человека к той инстанции, которая предлагает ему такое согласование, – к Церкви – в данном случае. Порою даже в пределах православного сознания и православного богословия приходится встречаться с таким отношением к Библии, которое более напоминает протестантскую концепцию с её основополагающим дисбалансом Писания и Предания. Понятно, что представление о том, что Библия является гармоничным целым, восходящее к ранним Отцам и учителям, например, к Оригену, дошло до многих в сильно упрощённом виде. Ориген, уподобляя процесс толкования игре оркестра, делал акцент на умении осуществлять тонкие процессы интерпретации – его взгляды были герменевтичны.

Для некоторых же задача сводится лишь к выстраиванию фрагментов текста в ином порядке, когда смысл неожиданно делается ясным. Это

процедура комбинаторная, далёкая от герменевтики, более имеющая отношение к машинному переводу, напоминающая игру собирания картинки из кубиков с частями целого изображения.

Составленный по всем традиционным правилам библейский конкорданс – уже явление относительно редкое, если только не говорить о переизданиях старых текстов. К сожалению, не так уж редко приходится сталкиваться просто с наборами цитат, требующих разных уровней интерпретаций и приведённых без учёта синонимии слов, различий их значений, контекстов, многозначности. Часто напрямую используется принцип ключевого слова, когда отбираются фрагменты, содержащие поисковое слово. К сожалению, о герменевтике здесь говорить не приходится, о православном прочтении Библии – тоже не всегда.

Флоренский обращается и к проблеме культа, но не только потому, что культу тоже присущи черты антиномизма. Флоренскому, как и его другу-врагу, единомышленнику-оппоненту В. В. Розанову, было присуще особое чувство культа, особая ритуальная интуиция. В философии культа Флоренского и текстах Розанова мы находим совпадающие философемы, касающиеся Литургии и культа. Культурная практика христианства, базирующаяся на Библии и на Священном Предании, снимает ряд антиномических несоответствий, которые мы находим в Библии и которые приводил в пример в своих работах Флоренский. (Интересно, что перечни таких несопадений были очень похожи на те, которые тиражировались атеистическими изданиями.) Необходимо отметить, что Флоренский, говоря о Предании, которое выполняет задачу актуального снятия текстовых несовместимостей, был вполне вовлечён в философское и богословское осмысление самого феномена Предания; в этом отношении его мысль была актуальной и прежде, и сейчас.

Одним из средств снятия антиномий оказывается богослужение, литургический опыт, а богослужение во всём богатстве и сложности оказывается и продуктом Предания, и его частью. Философия о. Павла литургоцентрична, что порою вызывало даже абсурдные обвинения в том, что он невольно причастен к созданию теоретической базы концепции «религия только в стенах храма», которая реализовывалась на протяжении нескольких десятилетий. Вместе с тем, несмотря на внешнюю терминологическую обособленность, построения Флоренского вполне «переводимы» на язык современной семиотики.

Говоря о снятии библейских текстовых антиномий в культе, мы можем говорить о том, что библейский текст, входя в дискурс Литургии (и покидая, соответственно, дискурс Библии в чистом виде), претерпевает

определённые семантические трансформации, в результате которых, помимо прочего, происходит и снятие несоответствий. У самого Флоренского это соотносится и с гумбольдтианским пониманием семантики слова как живой и подвижной стихии, скорее энергии<sup>2</sup>.

Но даже если не становиться на платформу такой семантической концепции, остаётся очевидным, что вхождение слова в иной дискурс настолько меняет его семантические и прагматические характеристики, что меняются и некоторые иные параметры, в частности, параметры контекстуальной совместимости/несовместимости. Это верно и с точки зрения современной лингвистики и семиотики, и с точки зрения экклезиологии, поскольку источником библейского откровения и совершителем Литургии является Святой Дух. Не случайно Флоренский так охотно возвращался к средневековой модели мирного и даже гармоничного соотношения веры и знания (даже в материалах следственного дела содержится интересная характеристика, уточняющая приверженность Флоренского культуре Средневековья с почти трогательным уточнением «XIV век»<sup>3</sup>). Совершенно не случайным выглядит и его интерес к лингвистике и математическим моделям.

Литургия, таким образом, не только основывается во многом на Священном Предании (подобно тому, как литургисты говорят, например, о генезисе ряда богородичных праздников, не имеющих источником Библию, а исходящих из неканонических Евангелий или иных источников – одним словом, из Предания<sup>4</sup>), но и сама представляет собой это Предание, причём Предание совершающееся и явленное во всей полноте актуальности, связанной, прежде всего, с реальностью Жертвы и Преосуществления. Она является чем-то большим и онтологически иным, чем «лекция с концертом», по меткому выражению Розанова, поскольку имеет иную онтологию. Можно говорить о том, что противоречия снимаются в дискурсе Церкви, частью которого является дискурс литургический (наряду с догматическим, богословским, гомилетическим, дисциплинарным, аскетическим). Церковь оказывается интерпретирующей и даже гносеологической инстанцией, а философия и богословие Флоренского оказываются экклезиоцентрическими.

Концепция Предания о. Павла затрагивает и вопрос катехезы. Как герменевтически более корректно подходить к рассмотрению и изложению христианского учения? Здесь отчётливо выделяются два пути. Первый – вербоцентрический, центром и, что особенно существенно, началом которого является штудирование библейских текстов, порою с возложением на обучаемых неудобноносимого бремени элементов библейской экзегезы. Здесь и кроется уже указанная сложность: проблема совмеще-

ния нестыкующихся, несогласующихся фрагментов. Остаётся или уповать на авторитет преподавателя, или надеяться, что умам слушателей будет посильно с ходу овладеть приёмами согласующей экзегезы, которые ввиду их заведомой трудности будут поданы в упрощённом виде, а осознание этой упрощённости может снизить убедительность объяснений – далее следует типичный порочный круг.

С православной точки зрения не так уж трудно заметить, что такой приём родственен экзегезе и герменевтике протестантского толка, наиболее ярко явленной в «кабинетном христианстве» либеральных теологов и их позднейших последователей. Здесь присутствует риск разделения Библии и церковной практики, то есть как раз того, чего так опасался Флоренский с его синтетическими установками. Вторая модель является литургоцентрической, когда Откровение о спасении и его путях даётся через богослужение, в частности, через таинства (сакраментоцентрический подход как часть литургоцентрического). И дело не только в том, что в контексте разворачивающегося литургического последования библейские тексты получают смысловую конкретизацию. Даже само вторичное истолкование богослужения, то есть герменевтика богослужения, его изъясняющая, оказывается объективно более лёгкой и доступной, чем экзегетическая герменевтика Писания.

В случае литургоцентрической модели вероятность «сбоя» снижается по причинам принципиальным, поскольку Литургия не является ни делом чисто человеческим, ни, что важно, делом индивидуальным. Собирая и созидая общину, она актуализирует опыт Церкви, как бы свёртывая темпоральную структуру исторического типа, столь важную для текста Писания; в этом случае опыт Церкви является не в виде дискретных единиц, расположенных по дискурсивным правилам, но в виде явленной актуальности. Здесь в центре оказывается не истолкователь-экзегет, а совершитель – священник, а за ним Бог. Вербоцентрическая катехеза во многом отягощена теми самыми заимствованиями опыта культур иного типа, о которых начали говорить в отечественной философии уже в XIX в.<sup>5</sup> Ныне этот разговор вновь становится актуальным.

Вербоцентрическая катехеза всегда включает в круг своих основных категорий категорию «запомнить, выучить», а литургоцентрическая – «понять-увидеть». Здесь понимание уже не становится чисто рациональным процессом анализа значений слов, объёма и содержания соответствующих понятий с выводами об их совместимости и несовместимости. Понимание превращается в экзистенцию, способ актуального бытия.



Традиционный экзегетический путь, используемый в рамках катехезы, предполагает выявление авторских намерений, толкований подразумеваемой истории создания, что вызывает в памяти иронические замечания Г. Г. Шпета относительно интерпретатора текста, разыскивающего в доме автора различные «утензилии» и полагающего, что такие находки являются самыми важными и полезными в его работе (упоминание Шпета не является случайным, интерес к сущности семантики слова у него и о. Павла имеет больше общего, чем принято часто полагать<sup>6</sup>).

Во втором случае в этом нет необходимости, поскольку слово в Литургии явлено в модусе своего свершения, что наиболее ярко демонстрируется Таинствами, и возможные истории вхождения этого слова в тот или иной фрагмент текста теряют в этот момент свою онтологическую, ценностную и семиотическую важность. Есть основания задуматься о большей близости православной традиции катехезы именно ко второй модели. А философия Флоренского обретает ещё один яркий и интересный аспект, выводящий нас в сферу сугубой практики из, казалось бы, сферы абстрактных построений, касающихся антиномий. Культ и Предание, понятые как актуальность, становятся актуальными также в смысле востребованности и результативности в повседневной церковной жизни.

Постреформационная эпоха и обострённые споры о Писании и Предании стимулировали и активизировали несхематизированный подход к пониманию Предания. Это говорит об общем растущем интересе к богословию Предания и его экклезиологическому видению, когда Предание становится чем-то большим, чем чёткий корпус текстов, организованных и интерпретируемых по тем же текстуальным принципам, что и Библия.

Подобный подход к Преданию оживился после Тридентского собора и наиболее ярко был представлен в период между Тридентским и I Ватиканским соборами Католической Церкви. Тридентский собор, осуждая отбрасывание Предания протестантами или существенное понижение статуса такового (лютеровский вариант), определил Писание и Предание в качестве двух источников богооткровенной истины. Это не было просто провозглашением утверждения, противоречившего утверждениям протестантов; фактически в этом можно видеть провозглашение определённого видения порядка вещей и исследовательской богословской программы, усиление рефлексии над проблемой соотношения и роли двух источников верования (попытка на последнем соборе Католической Церкви снять обсуждение проблемы источников истины оказалась просто невозможной). В философскую рефлексию такого рода включились Дж. Г. Ньюмен,

Ж. де Местр. Подобное толкование Предания неотрывно от представлений о Церкви как богочеловеческом феномене, а не просто как о культурном институте, пусть и нужном, полезном, символичном, эстетически привлекательном, как это можно видеть у многих романтиков, в том числе у Э. Бёрка.

Феномен этого философско-богословского движения, сконцентрированного на основном вопросе – Предании, до сих пор исследован недостаточно хорошо, несмотря на внимание исследователей к наиболее крупным его представителям, а между тем он имеет прямое отношение к проблематике, игравшей ключевую роль в философии о. Павла Флоренского.

Одним из ярких феноменов этого течения, представленным в большей степени (но не исключительно) на Западе, была концепция «единого Предания» как альтернатива «*sola fide*» и «*sola Scriptura*», то есть богословию лютеровского типа. Действительно, несколько позже библейская критика (как к ней относиться в целом – вопрос, выходящий за рамки нашей темы) достаточно ясно установила внутреннюю текстологическую неоднородность Библии. Возник болезненный вопрос о так называемых «*ipsissima verba*», первоначальных словах, в том числе первоначальных словах Христа, то есть о том, насколько точно переданы агиографами слова Иисуса и могли ли оказаться в библейском тексте речения изменённые или даже не имевшие места (последнее было точкой зрения радикальных протестантских библеистов, но даже такой осторожный экзегет, как Эразм Роттердамский, указывал на возможность позднейших добавок, не касаясь, правда, при этом слов самого Иисуса).

Попытки создания всевозможных согласований, конкордансов и подобного рода текстов всё же не решали проблемы полностью. Попытки восстановить евангельские события с привлечением внешних источников с целью заполнить имеющуюся в тексте лакуну (например, исходя из знаний о ритуалах библейских времён, но не почерпнутых непосредственно из Библии) не всегда были возможными, а самое главное, основывались как раз на внебиблейском материале (эти трудности отдалённо напоминают «пессимистические» теоремы Геделя; метафора очень иллюстративная с учётом важности подобных проблем в современной логике; само сравнение находится вполне в духе Флоренского, любившего математические аналогии, которые для него были вещами большими, чем просто аналогические параллели).

Необходимо было радикальное решение вопроса на уровне теории, последовательно выраженное богословское мнение, пусть и не закреплённое окончательно догматически. Формирующаяся в XIX в. концепция

единого Предания соотносится с тем кризисом, который возникнет в христианском мире с появлением и развитием школ библейской критики. Подобные философско-богословские ориентации свидетельствовали о наступлении эпохи эклезиоцентризма. Если говорить о Западе, то это относилось по меньшей мере к странам с большей степенью представленности католической культуры, более озабоченной проблемой «Писание-Предание». Сжатым выражением позиции такого рода может служить фраза М. Блонделя о том, что «Писание без Церкви – ничто»<sup>7</sup>. Аналогичные по смыслу места из работ о. Павла может подобрать любой благодарный их читатель.

Итак, Церковь сама является носителем Предания, именно она собирала библейские тексты в единый корпус, после этого сомнения в богодухновенности Писания неуместны. Если нет Церкви, то нет и Библии. Антиномии оставлены в Библии как след деятельности Церкви, как напоминание, как «остраняющий приём» (если выразаться терминами современной семиотики), который заставляет человека обратиться к разъясняющему голосу Церкви. При этом, как было сказано, Церковь может весьма различно разрешать библейские антиномии. Наиболее красивый (во всех отношениях) способ – это введение библейских слов в дискурс Литургии, где они начинают жить уже несколько иной жизнью, чем в составе библейского текста и соответствующего библейского дискурса.

Впрочем, Православная Церковь уже в начале прошлого века устами богословов и пастырей говорила о том, что авторство не играет ведущей роли в определении каноничности библейских текстов: вновь найденный текст, абсолютно достоверно принадлежащий кому-то из апостолов, не будет включён в канон, а включение текста Церковью в состав канона делает не столь существенным его авторство, этот текст будет текстом «от Церкви». Становятся менее существенными проблемы авторства и атрибуции некоторых библейских книг (таких, как Апокалипсис Иоанна, Послание к евреям, ряда книг Ветхого Завета).

Равным образом, кабинетный текстоцентризм со скрупулёзным изучением фрагментов библейского текста противопоставлялся иному пути – молитве, аскезе и Литургии, в которых человек может найти ответы на смущающие его «нестыковки» в Библии, порождённые антиномичностью не только библейского текста, но и самого человеческого опыта и знания (не случайно В. Ф. Эрн говорил о том, что люди «умствуют, когда не видят»<sup>8</sup>). В XX в., особенно во второй его половине, на христианском Западе концепции, выдержанные в духе «единого Предания», отчасти потеряли свою популярность. Несколько раньше, в XIX в., критика некоторых



взглядов такого рода была связана с проблемой соотношения Предания и действующей церковной власти.

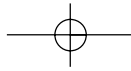
Учение о. Павла Флоренского достаточно чётко коррелирует с богословской традицией «единого Предания», с его особой теологией и гносеологией. Если учесть до сих пор продолжающиеся споры о роли Библии, стратегиях её понимания, авторстве, подлинности и неподлинности текстов и о примате Церкви в толковании Библии, то о. Флоренского следует не только отнести к одной из авторитетных богословских традиций, но и считать богословом, наметившим пути для разрешения актуальных проблем теологии, христианской философии и современного христианства в целом. Если добавить к этому «кризис предания» в духовном поле современного западного христианства, то роль Флоренского как православного философа, в учении которого сохранились ценные богословские и философские идеи, становится ещё большей.

Устранение антиномий Преданием, в частности в Литургии, в культе, можно рассматривать как один из вариантов рационализации религиозного опыта, рационализации процесса богопознания, включающего изучение библейского текста (а такая рационализация необходима, чтобы о Боге вообще что-то можно было сказать и помыслить, чтобы сохранялся баланс апофатического и катафатического познания), герменевтический акт, подразумевающий не только извлечение смысла, но и его явление, и в определённой мере мистическое слияние интерпретируемого с интерпретатором.

Герменевтика (как и в немалой мере пересекающаяся с ней семиотика), имеющая, в силу своей специфики, преимущественно религиозное прошлое, вполне допускает мистическую категорию слияния, снятия границ. Это демонстрируют нам и, на первый взгляд, вполне светские варианты герменевтики, включая в первую очередь модели, восходящие к М. Хайдеггеру и его идее словесной стихии, Х. Г. Гадамеру и Г. Г. Шпету (последняя достаточно репрезентативно изложена уже в работах «Эстетические фрагменты» и «Герменевтика и её проблемы»). На этом фоне герменевтика Предания о. П. А. Флоренского выглядит как мощный и респектабельный философский дискурс, возможности дальнейших экспликаций которого весьма велики и важны как для науки (прежде всего, касающейся знака и языка), так и для современной православной церковной жизни. Встреча с философией о. Павла Флоренского в её полноте нам, возможно, ещё предстоит.

<sup>1</sup> Шульга Е. Н. Понимание и интерпретация. – М.: Наука, 2008. – С. 277 и далее.

<sup>2</sup> Бибихин В. В. Внутренняя форма слова. – СПб.: Наука, 2008. – С. 13–77.



<sup>3</sup> *Флоренский П. А.* Предполагаемое государственное устройство в будущем. – М.: Городец, 2009. – С. 81 и далее.

<sup>4</sup> Ср.: *Вениамин (Милов)*. Чтения по литургическому богословию. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. – С. 81.

<sup>5</sup> *Красиков В. И.* Формирование славянофильской традиции и проблема импорта философских идей // Вестник Российского философского общества. – 2009. – № 1. – С. 137–140.

<sup>6</sup> Ср.: *Резниченко А. И.* Густав Шпет, Павел Флоренский и «поле философии» // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 351–356.

<sup>7</sup> Цит. по: *Воронов Л.* Слово Божие в жизни церкви // Журнал Московской Патриархии. – 1987. – № 3. – С. 45.

<sup>8</sup> *Эрн В. Ф.* Филологизирующий астроном // Эрн В. Ф. Сочинения. – М.: Правда, 1991. – С. 220–244.

