

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ ТА НАУКИ УКРАЇНИ

На правах рукопису

ВАСИЛЕНКО ЮЛІЯ ВОЛОДИМИРІВНА

УДК 11:2-256.6:929 П. Флоренський

**СИМВОЛІЗМ ЯК «КОНКРЕТНА МЕТАФІЗИКА» У ФІЛОСОФІЇ
П.ФЛОРЕНСЬКОГО**

09.00.05 – історія філософії

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
доктор філософських наук, професор
Александрова О.В.

Київ – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ....	11
Підрозділ 1.1. Ключові терміни та особливості джерельної бази при дослідженні символізму як «конкретної метафізики»	11
Підрозділ 1.2. Інтелектуальна біографія П. Флоренського та пошуки витоків «конкретної метафізики».....	35
Підрозділ 1.3. Методологічні засади символізму як «конкретної метафізики».....	64
1.3.1 Платонізм як «первинний символізм»	64
1.3.2 Діалектика, теодицея, антроподицея	75
Висновки до першого розділу.....	82
РОЗДІЛ 2. ВИРАЖЕННЯ КОНКРЕТНОЇ МЕТАФІЗИКИ СВІТЛОВОГО БУТТЯ В ПРАВОСЛАВНОМУ ІКОНОПИСІ.....	84
Підрозділ 2.1. Ікона: космологічні та антропологічні виміри її розгортання та тлумачення.....	84
Підрозділ 2.2. Цілісність світобудови як іконічна ієрархія	100
Підрозділ 2.3. Пошуки «внутрішнього світла»: ісихастські виміри іконопису.....	112
Підрозділ 2.4. Обернена перспектива: обернення до життя.....	123
Підрозділ 2.5. Символізм етапів «розкриття» ікони.....	135
Висновки до другого розділу.....	144
РОЗДІЛ 3. СИМВОЛІЗМ ЗЕМНОГО МІСЦЕЗНАХОДЖЕННЯ.....	146
Підрозділ 3.1. Причини появи «вивернутого» стану світого простору.....	146
Підрозділ 3.2 Обґрунтування аритмологічного осягнення світу.....	155
Підрозділ 3.3. Культ: простір явленої Таємниці.....	170
Висновки до третього розділу.....	188
ВИСНОВКИ.....	190
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	194

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Історико-філософський простір задля підтримання своєї цілісності та наповненості живими смислами потребує постійного оживотворення тієї основи, з якої ці смисли беруть свій виток. Даний процес стає можливим тоді, коли розгляд філософських вчень відбувається в їх «конкретиці», в переплетеності з «реальністю ідей», що задають їм відповідної ритміки, обрамлення та наповнення. В такому випадку маємо двосторонній процес, оскільки історія філософії для того, аби відбутися, повинна спиратися на онтологію, так само, як і філософування мислителів без онтологічної вкоріненості втрачає життя своїх смислів. В світлі цього дане дисертаційне дослідження було зумовлене визнанням необхідності виведення філософії П. Флоренського з поверхових площин розуміння в історико-філософський простір розшифрування тих вузлових смислів, що складають «ідейний каркас» його вчення.

Ключовим із цих вузлових смислів постає поняття символу. Однак поняття це для П.Флоренського здобуває свою цінність не само по собі, а в його онтологічному підґрунті, яке уможлиблюється в світлі святоотецького вчення, оскільки саме в ньому лишається в цілісності, не зазнає розламів догмат Св.Трійці, який для Флоренського виступає спільною основою як релігії, так і філософії. Також стає зрозумілою причина, за якої витіювате в своїй глибинності вчення о.Павла має специфіку дослідження як на Заході, так і у вітчизняному науковому просторі. В певній мірі це пов'язано з концептуальною протилежністю західного та східного християнства, що загострилася в часи паламітських диспутів, а згодом отримала характер різних світоглядно-філософських парадигм. При цьому важливо розуміти, що «місцезнаходження» західного типу мислення визначається не «географічно», а за змістом, за «первинним налаштуванням розуму». До того ж в самій православній традиції на початку ХХ ст. відбувся так званий «ім'яславський розкол», в наслідок якого (на противагу візантійському апофатизму та

релігійному раціоналізму) запропоновано вчення абсолютного символізму, теоретиком та представником якого був П.Флоренський. Таким чином, без знання православної догматики, без свідомого прочитування та осмислення святоотецьких текстів, його філософія лишається тільки черговим «явищем на поверхні» історико-філософського розгортання і поняття символу за таких умов не може бути зрозумілим як реальність, що більша за саму себе.

Тема абсолютного символізму у філософуванні П.Флоренського стала центральною. Символ, постаючи онтологічною границею між світами (божественним, небесним та людським, земним), сам набуває значень онтологічності, що надає можливості всім галузям людського знання (філософії, точним наукам, мистецтву та ін.) бути вкоріненими в божественній реальності. Символізм із своїм «граничним» наповненням є основою того, що у філософії П.Флоренського отримує назву «конкретна метафізика». Всі форми людської діяльності можуть набувати значення конкретної метафізики за умови визнання реальністю істинного світу його вкоріненість у світі ідей. Не випадково для П.Флоренського платонізм є «первинним символізмом», відповідно до якого, якщо земний світ в усіх своїх проявах замикається на самому собі, божественний, як ідейний, світ лишається для нього нереальним. Це в свою чергу призводить до втрати самого поняття символу-як-границі, а значить – до втрати всіма земними явищами їх онтологічності, смислового наповнення.

Філософія ж як конкретна метафізика стає можливою при обертанні до буттєвих основ, при визнанні єдності двох світів, границею між якими є символ, в якому реальність нижчого порядку відображує реальність вищого. Богослов'я о.Павла проростало з його філософії, постійно підживлюючи останню. Тому акцент в його працях робиться на тому, що символічність-граничність та можливість метафізики бути конкретно беруть свій виток в діалектичній єдності теодицеї та антроподицеї, в усвідомленні того, що

тільки долання наслідку гріхопадіння як онтологічної катастрофи надасть людству можливість до преображення, а світу – здобуття цілісності.

На переконання П.Флоренського, «наукове» схемобудівництво породжує тільки ілюзії, в яких реальний розум не знаходить собі заспокоєння з тієї причини, що системність виключає онтологічність. Конкретна ж метафізика оберігає простір таємниці людського серця, в якому має зароджуватися преображена особистість. Не «відсторонені начала», а живі небесні смисли, проявлені в явищах земного світу складають «предмет» конкретної метафізики. Найповнішою її формою вираження постає православний іконопис, в якому «явища світла» проявляються в земних вимірах, не зазнаючи розколу. П.Флоренський немов «розриває» поверхню видимості та відкриває можливість такого вживання в реальність, за якого зв'язок земного та небесного, матеріального та духовного розкривається в символічній єдності, що забезпечує можливість всім формам знання отримати свою достеменність.

Жодна філософська система не може претендувати на свою абсолютність, однак абсолютними залишаються ті вічні основи, що спонукають до філософування. У зв'язку з цим, П.Флоренський не надає завершеності, непохитності власному вченню з причини розуміння того, що все створене людиною не може бути Істиною, однак може виявитись вказівкою на Істину, закликом до пригадування божественних основ світу. Зрештою, конкретна метафізика в світлі своєї символічності–граничності здатна покладати такі границі для історії філософії, за якими відкривається не тільки земні площини, а небесна глибина.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.
Дисертаційне дослідження виконано в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка в межах комплексної наукової програми «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світоглядних процесів глобалізації» та планової науково-дослідної теми філософського факультету

11ВФ041-01 «Філософсько-світоглядні та політичні аспекти гуманітарного розвитку сучасного суспільства.

Мета дисертаційного дослідження - розкриття багаторівневого змісту «конкретної метафізики» у філософії П.Флоренського та виявлення символічного шляху осягнення площин реальності.

Досягнення поставленої мети конкретизується через постановку та вирішення низки наступних **завдань**:

- встановити святоотецькі витoki філософування П.Флоренського та розглянути «водорозділи» символізму як конкретної метафізики;
- розкрити онтологічні основи ікони в значенні ісихастського символічного простору світлового буття;
- виявити підстави до ствердження христоцентричності світобудови та іконічності її структури задля виявлення наявності єдиного логосного закону всіх явищ;
- представити символізм земного світу як основу повернення до первинної онтології;
- виокремити математичне обґрунтування аритмологічного осягнення символізму світу у вченні П.Флоренського;
- розкрити витоковість Культу як простору явленої Істини в руслі філософії П.Флоренського

Об'єкт дисертаційного дослідження - філософія П.Флоренського в спектрі її основних сенсоформуєчих ліній.

Предмет дисертаційного дослідження - символізм як «конкретна метафізика» у філософії П.Флоренського.

Методологічна основа дисертаційного дослідження. Унікальність нетрадиційного міждисциплінарного підходу, що його «застосовував» П.Флоренський, будучи священником, богословом, філософом, математиком, фізиком, мистецтвознавцем, є вираженням неохопності всіх граней його особистості. Тому розгляд символізму як «конкретної метафізики» в

дисертаційному дослідженні передбачає багатовимірність підходів до даної проблематики. Для того, аби не порушувати «сміслової стратегії», здійсненої самим о.Павлом, за методологічну основу беруться такі його праці, як «Философия культа», роботи з циклу «У водоразделов мысли», «Мнимости в геометрии», «Столп и утверждение Истины», «Иконостас» та інші. Методологічним «завданням» було зберігти стиль «схоплення первинних інтуїцій» о.Павла, уникання схемобудівництва у визначеннях. По-друге, за методологічну основу були взяті ті методи, що їх застосовували в своїх працях такі вітчизняні філософи, як Г.Є. Аляєв, О.В. Александрова, Л.Г. Конотоп, М.В.Петрушов, Ю.О.Шабанова, М.В.Карпенко, Т.П. Кононенко, Н.Г. Мозгова та російських дослідників, таких як О.М. Паршин, С.М. Половінкін, ігумен Андронік (Трубачов), М. Павлюченков. Однак першочергово слід відзначити той метод, згідно з яким вибудовував філософську траєкторію смислів сам мислитель. Методом цим являється діалектика як метод вбачання «живого життя» та проникнення в простір пульсації логосів речей. Застосовується парадигмальний метод дослідження задля того, аби розкрити «життєву» включеність ідей П.Флоренського до глибинного простору святоотецької традиції. По причині вбачання філософії мислителя як «особистісного витвору», вважаємо за необхідне використовувати метод інтелектуальної біографії задля встановлення унікального впливу його особистості на науково-творчий доробок, а також метод філософської герменевтики для інтерпретації його духовно-філософської спадщини. Загалом дотримано загальнонаукових принципів історико-філософського аналізу, а саме – цілісності та мультидисциплінарності. Методи аналізу та синтезу було застосовано задля розгляду унікально-індивідуальних рис філософування П.Флоренського та для встановлення узагальнюючих теоретичних результатів.

Наукова новизна дослідження полягає у висвітленні філософії П.Флоренського в значенні символізму як шляху граничного досягнення

метафізичності світу із можливістю останнього до преображення. Наукову новизну розкрито в наступних положеннях:

Вперше:

- здійснено спробу цілісного підходу до витлумачення філософії П.Флоренського в різновимірних спектрах її проявів як «конкретної метафізики»;
- філософська спадщина мислителя розглянута в світлі її вкоріненості в простір святоотецьких (ісихастських) ідей;
- проведено витлумачення православної ікони як «дискретної границі», яка єднає розколену світову онтологію; на основі вчення П.Флоренського про обернену перспективу, встановлено зв'язок між реальністю небесних смислів та людським серцем, яке потребує повернення до власної цілісності задля істинного взорування логосів речей, що в свою чергу розкриває глибинну переплетеність ісихазму та іконопису. Розгляд етапів створення ікописного образу надав можливість до виявлення ікони як вищої форми єдності, символу єдиної морфології світу.

З нових положень розкрито:

- антроподицея П.Флоренського стає підґрунтям православної антропології; визначені причини перебування світу у «вивернутому» стані та простежені шляхи обертання до істинного буття;
- встановлено, що в руслі філософування П.Флоренського всі сфери людської культури відкриті до становлення в якості символічних границь, що дає підстави говорити про математику, фізику, мистецтво теж як про «конкретну метафізику», якщо останні набувають значень «дороговказу» до первинних логосів;
- виявлена (з опорою в аритмології та квантовій механіці) розривність світового континууму як можливість щомиттєвого виходу до

«граничного сприйняття» кожної точки простору, із якої може здійснитися вихід в царину небесної осмисленості як нескінченності.

Уточнено:

- аналіз ієрархії людських діяльностей, в якій головне місце, за П.Флоренським, має залишатися за культом, діяльністю літургійною, що уможлиблює становлення всієї земної культури в її істинному вигляді;

- через наявність «уявних величин» розкривається можливість до «рефлексії в Істину», що уможлиблює обертання до символічної границі видимості, через яку виображуються ідеальні сутності.

Теоретичне та практичне значення одержаних

результатів. Результати дисертаційного дослідження поглиблюють розуміння різнопланових напрямків філософії П.Флоренського, відкривають простір до глибинного осягнення реальності в її цілісності, що уможлиблюється визнанням первинності онтології для світових явищ, за якої вони можуть набути символічних значень, а метафізика може проявитися в її конкретиці. Матеріали даного дослідження можуть бути використані при розробці нормативних курсів, спецкурсів із історії філософії, російської філософії, філософії релігії, філософії математики, історії та філософії культури.

Особистий внесок здобувача. В дисертації реалізовано виображення ключових смислових ланок філософії П.Флоренського; осягнення кожної з них надало можливість здійснити віднайдення основ конкретності метафізики та втілення її законів в життя.

Апробація результатів дослідження. Основні теоретичні положення, результати та висновки дисертаційного дослідження було висвітлено та обговорено на засіданнях кафедри історії філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, окремі положення та висновки було апробовано під час доповідей на

наукових конференціях: Міжнародних наукових конференціях «Дні науки філософського факультету» КНУ імені Тараса Шевченка (2013, 2014, 2015, 2016 рр.), на Всеукраїнській науковій конференції «Людина як предмет філософської рефлексії: проблема свободи» (м. Івано-Франківськ, 2014р.), на Всеукраїнській науковій конференції «Історія філософії у вітчизняній духовній культурі» (м.Полтава, 2015 р.).

Публікації. Основні положення дисертаційного дослідження викладені автором в 10 наукових публікаціях, серед яких 4 статті розміщено у виданнях, що внесені до переліку фахових видань України з філософських наук, 1 стаття в зарубіжному виданні, що реферується в міжнародних наукометричних базах, та 4 тезах, опублікованих у збірниках матеріалів конференцій.

Структура та обсяг дисертаційної роботи обумовлені внутрішньою логікою дослідження у відповідності до мети та поставлених завдань. Дисертаційне дослідження складається зі вступу, трьох розділів, диференційованих на підрозділи, висновків та списку літератури. Повний обсяг дисертації становить 224 сторінки, із них основного тексту – 194 сторінок. Список використаних джерел становить 30 сторінок та включає 271 найменування.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Підрозділ 1.1 Ключові терміни та особливості джерельної бази дослідження символізму як «конкретної метафізики»

Методологічна специфіка даного дисертаційного дослідження обумовлена визнанням необхідності максимально глибокого проникнення до філософських розвідок П.Флоренського та схоплення специфічного ритму його філософування. Першочергове місце в творенні цього ритму, на наш погляд, відводиться православної догматиці, вираженій та «життєво засвідченій» в писаннях Святих Отців. Розглядати о. Павла Флоренського як філософа у відриві від Флоренського як богослова та священнослужителя, фактично, неможливо, оскільки такі дослідницькі розгляди призводять до утворення «систематизованого образу» Флоренського, чим унеможлиблюється пізнання достеменності ключових засад його філософії.

Деякі сучасники о.Павла, особливо М.Бердяєв та Г.Флоровський критикували його за певну «стилізацію» Православ'я, останній взагалі називав його «пізнім олександрійцем», однак ця критика фундується на нівелюванні смислових перетинів святоотецької думки з думкою Флоренського, що була спрямована на оживотворення забутої сфери розгортання достеменної гносеології. Намагаючись вибудувувати своє мислення та життя в його цілісності не на поверхні існування, а з поверненням в глибинні виміри буття, мислитель опорою такої глибини вважає святоотецьку спадщину як приклад справжнього, логосного мислення. *Незрозумілість цього положення, що пов'язана із фактичною недосліджуваністю творів Святих Отців у філософському просторі, стає причиною оминання витокових засад філософування П.Флоренського.*

Саме ці витокові засади утворили при своєму теоретичному розкритті витіюваті *візерунки смислів*, споглядаючи-витлумаючи які, можна отримати

«перепустку» в простір філософії о.Павла. Задля встановлення первинної чіткості термінології цього «простору», в якому кожен термін не відмежовується від іншого, а постає у глибинному поєднанні із термінами-як-зосередженням-смислу, вважаємо за необхідне зобразити *взаємопроникність* таких ключових термінів. Власне, сам Флоренський визнає неunikну антиномічність мови та зазначає, що напруга такої антиномічності і постає умовою цілості. Тому не слід шукати чітких визначень до того чи іншого терміну з причини корінної неможливості такого віднайдення. Згідно з думкою о.Павла, навпаки, *кожен термін проявляється як віднайдення деякого видимого фокусу для невидимого смислу, який животворить простір філософського осмислення, не даючи останньому перетворитися на змертвілу систему*. Надалі в дисертаційному дослідженні будуть розкриватися строкаті горизонти здійснення даних смислів-візерунків, однак спершу віднайдемо відпочаткові їх обриси.

Розпочнемо із *первинної онтології*. Даний термін в такому його формулюванні не зустрічається в працях самого мислителя. Однак без визначення його змісту неможливо буде збагнути логосне обрамлення та наповнення конкретної метафізики. Відсутність визвучування первинної онтології у філософії Флоренського пояснюється тим, що саме вона поставала світоглядним фундаментом о.Павла. З неї виникали його смисли-візерунки та до неї вони мали повертатися зі своїх теоретичних горизонтів задля того, аби здобути повну та справжню свою реалізацію. Первинна онтологія в православно-догматичному значенні є первинною єдністю двох світів – небесного та земного. Світ створювався як двуєдність та нерозривність божественних логосів та їх земних виражень. В цьому розкривається і смисл того, що П.Флоренський безкомпромісно називає *онтологічною нормою суцього*, якою є *воля Бога*. Саме вона є наскрізним осердям, що підтримує світоустрій в його цілості та красі-космічності, красі-впорядкованості. Тож первинний онтологізм є свого роду первинною

настановою-нагадуванням про втрачений дар істинного життя. Втрата цього дару полягає у відхиленні від онтологічної норми суцього, у сходженні світу із єдино вірного шляху, заданого Творцем.

Утім, причиною хибних траєкторій світу, П.Флоренський, як виразник православної традиції, пояснює внутрішній розкол (при чому – добровільний) людського єства. Саме він став причиною на «макрорівні» **онтологічного розколу** первинної цілісності. Тому гріхопадіння здобуває масштабів онтологічної катастрофи. Людина, створена за образом та подобою Бога, відпочатково нерозривними мала в собі **сутність** (серце) та **енергію** (розум). Святі Отці, а з ними і Флоренський, називають розум *«очима серця»*, оскільки *основна його «функція» в істинному бутті при єдності із серцем, є взорування Божественної Істини*. Оскільки саме в серці сокровенним зберігається образ Божий, *енергія людського єства має бути звернена саме в цей онтологічний центр як людської особистості, так і світу*.

Однак від'єднання розуму від серця, відвертання очей серця від **нетварного Світла Божества (Божественних енергій)**, стало причиною розколу первинної онтології, оскільки без цього Світла світ потрапляє в «темряву зовнішню». Важливим моментом є усвідомлення серця саме як **мислячого серця**. До певної міри цей термін є центральним та зв'язуючим воедино всі інші терміни не тільки у філософії о.Павла, а у всій східно-християнській традиції. Однак варто пам'ятати, що єдності сутності та енергії, преображення серця в серце мисляче, досягають в повній мірі ті, кого іменують святими. На думку Флоренського, їх приклад може розкрити для нас таємницю преображення шляхів земних в шляхи небесні, оскільки в них повністю нетварним Світлом висвічується образ Божий, а тому – вони досягли того рівня, на якому розкривається таємниця людської особистості, на їх лицях – «свідчення достеменної реальності» [208, с. 506].

Особистість (в своєму онтологічному вимірі) не може здійснитися тоді, коли енергія людського єства розпоршується по периферії, на якій не-суще

починає сприйматися як суще. В такому випадку людина стає зворотною самій собі, а значить – закритою для самої себе. Закономірним чином виявляється, що відвертання від Бога неunikно призводить до забування людиною свого призначення в бутті, а також до нівелювання онтологічної норми суцього з відповідними наслідками. Особистість, що покликана являти свій *лик* (явлення образу Божого, «онтологічний дар Божий») у світі, перетворюється на підміну самої себе, замінюючи лик *личиною*, маскою. Виштовхування енергії серця із глибини в таку підмінену видимість призводить до її раціоналізації, що стає причиною зміни всього буттєвого ряду.

Саме ця *внутрішня підміна* стає, за думкою Флоренського (котрий слідує шляхами ісихастів), причиною *зовнішнього розколу світу*, порушенням, викривленням його первинної онтології. Результатом цього є падіння світу у вивернутий стан. Так само, як і розпорошений розум – розсудок -, приймаючи не-суще за суще, віддаляється від таємниці суцього і вважає останнє за нереальне, так і світ, в якому втрачається необхідність у вкоріненості в божественних сферах, розпорошується по периферії свого ілюзорного розташування, оскільки «все, що сприймається не в Бозі та не як таке, що сходить від Бога, є мішура, і чим більш вона блискуча, тим більш небезпечна» [227, с. 458]. Єдність неба та землі перетворюється не лише на «розламаність» феноменів та ноуменів, а й супроводжується «*відвертанням*» *явищ від їх справжніх смислів*.

Вивернутий від нетварного світла на сторону «тіньових» величин, *простір* перебуває в стані позбавленості божественних енергій, що пронизують світобудову. Земля, відділяючись від неба, намагається проголосити свою самодостатність, внаслідок чого простір небесних смислів починає сприйматися як уявний («мнимий»), в той час як насправді в полоні уявності перебуває саме світ земних явищ. *Час в такому світі також не відповідає своєму логосному значенню, оскільки розтягується,*

розпорошується так само, як і простір...Однак «крізь видиме проривається нетутешнє віяння, і життя стає таким, що цілісно струмениться...» [208, с. 427]. Принциповою «умовою можливості» такого «прориву» стає збереження *границі розколу* між світами. При чому ця границя пролягає не у «географічних вимірах», а в забутій глибині людського серця. «Уявні» (небесні) та «реальні» (земні) координати насправді постають такими, що співпадають в своєму розташуванні (!), подібно до того, як співпадають точки обох сторін аркуша. Такий «аркуш» є своєрідною аналогією світобудови, і вирішальним моментом для вибору *значення* координат є *вибір «спрямування» її осмислення*. В цьому розкривається одна *ключова загадка вивернутого простору, простору, що відвернувся від Світла* а саме: кожна його точка є носієм як ряду уявних, так і ряду реальних величин (буттєвого та небуттєвого ряду). Якщо людина здійснює «обертання» енергії серця, розуму, до сутності (ісихастська термінологія), їй з кожної точки її «місцезнаходження» небесні сутності - світ божественний – можуть припинити бути уявними, а відкритися як реальні. Таким чином, долаючи «вивернутість у власному серці», людина уможлиблює обертання (в значенні повернення) світу зовнішнього до його *небесної вкоріненості*. «На границі Землі та Неба, довжина всякого тіла робиться рівною нулю, маса нескінченна, і час його – що спостерігається ззовні – нескінченний» [230, с. 52]. Земне розпорошення втрачає свою примарну значимість, оскільки *«тіло втрачає свою протяжність, переходить у вічність та здобуває абсолютну стійкість»* [230, с. 52]. Ця *«зворотня сторона» світобудови* виявляється зворотною для земного світу внаслідок гріхопадіння як онтологічної катастрофи. Натомість в Божественній дійсності вона перебуває такою, що віддзеркалює божественні ідеї, тому є носієм, «вмістилищем» істинної реальності. Таке її чисте сприйняття (не уявне, не обернене) відкритим є для преображених особистостей – для святих. Проте вихід до неї можливий для кожного. І саме можливість такого «виходу» є специфічною особливістю

православної антропології, що повністю засновується на *православній догматиці*. Цікаво відзначити, що Флоренський догматику визначає як «короткий путівник по вічному життю» [204, с. 553] із збереженням розуміння того, що останнє і постає єдино реальним. Тому границя між сприйняттям «уявного» як реального, проходячи через людське серце, здобуває значення границі символічної – *символу*.

Символ є буттям, що більше за самого себе, він є кордоном перетікання небесних енергій в земний вивернутий простір, що уможливорює преображення останнього, його «обертання» до логосних сутностей. Кожна точка границі при розкритті її енергійних начал може стати преображеною та набути значення *символу – конкретного факту присутності божественної ідеї в «земних умовах»*. Нівелювання такої присутності призводить до площинного світорозуміння, до схемобудівництва в науці, до до віри в еволюцію, механіцизм, нескінченність та неперервність периферійного, вивернутого простору. Тому за думкою о.Павла, «християнське світорозуміння є символічним світорозумінням; і той, хто не збагнув цієї символічності, той нічого не збагнув», бо саме «поняття символу – це всяке живе світорозуміння» [227, с. 475].

Можливість такого «живого мислення» розкривається по причині збереження вивернутого простору своєї розривності, перервності. Світ, що зазнав «онтологічних розламів», саме через них може вмістити в собі світло логосного (реального) простору. Тому аритмологічний «спосіб» філософування надає можливість до схоплення кожного явища земного світу в його символічній глибині. *Аритмологія* (первинно – вчення про перервні функції) стала для Флоренського особливим «методом» його світовідчуття. Усвідомлення перервності, розривності, скінченності цього (вивернутого) світу відкриває можливість до подолання такого, відвернутого від світла вічності, стану. Там, де завершується обмеженість, підміна сущого не-сущим, відкривається *простір дива*, який і виявляється істинною реальністю,

справжнім «перебігом справ» у світі. Диво для Флоренського виступає виразником вищого, Божественного закону, що здійснюється при втраті розколеного світу своєї «самодостатності», при визнанні його розривності та скінченності. В результаті цього «світ робиться прозорим, і через прозорість цього світу видимими стають вогненність та променисте сяйво інших світів» [220, с. 193]. Тож термін «аритмологія» є обрамленням способу виходу до вбачання небесних сутностей.

Супровідним до неї є метод осягнення символічної реальності – *діалектика*. Такий метод є *досвідом конкретно-символічного мислення*, який передбачає особливу ієрархічність, впорядкованість розмірковувань, смислові траєкторії якого здобувають особливу гармонізацію. В цьому сенсі із діалектикою нерозривно пов'язані *антроподицея* та *теодицея* як головні *водорозділи символізму*.

Першочергово справжня діалектика постає неможливою без теодицеї, без визнання Божественної Істини як Істини. Причиною цього є розколений стан самого розуму, який, перетворившись на розсудок, падає в численні *антиномії* та не може взорувати Істину як Єдність. Тому Флоренський наголошує, що первинною є необхідність визнанні такої Істини, яка сама постає джерелом живої єдності, оживотворяючим осердям всієї світобудови. Адже розум не може «здійснити» істину із самого себе, натомість він сам потребує оновлення – преображення – в світлі Істини. І тільки за таких умов, коли Бог пізнається як Істина (кульмінація теодицеї), людина здобуває можливість до свого власного виправдання, до віднайдення свого справжнього місця в світі (здійсненні антроподицеї).

Тому, зрештою, *конкретна метафізика* є вираженням «синхронізації», узгодженості небесних та земних «величин». Адже *«не може бути зовнішньої метафізики, яка приводила б до Істини. Може бути тільки така, що виходить від Самої Істини, що відштовхувалась би від нашого переживання Істини, оскільки неможливо здобути Істину шляхом складання*

фактичного матеріалу» [227, с. 471]. Флоренський наголошує, що «*характер мислення визначається ціллю, заради якої ми живемо*» (там само). Якщо така ціль не визначена, то і саме мислення уподібнюється розпорошенню, кінцевим моментом якого є жорстка *системність, як компенсація відсутності онтологічного обґрунтування*.

Натомість «загадка» конкретності метафізики розшифровується в тому, що під конкретністю Флоренський, суголосно православної традиції, розуміє *конкретність неба, світу божественних ідей*, а не світу вивернутого, розколеного, в якому вона неможлива. Однак тут принциповим моментом є «точка відліку». А саме: намагання стверджувати достеменність світу розколеного та шукати в ньому конкретність-як-істинність, призводить до «фальсифікації» останньої, оскільки те, що позбавлене онтологічного наповнення, буде визнаватися за справжнє, достеменне. А це, в свою чергу тільки посилює «небуттєві значення» вивернутого простору. Натомість єдиною точкою відліку, яка вказує на первинну ціль, є світ логосних величин, світ Божественний. Обертання очей серця до його світла уможливує додання земного антиномізму, розпорошеності розсудку, та відкриває шлях до преображення, що супроводжується поєднанням божественних та людських енергій – *синергією*. Синергічна діяльність стає ключем до розуміння особливості «конкретності» метафізики та розуміння символічності Православ'я в сенсі *христологічного реалізму*.

На переконання Флоренського, первинним «місцезнаходженням небесної конкретності» на землі є Церква. Тому *Культ* є простором Таємниці поєднання небесного та земного, «*священною та єдиною основою для живого життя, творчості, суспільності*» [224, с. 29]. Тому літургійна діяльність виступає для о.Павла беззаперечно центральною, але не з «юридичних» чи «моралізаторських» причин, а з причин онтологічних. В церковних таїнствах незбагненим для розпорошеного людського розуму чином, відкривається простір істинної реальності, в ньому виправдання та

кінцеву мету здобувають всі численні форми інакших людських здійснень. Філософію культу Флоренський називає досвідом православної антроподицеї, оскільки саме через культ людина отримує можливість до здійснення свого граничного вираження. Тому в «просторі культу» переплетені та «логосно» виявлені антрологічні та сотеріологічні виміри.

Повністю розшифрувати «таємничість» культу означало б повністю його знищити, заперечити. Оскільки апофатизм Православ'я «стоїть на варті» збереження глибини та не-вимірюваності небесного закону як Таємниці. Однак *глибинна непізнаваність перебуває із «енергійною» катафатикою*, оскільки при недосяжності сутності Бога, досяжними, живильними та видимим є Божественні енергії. В цьому сенсі *іконопис*, як невід'ємний елемент простру культу, у філософії Флоренського здобуває тлумачення в сенсі «конкретної метафізики буття. Предмет її – Богозданий світ в його надсвітловій красі» [208, с. 495]. Іконопис може бути названий конкретною метафізикою саме через прийняття основоположної точки відліку – небес; тому в ньому здійснюється реальне перетікання божественного нетварного світла (енергії) в земну площинність, в ньому відкривається до взорування-як-осмислення *світлове буття*. За словами о.Павла, «свідчення про світ духовний є, згідно із уявленням всієї стародавності, філософія...Істинні богослови та істинні іконописці однаково іменувались філософами» (Иконостас). При цьому варто наголосити на тому, що під «*світом духовним*» розуміється божественний світ, оскільки *тільки Святий Дух є джерелом духовності як освяченості*. Відтак в розумінні самої філософії Флоренський повертає нас до тих часів, коли людина визнавала висоту небес як основу та ціль власного життя.

«Свідчення про світ духовний» може бути достеменним тільки «шляхом спускання» небесних явищ-логосів в світ земних обмеженостей. *Тільки такий досвід вбачання, «що викристалізувався на границі світів», може визнаватися за «конкретно-метафізичний досвід»*. Літургійна діяльність та

іконопис передбачають *обертання очей серця до джерел істинного буття*. Тому символізм як конкретна метафізика є неможливим без *оберненої перспективи* сприйняття. Першочергово слід зазначити, що обернена перспектива, що вирізняє та логосно оформлює православний іконопис, не є просто «прийомом» зображення. Натомість *вона засвідчує можливість преображення вивернутого світу, можливість його обертання до джерела істинного світла. Оскільки світло ікони спрямовується в людське серце, «лінії» горизонту поєднуються в ньому, що дає змогу здобути енергійної цілісності*. А це, в свою чергу, обумовлює появу інакшого «здійснення» мислення, оскільки «місце істинної конкретності» припиняє бути недосяжним. Ймовірно, тому Флоренський і вбачав можливість називати іконописців філософами, бо в іконі зосереджується світло божественної реальності, вона є символом світу цілісного, по-справжньому свідченням світу духовного.

Загалом, конкретна метафізика не може здійснитися без оберненої перспективи сприйняття. Вона є іконографічним вираженням єдності теодицеї та антроподицеї, «смиреного розмірковування» в світлі Істині, вираженням математичного переходу на сторону «уявних величин», які є єдино реальними. Більше того – обертання енергії розуму в серце постає явищем сотеріологічним, оскільки тільки за таких умов відкривається шлях до преображення людини в особисть, а світу розколеного – в світ із «*єдиною морфологією*», оскільки кожне його явище виображується за *образом небесних логосів*.

Тож бачимо, що ключові терміни філософії о.Павла є такими, що визвучують православний спосіб світорозуміння. Диференціація їх здійснюється специфічним чином, оскільки кожен з них є вираженням тієї чи іншої грані іншого, тому *вони утворюють цілісний простір філософського осмислення православної догматики*. Така риса «відсутності протиріч» та жорстких розрізень характерна для всієї святоотецької православної думки.

Так, наприклад, розрізнення між антиохійською школою, представники якої (Іоанн Златоуст, Феодорит Кірський) так само заклали основи формування особистості о.Павла, та школою олександрійською, є розрізненнями «відтінковими», і це положення так само говорить про специфіку святоотецької думки, оскільки в ній «зовнішні» відмінності уможливаються корінною тотожністю догматичної позиції. Тому розрізнення не лише не руйнують єдиного осердя, а розкривають всю масштабність спектру його «смыслового випромінення». Така особливість охоплює і твори мислителів аскетичного напрямку (Антоній Великий, Макарій Єгипетський, Єфрем Сірін, Ніл Синайський, Іоанн Лествичник, Варсануфій Великий, Симеон Новий Богослов та ін..) та напрямку догматично-«наукового» (Василій Великий, Григорій Богослов, Афанасій Великий, Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник, Іоанн Дамаскін, Ніколай Кавасіла, Марк Ефеський, Григорій Палама), оскільки *православна догматика уможливується саме ісихастською аскетикою, а остання постає інструментом до вірного розуміння догматики.*

Невипадково шлях філософування П.Флоренського ми іменуємо *шляхом «серединним»*. Дане поняття коренями своїми сягає православної аскетичної, де осмислюється в значенні такого налаштування «внутрішньої тиші серця» (ісихії), за якого можна розпізнати речі в їх істинній сутності, що уможливується оминанням понятійних крайнощів, що, за думкою ісихастів, завжди залишається на поверхні, а значить – в небуттєвості. Переносячи цей смисл на «макрорівень», а саме, застосовуючи його як характеристику життя та філософування П.Флоренського, акцент робиться і на методологічній специфіці при дослідженні, оскільки саме такий *«серединний» шлях є шляхом особистісним*. В цьому сенсі філософію П.Флоренського, на наш погляд, не можна виключати із ісихастського світоосягнення.

Дане положення більш детально розглядається в наступних розділах дисертаційного дослідження, однак вважаємо за необхідне одразу наголосити

на тому, що конкретна метафізика є, по суті, вираженням мовою філософії святоотецьких ідей, що були систематизовані в XIV ст. на Афоні св. Григорієм Паламою. Це пояснюється тим, що конкретна метафізика, за Флоренським, стає можливою тільки при поєднанні людського серця «як мисленнєвого центру» із нетварним Божественним світлом, що залишається неможливим при Варлаамовій версії заперечення нетварності Божественних енергій. Це, в значній мірі, було причиною відповідного стосунку о.Павла до західного типу мислення в усіх його проявах. Паламітські диспути в своїй філіоквічній ретроспективі стали, фактично, остаточним кордоном між онтологізмом Сходу та психологізмом Заходу. В цьому сенсі найближчими «по духу» до вчення П.Флоренського в XX ст. виявляються наукові прозріння О.Ф.Лосєва, С.С. Аверинцева, Д.С.Лихачева.

Парадоксальним чином, саме проблема визначення «місця» Святого Духу в Святій Трійці постала вирішальною при розгортанні принципово різних типів мислення та світовідчуття. *Вносячи розкол в Тринітарну єдність, специфіка мислення автоматично перетворюється на тринітарну єресь.* На цьому наголошував, зокрема, П. Адо, аналізуючи працю Сергія Булгакова «Трагедія філософії». Французький мислитель погоджується з о. Сергієм (а через о. Сергія – і з Флоренським) в тому, що догмат Триєдності постає єдиним розумним виходом із численних антиномій, в які впадає людський розум, прагнучи створити свій власний, людський ідеалізм, на противагу христологічному реалізму. Філософська система в той чи інший спосіб намагається постати в якості філософії абсолютної, здійснитися як система самого світу, що призводить, за Флоренським та Булгаковим, до пустоти, трагічності філософії [6]. Натомість для того, щоб остання здійснилася в своєму справжньому вигляді, їй потрібне повернення до свого істинного витoku – догмату Триєдності.

Ті філософії, що наполягають на власній абсолютності при своєму розрізненні, ніколи не зможуть здобути єдності. І в цьому вбачається

принципова відмінність святоотецького підходу до дійсності та підходу «системно філософського». Для першого характерна *«обернена перспектива» розуміння* (що детальніше буде розглядатися в другому розділі дослідження), в той час як кожна системність спрямована в горизонт, тобто перспективу лінійну, площинну, поверхову. П.Флоренський, прагнучи висловити думки святоотецькі мовою філософії, намагається так само здійснити *«обертання» із поверхні в глибину*, із розрізнення в первинну єдність, що уможливорює саме розрізнення. Таке «обертання» обумовлює і методологічну специфіку при дослідженні символізму Флоренського в значенні конкретної метафізики.

Варто зазначити, що «святоотецькі засновки» характерні не тільки для його філософського-богословських праць, а й імпліцитно присутні в його математичних працях, в дослідженнях з мистецтвознавства, лінгвістики. Тому задля виявлення універсальності символізму як конкретної метафізики у філософії Флоренського в основі джерельної бази – спектр таких праць мислителя як «Столп и утверждение Истины», «Философия культа», праці з циклу «У водоразделов мысли», «Иконостас», «Мнимости в геометрии», «Пределы гносеологии», «О символах бесконечности», «Храмовое действо как синтез искусств», «Разум и диалектика», «Пифагоровы числа», «Понятие Церкви в Священном Писании», «Эмпирея и Эмпирия», «О суеверии и чуде», «Первые шаги философии», «Догматизм и догматика», «Спиритизм, как антихристианство», «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях», «Закон иллюзий», «Из истории неевклидовой геометрии», «Имена», «Детям моим. Воспоминания прошлых дней», «Письма с Дальнего Востока и Соловков» та ін.

Специфіка символізму як конкретної метафізики П.Флоренського розкривається в значенні визнання *первинності реальності Божественної та здобуття світом земним реальності в тій мірі, в якій він наповнюється реальністю Божественною*. Тому не можна говорити про спорідненість символізму П.Флоренського із символізмом в його західному прояві, зокрема

Ф.В.Шеллінга та Е Кассіра. І *принциповість у такому розмежуванні обумовлена саме тринітарною проблематикою та співвідношенням божественних сутності та енергій як її наслідок та кульмінація.*

«Символ» в трансцендентальному ідеалізмі Шеллінга лишається в своєму раціональному обрамленні, оскільки ідеальні сутності світу, які має осягати філософія, залишаються від'єднаними від самої світової реальності, яку осмислює решта наук, за Шеллінгом. Для Флоренського ж таке розподілення є неприпустимим, оскільки найповніша міра проявлення символу здійснюється в його конкретиці, просвічуванні ідеального як первинно-реального в світових площинах, що здатні здобути свою реальність тільки шляхом поєднання з ідеальним. Щодо символізму Е. Касіра, то він базується на варлаамітському *не-вбачанні розрізень сутності та енергій, що призводить до не-вбачання розрізень між рівнем душевним та духовним.* Символічна форма, будучи для Касіра, по суті, формою духовною та водночас такою, що має лише значення, а не онтологічне вкорінення, постає «відстороненим началом» по відношенню до символізму о. Павла з наступних причин. Для П.Флоренського беззаперечним фактом було походження сфер культури із культу, тому поняття духовності неможливо змішувати із різнорідними культурними явищами. Істинна духовність – в наповненості людського єства благодаттю Святого Духу, божественними енергіями. Тому в суголосі з святоотецьким розумінням та його осмисленням у філософії Флоренського, *символічні форми не можуть бути формами духовними без свого онтологічного вкорінення.* Тому, фактично, символ в системі Касіра позбавлений своєї внутрішньої таємниці, наповнення живим буттєвим смислом в його конкретиці. Намагаючись надати чітких відповідей та наголошуючи, що «вища об'єктивна істина, що відкривається духу – це форма його власного діяння» [91, с. 167]. Касіер уособлює типовий за західно-варлаамського мислення підхід, згідно з яким розум може «здобути» істину із самого себе. «Невидимим» для такого

підходу лишається «енергійна» гносеологія Сходу, згідно якої, ще з часів Великих Каппадокійців була беззаперечно прийнята Таємниця Істини, сутнісно не пізнавана навіть для ангелів, але така, що енергійно освячує та животворить сам процес людського мислення.

Однак дивним чином із плеяди продовжувачів латинської версії християнства, вирізняється Г.Марсель, для котрого визнання таємничості пізнаваного виступало основою здобуття конкретного стосунку до буття. В деякій мірі його думки виступають суголосними із думками о.Павла. Зокрема, він наголошує, що конкретне філософування в жодному разі не може виступати поверненням до емпіризму [49, с. 49], оскільки конкретним виступає явище іншого, вищого порядку. «Конкретна філософія принаймні не може не бути намагніченою, хоча б і без її відома, положеннями християнства» [49, с. 64], тому саме така «намагніченість» здатна привести людську думку до глибинного осердя світу. Втім, говорячи, що «смісл твориться духовним актом», Г.Марсель тим самим все ж повертається до підміни між психологічним та онтологічним рівнями, намагаючись виокремити із простору людської свідомості простір духовний, що саме по собі є справою нездійсненою згідно із ісихастською традицією.

Незрозумілість принципів «начал» у філософії П.Флоренського, таких як догмат Троїчності, ісихастське розуміння сутності та енергій Божества та розрізнення душевного (психологічного) та духовного (онтологічного) рівнів призвела до того, що хронологічно першими опонентами о. Павла виступили його сучасники. Адже «західний тип мислення» визначається не «територіально», а «за змістом», за первинною настановою розуму. Відхід інтелігенції від Церкви був для о. Павла, чи не найбільшою трагедією його часу, тому головною метою своєю він вбачав ліквідацію такого відходу, і *філософія для нього поставала «шляхом повернення» до церковного мислення* (в цьому його думки значною мірою зближуються з думками І.В.Кириєвського та кардинально розходяться з позицією В.Соловйова, для

котрого цілісне філософське знання постає, фактично, самоцінним). Оминання цієї фундууючої думки самого мислителя, на наш погляд, призводить до оманливих витлумачень його особистості та специфіки його філософії.

Будучи органічно включеним в унікальність свого часу та будучи долученим до всіх ключових моментів, що виникали в смисловому полі його епохи, Флоренський все ж проходить своїм особливим «серединним шляхом» крізь добу Срібного віку. Те, що М. Бердяєв називає «стилізацією», було для нього не метою, а засобом філософського осмислення Православ'я саме із онтологічних глибин православної догматики. Це стає також причиною кардинальних розбіжностей із позицією В. Зеньковського, котрий вважав, що християнська філософія повинна йти шляхом, відмінним від православної догматики, має здійснюватися у «вільній творчій праці». Така позиція є неприпустимою для П.Флоренського, котрий наголошував на витоковості із культу всіх сфер культури, в тому числі і філософії як елементу культурного простору. Більше того, остання втрачає своє смислове наповнення без вкоріненості в православної догматиці.

Таке нівелювання Зеньковським даної первинної вкоріненості призвело до нерозуміння ним смислового забарвлення філософії о. Павла. Зокрема, для екуменіста Зеньковського незрозумілим є неприйняття Флоренським західного типу мислення, точніше, не очевидні ті причини, з яких він оминає західний раціоналізм, та витоки останнього. Твердження про те, що Флоренський тільки намагається філософувати із церковних глибин, а в дійсності в основі його філософії лежить антиномізм, засвідчує неприйняття Зеньковським ісихастського вчення про розрізнення людської сутності «серця» та енергії (розуму); станній при від'єднанні від сутності перетворюється на розсудок та не може пізнавати дійсність в цілісності по причині своєї розколеності. Тому антиномічність - константа падшого світу, на чому Флоренський неодноразово наголошує. Однак вихід до цілісності

здобувається в зціленні людського ества від гріховності; шляхи ж до такої цілісності – в просторі культу, де в єдності перебувають догматика та аскетика. Зрештою, В.Зеньковський та Г.Флоровський, хоча і констатують зв'язки між філософуванням о. Павла та релігійними основами, *надають вільного витлумачення його філософії, в тому сенсі, що не визнають витоковості культу по відношенню до сфери філософії в житті самого Флоренського*. Адже для нього усвідомлення первинності діяльності літургійної в ієрархії людських діяльностей було не тільки теоретичним постулатом, а життєвим принципом, що радикально відрізняє цільність особистості о. Павла від більшості його сучасників.

Найближчі в часі опоненти П.Флоренського, такі як Г.Флоровський, В.Зеньковський, М. Бердяєв, постали в опозиції до нього саме по причині нерозуміння його *намагання «прожити власні ідеї»*, втілити в життя в святоотецькі настанови. В.Зеньковський, говорячи про те, що виписки із Священного Писання були для Флоренського тільки підкріпленням його власних думок, постає яскравим прикладом не-схоплення його критиками принципу «оберненої перспективи» розуму, який має повертатися до первинної онтологічної сфери свого проявлення. М.Бердяєв, підкреслюючи відсутність антропологічної тематики у вченні Флоренського та його «недоброзичливість до всього людського», засвідчує власну віддаленість від осмислення православної антропології, яка була розроблена святими отцями з часів Великих Каппадокійців (Василія Великого, Григорія Богослова, Григорія Нісського), олександрійської та антиохійської богословської шкіл, отримала своє «символічне вираження» в писаннях християнських «теоретиків символізму», серед яких Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник, Григорій Палама. Флоренський, якщо і проявляє «недоброзичливість», остання в його вченні спрямована тільки на те в людині, що їй ніколи не належало згідно із задумом Бога про неї, а саме – на гріховність, оскільки вона – джерело небуттєвості в людському естві, а значить – принцип

хаотизації світу. Тому саме символ в його східно-християнському розумінні як «світлова точка виходу до істинного буття» є ключем до розбудови православної антропології у філософії Флоренського.

Більше того, *конкретна метафізика постає здійсненою тільки у зв'язку із здійсненням антропологічних вимірів*. Детальніше про це йтиметься в наступних розділах нашого дослідження. Варто відзначити, що ті сучасники Флоренського, котрі усвідомлювали *витоківість догмату про Трійцю щодо головного питання філософії про істину та її пізнання*, виявлялися і найближчими «по духу» до самого мислителя та поставали в своїх власних філософських розвідках найближчими до символізму як «конкретної метафізики». Серед них першочергово відзначимо О.Ф. Лосєва, С.И. Фуделя, М.О.Лосського, М.О. Новоселова, С.Н. Трубецького, Є.Н. Трубецького, О.Єльчанінова, С. Булгакова, праці яких включені до джерельного спектру.

При проведенні даного дисертаційного дослідження для більш точного осмислення святоотецького підґрунтя конкретної метафізики П.Флоренського до джерельної бази були залучені праці таких видатних богословів та мислителів ХХ ст., що осмислювали символізм в його патристичному, ісихастському значенні, як В.Лосський, арх. Василій (Кривошеїн), Х.Яннарас, С.Єпіфанович, О.Шмеман, арх. Рафаїл (Карелін), Серафим (Роуз), Кипріан (Керн), Іустин (Попович), Ніколай (Велімірович), Антоній Сурожський, Ієрофей (Влахос). Праці цих мислителів хоча і не є «суто філософськими», однак висвітлюють те смислове, логосне осердя, навколо якого вибудовувалась філософська думка о. Павла в багатоманітті своїх проявів.

Встановлення розуміння глибинних онтологічних вимірів православного іконопису, що їх Флоренський виводив із «історичного забуття», розкриття ним іконопису як «сфери здійснення» конкретної метафізики світла, постало неабияким поштовхом для ґрунтовних досліджень в іконологічній сфері. Тому дослідження видатних іконологів складають ще один пласт літератури,

що сформувався при розробці другого розділу нашого дослідження, присвяченому символізму православної іконографії. Розглядалися праці Л. Успенського, І.Язикової, В.Куткового, В.Лепакіна, М.Васіної, М.Дунаєва, Іуліанії (Соколової), Н. Раєвської, С.Рябушинського, Кондакова, М.Шкуропат, С.Щербатова та ін.

При обґрунтуванні аритмологічного осягнення світу, що відкриває можливість до преображення його символічних границь та здійснення науки в якості символічного описання та конкретної метафізики, розглядалися праці найближчих (за внутрішньої настановою) до П.Флоренського таких математиків та фізиків як Г.Кантор, М.Бугаєв, М.Фарадей, Е.Шредінгер, М.Планк, Н.Бор, В.Гейзенберг.

Особистість П.Флоренського зберігає свою таємничість та нерозгаданість і серед сучасних наукових кіл. Поза сумнівом, його ідеї не можуть не викликати інтерес у дослідників, однак їх головна особливість полягає в тому, що вони *не піддаються повному розкриттю в сенсі систематизації та узагальнень*. До певної міри причиною є надане їм значення самим о. Павлом, оскільки для нього всі його відкриття були тільки натяком, вказівкою на вищу реальність, на сферу істинного проявлення Істини. Кожна з його ідей (виражених як в царині філософії, так і в царині богослов'я, математики, мистецтвознавства, мовознавства, культурології) постає символічним описанням справжньої дійсності, що покликане нагадувати людському мислячому серцю про можливість повернення до справжнього здійснення його буттєвих основ.

В цьому сенсі *проблематика символізму як «конкретної метафізики» в тій чи іншій мірі, в тому чи іншому смислового забарвленні, проявлена в працях науковців, що досліджують антропологічний, культурологічний, гносеологічний, математичний, богословсько-ім'яславські напрямки філософії о.Павла*. Однак першочергово слід відзначити тих дослідників, котрі намагалися проникнути в таємниці символізму «як такого». Серед них

ігумен Андронік (Трубачов), С.М. Мусаева, С.С. Хоружий, О.М. Седих, О.М.Паршин, О.М. Спірова. Щодо ігумена Андроніка, слід відмітити, що він проводить найбільшу роботу по дослідженню наукової спадщини о. Павла, також очолює «Фонд науки та православної культури священника Павла Флоренського».

Грунтовні дослідження філософії Флоренського в її космологічно-математичному вираженні проводять А.М. Паршин, В.А. Шапошніков та С.М. Половінкін. Саме їх наукові розвідки видаються нам найдотичнішими до смислового осердя самого мислителя. В цьому сенсі цікаво відзначити, що саме математики розпізнають «живу пульсацію» думки мислителя, не нав'язуючи їй привнесеної систематизації та штучності. Конкретність метафізики в її математичному прояві також розглядаються в працях таких дослідників, як Н.А. Шалімова, В.П. Троїцький, А.М. Павленко, Д.А. Баюк.

Богословські виміри конкретної метафізики представлені в працях Д. Льоскіна, В.Б. Анохіна, О.М. Амеліної, О.І. Негрова, Д.Є. Мартинова.

Щодо антропологічного напрямку дослідження, його представниками є А.А. Андрюшков, Ю.В. Громико, О.І. Глазунова, Є.М. Амеліна, Є. Макєєва, П.В. Флоренський, О.І. Олексєєнко, Т.В. Войтюк, Р.А. Семенов, М.М. Павлюченков, О.Грішина. Однак питання щодо наявності цілісної антропологічної концепції у філософії П.Флоренського для дослідників лишається неоднозначним. Так, на думку С.С. Хоружого, котрий в певній мірі слідує за М.Бердяєвим та Г.Флоровським, у Флоренського відсутня тема людини в сенсі її остаточного оформлення в світлі христологічного реалізму. Тому С.С.Хоружий, при всьому намаганні проникнути в глибинність смислів о.Павла, лишається із нерозгаданістю його головної таємниці. *Адже антропология Флоренського, що здійснюється через взаємообумовленість антроподицеї та теодицеї, постає неможливою без символічного осмислення людського єства. А це, в свою чергу, стає здійсненням тільки при ісихастському, святоотецькому погляді ті, процеси, що відбуваються в*

людині. Також викликає подив також і позиція І.І.Євлампієва, котрий витлумачує символізм о.Павла в такий спосіб, що людина, по суті, перетворюється на «порожнє місце», а земний світ – на тотальну ілюзорність. Для самого ж Флоренського це було неприпустимим. Видається, що причина такого викривлення понять полягає у відмінності «точок відліку», в первинній настанові розуму, про яку йшлося вище. Адже людина перетворюється на «порожнє місце» тільки тоді, коли добровільно від'єднує себе від джерела реальності – від Бога, від світу ідеального в сенсі «вічно-реального». А це, в свою чергу, призводить до утворення «вивернутого простру» світу, про що йтиметься в третьому розділі нашого дослідження.

Антропологічні виміри в такий спосіб перебувають у взаємопов'язаності із вимірами гносеологічними. Дослідниками цієї площини є О.В.Михайлов, В.А.Подорога, Б.А.Успенський, О.М.Седих, С.В.Михалев, О.О.Грякалов, Б.І.Пружинін, В.Ю.Даренський, І.П.Прядко, Т.А.Шутова, О.І.Резніченко, С.І.Скороходова. Антиномізм людського пізнання в працях даних дослідників є чи не наскрізною темою, однак не всі вони віднаходять єдине вирішення проблеми антиномічності, запропоноване (нагадане) самим Флоренським. Розсудок здатен стати цілісним тільки при поєднанні з «джерелом об'єктивності» – Божественним світлом. Без цього всі намагання повернутися до цілісності залишаються марними. Неусвідомлення цього положення призводить до «підміни понять» серед дослідників. Зокрема, Р.А.Гальцева, підкреслює в своїх дослідженнях, що антиномізм о.Павла взагалі виключає можливість гармонії. Сугулосною з нею є позиція Н.Бонецької, котра антиномізм пізнання взагалі переносить на саму особистість Флоренського, вбачаючи в мислителів антиномію архаїки та модерної новизни, що суперечать одна одній та не можуть вилитися в цілісному узгодженні.

В працях Н.Бонецької прочитуються не лише «наукова не-згода», а навіть приховане повне не-прийняття Флоренського в його справжності. Зокрема,

дослідниця вважає о.Павла представником «нової релігійної свідомості», проти якої він сам виступав із категоричним запереченням. Також Н.Бонєцька називає о.Павла уособленням сутнісної кризи Православ'я в ХХ ст. та ставить його в цьому сенсі на один щабель із Д.Мережковським та М.Бердяєвим. Що дає підстави дослідниці робити дані висновки залишається невідомим, однак можна припустити, що розмитість чітких границь Православ'я стає причиною такої безпідставної критики. Ще одним із положень дослідниці є те, що мислитель нібито не завжди лишається в символічних границях та часто вдається до міфотворення. Таку позицію можна пояснити недостатнім знанням специфіки святоотецької думки, котра наскрізно струменить із строкатих смислових потоків П.Флоренського.

Мабуть, найзначніший пласт досліджень присвячений культурологічному аспекту філософії Флоренського, однак цей аспект так само неможливо помислити без аспектів гносеологічних та антропологічних, а значить і в ньому проявляється символізм як конкретна метафізика. Дослідниками цього напрямку є І.О.Єдошина, Є.Ю.Борисов, К.Г.Ісупов, О.Є. Громова, І.В.Кондаков, О.В.Сяміна, В.Н.Порус, С.М. Клімова, О.М.Седих, Т.Штелер, С.В.Свиридова, Д.Арабаджи, С.О.Кузнецов, Т.Г.Щедрина. Праці даних дослідників розкривають здебільшого «земні виміри» культури, способи розв'язання «культурних антиномій» людськими пізнавальними можливостями. Однак принциповим моментом у філософії Флоренського, що робить останню саме конкретною метафізикою, є збереження усвідомлення того, що ноумени, або ж ідеї, - первинні реальності, живі лики небесної реальності. Тому при проникненні в їх суть передбачається і необхідність «зворотнього зв'язку», оскільки людський розум має справу не з гносеологічними утвореннями, а з живим простором живих явищ. Тому без осмислення православної догматики та реальності культури неможливим залишається віднаходження адекватного способу проникнення в ідеї Флоренського і в області культурологічних розвідок.

В українському науковому просторі філософія П.Флоренського в гносеологічному, культурологічному, антропологічному аспектах осмислюється такими дослідниками як Г.Є.Аляєв, М.В. Карпенко, С.В.Возняк, Л.Фоменко, Є. Сидоріна, Т.Гаврилюк, В. Мовчан, О.Ткаченко та ін.

На Заході ситуація із вивчення П.Флоренського неоднорідна. На сьогоднішній день найпотужнішими центрами дослідження філософії о.Павла є Італія та Німеччина. Поодинокі наукові розвідки здійснюються також в Америці та Австралії. Серед таких дослідників - Дж. Ліч, Дж. Сілінг, Р.Бьода, Дж. Штайнегер, котрі розглядають культурологічні та гносеологічні виміри філософії Флоренського.

Особливої долі філософська спадщина П.Флоренського зазнала в італійському світі. В 1974 році Елеміре Цолла здійснює фактично перший іноземний переклад (після прижиттєвого видання 1929 року в Берліні) праці «Стовп та утвердження Істини», а в 1977 році опубліковує «Іконостас» італійською мовою. Саме Елеміре Цолла належить відкриття П.Флоренського західному світу. Однак, сам будучи езотериком, він вбачав у Флоренському також перш за все езотерика та вважав його представником «алхімічної концепції світу». Таке бачення, поза сумнівом, ніяк не може бути пов'язаним із «справжнім о.Павлом», та походить із незрозумілості його буттєвих витоків. Втім видання Е.Цолла дали поштовх до нової хвилі досліджень в 1980-х роках, що здійснювали Массімо Каччарі та М.-Дж. Валенціано.

Н.М.Каучихшвіллі, котра спеціалізувалась на вивченні лінгвістичного напрямку о.Павла, в 1988 році при університеті в Бергамо організувала першу міжнародну конференцію, присвячену П.Флоренському. Саме ця конференція виявилася поштовхом для розвитку досліджень філософії о. Павла в інших країнах, зокрема в Німеччині. Однак Н.М. Каучихшвіллі сприймала Флоренського через екуменістичну призму, тому можна говорити про те, що на Заході утворився образ «підміненого» Флоренського, такого,

яким він себе сам не вважав. Однак слід особливо відзначити праці такого італійського дослідника, як Наталіно Валентіні, котрий першим в Італії реконструював біографію мислителя та доволі точно відчув «ритм» його особисті, оскільки наголошував на нерозривній єдності його ідей та життя. Також варто відзначити таких дослідників, як Граціано Лінгва, Джерардо Чуффарі, Джон Ліндсей-Опі та ін.

Специфічного характеру набувають дослідження філософії П.Флоренського в Німеччині, де постать о.Павла, на жаль, лишається так само до кінця нерозгаданою в своїй головній таємниці. Зокрема, М.Хагельмейстер, автор багатьох праць, присвячених філософії Флоренського, вважає його «рафінованим реакціонером», надто витіюватим, архаїчним в своїх поглядах. Дослідник Л. Геллер навпаки підкреслює ледь не постмодерні грані ідей Флоренського; Т.Гут проводить паралелі між філософією Флоренського та антропософським вченням Р.Штайнера; А. Раух витлумачує ідеї о.Павла на католицький лад. Ці приклади водночас свідчать про специфіку «головної таємниці» П.Флоренського. Вона полягає у тому, що будь-яке намагання «від'єднати» той чи інший «елемент» філософії П.Флоренського та абсолютизувати його в окрему систему, призводить до систематизації (з якою вів боротьбу мислитель) всієї філософії о. Павла, до невпізнаваності унікальності його особистості. Тож при наявності досить великої кількості дослідників, яких не лишає байдужою наукова спадщина о.Павла, не всі вони в своїх дослідженнях висвітлюють «справжнього П.Флоренського». Тому дана робота є спробою осмисленням символізму як конкретної метафізики Флоренського з намаганням залишатися в його власних світоглядних настановах задля більшої міри об'єктивності дослідження.

Підрозділ 1.2 Інтелектуальна біографія П.Флоренського та пошуки витоків «конкретної метафізики»

Сфера виявлення філософських розвідок П.Флоренського при глибинному на неї взоруванні, може бути названа *«розташуванням ідей на символічній границі»* з тієї причини, що сам мислитель прагнув того, аби кожна з його ідей поставала в якості зв'язки між розірваними смислами областей видимого та невидимого. Здійснюючи своє життя на зламі епох та світоглядів, П.Флоренському (1882 – 1937) вдалося пройти власним шляхом над прірвами строкатих небуттєвостей свого часу. Подолавши їх сам, мислитель залишив для наступних поколінь свої ідеї-як-методи проходження над подібного роду «прірвами».

Будучи служителем Православній Церкві та черпаючи сяючі смисли з бездонних глибин святоотецьких писань, Флоренський показав такий напрямок для здійснення світу, слідуючи якому, останній може стати преображеним, отримавши можливість повернутися до своєї первозданності. Будучи насправді філософом-енциклопедистом та охопивши в своїй особистості полярний обшир людського знання, о.Павлу вдалося показати, що полярність така є тільки видимістю, оскільки як «точний науковий вектор» так і «гуманітарні науки» виходять із одного витoku, розгортаються на землі в різних напрямках, але тільки для того, *аби повернути розрізнене людство до цього єдиного для всіх витoku – до світу Божественної таємниці*. «Людина перш за все живе духом, а потім вже здійснює відсторонення від пережитого: теоретичні положення тільки схеми, знаки, обводи дійсних переживань, і останні – джерело, життя та ціль всіх теорій» [204, с. 564]. З цих слів очевидним постає факт того, що весь вимір земної культури розкривається як вимір так званої «вторинної творчості», як простір явленостей уречевлених смислів, навіть коли мова іде про ту чи іншу філософську «ідею». Бо ставши одним із елементів культури, вона знаменує собою відбиття, віддзеркалення від первинної сфери свого проявлення.

Таємниця перевтілення первинного та сокровенного життя людського духу може «без ушкоджень» втілюватись в сферу «вторинної творчості» за посередництва «конкретної метафізики», або ж символізму.

Тема символізму, за словами самого Флоренського, була фактично найголовнішою в усіх його мандрівках сферами прихованих смислів. Вона просвічує той самий «фундуєчий логос» його і філософсько-богословських, і фізико-математичних робіт. Можемо навіть констатувати, що говорити про Флоренського поза символізмом неможливо. Проте з цього твердження випливають два протилежних наслідки. З одного боку, ми можемо стверджувати абсолютну виправданість вибору теми нашого дослідження, але з іншого - з очевидністю маємо визнати той факт, що проблематика символізму не була до кінця пропрацьована самим о. Павлом, бо перебувала не в царині «зовнішньо здобутого знання», а складала невід'ємну, більше того, *сенсоформуючу* частину його власного єства. «В дитинстві відчуття таємничості було в мене головним, це був фон мого внутрішнього життя... Все оточуюче, те, що зазвичай не видається таємничим, безліч звичних повсякденних предметів та явищ мали якусь глибину тіней, немов по четвертому виміру, і виступали в рембрантовських віщих тінях...» [229, с. 41].

Ці спалахи прозріння, не лише не зникали у дорослого Флоренського, а натомість ще більше укріплювалися, вкорінювалися в його душі. Більше того, саме вони стали основою унікальності його наукового погляду на світ, в якому науковість тісно переплетена із відчуттям казковості всесвіту, його відкритості диву. «Те, що дійсно захоплювало мене... стояло віддаленим від мене не часом, а лише якоюсь стіною, однак крізь цю стіну я всім єством відчував, що воно зараз тут. Слоїсті камені видавались мені прямим доказом вічної дійсності минулого... я тремтів та приходив в холодний захват при вигляді чіпких геологічних пластів – адже це буквально книга, як і книга – чи не є вона осівшим часом?..» [229, с. 46]. Відтак вже дитячі озаріння о. Павла

дають нам ключ до розкриття сутнісної, смислової характеристики символу. І справді, щоб переправитися «по той бік», не пошкодивши нічого із «тутешнього», необхідно провести ряд метаморфоз зі своєю власною душею. Флоренський чітко відчував необхідність та визначальність деякого «внутрішнього імпульсу» (поки назвемо його в такий спосіб), в якому зосереджуються можливості до проникнення по той бік видимості.

Тому основна умова доторкання до проблеми символу в усій її багатогранності, на думку Флоренського, має розпочинатися із наведення порядку в глибинах наших власних душ. Відтак *«територія символізму» не є тільки «гносеологічним утворенням», натомість виображується в чітких рисах по мірі того, як здійснюються реальні процеси по очищенню справжнього людського єства.* Без цього метафізика не могла б набути своєї конкретики, вкоріненості в життя, якщо розуміти під останнім внутрішнє, приховане та первинне життя людського серця.

Символізм неможливий там, де простір культури, простір вторинної творчості, позбавлений вкоріненості в глибинних пластах буття. В цьому смислі виникає переплетеність символізму із сферою історико-філософського спрямування думки, адже саме в ній простежується певна *генеалогія ідей* з усіма етапами їх «проростання» із мислячого серця в горизонти зовнішньо-світового виображення. П.Флоренський в своїх лекціях з філософії культу, прочитаних ним в 1918 році, «попереджав» своїх слухачів: «Нам слід буде займатися речами таємничими за самою своєю суттю...» [224, с. 48]. Взявши на озброєння таку «пересторогу», спробуємо зануритися в глибини тих символічних сфер, що для Флоренського були «точками переходу» проникнення до вищого буття.

Унікальність особистості П.О.Флоренського та, певно, якісь невидимі «підземні води», що живили пізнавальні сили його душі та відкривали їй можливість польоту в царину вищих смислів, зумовили особливий спосіб світовідчуття. В свою чергу, це створювало незвичність підходу до всього,

що було здійснено людством в царині світопізнання. Власний «стиль», що був не простою зовнішньою надуманістю, а формою (в сенсі виображення суті) його внутрішнього слова-закону, якому він підпорядкував своє життя, ознаменував своїми специфічними відтінками шлях його філософування. Тому цілком звичні для «філософської свідомості» поняття, які, здавалося б, зовсім не потребують нових трактувань, знаходять насправді нове життя у філософсько-богословському світі о.Павла.

Першочергово слід констатувати, що святоотецькі ідеї надавали словам мислителя тих відтінків, які йому вдалося проявити в своєму часі та прості розгортання життя. Навіть там, де Флоренський не зазначає посилення на своїх Учителів, внутрішня логіка його робіт ознаменована догматами Церкви. Без них, як і без символізму, мислити про його філософські розвідки неможливо. Тому закономірним виявляється, що *рівень духовного постає основоположним для сфери розгортання людської культури*. Втім, за нинішнього стану справ, із поняттям «духовність» виникає неабияка плутанина, тому вважаємо доречним встановити смислове обрамлення для цього поняття у П.Флоренського.

В першу чергу, підемо від супротивного. Духовністю в жодному разі не може бути названа сфера проявлень людських діяльностей в культурному інтелектуальному просторі, тому не коректно в православному сенсі називати науковців, філософів, поетів, художників «носіями духовності». Факт приналежності до «інтелектуальних сфер» не є показником наповненості внутрішнього єства світлом справжності. Натомість істинну духовність людина має виобразити із глибин свого єства, здійснюючи своє життя в променях Святого Духу .

Залишаючись тільки на душевному, психічному рівні та на ньому замикаючи розгортання сокровенної історії власного серця, немає можливості прорватися до життєдайного повітря над-світових смислів. Акцент робиться саме на серці, оскільки в ньому зосереджується всі

найтонші коливання людського життя в його справжньому первинному прояві. П.Флоренський, безкомпромісно розкриває всю *абсурдність «зовнішніх побудов» людських діяльностей при внутрішній пустоті душі, бо душа пуста в самій собі, коли не прагне наповнитись Духом Святим.*

Розкол душевного та духовного рівнів стався як наслідок розколу онтологічного. Свт. Афанасій Великий, незмінний авторитет для о.Павла, так пояснює причини такого розколу: «...душа людська, примруживши око, яким здатна споглядати Бога, вигадала собі зло і, обернувши на нього свою діяльність, не відає, що, уявляючи себе такою, яка робить дещо, насправді не робить нічого, бо уявляє не-сущє, і не такою вже лишається, якою була створена, а в яке змішування себе привела, такою і виявляється. Оскільки створена була споглядати Бога та озарятися Ним; вона ж замість Бога відшукала тлінне та темряву...» [174, с. 37]. Як бачимо, принциповим моментом відпадиння людини від єдності з Богом виявляється *відвертання очей душі від джерела світла*, від Бога. Потрапляючи в неіснуючий простір, *очі душі, а саме – розум*, починають уявляти, вигадувати для себе штучну дійсність, *надаючи смисли не-сущому.*

Для підтвердження цієї виткової думки, наведемо слова ще одного святого мислителя, Петра Дамаскіна: «...той, хто прагне бачити Його, буває побаченим і Ним, а не бажаючий бачити Його, не буває Ним до того змушеним, і ніхто не виявляється винним в позбавленні світла, окрім одного того, хто не побажав скористатися ним; оскільки Бог створив сонце та око, а людина має владу. Так і тут Бог просвічує всіх пізнанням, як променями, а після знання дарував і віру, як око...» [150, с. 13]. Відтак єдиний винуватець такого розколу – людське серце, власне, саме людське єство в глибинному його прояві, що забажало глибини свої сповнити темрявою. Після моменту *відвертання від Бога як Світла*, всі подальші моменти падіння являються тільки подальшими надбудовами не-сущого, словами о.Павла – «темряви зовнішньої»..

Слідуючи лінії розгортання думки святих отців, очі душі, відвернувшись в зворотній від Бога простір, занурилися в темряву не-існування. Коли ж серце сповнилось не-сущим, в ньому утворилося те, чого ніколи не могло бути згідно з замислом Бога, а саме – глибока тріщина, *розкол між глибиною та поверхнею. Глибиною в цьому смислі постають небеса як твердиня та основа, поверхнею – земля, що проростає з неба, і має в усіх своїх явищах зберігати небесне коріння.* Транслюючи цю схему на рівень душі, виявиться, що остання в глибині своїй лишається образом Божим, але образ цей затьмарюється хибною, уявною діяльністю розуму, цими очима душі, що продовжує все далі і далі заглиблюватися в темряву, пускаючи свою енергію на розсудкову діяльність, виштовхуючись на поверхню, падаючи в пустоту, розриваючи всі небесні зв'язки, утворюючи уявний, вивернутий світ, і сприймаючи його за реальний та правильний. Завданням же людини ісихасти, а слідом за ними і П.Флоренський, називають *повернення блукаючого розуму до свого витoku, до серця, що уможливить поєднання енергії душі з її сутністю.*

Тільки в такому випадку можна говорити про «онтологічний статус» всієї зовнішньої людської діяльності, що виображується в просторах земної культури. Із зазначеного вище з очевидністю випливає фактична неможливість здійснення людської земної культури у формі «культури духовної», Світло Святого Духу не може осягати відвернуті від нього очі в «печерах сердець», однак зберігається онтологічна *необхідність обертання* людського єства в напрямку «розповсюдження цього Світла». П.Флоренський стверджував, що «пізнання Істини, себто єдиносущності Святої Трійці, здійснюється благодаттю Духа Святого» [222, с.110]. Якщо ж людство претендує на істинність своїх здійснень в просторі культури, воно не зможе оминати Того, Хто є Істиною, Шляхом та Життям. Констатуючи нинішній стан справ людини у піднебесному просторі, Флоренський не віднаходить інакшого «місця заспокоєння», окрім як в Церкві Христовій,

адже «внутрішнє благодатне наповнення церковного життя переходується тут під покровом символів, однак в такий спосіб, що через них завжди переходить та благодать, що відповідає таємничому смислу кожного символа» [73, с. 82]. І те, що для Флоренського звучало, як «конкретна метафізика», або ж «символізм», може бути, хоча і дуже наближено, перекладено на мову філософії – того, що було благодатно відкрито святим ісихастам.

Під ісихазмом ми слідом за митрополитом Ієрофеєм (Влахосом) будемо розуміти «вчення Православної Церкви в цілому», а не тільки вчення Григорія Палами та його послідовників [79]. Відповідно Флоренський, будучи її представником, не міг не бути включеним в смислове поле цієї таємниці, якою тримається світ. Більше того, можемо говорити про те, і св.Григорій Палама, і П. Флоренський були виразниками єдиної сфери церковних смислів.

Повернення блукаючої в тенетах розсудку розпорошеної енергії людського серця – розуму - до глибин її сутності є умовою можливості зцілення людського єства. Саме в такій цілісності за словами св. Діадоха Фотікійського, «Дух Святий може в тому, що за образом, вимальовувати те, що за подобою» [114, с. 43]. Пам'ятаючи про те, що все це є сокровенним внутрішнім діянням не даремно названим “наукою з наук», Флоренський, звісно ж, не виводить на цю ж висоту свою конкретну метафізику. Однак вона може стати поштовхом бодай для усвідомлення трагічного перебування в розколеному вигляді та до визнання необхідності втечі із безсмыслові поверхні в глибини тих смислів, в яких серце отримує здатність дихати тим, чим воно тільки і може дихати – Духом Божим.

Саме символізм може виступити тим зв'язуючим началом, що поєднує розрізненість на розсудковому рівні віри та розуму. В цьому сенсі критика філософії Флоренського о.Г.Флоровським (стосовно його «олександрійського» спрямування) виявляється насправді неочікувано для

самого о. Георгія неабиякою похвалою, оскільки «філософська відстороненість мислення, алегоризм та втаємниченість в розумінні та тлумаченні Священного Писання складають, як відомо, головні характеристичні особливості церковних письменників цієї школи, що взяла на себе складну задачу поєднати віру зі знанням та представити зміст християнської релігії в науковій, філософській формі» [176, с. 671]. Ці слова можуть бути віднесені і до філософії Флоренського. Більше того, вся його постать вирізнялась деякою невловимою невчасністю, а філософські розвідки за його власними словами, беруть виток у вченні св.Афанасія Великого, і тому слова Флоровського, якщо прибрати з них негативну інтонацію по-справжньому потрапляють в ціль.

Багатогранність особистості Флоренського всякий раз розпросторювала його думки в різних напрямках, але всі вони виходили саме від цього центрального осердя. Більше того, він насправді виступав «як *апологет християнської віри посеред невіруючої інтелігенції*» [12, с.10], і фактично першим проклав дорогу останній до православного священства, виступаючи зв'язуючою ланкою між духовенством та «людьми науки». Сам він так писав про себе: «...я хотів саме православ'я та саме церковності. Я хотів та хочу бути віруючим сином Церкви» [12, с. 49]. *Філософія ж була для нього однією із можливостей говорити про Бога, своєрідною вказівкою на Божий світ як на істинну реальність, а не власне пізнанням істини як Істини. С.С. Аверинцев в свій час якось назвав о.Олександра Меня «місіонером для племені інтелігентів». Видається, що така ж характеристика може бути перенесена і на постать Павла Олександровича.*

Повертаючись до встановлення святоотецького впливу, варто зазначити, що не тільки «святі науковці», серед яких Климент Олександрійський та Орigen, Афанасій Олександрійський та Василій Великий, Григорій Богослов та Григорій Нісський, Іоанн Златоуст та Іоанн Дамаскін, Григорій Палама та Симеон Новий Богослов були його вчителями, а й ті святі «утікачі» від світу,

яких прийнято називати представниками аскетичного напрямку. Серед них перш за все слід виокремити прп. Макарія Єгипетського, Антонія Великого, Іоанна Синайського, Єфрема та Ісаака Сиріянинів. Об'єднуючим началом цих двох на перший погляд протилежних напрямків є простір ісихії, розкрити та зберегти який і перші, і останні обрали для себе за первинну мету. Їх праці Флоренський називав неоціненними скарбницями вічних смислів, розкривати які мало б бути для людини поштовхом до пригадування своєї істинної небесної вітчизни. Таке визначення суголосне зі словами відроджувача ісихазму на Русі прп. Паїсія Величковського, котрий називав святоотецькі писання небесним скарбом, віднайденим на землі. Не могли пройти для о.Павла непоміченими такі масштабні духоносні постаті, більш наближені до нього в часі, як свт. Ігнатій Брянчанінов, свт. Феофан Затворник, свт. Філарет (Дроздов), сучасні йому старці оптинські та св.прав.Іоанн Кронштадтський.

Із цих святоотецьких основ Флоренський створив космос-впорядкованість різносторонніх ідей, кожна з яких проростає у нових відкритих ним напрямках. Все вище зазначене щодо філософії аж ніяк не применшує її значення. Натомість *повертає до справжнього її «місцезнаходження», що в свою чергу уможлиблює «наведення порядку» в ній самій.* Бо тільки при «царственному смиренні розуму» (за висловом самого Павла Олександровича) можливим є «серединний шлях» філософування, очищений від крайнощів, можливою стає справжня філософія, завданням якої є «очищення розуму від хибних передумов та догматів. Потрібно не стільки навчити системі того чи іншого філософа, скільки випрямити самі поняття і тим полегшити шлях («вирівняти шляхи») грядущому в душу Христу» (1918). Зрештою, точніше за самого Флоренського і не скажеш.

Надалі постає необхідність встановити вектори творення «серединного шляху» П.Флоренського в просторі філософувань його попередників та сучасників. Сергій Булгаков так говорив про нього : «Духовним же центром

його особистості, тим сонцем, що освічувало всі його дари, було його священство...В отці Павлові зустрілися та по-своєму поєдналися культурність та церковність, Афіни та Єрусалим, і це гармонійне поєднання само по собі вже є фактом церковно-історичного значення» [12, с. 65-66]. Така точна характеристика Флоренського, надана йому другом та сучасником, не являється пустотною за змістом, оскільки сам о. Сергій в подальшому зазнав «впливу», якого зазнавала тогочасна інтелігенція від о.Павла. «Вплив» цей полягав в тому, що «люди науки» поступово почали повертатися до Церкви, перебуваючи до того тільки «за її огорожею» в своїх «інтелектуальних розвідках». *Здійснення синтезу церковності та культури* було ще з юнацьких років одним з найзаповітніших його задумів, і, фактично, синтез такий здійснити вдалося. В промові перед захистом магістерської дисертації Флоренський, вже на той час (1914 р.) будучи священником, говорив: «...розум припиняє бути хворобливим, тобто бути розсудком, коли він пізнає істину, оскільки Істина робить розум розумним, тобто розумом, а не розум робить Істину істинною...Ця самоістинність Істини виражається...словом *ομοῦσία* – єдиносущність. Таким чином догмат Троїчності робиться спільним коренем релігії та філософії, і в ньому долається корінне протистояння тої та іншої» [223, с. 137]. Такий хід думки немов повертає свідомість до її власних витоків, змушує здійснити обернення до самої *можливості мислення як дару Божого*.

В той же час позиція Флоренського не була принципово новою для російської філософської думки. Ще в 1852 році його попередник, І.В. Кирієвський писав: «Вчення про Святу Трійцю не тому тільки захоплює мій розум, що являється як вище зосередження святих істин, повіданих нам одкровенням, але й тому ще, що, займаючись розвідками про філософію, я дійшов до того переконання, що спрямування філософії залежить, в первинному початку своєму, від того поняття, яке ми маємо про Пресвяту Трійцю» [226, с. 144]. Простежуючи внутрішню логіку розмірковувань цих

двох мислителів, із очевидністю постає їх глибинна єдність в тих наскрізних питаннях, які формують зовнішній вияв філософії та історії філософії. І.В.Кириєвський в листі до А.І.Кошелева писав про свою мрію створення такого курсу філософії, який би був наповненим «новими істинами», однак новизна їх полягає тільки по відношенню до відсутності в людях пам'яті про них», бо «істина науки розкривається тільки в істині Православ'я» [94, с. 20]. Спорідненість тем, а точніше того внутрішнього ритму, який визначав їх зовнішнє вираження, розкривається також в ідеї про цілісність сил людського серця, їх зібраності в єдність вираження особистості: «Із збирання окремих розумових та душевних сил в одну суголосну діяльність, із цього поєднання їх в первинну реальність – запалюється в розумі особливий смисл, яким він пізнає предмети, що недсяжні вторуванню одного розсудку» [94, с. 31]. Як бачимо, думки і Кириєвського, і Флоренського стосовно необхідності збирання розпорошеного людського єства воедино, фактичну тотожність свою здобувають в світлі святоотецьких писань. Кириєвському забракло життєвого часу для того, аби створити цілісний виклад своїх ідей; Флоренському це вдалося дещо в більшій мірі, однак так само повний виклад «антисистемної системи» ідей йому не судилося здійснити. Він так само, як і його попередник, залишили тільки дороговкази до того шляху, пройти який їм самим не вдалося до кінця.

По відношенню до А.С. Хомякова, ситуація склалася не настільки споріднено, оскільки в його розмірковуваннях «критика католицизму зі сторони формалізму та символізму не могла не зачепити і Православ'я, недивлячись на оговірку про його свободу від символів. Це занепокоїло Флоренського, котрий розгледів тут схильність Хомякова до протестантизму. Свою теорію символу Флоренський, найвірогідніше, розвивав частково і як антитезу Хомякову. Символи Флоренського не абсолютно зовнішні та чужерідні духовному началу, натомість поєднують в собі матеріальне та духовне» [155, с. 23]. Однак ми б не стали настільки прив'язувати

розгортання символізму Флоренським як «протидію» думкам Хомякова. Видається, що це стало тільки черговим зовнішнім поштовхом для оприлюднення його внутрішніх потоків «символічного смислу».

Як бачимо, і позитивні, і деякі негативні сторони у вченні слов'янофілів, не могли не залишити свого відбитку у філософуванні Флоренського. Однак, виходячи з цього, не маємо робити висновок про вкоріненість думок Флоренського виключно на слов'янофільському ґрунті. Радше слід віднайти те «джерело світла», в благодатних променях якого здійснювали свій шлях ці мислителі. І «джерелом» таким являється сама Трійця, незбагненна у своїй всеохопності. Всеохопність ця уможлиблює переплетіння всіх сфер людської культури, їх взаємопроникнення, взаємопов'язаність та неможливість чіткого розподілу, оскільки над усіма ними панує єдина Істина. Єдиною характеристикою таких діяльностей може бути тільки їх спрямованість: до Істини, або в протилежний бік від Неї, що в свою чергу позначається на «якості» того, що твориться такою діяльністю.

Спираючись на науковий доробок своїх найближчих попередників (О.С.Хомяков, І.В.Кирієвський, В.С.Солов'єв) що вибудовували свою філософію в оберненні до Лиця Істини, Флоренський тим не менше лишається дещо осторонь від їх подекуди суто інтелектуальних узагальнень. Зокрема, являючись в юнацькі свої роки великим пошановувачем Солов'йова, він все ж усвідомлює обмеженість його філософської концепції, оскільки маючи, здавалося б, «благий намір» відсторонитися від «відсторонених начал» та дійти до Абсолютної Краси Всеєдиного, мислитель тим не менше прагне вибудувати свій принципово власний шлях, оминаючи вже проторені до нього дороги. А там, де є претензія на надання значимості своїм власним здобуткам, там непомітно вкрадається надмірний інтелектуалізм, що збиває з істинного шляху до Істини. Тому підмінивши віру в сенсі розкриття душевний очей на інтелектуальну інтуїцію, Солов'йов «крокує наосліп», тільки під кінець життя поступово повертаючись на істинний шлях. Хоча

звісно, в жодному разі не можна примешувати того внутрішнього поштовху до пошуків «вищих начал», що його надав В.Соловйов не лише Флоренському, а й всій численній когорті своїх «філософських спадкоємців».

Флоренський же, примаючи його ідею Всеєдності, надає їй глибинного церковного змісту, надаючи їй значення *соборності*, що знаменує не «співдружність» абстрактних понять, а витоків єдність особистостей в Царстві Духу. Окрім цього відсторонювала Флоренського від його попередників і їх надмірна долученість до «національної ідеї», оскільки на думку нашого мислителя, ідея народності (як, зрештою, і всі інші ідеї подібного роду) є вторинною по відношенню до «абсолютної першості Бога». Він відчував Православ'я в його вселенськості, в значенні *абсолютності небесного закону для всіх піднебесних земель*. Тому виступаючи «захисником» онтологічності та ієрархічності, що з неї випливає, Флоренський прагнув відстоювати «першість» Бога на всіх рівнях здійснення людських думок та ідей, породжених цими думками.

Осторонь (задля дотримання свого «серединного шляху») він здійснював своє життя і від сучасників, зокрема, від літературно-символістських кіл в Росії, представниками яких були Д.С. Мережковський, З.Н.Гіппіус, А. Бєлий, К.Д.Бальмонт та ін. У своєму листі до Д.С.Мережковського Флоренський писав із притаманною йому гостротою висловлювань: «Я повинен бути в Православ'ї і повинен боротися за нього. Якщо Ви будете нападати на нього, то, можливо, я буду боротися і з Вами». [12, с.31]. В роки навчань у Московському університеті, Павло Олександрович на певний час зблизився з колами символістів, однак швидко розчарувався в них, бо розгледів хибність, або радше – *недостатність* - їх духовних основ.

В цей час він бере участь одразу в декількох наукових гуртках, якими було наповнене інтелектуальне життя. Зокрема слід відзначити «Лопатинський гурток», «Студентську історико-філологічну спілку при

Московську університеті», головуєчим якої був кн. С.М. Трубецкой та «Студентську математичну спілку при Московському математичному товаристві», ініціатором створення якої був сам Флоренський. З Л.М. Лопатіним, слухачем лекцій якого він був, Флоренського споріднює критика Канта та неокантіанства. Із кн. С.М. Трубецким його єднає глибинний інтерес до філософії Платона. Загалом, «конкретний ідеалізм» Сергія Миколайовича виявляється «вихідцем» з тих же православних основ, що і «конкретна метафізика» Флоренського.

Неабиякий вплив на о. Павла справив М.О. Новоселов, «московський Авва», як його називали сучасники. Цій глибокій особистості вдалося об'єднати мислячі кола навколо сенсоформуєчих питань, що як правило лишаються «за бортом» сприйняття. Ці питання стосуються цілісності особистості та її вкоріненості в Істині. «Новоселовський гурток» об'єднував навколо себе таких богословів, вчених філософів як архим.Феодор (Поздєєвський), Ф.Д. Самарін, О.І.Новгородцев, прот.Іосіф Фудель, кн.Є.М.Трубецкой, С.М. Булгаков, В.Ф.Ерн, О.В.Єльчанінов, С.М. Дурилін та ін. Приєднувався до них і П.Флоренський. Новоселов наголошував на тому, що «величезну роль в Богопізнанні відіграють таїнства. Вони – і онтологічна, і гносеологічна основа просвітницької сили пізнання Істини. Єдність в думках являється результатом дії соборного начала Церкви. Перш за все необхідною постає єдність в думках з євангельськими та святоотецькими текстами. Саме на цьому шляху можливим є досягнення Істини» [156, с. 237]. Ці слова також можна вважати за вираження основних мотивів філософських розмірковувань Флоренського. Вони в той же час дають розкриття абсурдності створити деяку «нову релігійну свідомість», за маскою якої – тільки пустота з відчуттям непоміченої втрати найголовнішого.

Із очевидністю впливає, що так звана «нова релігійна свідомість» є в основі своїй відвертанням від Істини, а значить - ні в який спосіб не являється засобом до прориву «по той бік» Таємниці, якою утримується світ.

В цьому сенсі проявляється принципове «неперетинання» реальностей Флоренського та, зокрема, М.О.Бердяєва. Відсутність точок дотику очевидна. Бунтарська налаштованість Бердяєва на пошуки «новизни» Істини провокує останнього на таке ж стрімке сходження з православного шляху. На наш погляд в Бердяєві російська релігійно-філософська думка має втілення протестантського прагнення привнесення «свого» в простір Істини. «...В багатьох випадках ересі витікали із прагнення того чи іншого ересіарха відстояти своє розуміння християнства, «самоствердитися, стати новим апостолом. Думається, такий «протестантизм», викликаний не стільки соціальними, національними чи філософськими, скільки психологічними причинами, властивий багатьом християнам і в наші дні» [33, с. 22-23]. Саме такий надмірний психологізм Бердяєва був фундаментом його філософії з витокami в його власному «я». В цьому положенні розкривається ще одна принципова відмінність, або навіть – протистояння, Флоренського та Бердяєва. Протистояння це здійснюється по відношенню до такого виміру людської діяльності як творчість.

Творчість як вираження свободи людського духу може завести в простори небуття, якщо першість віддається «вільному» людському «я», а не Богу, не Творцю, Котрий творить саму людину з її здатністю до творення. Таке принципове не-бачення очевидностей є парадоксальним для Флоренського. Творчість без слідування волі Творця є абсурдністю, бо в темряві творення та споглядання образів неможливе. Бердяєв же, прагнучи відстоювати особистісну унікальність, тим самим лишає саму особистість немов зависаючою над прірвою небуття, в смисловому та світловому вакуумі. Говорячи про наповнення простору особистості духовністю, Бердяєв розуміє під останньою так звану «очищену, звільнену духовність», що розкривається в значенні «відстороненості не від особистісного, що пов'язано з множинністю буття, а від природних та соціальних обмежень, що пов'язані з об'єктивацією» [27, с. 57]. Як бачимо, мислитель ніби обходить осторонь дію

Божественних нетварних енергій, які тільки і здатні преобразити людську особистість, людський дух, і без яких неможливою залишається й істинна творчість. Флоренський же корені людської можливості до творення віднайшов не в «новизні» релігійної свідомості, а у вічності та незмінності Бога-Слова, Премудрості Божої, якою був створений всесвіт. Тому «прикладом для наслідування» для нього являються не «спалахи озаріння» людського «я», вкоріненого в пустоті, а самі ідеї земних образів, що являються їх логосами, прообразами Логосу Первинного. Розгледіти та втілити їх і покликаний земний творець. *Без цього вся земна творчість лишається тільки на психічному рівні, позбавляється свого онтологізму, а значить – істинного Буття та істинної Краси, виражаючи тільки сферу душевного, а не духовного.* Тому вся людська земна творчість має бути результатом синергії, поєднання енергій людських та божественних, що уможлиблює перетин земних та небесних координат.

Безкомпромісність Флоренського по відношенню до збереження ієрархічності світоустрою проявилась і в прагненні до збереження ієрархічності понять як опорних «сигналів» на шляху повернення до Реальності. *Речі можуть бути названими, проіменованими тільки в тому випадку, коли визнається абсолютність Імені Істини, Імені Божого.* В розпалі дискусій на початку 20 століття навколо даної проблематики, Флоренський не міг не виступити незрушним відстоювачем позицій ім'яславців, бо саме в Імені Божому вбачав світлову зв'язуючу ланку, що зводить воедино всі розпорошені людські діяльності, людські думки та людські діяння. «Православний світогляд розглядає в світі його пронизаність променями Істини, вбачає у світі інакший світ, споглядає буття тварне як символ буття вищого, ім'яборництво ж є запереченням можливостей символу...Поняття символу є вузлом в питанні про Ім'я Боже, а ім'яборництво – удар та намагання зруйнувати поняття символу» [227, с. 457]. Фактично, для Флоренського всі виступи проти Імені Божого є

виступами проти логосності всього Богом створеного, проти суцього, оскільки там, *де не визнається Первинний Логос, там неможливо говорити про логосність – розумність та осмисленість світу тварного*. А це, в свою чергу, призводить до неможливості істинного пізнання світу в його символічності, в осяянні землі світом небесний логосів-ідей, що є причиною утворення такого типу науки як системи схем, який спрямований в протилежний від Істини бік. «Словесне схемобудівництво є оприявленням ірреалістичної передумови мови – ім'яборництва. Схемобудівництво, як перспектива, виходять із передумови про заперечення реальності і хоче замість реальності надати словам деяку ілюзію реальності... яка б приймалася як реальність, не тільки не будучи такою, але і природою своєю заперечуючи реальність як таку» [227, с. 365]. Тому, вбачаючи в ім'яборництві такі катастрофічні наслідки для світовідчуття та світоосмислення в цілому, Флоренський закликає до того, аби утримуватися від цієї онтологічної підміни та зберігати осмисленість слів та діянь, яка в свою чергу можлива тільки в променях первинної єдності, єдиносущності, в світлі Живоначальної Трійці, в якій, по слову прп. Іоанна Дамаскіна «якщо дечим не є Отець, тим не є і Син, не є і Дух; і якщо чогось не має Отець, не має ані Син, ані Дух» (Книга 1, С. 46). Вбачаючи в тих диспутах, що виникли навколо Імені Божого, основу глибшу та вкорінену в давніх віках, а саме в паламітських диспутах 15 сторіччя стосовно сутності та енергії Божества, Флоренський, поза сумнівом, в 20 сторіччі виступає повністю «на боці» св. Григорія Палами. У зв'язку з цим можемо цілком виправдано говорити про глибинний вплив вчення останнього на філософування досліджуваного нами мислителя.

Найближчими в часі до Флоренського виявляються такі мислителі-ім'яславці, як В.М. Муравйов, А.К. Горський та М.А. Сетницький, котрі закликали ім'яславців долати власні кордони до «ім'ядії» та були прибічниками «активно-творчої есхатології», згідно з якою світ в процесі історії не згорає, а преображається, і в цьому преображенні центральне місце

належить соборному діянню людини» [53, с. 125]. Однак така позиція даних ім'яславців також є в деякому смислі наслідком «надлишку егоцентризму», оскільки судити про завершальну долю світу із такою граничною точністю навряд чи має право бодай хтось із земнородних, бо все це – в задумі надсвітового Логосу.

По тій же причині небажання відходити до крайнощів, Флоренський не бере участі і в діяльності «Християнського братства боротьби», активними учасниками якого були його друзі В.Ф. Ерн, А.В. Єльчанінов, С.М.Булгаков та В.А. Свентицький. Характер кінцевого преображення світу та народження нового неба та нової землі ніяк не може залежати від «активних замінювачів світу», а тим більше – від їх інтелектуальної діяльності. Тому Флоренський і тут дотримується «серединного шляху». Поза всяким сумнівом, людина повинна активно діяти у світі, проповідуючи Ім'я Боже, Ім'я Бога-Слова, Творця всіх земних імен. Однак дія така має бути виключно результатом тієї ж синергії, спільної, боголюдої діяльності.

Варто враховувати і власне ставлення самого філософа до своєї творчості. «Він сам ніколи не претендував на безпомилковість та завершеність своєї думки, ні на всезагальність визнання, а тяжів до обговорення, розвитку, уточнення, виправлення» [12, с. 49]. Така характеристика, надана онуком о.Павла та дослідником його наукової спадщини, відкривають для нас ще один доказ невідповідності думок Флоренського в замкнену систему понять, відтак неможливо вибудувати чітку схему його філософських відкриттів, оскільки кожна ним задана ідея відкриває свій власний безмір перспектив, рухаючись в просторах яких, простір зовнішній набуває достатньо туманних обрисів. Більше того, перша ґрунтовна робота «Стовп та утвердження істини», про яку ректор Московської Духовної академії єпископ Феодор (Поздеевський) висловився як про «явище виняткове», для самого Флоренського була тільки способом осмислення власного приходу-повернення до Церкви, хоча і «для користі інших». Постійний невтомний

пошук Бога, яким знаменувались всі виміри його багатогранної наукової діяльності, являвся в деякому сенсі його охоронцем в тих життєвих та ідейних перипетіях його часу, о підводні камені яких, здавалося б, можна було з легкістю розбитися.

До певної міри існують деякі відхилення від церковного шляху і в його власних шуканнях. Зокрема, неабиякою прогалиною являється його міркування щодо Софії Премудрості Божої. Вочевидь, задля того, аби розкрити інтелігенції більше приводів для віднайдення в Православ'ї наповненості Смилом, Флоренський вдається сам до вкрай інтелектуалізованого способу розробки даного питання. Згідно ж із святоотецьким вченням, Премудрістю Божою є Сам Господь Ісус Христос, Бог-Слово, Первинний Логос, яким був створений світ. Флоренський, безсумнівно про це знаючи, тим не менше, відшуковує витіюваті шляхи для інтерпретацій цього очевидного та безкомпромісного визначення. Тим самим, намагаючись, вочевидь, розкрити «мудрецам світу цього» глибинну Красу Логосу-Премудрості, спричинює плутанину в поняттях, оскільки для опису використовує не притаманну святым отцям термінологію. Однак за словами одного із сучасних богословів, «теологумени та концептуальні мисленнєві конструкції В.С.Соловйова, о.П. Флоренського, О.Сергія, Лосєва та ін.. православних мислителів Срібного віку формувалися з урахуванням необхідності вибудування нових контекстів осмислення церковно-догматичної проблематики (тобто з метою віднаходження шляхів її більш глибокого розуміння). А зовсім не в якості проб спотворити догматичне вчення Церкви або додати в нього дещо принципово нове» [5]. Тому таке глибоке розуміння причин деяких «зовнішніх нововведень» звільняє нас від необхідності строгої критики цих великих мислителів.

Також до певної міри може насторожувати строката суто наукова (різносферно-наукова) термінологія в багатьох його працях, деяка математизація, схематизація в побудові суджень. «Його філософські ідеї

являються водночас пояснювальними моделями, що дозволяють вибудувати наукову та філософську думку. Їх можна було б навіть співставити з інженерними моделями... При цьому інженерію в галузі думки доповнюють практичні керівництва до пояснення конкретних сфер дійсності» [149, с.19]. Такий стан справ може бути поясненим специфічним спрямуванням думки мислителя, що оминаючи дріб'язковість падаючого світу, намагається ухопитися за найсуттєвіші «точки світла», і вже на них, як на рятівних плотах, переправлятися до загальних філософських теоретизувань.

Також пояснення такого способу викладення ідей можна знайти в тісному зв'язку з відкриттями московських математиків початку ХХ століття на чолі з проф. М.В.Бугаєвим. П.Флоренський, будучи його студентом за часів навчання в Московському університеті, не міг не потрапити під вплив цієї по-своєму величної особистості. Його вчення про перервні функції – а в глибшому смислі – про перервність світових явищ – вкорінилося і в філософських просторах о.Павла, який розвинув ідею аритмології в богословських вимірах. Серед представників Московської філософсько-математичної школи окрім М.В. Бугаєва слід виокремити П.О. Некрасова та В.Г. Алексеєва. За словами С.М. Половинкіна, «роль Московської філософсько-математичної школи в творчості П.О.Флоренського заслуговує спеціального дослідження. Попередньо можна сказати, що в своїй величезній та багатогранній творчості, що виходить далеко за рамки Школи, він завжди з шанною ставився до своїх вчителів та зробив свій внесок в розвиток ідей Школи» [154, с. 281]. Більш детальний зв'язок аритмології та філософії Флоренського буде розкриватися в третьому розділі нашого дослідження, однак відпочатково слід зазначити на переплетеності «теорії перервних функцій» із тим способом мислення, який мислитель іменував «конкретною метафізикою». Оскільки явища світу перервні, і світ розколотий на такі перервні явища, значить в ньому не може існувати кінцевої Істини, як основи

для його буття. За словами М.В. Бугаєва, «аналіз є тільки першою сходинкою в розвитку математичних істин, найпростішою формою, під якою вони з'являються» [34]. А тому стверджуючи замкненість та нескінченність світу, нами втрачається шанс прорватися крізь полотно світової видимості, «оживити власне життя».

Втім, різноманітні способи та методи донесення ідей, були для о.Павла тільки своєрідними «уловками», прикриттям. Вбачаючи відхід сучасної йому інтелігенції від основ Православ'я, від живого церковного життя, він різними шляхами намагався повернути її до витоків краси та смислу, до Бога. В щоденнику за 1921 він писав «...мені не потрібна слава, вона мене і внутрішньо і зовнішньо тільки притисняє, але і в Академію я пішов заради поєднання світського світу з духовним, прагнучи увійти в духовне, як представник світського, а тепер в рясі я виступаю, прагнучи увійти в світське, як представник спільноти духовної – і тому слава ця є славою Божою, і я, що з поміччю Божою зароблю, віддаю Богу на Його розгляд, як здобич, як улов, заради якого Господь і посилає мене на діяння. З трансформаторами може витягну Господу бодай одну душу!» [12, с. 75] І насправді, навколо нього утворилось широке коло людей, котрі усвідомлювали життєву необхідність повернення до того осердя, від якого відійшли по причині захопленості зовнішніми нашаруваннями. Серед них можна виокремити С.М.Булгакова та В.Ф.Ерна, А.В.Єльчанінова та Є.М.Трубецького, Г.А.Рачинського, Л.А.Тихомирова, Д.А.Хомякова, Іосифа Фуделя, В.В.Розанова, М.А.Новоселова, А.Бєлого, Вяч.Іванова та ін.. Особливий вплив зазнав О.Ф. Лосєв, котрий став, на нашу думку чи не найближчим по духу його послідовником.

Продовжуючи пошуки витоків символізму як «конкретної метафізики» Флоренського, варто встановити ті причини, які відсторонювали «серединний шлях» мислителя від шляхів умовно західного, а точніше – «зовнішнього» - способу філософування. Не заперечуючи, більше того, наголошуючи на

необхідності історико-філософського знання, мислитель зауважує на тому, що отримати своє істинне життя – життя смислове, логосне – таке знання може тільки «воцерковившись», явивши тим самим свою внутрішню логосну структуру, розкривши свій прихований онтологізм, по легковажності розпорошений мислителями, віддаленими від Бога як Абсолютної Істини. В своїх лекціях, присвячених культурно-історичному місцю та передумовам християнського світорозуміння, Флоренський надає західному псевдо-науковому (його означення) світорозумінню наступні риси: аналітичність, речовинність («вещность») та поверховість («отвлеченность») з усіма наслідками, що випливають з даних постулатів. Тут необхідно сконцентруватися саме на останній рисі – поверховості. Перше питання, що може виникнути, - від чого позиціонує себе ця поверховість. Для Флоренського відповідь очевидна – від глибин догмату про Святу Трійцю. Власне, саме ця поверховість-зверхність і засвідчує неможливість західного символізму як конкретної метафізики. Однак тут потрібні уточнення. Мова не йде про буквальну відмову від Бога, а про викривлене поняття про Святу Трійцю. Стверджуючи сходження Святого Духу «і від Сина», католики тим самим «деформують» джерело єдності Святої Трійці, чим обумовлюється подальша «деформація понять». Однак все це є тільки наслідками попередніх особливостей існування християнства на Заході, для якого характерні «сила влади, стройність структури, раціональна ясність в богослів'ї, юридизм в моралі та церковних правилах, могутність Риму... Таке формально-юридичне розуміння далеке від євангельського первохристиянського вчення про Церкву як Організм, де соборне начало не заперечує ієрархічної структури Церкви, але надає цій структурі їй належне, а не головує місце» [72, с. 135]. Такі первинні установки в свій час стали причиною не-розуміння на Заході постанов 7 Вселенського Собору, на якому був встановлений догмат іконовшанування, оскільки для представників латинського християнства

було незбагненним, як за видимим, матеріальним образом можна вбачати невидимий Першообраз та поклонятися йому.

З того часу в католицизмі залишається відсутнім онтологічне наповнення іконопису, його «конкретна метафізика». «Історія іконовшанування різко відрізняється від історії церковного мистецтва католицької церкви, де ілюстрованість завжди – і сьогодні – була головною вимогою...» [166, с. 137]. Таке тлумачення церковного образу тільки як елементу церковного життя, призначеного тільки для прикрашання або повчання, стало однією з глибинних причин так званих Паламітських диспутів стосовно значення божественних енергій.

Для західного розуміння було неприйнятним схоплення дій божественних нетварних енергій саме в їх нетварності. Проголошуючи абсолютизацію людського «рацію», варлааміти (та їх послідовники-гуманісти) і досі продовжують стверджувати можливість людини «своїми силами досягнути» Бога. Однак святоотецькі писання надають зовсім іншу відповідь на запити людського розуму. А саме, він має стати цілісним, повернутися до сутнісного начала в людині – до серця – і тільки тоді йому зможе відкритися нетварність Божественних енергій, благодать Святого Духу. «Якщо містика не введена в русло подвигу, в ній несподівано, як із якихось прихованих глибин, вилазить іноді той самий звичайний раціоналізм, але тільки важкого містичного забарвлення. Це і є «містика голови», а не серця...» [235, с. 82]. Наслідками такого розуміння виявляється перебування не на духовному, а тільки на душевному, психічному рівні, на якому залишається католицький іконопис та католицька містика. Зрештою, протестантизм є логічним завершенням такої раціоналізації.

Таке заглиблення в сфері релігійного є принциповим моментом для встановлення причин неможливості «конкретної метафізики» П.Флоренського, в просторі західного філософування. Для нього беззаперечною аксіомою було вбачання витоків всіх феноменів культури в

сфері культу. Попередньо говорилося про те, що догмат Святої Трійці був для мислителя основоположним як для простору релігії, так і для простору філософії, тому очевидно, що західний тип мислення постає як відпочатково розколений по причині розколеності єдності догмата про Трійцю.

Це в свою чергу призводить до того, що в сфері знання проголошується тотальна роздробленість, наслідками якої стають принципова розрізненість напрямків та чітка спеціалізація. Все це розводиться в деяку абсолютну та незнищену норму задля підтримання системності та аналітичності світосприйняття. За словами самого Павла Олександровича, «заперечення форми та, як наслідок, цілого в Ренесансному світоуявленні призводить до *кількісного світогляду*» [226, с. 398]. Наступними етапами падіння являються постулювання механіцизму в просторі та еволюціонізму в часі, що являється виразником «прагнення шляхом складання побудувати те, що проростає ізсередини, попередньо своїх частин» [226, с. 399]. Відтак уявне утвердження того, що істинне буття можна «скласти» із периферійних частин дійсності, являється тільки згустком ілюзій, що уплощинюють сферу людського перебування та самі людські серця.

Західне тяжіння до розпорошення дійсності йшло всупереч глибинним переконанням о. Павла, тому і не міг він брати його за основу. «Від Церкви віднімається природа, суспільність, психологія... Де ж область християнства? Її залишають закоулки між світами. Це визнання всіх сфер життя автономними витікає з того, що християнство не розвивається, між тим як воно і є першим обов'язком людини, оскільки в ній спалахнула віра... Зараз для нас релігія – не світи, не богослужіння, не свята, не уявлення про світ як про космос, навіть не богослів'я, а тільки – мораль. А мораль, взагалі не займає жодного закутка в світорозумінні. Вона, грубо кажучи, виробляється в Німеччині» [227, с. 388]. Тут можна довго говорити про наслідки протестантизму для західної думки, однак це відсторонить нас від головної лінії нашого дослідження.

Варто зазначити, що мислитель фактично віднаходить «спільну хибу» в протестантському та схоластичному богослов'ї. Такою хибою є не-віра в силу Христової Істини. За його словами, протестантська теологія «здалеку розкланюється з Істиною, котру визнає такою, що нівечить життя», а схоластична - «виходить із вчення – і наштовхується на життя, в яке не світить Істина» [227, с. 405]. Фактично, ці два напрямки західної християнської думки постають тільки блуканнями навколо істинного шляху, оскільки з тих чи інших причин відсторонюються від Бога як живої Особистості.

В цьому аспекті можемо говорити про деяку спорідненість «конкретної метафізики» Флоренського з «конкретним ідеалізмом» князя С.М.Трубецького по причині їх прагнення «відсторонитися від відстороненості», проникнути в ті буттєві основи, які наповнені живим життям. Суть «конкретного ідеалізму» Трубецького полягала в необхідності допущення Суцього раніше за всяке мислення. Тому Бог в жодному разі не може бути «результатом філософії», бо Істина передує всім земним проявам, у тому числі – і мисленню. А це значить, що *справжня, конкретна метафізика та конкретний ідеалізм можливі лише там, де кожна «ідея» постає в значенні Божого замислу, Промислу, елементом логосного орнаменту світу.*

З часів античних провидців «ідея» розумілася як вища сутність, що є абсолютно реальною в своєму бутті. При чому міра її реальності на порядок перевищувала тільки ледь жевріючу та дуже умовну «реальність» світу земного. Більше того, ідеї мислилися такими, що надають змісту, а значить – права на життя всьому тому, що так чи інакше відбувається в нашому світі. Надалі, із «воцерковленням еллінізму», ідеї отримали свій «небесний лик», розумілися як живі сутності, що приховані від людей тільки по причині недосконалості та незрячості останніх. Натомість західний раціоналізм самовпевнено силиться перекрити дихання небу. Тут вважаємо за необхідне

навести розлогу цитату з розмірковувань самого Павла Олександровича: «Не менш виразний приклад цієї поверховості західного мислення дає Гегель. А саме представник ідеалізму на Заході заявляє, що слово ідея не потрібне, оскільки може бути заміненим з успіхом словом «сорт, Art”!..Нерозуміння Гегеля видається на перший погляд дивовижним...Адже у нас, нащадків древнього еллінізму, поняття про ідеальне, як про конкретну повноту досконалості і про вищу реальність, закладено в самому серці нашого розумінні життя...Але якщо вища реальність не відчувається, якщо занижена її чутливість, то, зрозуміло, що слово *ideal* у французькій мові, або *ideal*, *idealish*, *ideel* – в німецькій, що відноситься до того, що не доходить до життєвідчуття, повинно означати дещо уявне, ірреальне, не існуюче» [227, С.125]. Відтак ідеальне, Божественна реальність, що перебуває в основі всього світоустрою, в думках західних мислителів перетворюється тільки на недосяжність, більше того – ілюзорність, деяку омріяну дійсність, якої неможливо долучитися. З цього ж випливає і антиномізм Канта. Адже розколюючи дійсність зовнішню, людське єство постає розколеним внутрішньо, тому для нього неможливим стає схопити достеменність в її єдності. Має існувати дещо, а точніше – Дехто - Хто є не просто джерелом єдності, а самою Єдністю...Однак Кант лишається тільки «в собі», не виходячи на зустріч Світлу.

Щодо Гегеля, то за словами кн.С.М. Трубецького, його Бог – це «копія з оригіналу, якого ніколи не існувало». Абсолютний Дух Гегеля при детальному на нього взорванні виявляється не настільки абсолютним, а лишається тільки німецьким виявленням протестантського типу мислення, спрямованого на систематизацію та абсолютизацію. На перший погляд може здатися, що Флоренський надає «простим словам» Гегеля надто глибокого значення, надто прискіпливо придивляється до «дрібниць». Однак такі дрібниці є в справжності своїй виразниками процесів значно глибших, хоча і невидимих, неявних. «За невинною філологією тут переховується така

безодня розумового розтління, таке заземлення душі, про яку навіть думати страшно» [227, с.125]. Кожен процес та кожне явище є двуполюсними. Все можна спрямувати або до світла, або до темряви, залежно від того, який вибір здійснює людина. Цей вибір може «формуватися» довго та непомічено, однак всі напрямки нашої «зовнішньої життєдіяльності» ним обумовлюються.

Так сталося і у випадку з західним уявленням про ідеальне як про ірреальне. Тому сфера ідеального як «конкретна повнота досконалості» та світловий символізм як можливість конкретної метафізики, просто залишились в буквальному сенсі «за бортом» корабля, що прямує курсом уявного «прогресу». З цим пов'язане також домінування лінійної перспективи в живописі, що створює підміну реальності з оминанням домінування в ній реальності людського серця як постійного зовнішнього спостерігача за тими процесами, що відбуваються в ньому; побудова ілюзій в оптиці та схем в науці; неможливість таємниці, дива, цілевідповідності, а разом з тим – і діалектики як живого перетікання смислів. В цьому сенсі суголосними з думками Флоренського виявляються слова М.О.Новоселова: «Гуманізм проголошує автократичний розвиток із себе, через себе і для себе. У стосунку до знання він обертається раціоналізмом, по відношенню до моральності – автономізмом, по відношенню до кінцевої мети нашого життя – евдемонізмом. *Він культ намагається замінити культурою*» [154, с. 221]. Фактично, західний символізм позбавляє символи їх буттєвого наповнення. Твердження Е.Касірера стосовно того, що «символ не має існування, маючи тільки значення» [91], по суті, виражає цю позбавленість. Теоретизування на такому рівні символізму виявляється теоретизуванням в замкненому колі, з поверхні якого неможливо прорватися до осердя.

За влучним висловлюванням С.С.Аверинцева, «як старовинна мелодія неодмінно повинна мати в кінці завершуюче уповільнення, в якому музичний час немов сприймає в себе вічність, так і ряд суцього повинен задля уникнення естетичного безчинства отримати завершення в Богові» [2, с. 34].

Тільки при такому «завершенні» може бути покладене начало конкретної метафізики як символізму, в якому символи мають існування так само, як має існування первинна двуєдність Божественної та земної реальності.

Втім, західноєвропейська гуманістична цивілізація з вірою в силу розуму, прогрес та еволюцію (та ще з великою кількістю «вір») виникає не в одну миттєвість та не без відповідних підстав та передумов. Тут ми підемо слід за геніальним титаном думки, другом та учнем Павла Олександровича, - за Олексієм Федоровичем Лосєвим. В своїх «Нарисах античного символізму та міфології» він по-справжньому розкриває найглибинніші підстави, підстави, що фактично ігноруються при поясненні феномену західного характеру мислення, філософування та світовідчуття. О.Ф.Лосєв з найпрозорішою очевидністю виявляє, що центральною передумовою фундаментального «тектонічного розлому» в «східно-західних» християнських думках стали тривалі богословсько-філософські дебати стосовно природи Фаворського світла, що мали місце на Афоні в XIII-XIV сторіччях. Така проблематика зумовила й низку інших основоположних для християнства питань стосовно взаємозв'язку сутності Бога та Його енергій. Не вдаючись в подробиці, зазначимо тільки, що утвердження глибинних прозрінь св. Григорія Палами на соборі 1352 року стосовно того, що Божественні енергії є незмінними, вічними діями-проявленнями Бога, і що возсіявше на Фаворі світло було «Божеством Отця та Духа, що відобразилося сяючим в єдинородному Синові», задало глибинний ритм та за словами Олексія Федоровича, «онтологіям Сходу». Від такої цілісності та гармонії відколовся «психологізм Заходу», внутрішньою передумовою якого стала позиція опонента Святого Григорія Палами – Варлаама, котрий мислив Божественні енергії як такі, що відокремлені від Бога, а відтак – самозамкнені, матеріалізовані, речовинні (вже зовсім як не-Божественні). Варлаамство в найперших своїх проголошеннях породжує дуалізм [110].

Святий Григорій, розділяє сутність та енергії задля того, щоб показати їх єдність (і не матеріальну, а Божественну єдність), Варлам же навпаки намагається досягти мислимої, розсудкової цілісності, але цілісності тільки видимої, земної, а тому така саморобна цілісність розпорошується в нього на моменти не-буття. Зрештою, Олексій Федорович доходить висновку про те, що дуалізм варлаамства при підсиленні суб'єктивізму призводить до кантіанства; при збільшенні раціоналістичної «складової» - до okazіоналізму та картезіанства, при послабленні трансцендентного забарвлення – до позитивізму і так далі до безміру варіацій на тему такого дуалізму. А тому «якщо Світло Фаворське невідділене від сутності Бога і тому є сам Бог (хоча й Бог Сам не є Світло) – тоді православ'я врятоване, або ж якщо Світло відділене від сутності Бога і тому є тварним – тоді починаються апокаліптичні судоми Заходу» [110, с. 346]. Тому, як бачимо, первинним поштовхом до смислової та діяльнісної розпорошеності на глибинному рівні являється хибність розуміння християнських догматів, якими підтримується життя в його істинному вимірі, у вимірі Духу. «Омоусіанство, діфізитство, іконопочитання, ісихазм, ім'яслав'я є єдиним православно-східним, візантійсько-московським, містично-символічним та діалектико-міфологічним вченням та досвідом» [110, с. 348]. Невипадково мислитель наголошує тут не тільки на вченні, а й саме на досвіді, як втіленні цього вчення в життя та без якого вчення виявиться неповноцінним, відстороненим, таким же самозамкненим та ілюзорним як і все, що відривається від життя.

Без такого постійного живого досвіду переживання благодаті, ідеї як прообрази видимих земних речей перетворюються просто на непотрібні феномени, заперечувати повністю які все ж ніхто не наважиться, одначе, вкрай важко стає віднайти в собі ту закладену в кожного первинну онтологічність, яка змогла б на них відгукнутися. А без такого відгуку ідеї закономірно починають сприйматися тільки знаково, поверхово; фактично, відчутними для серця залишаються тільки її зовнішні обриси, відблиски,

проникнути далі яких неможливо, поки серце спить. У зв'язку з цим поза увагою лишається онтологічність символу, а це, в свою чергу, призводить до тотального розриву між символом та реальністю.

«Онтологізм Сходу», як точно зазначав протопресвсандр Шмеман, полягає в тому, що символ виступає як «спосіб сприйняття та осягнення реальності, ...але й як *засіб участі*» [251]. Відтак «символ – це засіб пізнання того, що не може бути пізнаним інакше, оскільки пізнання тут залежить від участі живої зустрічі та входження в те одкровення реальності, яким являється символ» [251]. З даних слів очевидно стає не лише «загальноприйнятність» схем сприйняття, а відповідальність за таке сприйняття. Якщо зустріч є «живою», а «зустрічаються» живі представники світу «подвійної онтології», то людське серце має бути готовим до чесного ведення діалогу з буттям. Тому, за о.Павлом, тільки там, де Ідея хранить свій небесний лик, і де існують серця, що здатні зайнятися власним «смысловим виглядом», аби бути спроможними розгледіти цей Лик та «налаштувати» з ним зв'язок, можливим є вираження метафізичних основ світу, повне співпадіння - просвічування ноуменального та феноменального, прихованого та явного, та повернення світу до його первинного істинного стану.

Підрозділ 1.3. Методологічні засади символізму

1.3.1 Платонізм як «первинний символізм»

Невловимі перетинання душ грецького мудреця та російського «любителя мудрості» зумовили появу в ХХ сторіччі філософії, що наповнена відзвуками та інтонаціями світу Стародавньої Греції. Ще з дитинства маючи незбагненне тяжіння до тих витворів думки, творцем яких був її світ, П.Флоренський протягом всього життя залишився вірним провідницьким настановам Платона. «Таким чином, світоспоглядальна константа в його умовиводах цілковито беззаперечна та не приховувана – це платонізм [51, с. 448]. В

творчості П.Флоренського відбулося перетинання «серединного шляху» мислителя із ідейно-небесними шляхами Платона.

17 вересня 1907 року Павлом Олександровичем в Московській Духовній Академії була прочитана лекція за темою: «Загальнолюдські корені ідеалізму (філософія народів). На перший погляд – нічого визначального. Флоренський ще просто студент МДА, ще цілих сім років до отримання ним звання магістра богослов'я. Однак саме ця лекція містила в собі ті основоположні ідеї, в яких сфокусувалися ключові напрямки світовідчуття самого мислителя. Пізніше, її текст він поміщає в п'яту частину своїх «Водорозділів думки», що в підназві ознаменовуються як «Нариси конкретної метафізики». Головним виразником відчуття «загальнолюдськості» коренів ідеалізму Флоренський впевнено називає Платона, але саме *виразником, а не творцем*, бо, на його думку, в кожній людині існують внутрішні заклики до неба, які зрештою, і уможлиблюють саме її життя. «Немає такої людини, яка, хоча б одну годину свого життя, не була б платоніком. Хто ж не відчував, як проростають крила душі? Хто не знає, як підіймається вона до безпосереднього споглядання того, що від будденої сutoлоки закрито сірим покривом хмар?.. Кому не відкривалася інакша, лучезарна дійсність, де лицем до лица, натхненна вона зустрічає вічні про-образи речей? Хто не переживав, як руйнується непрохідна стіна між суб'єктом та об'єктом...?» [227, с. 146]. Так, душа сповнена Духом, втрата якого призводить до смерті душі. Без розуміння цієї очевидності «навколишній світ», втрачаючи обрамлення потойбічності дива, залишається тільки сірим переплетінням порожніх магістралей. Думки, що рухаються ними, - лише тіні думок справжніх, живих та дихаючих. «Ідеалізм, - в широкому смислі слова, - стихія філософії, і, позбавлена цього кисню, філософія задихається, а потім в'яне та гине» [227, с. 146-147].

Кожне видиме явище-утворення для того, щоб бути, повинно мати свій внутрішній зміст, смислове наповнення. Філософія, як одне з таких явищ, гублячи свої витoki, губить саму себе. Закриваючись в жорстких рамках

визначень, душа філософії втрачає Дух, а значить все, що твориться в ній – є від самої своєї появи – пустим. Однак не таким мало все бути від початку. «Психічний пил» не повинен був прийти на зміну душі, земний світ не повинен був стати замкненим від світу небесного, і вся людська діяльність не повинна була перетворитися на створення тіней в печерах, масштаби яких з часів Платона, котрий «прислухався до вищих пісень інакшого світу», та сповнювався «благословенням Грядущого Слова», заповнили піднебесний простір. Сталося ж так по причині розпорошення цілісності, яка закладена в душу кожної людини та кожного народу. І для того, аби спробувати повернути втрачену цілісність, необхідно пройти цей шлях розлому, але в зворотній бік, - подивитися, з чого все починалося.

За словами онука Павла Олександровича, ігумена Андроніка (Трубачова), «дослідження отця Павла спрямовувалися до з'ясування тих загальнолюдських коренів платонізму, через які він виявився пов'язаним з релігією загалом та з філософським ідеалізмом. В цьому отець Павло був близьким до традиції Климента Олександрійського, святителів Афанасія Великого, Григорія Нісського, преподобного Іоанна Дамаскіна та корпусу «Арепагітики» [12, с. 47]. Ці слова дають нам підтвердження вкоріненості думок Флоренського в патристичній традиції та слугують вказівкою на широту тих смислів, які охоплюються одним словом – платонізм. Варто відзначити, не забуваючи про інше «перетинання шляхів» Флоренського, а саме – з думками св. Григорія Палами, на тому, що «духом платонівського реалізму дихає вся його боротьба проти номіналістичного розуміння Божественних енергій та властивостей як простих понять нашого розуму» [21, с. 68]. Проте дослідник (арх. Василій) наголошує на тому, що далі формального уподібнення справа не йде. Тому можна говорити про те, що Платон запропонував ту форму, ритм визвучування смислів, яку взяли «на озброєння» християнські мислителі, творячи свої слова саме в цьому небесному ритмі. В суголосність з усім вище сказаним, цікаво вказати на

один історико-філософський факт: «Проект Уставу духовних академій, що був підготовлений в Петербурзі в 1814 році, визначив платонізм в якості основного орієнтиру у викладанні філософії: «Посеред древніх Платон є першим стовпом істинної філософії. В писаннях його і в писаннях найкращих його послідовників професор має віднаходити ґрунтовне філософське вчення» [179, с. 153].

Платонізм вбирає в себе всі ті поривання людського духу в небо, які були здійснені з самого початку історії у земних вимірах після гріхопадіння. Адже людство весь час намагалося відшукати дороги повернення. Відгородившись від чудес, воно вибудувало міцну стіну між казковістю та будденістю, між вічною радістю та безглуздими поневіряннями, між ангелами та собою, зрештою. Але парадоксальним чином виявляється, що навіть при такому розподілі «сфер існування», залишається неловима, прихована, якась наскрізна душевна туга за цим безмежно кращим, але втраченим світом.

Можливо, тільки через те, що ця туга ще змушує серця бодай на мить прокинутися посеред повального сну, людство ще зберігає крихку можливість свого тимчасового існування. «В цій ґрунтовності платонізму, мені видається, і завита причина його вічності», - говорив Флоренський [227, с. 147]. Бо доки жеврїтиме спроба звести очі до небес та прорватися крізь павутину видимості, доти й існуватиме ця «стихія філософії» як «стихія життя», оскільки сама ця спроба і стає тим ґрунтом, із якого можуть прорости найвищі, найбільш наближені до неба, злети думки. В такий спосіб *платонізм як явище людського духу і є, по суті, «первинним символізмом», свого роду про-образом того Символізму, який став можливим після Боговтілення. Множинність варіантів інтерпретацій вчення Платона виявила себе повною мірою впродовж всієї історії його існування. Однак дивовижним чином саме відчування та бачення православного мислителя початку 20 століття набуває докорінно нових відтінків. І ми наразі спробуємо зануритись в глибини цього міжтисячолітнього діалогу.*

П.О.Флоренський в праці «Смисл ідеалізму. (Метафізика роду та лику)» виявляє відсутність системного (а тому – нежиттєздатного) визначення для такого потужного духовного спрямування як платонізм: «...будучи природною філософією всякої релігії, платонізм має особливу спорідненість з тією релігією, перед якою всі інші ледь-ледь утримують назву релігії. Одним словом, ми знаємо, що в платонізмі – перед нами один із наймогутніших, - скажу більше, - наймогутніший із ферментів культурного життя. Проте що таке платонізм – ми не беремось давати відповідь, оскільки це перевищує сили сучасного знання. І неможливо визначити платонізм навіть формально, - що він – вчення Платона: ні, платонізм і ширший вчення Платона, і глибший за нього, хоча в Платонові й відшукав собі кращого з виразників» [227, с. 68]. Але загубилась у пісках забуття лінія передачі філософії як сутнісного та глибинного наповнення життя.

Саме ця лінія духовної передачі мала би слугувати людству єдиною надійною «лінією оборони» на полі бою із смертю під усіма її масками. Тому єдиним способом долучитися бодай спалахом намагання до платонізму буде його розуміння навіть не в якості філософського вчення, а у вигляді тотального духовного спрямування, дороговказу від землі на небо. Приймаючи такий напрямок думки, «стає зрозумілою невичерпність цього незнищеного пориву нашої душі до небес, цього злету в інші світи – ніякими завершеними в собі побудовами думки, ніякими раз та назавжди закріпленими термінами: адже все тоне та тече від доторкання до Істини, як віск – перед лицем вогню» [227, с. 70-71]. Відтак усю «систему понять» філософії Платона варто сприймати радше як натяк на внутрішні виміри їх (понять) існування.

Постать Платона зможе припинити своє існування в якості хрестоматійного «одного з великих філософів», а перетвориться на живу душу, що прагнула повернутися до власного витoku, і жила в мудреці-казкарєві, творючи в ньому легенди про вічність з надією на те, що колись

вони оживлять серця прийдешніх земних мандрівників. Тоді ж і «терміни платонівських систем думки перестають бути в строгому смислі термінами, а стають живими символами внутрішніх порухів. Серед цих символів ми не можемо навести зовнішнього порядку; однак єдине життя, єдиний над-розсудковий центр відчувається в них співзвучним серцем» [227, с. 71]. Таким серцем у першу чергу буде вбиратися співзвуччя з ним тих глибинних символів, із яких найповнішою мірою видимими постають значення як життєві орієнтири. Осердям же такої палітри символів у вимірі платонізму зі змальованим вище значенням, виступають ідеї.

П.О.Флоренському належить по-справжньому унікальне *виглумачення платонізму в сенсі його вбачання істинного життя та водночас «маршруту» до нього в ідеях, побачених в якості духовних сплесків, що здійснилися в межах філософії Платона*. Олексій Федорович Лосєв, котрий уважав Павла Олександровича за свого вчителя, зауважував, що саме його концепція платонізму по своїй глибині та тонкості перевершує все те, що коли-небудь було написано про Платона. «Нове, що привносить Флоренський у розуміння платонізму, це – вчення про лик та магічність імені. Платонівська Ідея – виразна, вона має конкретний живий лик...Розуміння Флоренського воістину можна назвати міфологічним та в повному сенсі магічним розумінням, позаяк ані Гегель, ані Наторп, котрі давали до Флоренського найбільш цінні та яскраві концепції платонізму, не дійшли до Ідеї як до самостійного міфу, як до лику особистості, а лише надали – щонайбільше – логічну структуру міфу...Символічно-магічна природа міфу – ось те докорінно нове, майже небувале, що Флоренський вносить в світову скарбницю різноманітних історико-філософських вчень, які намагаються проникнути в таємниці платонізму» [110, с. 693]. Розуміння в якості «розшифрування» того чи іншого явища найбільшою мірою залежить від впізнання його сутнісного осердя. В нашому випадку чи не буде натяком саме ця «таємниця» платонізму? Адже *створити чітку розподіленість та*

впорядкованість понять можливо лише там, де відсутнім є звернення до нерозгаданості. Щодо пізнання, П.О.Флоренський зазначає, що воно може бути пізнанням в істинному сенсі тільки тоді, «коли здатне претендувати на значення, що виходить за межі даного моменту та даного місця, тобто коли цей одиничний момент є зверненим до інакшого буття, виходить за межі себе, знаменує собою більше, ніж є він сам» [227, с. 74]. Саме таким «моментом» та «точкою» виходу до буття інакшого, буття, пронизаного таємницею, постає ідея як вічна відкритість в сферу первинності та справжності.

Серед множинності суцього, посеред тіней віковічних печер губляться *образи небес - запорука крилатості душі.* Політ серед стін неможливий, а тому простіше вирішити, що безглуздо намагатися вчитись літати, ніж спробувати відшукати навіть на найбрудніших стінах відблиски світла по контурах кожної з тіней. Та чи не в цьому пошуку і проглядає одна з найбільш загадкових граней таємниці платонізму? *Ідеї постають видами в сенсі їх глибинної видимості, що «вміщує» світло.* «Явлення розумового світла є таким, що збирає тих, хто освітлюється, поєднує, вдосконалює та обертає їх до Воістину Суцього, відвертає від багатьох суджень, і різні точки зору, або точніше кажучи, уявлення, збирає до єдино істинного, чистого, єдино видного знання, наповнюючи єдиним Світлом, що об'єднує» [66, с. 177]. Тінь-темрява - чим не омана зору, який в цілком «законно-природний» спосіб може сприймати речі лише в їх освітленості-видимості. А тому всі тіні – всього лише наслідок не-вбачання справжніх небесних образів, вияв духовних лінощів. Буття – понад людською вірою в обмеженість, що перевершує однобічність наших уявлень. «Придивіться до нього – і ви побачите, що воно не замкнене на собі та не площинне. Воно благоуханне. Воно обрамлене вінцем, промені якого зливаються з променями інших суттєвостей. Воно має глибину, яка переходить у довгі корені, що проникають в інакші світи та звідти отримують життя. Тон його – не сухий тон камертону, а жива гармонія, що здійснюється рядом гармонійних,

верхніх, сумових різноманітностних тонів. Воно нескінченно більше та змістовніше, аніж воно явлено розсудку [227, с. 84]. Ідеї постають ніби вічним закликком у темряві людського перебування до того, аби обернутися до джерела світла та вибрати відповідний вектор направленості власного існування.

За глибинного містичного світовідчуття та світорозуміння явище завжди сприймається як «світло, яким те, що пізнається входить в того, хто пізнає» [208, с. 475]. У платонізмі вбачання неба на землі, що зароджується в Античності та здобуває найповнішої своє виразності в християнстві, явища можуть сприйматися в їх істинному вияві, у променях світла, що оживотворює все суще. *Явище – джерело благодаті, проявлення істинної онтології, «онтологічний дар Божий», говорячи словами Флоренського.* За тими ж, хто сприймає явища, завжди залишається можливість вибору вектору сприйняття. Або явище слугує для нас духовним дороговказом на світ істинної реальності, виступаючи благим та святим свідченням джерела нематеріального світла, або ж ми вибираємо шлях заперечення наповнення, шлях пустки, а значить – нечистоти. При такому налаштуванні лик перетворюється на личину, маску, яка тільки викривлює істинне сприйняття реальності, стає хибною вказівкою, що кидає душу в лабіринти духовних поневірянь. Відтак явище стає для наших зовнішніх та «внутрішніх» очей уламком світового зла, ґратами в'язниці, стіною гріха, крізь яку не проникає світло. «Коли лице стає маскою, ми, по-кантівськи, вже нічого не можемо дізнатись про ноумен» [110, с. 481]. Проте маски не виникають самі собою. На лице істинної реальності їх одягає душа, котра не хоче вбачати вищі смисли, забуваючи, що саме вони є джерелом її життя-польоту. Адже душа, що не лігає – не живе в істинному сенсі цього слова, бо не відповідає божому замислу. Більше того, за словами Діонісія Ареопагіта, «навіть в прийдешніх віках Бог не буде винуватцем в справедливих від нього ухиляннях, натомість винуватцями виявляться ті, хто самі повністю себе від Бога відокремили» [66,

с. 459]. Можемо припустити, що в християнському виявленні платонізму, значення одного з фундууючих понять набуває відповідальність людини перед власною душею за всю її долю, що розгортається або «під керівництвом» темряви, або при всюдисущих променях Світла.

Явища в сенсі проявленого світла мають віддзеркалюватись в душі саме в якості світла, а не темряви. Тільки так ідеї, як видимість невидимого, як «небесні лики», можуть здобувати в печерному світі істинне своє значення. Бо ідея – це «вид, але не сам по собі, а такий, що дає пізнання того, видом чого він є. Ідея – це лице реальності і, найбільшою мірою, лице людське, але не в своїй емпіричній випадковості, а у своїй пізнавальній цінності, тобто...лик людини» [227, с.128]. Ідея ніколи не випадкова, вона завжди присутня (і не поверхово, а глибинно-онтологічно) серед множинності сущого. Вона *задає основу до втіленості блага серед пустки смислу*. Витлумачення Флоренським ідеї як людського лица має багатовимірні наслідки.

В першу чергу проявляється взаємовідповідність внутрішніх та зовнішніх моментів становлення існування. По-друге, зосереджуючи «пізнавальні» сили душі довкола внутрішньо людської самоданності, відкривається можливість «не-термінологічного», «над-емпіричного» проникнення в глибини людського єства. *Ідея, вповні проявляючись-віддзеркалюючись у чистій душі, здатна преобразити людське лице, перетворити його на лик, на те світло, «посланцем» якого являється вона сама*. Відтак «ідея є лицем лица, ликом» [110], оживотворюючим центром тьмяного життя. Видатний сербський мислитель, прп. Іустин (Попович), котрий був пошановувачем філософії П.Флоренського, зазначав, що «боголикість людської природи має свій онтологічний та телеологічний смисл: онтологічний, оскільки в ній вказана мета людського життя – Бог з усіма Своїми божественними досконалостями; телеологічний, оскільки в ній явлена сутність людського єства» [159, с. 64]. Ідеї, «вісники світу небесного», зрештою – ангели (за

логічним висновком О.Ф.Лосєва), світлом своїх лиць, на яких віддзеркалюється Світло нетоварне, здатні озарити простір забутої нами нашої власної боголикості, та навернути на шлях її віднайдення.

Цілком очевидним при такому розумінні є фундаментальна спорідненість поняття споглядання-вбачання із поняттям знання-відання. Детально розбираючи різнобічну етимологію спів-кореневих слів з ідеєю в різних мовах, П.О.Флоренський приходить до висновку, що *ідеї є видимостями, чи радше завжди відкритими можливостями до вбачання краси істинного світу та знаходженням дороги до нього*. Неможливо дістатися небес як кінцевого пункту призначення всіх пошуків Істини без видимих «орієнтирів» на шляху до неї. А тому саме ідеї-образи слугують опорою для «духовного зору» земних мандрівників. До темряви ж веде шлях духовної сліпоти, що паралізує душу на всіх її рівнях, від почуттєвого до розумового; звідси й розуміння не-знання як не-вбачання істини, недієздатності духовного осердя в людині.

Щонайменший світловий спалах дає повне знання про природу світла, хоча і в мінімальному його «просторовому» проявленні. Так само відбувається і з *ідеями як спалахами буття глибинної інакшості*. Кожна ідея постає не лише відом-видимістю небесних основ життя, а і взорує собою повний його образ. В цьому сенсі О.Ф.Лосєв із граничною точністю окреслює *розуміння платонівської ідеї Флоренським саме як іконографічне розуміння*. Іконічність ідеї проявляється з одного боку в тому, що образ істинного світу може ставати видимим на землі, а з іншого боку, вся земна видимість слугує в якості опори-фундаменту, на якому можливо створити цей образ небес. Відтак *ідеї постають перехрестям буттєвих паралелей*, які «за звичних умов» нібито ніколи не перетнуться б. Утім, в цьому і переховується вся «магія» платонізму. З небом найтісніше споріднена земля, і шлях до нього відкривається в кожному людському серці. Проявляючись в нашому печерному світі, ідеї-види-образи проникають у душу, що готова їх

прийняти, та залишаються там, щоб сама душа перетворилася на небесний образ. Тому абсурдними видаються всі спроби перетворити ідеї на чергові «гносеологічні конструкції», бо образ ідеї - це віддзеркалення наших власних душ.

Ідеї в розумінні Флоренського постають і як знаряддя пізнання істинно суцього, і як сама істинна реальність, що пізнається. Будучи «видом» цієї реальності, ідеї ніби створюють сам видимий, умоосяжний «прохід» до неї. За такого розгляду реальності можна говорити про те, що всі речі-явища світу внутрішнім своїм «вмістом» мають ідею. Втім, це світлове осердя кожної речі здатне розкриватися тільки за умови розпізнання речей в якості явищ-явленостей небесних сутностей. Акцент робиться саме на *розпізнанні*, над яким трудитися має людська душа. *Ідеї за такого розгляду є кінцевими причинами кожного явища, вони задають ритм неба у світі, що перебуває на дні темряви віддаленості від Бога.*

Ейдос не варто розуміти в якості форми-схеми для душі, жорсткого трафарету, крізь який ледь пробивається світло. Натомість ейдоси – це «ідеально-оптична картина смислу... живе буття предмету, пронизане смисловими енергіями, що йдуть з його глибини та складаються в цілісну живу картину явленого лику сутності предмету»[227, с. 116]. Ось що має розгледіти душа посеред коловороту перемін, саме ці явлені лики сутностей, центри пульсації істинного життя, які прагнуть зародитися в ній самій. Ейдос у значенні форми можна витлумачити радше в сенсі його оформленості світлом. Наскрізна пронизаність енергійними потоками речей-явищ зумовлює їх вкоріненість у житті неба. Форма ж, якщо й передбачає обмеження, то останнє варто розуміти в аспекті відмежування від тої прірви, до якої із задоволенням летить світ, що обирає для себе бездуховність. Картини смислів спалахують в кордонах свідомості та переливаються за них, формуючи внутрішній та зовнішній «простір сприйняття». Тому контури душі – тонке сяюче обрамлення, що єднає її з витоками первинних образів.

Вчення П.О. Флоренського про ідеї наскрізь пронизано відчуттям взаємовідповідності земних та небесних «координат». Самі ідеї виступають «зв'язуючою ланкою» між ними, але не в якості мертвої розумової конструкції, а як незнищений орієнтир, як жива пульсація живого серця світу. Ідеї Платона в філософській творчості Флоренського постають в якості «живих конкретних особистостей, а не абстрактних понять», вони є душами в їх первозданній чистоті та довершеності, які потрапляють в печерні лабіринти задля того, аби вивести їх мешканців у ті виміри, де вже не потрібно буде переховуватися від своїх та чужих тіней.

Платонізм для Флоренського є фактично тотожним всьому найкращому, що поривався створити людський дух в умовах «підвищеної туманності» світу, що одного разу впав та невпинно продовжує падати з висот благодатного буття. Тому *платонізм є ідеалізмом, вченням про ідеї. Маючи останні осердя-символом ідеалізму, платонізм-ідеалізм і виступає на думку Флоренського вираженням конкретності метафізичних основ.* Адже наше прагнення до чогось вищого, незрівнянно кращого та неприступного в своїй кращості є свідченням об'єктивного існування цієї «вищої сфери». Найбільша міра її об'єктивності знаходить своє вираження в бездонному просторі Православ'я, православної іконографії, однак за «умови» преображення (що являється онтологічною необхідністю) навіть такий звичайний на перший погляд світ «по цей бік стіни» може стати таким же бездонним простором небесних смислів, про що йтиметься наступних розділах нашого дослідження.

1.3.2. Діалектика, теодицея, антроподицея

У зв'язку з таким доторканням до «світу небесного» закономірно виникає питання методу розкриття символізму як конкретної метафізики в рамках філософських досліджень. Флоренський чітко обирає такий метод, яким являється діалектика. Однак слід встановити, чому діалектика розглядається

нами як один із «водорозділів» символізму, поруч з теодицеєю та антроподицеєю, будучи в той же час і методом. Спершу встановимо границі значимості поняття «водорозділи». Як і «географічний водорозділ», так і водорозділ «філософський» є певною умовною лінією розмежування територій, наповнених потоками смислів. Будучи лінійми-границями, вони водночас постають і видимими вказівками на наявність на певній «території» пульсуючих смислів. В цьому сенсі діалектика може поставати навіть в якості самого принципу водорозділення, «смыслоспрямовання», оскільки саме через неї прокладаються достеменні грані реальностей, як прихованих, так і виражених. Стосовно теодицеї та антроподицеї, то ці дві лінії в кінцевому результаті утворюють коло, внутрішнім наповненням якого являється сам символізм як конкретна метафізика.

Однак маємо вдатися до деяких подробиць. Саме поняття діалектики в сфері філософських розвідок мислителя набуває особливих рис. Щонайперше, діалектикою він називає спосіб справжнього, в сенсі – живого, мислення, не ув'язненого в жорстку структуру якихось вже заделегідь кимось вигаданих принципів. Однією з найголовніших особливостей такого мислення є його розгляд не як процесу, а як самого мислення, ніби з серцевини його як одного з явищ світу. Адже говорити про щось в будь-якому разі передбачає погляд зі сторони. Звісно, погляд такий може бути неупереджений, точний, навіть зацікавлений в «предметі взорування», однак справжнього внутрішнього наповнення йому не розгледіти. Тому цілковито необхідним виявляється «вживання всередину», тотальне занурення в глибинний процес того чи іншого явища, який на поверхні маскується під просту будденість.

Зрештою, для того, аби мати можливість говорити про буття, більше того – *мати право* – говорити про нього, необхідно самому *бути*. Щось подібне відбувається з діалектикою. Немає сенсу проводити розмежовуючі лінії там, де відсутнє внутрішнє наповнення. Порожнеча не відокремлюється, вона тотальна в своїй пустоті. Вести розмірковування на тему живого мислення

мертвими схемами-судження виявляється справою цілковито абсурдною. Тому Флоренський наголошує на необхідності «оживотворення», на наданні кожній думці життя, а не ув'язнення. У зв'язку з цим ним надається і визначення філософії як «абсолютно невіддільної від діалектики, тобто від процесу вглядування, і, як наслідок, мисленневого заглиблення та вживання в реальність» [223, с. 823]. Закономірною виявляється і найголовніша ознака діалектики, її внутрішнє смислове наповнення. На думку Флоренського, таким наповненням є її цілісність та постійне тяжіння наповнити такою цілісністю (а значить – оживотворити) все те, до чого вона доторкається. «Діалектика, як наростаюча думка, в тому і заключається, що вона спрямовується до все більш і більш цінних досягнень, підіймаючись сходами осягнення, так що поступовим уплотненням думки окреслюються природні межі реальності. Жива думка за необхідністю діалектична: в тому і життя її...» [223, с.823]. В самому слові «діалектика» (δια-λεγονται) мислитель вбачає первинність «діалогу», «перемовин», між розрізненими до певного часу пластами буття. В цьому вже просвічується вихід на шлях повернення цілісності. Бо кожне слово, що є вкоріненим в Первинному Логосі, здатне поєднувати світові уламки.

Для Флоренського, діалектичне спрямування думки є спрямуванням круговим (мислення здійснюється спалахами-вихорами, що пронизують різні виміри, а не слідує в лінійній тривимірності світу ілюзій). За таких умов неважко дійти того висновку, що якби ми «домислювали кожну нашу думку до кінця», ми б неunikно поверталися б навіть самою нашою думкою до витoku мислення та буття, - до Бога. І надалі, не припиняючи живого розвитку думки від витoku в світ, все, що буде виходити з цього витoku, буде мати вже принципово інакшу форму-оформленість, оскільки стане носієм відбитку цього первинного смислового Витoku. Неможливість же «домислювати до кінця» Флоренський називає *відсутністю онтологічності* в нашому світосприйнятті. За таких умов ми «постійно забуваємо, що саме в

явищі є первинним, а що – другорядним, забуваємо, що наша реальність є наслідуванням інакшої, вищої за неї реальності, і що цінна вона не сама по собі, як носій цієї вищої реальності, забуваємо, що богослужіння – не вистава на сцені, а виявлення в нашій сфері інакшого прошарку буття” [226, с. 298]. Мислитель *діалектичну думку називає думкою особистісною*. Особистість, збираючи уламки самої себе в єдність свого єства, поєднуючи свою енергію зі своєю сутністю, стає здатною цілком реально з’єднувати світові уламки, тим самим впливати на долю світу. Більше того, Флоренський наголошує на тому, що *тільки конкретна думка може являтися думкою діалектичною*, відтак необхідним є «досвід конкретної релігійної гносеології». Конкретність тут розкривається в життєдайному осмисленні кожного моменту пізнання, як на шляху теодицеї, так і на шляху антроподицеї.

Флоренський шлях теодицеї називає шляхом переважно теоретичним, хоча і таким, що спрямовується в височінь, по вертикалі – від людини до Бога (від розуму до Істини). «Розум – не коробка або якийсь інакше вмістилище свого змісту, в яке можна вкласти що завгодно; він – і не млин, що розмелює як зерно, так і сміття, тобто не система механічних, завжди собі рівних здійснень, що застосовуються однаково до будь-якого матеріалу та за будь-яких умов. Ні, він є дещо живе та ціле-прагнуче, - орган живого створіння, модус взаємовідношення пізнаваного та того, хто пізнає, тобто вид зв’язку буття» [223, с. 823]. Відправною в даній цитаті нам видається означення розуму саме як *зв’язки буття*. Це надає підстави говорити про те, що вже на рівні теодицеї фрагментарно відкривається не тільки *онтологічний*, а й *гносеологічний вимір символу* (оскільки ключовим в розумінні останнього являється функція *зв’язання, поєднання, зшиття різносутнісних пластів буття*, про що детальніше йтиметься далі в нашому дослідженні).

Більше того, сам *розум постає одним з видів символу*, бо здатен (та повинен) виражати, віддзеркалювати макрокосм в мікрокосмі. Але задля того,

аби виконувати своє «завдання», щоб відбутися в світі в своєму справжньому вигляді, розум повинен мати силу, опору, а самому собі її йому не знайти. «всі людські зусилля пізнання, що змучили бідних мудреців, порожні... Як солоня вода, наука тільки розпалює жагу знання, ніколи не заспокоюючи запалений розум» [222, с. 13]. Аби оздоровити розум, *цілити* його – в сенсі надання йому *цілісності* – потрібно спершу очистити його від всього зайвого, хибного, непотрібного (найперше – від самовпевненості) та наповнити справжнім змістом всі його лабіринти. Але всі завороження видаються пустими, при виході з лабіринту під відкрите чисте небо Істини. «Розум можливий через Істину. Однак, в такому випадку, що робить Істину істинною? – Вона сама. Показати, що Істина сама себе робить Істиною – і є завданням теодицеї. Ця самоістинність Істини виражається, - як вскриває дослідження, - словом *ὁμοουσία*, єдиносутність. Таким чином, *догмат Троїчності робиться спільним коренем релігії та філософії, і в ньому долається витокове противоборство тієї та іншої*» [223, с. 822]. На тому етапі, коли проходиться маршрут оживотворення всіх тих сил душі, які ми звикли називати одним об'єднуючим словом «розум», здатен відкритися новий маршрут, згідно з термінологією Флоренського, *по вертикалі*, але вже від неба на землю. Стає можливим прокладання шляху оживотворення не тільки світу в собі, у власному серці, а й світу зовнішнього.

Момент зв'язаності «двох пластів буття» здійснюється по причині наявності смислу в кожному явищі та предметі піднебесного світу. Більше того, створене буття наділене не просто стороннім абстрактним смислом, а смислом-ідеєю, яку вдихнув в нього Бог, адже Він щомиттєво надихає своє творіння на *осмислене перебування* в світі, створеному Красиою та Любов'ю. За глибинним внутрішнім одкровенням бл.Августина, «не від Тебе тільки те, що не існує. Відхилення волі від Тебе, Суцього, до того, що існує частково, також не від Тебе; таке відхилення є помилкою та гріхом. – але нічий гріх не шкодить Тобі і не руйнує порядку в Твоєму Царстві, ні на небі, ні на землі [1,

с.183]. Тому тільки визнання існування Творця може залишитися таким, що нічого не значить для конкретного життя конкретної людської душі. Непотрапляння в ціль Божественної волі, Божого задуму обертається для людини тільки накопиченням помилок, виправити, по суті, немає кому, оскільки тільки як особистість вона може бути відкритою Особистості Творця. Необхідною є *антроподицея як така, що невід'ємна від теодицеї*, інакше їх водорозділи припиняють відповідати своїй меті.

Задля того, аби людське життя здійснювалось у відповідності з Божим задумом про нього, та людина змогла відшукати остаточного виправдання для власного існування, трансформацій в першу чергу має зазнати розум як «зовнішній представник» людської душі у «зовнішньому світі». Пройшовши шлях очищення та «реабілітації», розум стає спроможним бачити справжній стан справ в світлі єдиносущої Істини. І саме таке «бачення» стає єдино можливим фундаментом для повноцінного людського життя, для здійснення антроподицеї.

За словами Феофана Затворника, що суголосні з вище наведеною думкою бл. Августина, «вся наша біда в тому, що ми не потрапляємо на слід промислительних визначень» [178, с. 38]. Такими «визначеннями» являються саме встановлені Богом шляхи існування для кожної речі, для всього створеного. Сам факт цього встановлення і є тим, що Флоренський називав «конкретною метафізикою». Підстави до існування, - сутності речей - явищ - проголошуються Богом в Божому світі, але здійснюватися вони мають на землі, в розколеному гріхом світі, через людську діяльність, якою повертається цілісність через поєднання роз'єднаних частин. В цьому розкривається причина того, чому конкретна метафізика для Флоренського є символізмом, зв'язком-зв'язуванням речей видимих з тим, що до певного часу залишається для нас під покровом Таємниці, переплетіння теодицеї та антроподицеї.

Співзвучними з думками о.Павла в цьому відношенні нам видаються слова Ф.М.Достоевського: «Багато що на землі від нас приховано, але на зміну нам даровано таємниче сокровенне відчуття живого зв'язку нашого зі світом інакшим, зі світом вищим, та й корені наших думок та почуттів не тут, а в світах інакших... Бог взяв насіння зі світів інакших і посіяв на цій землі і виростив сад свій, і зійшло все, що могло зійти, але те, що виростало живе та живиться лише відчуттям доторкання свого до таємничих світів інакших; якщо слабшає або знищується в тобі це відчуття, то помирає й те, що проросло в тобі. Тоді станеш до життя байдужим і навіть зненавидиш його» [67, с. 324]. *Мабуть, одним з найточніших визначень символізму може бути твердження про вкоріненість всього земного в світах небесних, «інакших світах» і витокову «нетутешність» самого існування на землі. Приводити до ладу земні сфери покликана саме людина як винуватець всесвітньої катастрофи. Якщо ж в ній самій гине Божий задум, космічний розкол набуває нових обертів. Підсумовуючи все вище сказане, маємо констатувати необхідність постійної відкритості людського єства до «інакших», незвіданих в своїй таємничості сфер здійснення буття. Таке буття огортає невидимими вищими смислами кожную миттєвість нашого тривимірного існування, показуючи своєю присутністю постійну можливість переходу «по той бік» тривимірності.*

ВИСНОВКИ ДО ПЕРШОГО РОЗДІЛУ

Філософія П.Флоренського, виображена в значенні символізму як конкретної метафізики, поєднує різновимірні області здійснення людського духу. Оскільки його вчення вкорінене в православної традиції та успадковує ті шляхи до Істини, які були віднайдені святими отцями, крізь його філософські відкриття слугують виразниками, провідниками, святоотецької думки в наукові інтелектуальні кола. Така їх особливість обумовила і специфіку способу філософування о.Павла, яка полягає в «антисистемності». В опорі на «первинні інтуїції». Однак саме така специфіка уможливила розростання самобутньої філософії, що не замикається на самій собі, а слугує, з одного боку, виразником вищих смислів, а з іншого – постає дороговказом, своєрідним нагадуванням про повернення до них.

На підставі дослідження філософських, богословських, наукових праць П.Флоренського створено глосарій філософських понять та термінів, що окреслюють мету дисертаційної роботи. Останні івиписані, проаналізовані та умовно поділені на три групи. До першої увійшли цілком оригінальні поняття, запропоновані філософом. Серед них: обернена перспектива, вивернутий простір тощо. До другої – поняття, які в концептуальному полі П.Флоренського отримали нового смислового наповнення: символізм, конкретна метафізика, культ та ін. До третьої – терміни (поняття), які, хоча і не зустрічаються в працях мислителя (зокрема, первинна онтологія, онтологічний розкол, нетварні енергії), втім присутні імпліцитно. Тому без визначення їх змісту неможливо буде збагнути наповнення конкретної метафізики.

«Серединний шлях» здійснення філософії П.Флоренського убезпечив її від абсолютизації фрагментів, спрямованостей, натомість відкрив «внутрішнє смислове поле» мислячого серця до схоплення реальних сутностей в їх вільному протіканні. «Водорозділи» символізму, якими постають діалектика, антроподицея та теодицея, не створюють жорстких розмежувань між

такими сутностями, оскільки іманентним своїм розподілом роблять їх виразними, проявленими в «логосному світлі». За П.Флоренським, розум віднаходить підстави до свого справжнього здійснення тільки при наявності Істини, яка уможливує його осмислюючу функцію. Тому теодицея постає опорою будь-якої людської діяльності у поверненні до своїх небесних витоків. Збагнути таку взаємообумовленість теодицеї та антроподицеї допомагає діалектика. Будучи методом розбудови філософських досліджень П.Флоренського, діалектика – як живе життя думки – має стосунок до «логосного життя речей», виступаючи «вживанням» в його осердя. Антроподицея та теодицея, замикаючись одна на одній, утворюють логосну сферу, в якій здатна розгортатись конкретна метафізика як можливість існування думки в ритмі цілісного буття.

Таке розуміння стає основою визначення символізму П. Флоренського як повернення до загальнолюдських коренів ідеалізму. Об'єднуючим началом тут виступає духовність як наповненість Святим Духом, як вкоріненість найвищих злетів духу людського в небесних смислах – в ідеях. Тому платонізм для о.Павла постає «первинним символізмом», ідеалізмом в найглибиннішому його розумінні як первинної стихії філософії. Ідеї, висвітлені світлом істинного буття, здобувають свою виображеність, більше того – отримують лик, а значить – своє іконографічне наповнення. Максимального вираження це досягається в християнстві, коли був «зцілений» онтологічний розкол між землею та небесами. Тому платонізм виступає про-образом православного символізму.

РОЗДІЛ 2. ВИРАЖЕННЯ КОНКРЕТНОЇ МЕТАФІЗИКИ СВІТЛОВОГО БУТТЯ В ПРАВОСЛАВНОМУ ІКОНОПИСІ

Підрозділ 2.1. Ікона: космологічні та антропологічні виміри її розгортання та тлумачення

В попередньому розділі зазначалося, що паламітські диспути були викликані черговим в історії наміром розбити єдність Святої Трійці. Утвердження розрізнення енергії та сутності «боговідповідним чином» в Божестві св. Григорієм дало можливість зберегти неушкодженою вірність розуміння та тлумачення буття як такого, що не тотожне сутності Божества, однак причасне його нетварним енергіям. Благодатні енергії, пронизуючи собою світ, постійно випромінюють собою життя. Маючи розрізнення від сутності Бога, однак таке, що не розділяє їх єдності, вони постійно залишаються «світлом для світу». Зрештою, цим положенням розкривається смисл православної апофатики, за якої Бог не може «вміститися» в жодні розумові побудови людського розуму, Його не можна «довести» в ході інтелектуального «зростання» та побачити «людськими зусиллями», що стверджується в західному християнстві.

Натомість Святі Отці говорять про те, що абсолютно непізнаваний Бог може вселитися в людське серце, і можливо це лише «благодатним способом», завдяки «єдності по енергії», про що писав, зокрема, прп. Іоанн Дамаскін. Такий шлях богопізнання о. Василій (Кривошеїн) слідом за о. Павлом Флоренським називає антиномічним, оскільки та Істина, яку неможливо пояснити розумом, сама знаходить людське серце і преображає все людське єство, наповнюючи його світлом Істини [21]. Тільки з цих високих позицій буття може іменуватися світловим. І тільки з визнання єдиного витoku нетварного світла – Бога – можливою стає *конкретна метафізика як очевидність*, конкретність в земних вимірах *незбагненності* Божественної сутності. «Єдність по енергії» між Богом та людиною залишається можливою по причині Боговтілення. Христос, проклавши шлях

від Бога до людини, відкрив останній шлях до Бога в Своєму Воскресінні. Тому нетварні Божественні енергії можуть стати реальністю людського серця, в наслідок чого буття отримує вихід до Неба.

П.Флоренський в ХХ столітті відкриває реальність Боготілення в православному іконописі. Його праця «Іконостас» може бути названа навіть свого роду апологією не просто православної ікони, а того Світла, носієм якого вона являється. Архимандрит Кипріан (Керн) в своєму «Курсі з літургійного богослів'я» зазначав: «Церковність є життя, і, як всяке життя, невіддільне розсудку, життя в Дусі, і критерій правильності цього життя – Краса» [24, с. 12]. Іконопис являє цю Красу Неба в земному світі в видимих «втілених», конкретних образах, кожен з яких є символом. Однак та реальність, що розривається за цими символами, є вже не символічною, а реальністю незбагненої Божої сутності. В цьому сенсі маємо ще одне розкриття глибинної переплетеності символізму, конкретної метафізики та православного іконопису.

Втім, замислюючись над тими прихованими смислами, що криються за простим поняттям «ікона», відкривається обшир його тлумачень. Перш за все спробуємо виявити вектори «зовнішнього» його розгортання. Коренями своїми воно влігається в ґрунт давногрецького, ще дохристиянського світовідчуття. Вочевидь, сама напередсхильність до Православ'я виявилась наслідком особливої установки народної свідомості на смиренно-споглядальне сприйняття життя як Божої благодаті. Воно зосереджувалось навколо трьох слів синонімічної спрямованості: *ἰδέα* (вид, видимість, первообраз), *εἶδος* (вид, краса, устрій (того, що проявляється в реальність), усвідомлена ідея) та *εἰκών* (ікона, зображення, уподібнення, вид, бачення) [133]. Із ясністю проступає на поверхню усвідомлення факт того, що життя в сенсі творчого наповнення відведеного людині простору є щомиттєвим *схопленням* деякої видимості та *проявлення* її в тих просторах, де така видимість відсутня. Однак на такому рівні ще залишається розмитим

уявлення про те, що саме стоїть за цим поняттям видимості. Зрозумілим тільки є те, що через неї можливою є пізнання. Таке смиренне передчуття греків засвідчувало й те, що така «зона видимості» має бути на порядок більш сутнісною та вартісною, аніж ті площини, які її відображають, оскільки тільки уподібнюючись тій реальності, яку цей світ має побачити та відобразити-запам'ятати, він здатен отримати своє власне існування як наповнення своєю власною сутністю. Більше того, те, що має бути побаченим, і виявляється дороговказом до цієї сутності.

Однак образи вищої реальності все ж вбачаються тими, хто може наблизитись до їх сутності. В цьому сенсі мова, на переконання П.Флоренського, вже йде не про суб'єкт, а про цілісну людську особистість, оскільки саме вона здатна сприйняти всю цілісність виображеного, бо *здає про своє лице під променями вищих побачених нею реальностей*. Видатний грецький філософ та богослов Христос Яннарас так визначає її смислові координати: «Словом «особистість» (πρόσωπον) ми називаємо співвіднесену дійсність. Співвіднесений характер терміна проявляється вже у його первинному вжитку – а саме, у складі та етимології. Прийменник προς разом із іменником ὤψ (род. ὀψός), що означає: погляд, око, вид, окреслює складне поняття προς-ὀψων: спрямовую погляд на когось або на щось; знаходжуся навпроти когось чи чогось. Отже, це слово першопочатково вживалось для встановлення безпосередньої співвіднесеності, стосунку» [258, С. 93]. Побачити щось може тільки той, хто має очі, і розгледіти лице вищої реальності може тільки той, хто має власне лице. Тому повністю очевидною проявляється сама природа цієї «точки відліку», бо в людському єстві вкорінені ті прозорливі духовні очі, забуваючи про які ми перетворюємо самих себе на байдужі суб'єкти.

Будучи «співвіднесеною дійсністю», людина здобуває свою дійсність тільки при співвіднесенні, віднесенні себе до своїх рідних небесних джерел. В ідеалі, вона має стати взагалі «врівноважуючим елементом між фрагментами

розколених дійсності. Допоки цього не станеться, про жодне пізнання не може йти мова. Власне саме «поняття споглядання або бачення зростається з поняттям знання, відання» [227, с. 69]. П.Флоренський, вдаючись до детальних етимологічних розвідок, які виводять в глибину віків, віднаходить грецькому εἶδος спільнокореневе санскритське vedah (знання, відання) та литовське veidas (лице). Окрім цього, у праці «Смисл ідеалізму» він наводить перелік синонімів для εἶδος, віднайдених у 5 столітті олександрійським лексикографом Ісихієм. Серед таких синонімів: καύμα (жар), ὀψις (погляд, вираз обличчя, вигляд) та вище згадане πρόσωπον. Тому беззаперечним виявляється зв'язок та тісне переплетіння бачення-споглядання та знання-відання, лику та особистості.

Наведений П.Флоренським синонімічний ряд «погляд-лице-особистість-відання» засвідчує нерозривну пов'язаність «функцій» словесності-логосності, бачення та розуміння, коренем яких лишається «єдиний центр» - серце. Однак в ньому присутній ще один компонент, καύμα, який Флоренський трактує як жар-світло. Між тим, хто споглядає та тим, що споглядається вочевидь існує деякий посередник. Однак спробуємо дослідити принципові особливості такого «посередництва». «Коли ми розглядаємо прозоре тіло, що має незначну товщину...то свідомість вкрай стривожено роздвоюється між різними за положенням в ній (свідомості), але однорідними за змістом (і в цьому останньому – джерело тривоги) сприйняттями обох граней прозорого тіла. Тіло хитається в свідомості між оцінкою його як дещо, тобто тіла, та – як ніщо, зорового ніщо, оскільки воно є прозорим. Ніщо для зору, воно є дещо для осязання; але це дещо преобразується зоровим спогадом у щось ніби зорове. Прозоре – примарне» [230, с. 45]. *Те, що споглядається нами, повинно або само бути світлом, або проникаючи в наш світ та очі, набувати світлової природи, прозорості.* Зрештою, ця прозорість є в своїй сутності світлом, що проходить крізь наші очі та пропускає крізь них те, що готове ним стати. «Прозорість

виявляється онтологічною умовою бачення світу; прозоре є невидимим, видимим же є те, що непрозоре, точніше те, що занурене в прозоре середовище, що охоплює собою видиме та того, хто бачить, дві непрозорі точки в «світловому океані» [151, с. 127]. Прозорість-світло і є тим посередником між цими «непрозорими точками». Наповненість прозорістю уможлиблює самий факт нашого бачення, занурюючись глибше, *«бачити» виходить на одну паралель із «бути»*. Споглядати те, що стає видимим, означає мати відання про нього. Однак, момент «становлення видимим» долає всі світові непрозорості, і занурює нас у глибини нашого єства. Бо коли ми ставимо знак тотожності між тим, що ми бачимо та нашим поверховим «знанням» про те, що ми бачимо, сутність видимості віддаляється від нас на нескінченність.

Сприймаючи згустки матерії та надаючи їй певних форм-меж, ми наповнюємо їх *не-прозорістю як не-істинністю*. Бо в світловій дійсності ці «уречевленості» є не чим іншим як згустками прозорості світла, і всі наші саморобні форми – межі згорають під променями цього світла. Тому каюца є вираженням присутності εἶδος, ідеї завжди проявляються в світловому обрамленні, пронизуючи енергією благодаті все суще. *Навколо нас – не просто простір світла, а простір ідей, явищ світла, світлових істинних явлень у світі примар..* За словами сербського мислителя прп. Іустина (Поповича) «в усьому земному є дещо небесне...В пшеничному зерні є часточка неба...Щось є від зірок в кожній рослині. Через невидимі праелектрони та фотони здійснюється це загадкове переливання світлозарних логосних сил Бога Слова в єство людини. Так насправді немає чітких границь між видимим та невидимим...Це стає найбільш очевидним в особистості Боголюдини Христа. В Ньому явлений найповніший та найдосконаліший синтез надприродного та природного, небесного та земного» [159, с. 262]. Людина має піднятися понад своєю природою, уподібнитись Христу (χριστοσεἶδος), тільки тоді вона здатна віднайти своє лице, що висвітлиться

під променями Божої благодаті, та стане спроможною підійти до тієї границі світу, за якою починається небо та видимим стають осяйні лица тих, що вже приналежні до світла. Однак поки ми залишаємось по цей бік світової завіси, лица вищих реальностей проявляються через символи, ікони, уподібнення небесам.

Згідно всій святоотецькій православній традиції, якої дотримується П.Флоренський, ікона в найзагальнішому розумінні є видимий образ невидимого Першообразу. Проявляючись із істинного світу в наш світ, ікона несе в собі його нетварне світло. Сучасний видатний іконолог Валерій Володимирович Лепакін, віднаходячи «межі» для *іконології як богослов'я образу*, зазначав, що “першообраз уходить своїми коренями в Пресвяту Трійцю, а вчення про образ та ікону – в тріадологію» [102, с. 132]. На його думку, витoki іконології – у вченні про Сина як Образ Отця, а тому вона зближується з хринологією та пневматологією.

В грецькій мові слово «ікона» має два «напрямки» значень. Воно знаменує собою водночас зображення, виображення (ідеї) та мисленневий образ. Себто *в іконі виражається єдність внутрішнього сокровенного смислу та сфери зовнішніх його проявлень*. До певної міри можемо припустити, що *είκων* є в деякому сенсі *ейдетичною «кульмінацією» ідеа, ідеєю, що отримує лице, лик, що символізує її світлове буття*.

Слово «образ» є слов'янською знахідкою можливості перекласти грецьке “είκόν». Однак воно так само має свої унікальні відтінки значень. Його «корінь «раз»...означає прорізання, проходження границі між різними областями буття, особливо між внутрішнім духовним світом людини та зовнішнім буттям. «Образ» виявляється місцем поєднання зовнішнього та внутрішнього світів...Префікс «об-» вказує на художню обводку, огранку, обточку плоду ...взаємодії; на відносну завершеність та досконалість кожної такої взаємодії, коли створюється деяка оболонка з духовним змістом, що зберігається в ній та може передаватися, сприматись, осмислюватись як вже

утворене ціле, що здобуло своє повноцінне вираження » [133, с. 51-53]. Образ є своєрідним проривом зі світу земного до світу небесного, прорізанням «непрозорих предметів», однак *«прорізати» їх можливо не земними «методами», а тільки світлом Божої благодаті.*

Тому принциповим є спрямованість образу із глибини небес в площини земних координат. Як би ми не намагалися звести свій розум в небеса, найбільше, чого ми можемо досягти своїми людськими зусиллями є доходження до границі світу, на якій проявляється вся його символічність. Все, що відбувається далі – непізнана дія Божої благодаті, яка у вічній миттєвості може здійснити свої осяйні перетворення. Тому Флоренський із чіткістю визначав, так би мовити, «вектор» її спрямованості: із небес на землю. *Образи-лики вищої реальності проникають в наш світ задля того, аби він зміг піднятися до свого істинного рівня.* Якщо ж в якийсь спосіб нам буде видаватися, що цей вектор може змінитися, це завжди буде оманом, за якої лице перетвориться на личину, карикатуру своєї власної пустоти. В цьому аспекті в «іконному просторі» неможлива уява. Зокрема, архімандрит Софроній (Сахаров) писав про те, що «розум, який уявляє, не придатний до богослов'я» [189]. У прп. Максима Сповідника знаходимо прозріння того, що уява перебуває немов «між розумом та думкою», себто творить деякий ілюзорний, віртуальний світ, який є підміною світу реального. Інакше кажучи, уява є «власністю» нашого людського єства, що наповнюється гріховністю в результаті віддалення від Бога та постає як перешкода для енергії розуму. Однак такий стан справ не означає відмову від творчості. Навпаки, та творчість, що «твориться» чистими енергіями розуму, постає творчістю істинною, оскільки є вираженням богооткровенних істин.

Враховуючи всі семантичні виміри грецького «εἰκὼν» та слов'янського йому відповідника, В.В.Лепакін запропонував новий термін, який охоплює дві сфери відтінків визначень та виводить їх у єдність: іконообраз. На його думку, іконообраз «точно виражає сутність явища – істинна ікона або

іконічний образ є завжди двуєдність видимого (ікона) та невидимого (образ), людського та божественного, земного та небесного» [103, с. 46]. Розкриваючи первинне значення символу як зв'язаності та поєднання, очевидною видається паралель між ним та іконообразом. В тій точці на границі світів образи небесні постають як символи – вираження істин світла, прозріваючи які людина здатна бачити весь світ у цьому світлі, а не в ілюзорній речовинності. В цьому сенсі дуже влучним та красномовним нам видаються слова новгородського іконописця та дослідника ікони В.Куткового: «Смисл іконографічного символізму – ви-явлення Царства Небесного... Ікона – містичний символ, очі Православ'я» [100, с. 454]. Там, де можна ввести в Оману словом, на сторожі правди перебуває ікона, явлений вартовий небес, котрий не пропустить в істинний простір ніщо із пилу. Бо в світлі не може перебувати те, що само не світиться: пил в ньому згорає. Тому ікона є світловою берегинею догматики Святої Соборної Апостольської Церкви.

Внутрішні виміри тлумачення ікони являють собою виміри людського серця, в якому зберігається Божий дар – образ Божий. В цьому сенсі «сокровенна серця людина» (1Пет. 3, 3) за волею Творця має бути Його іконою, образом Слова-Логосу, яку «живописує» та животворить Дух. Відпавши в темряву зовнішню, цей образ тьмяніє, однак не зникає повністю. Земним завданням людини постає його, очищення, «реставрація» від ушкоджень темрявою гріха. Цей тривалий процес очищення серця на шляху до «Богобачення», складає зміст глибинних принципів православної аскетичної, увінчанням якої є містика в сенсі преображення всього людського єства та входження в світло Божественної реальності. Розглянемо «етапи-моменти» очищення пластів людської душі, оминаючи які, неможливо зазирнути в глибини власного серця.

Свящ. О.Єльчанінов, розкриваючи етапи шляху людини до Бога, виокремлював чотиричасну «структуру» людської душі, в якій необхідно

здійснити очищення. Перший та первинний пласт душі, якій залишається незмінним за всіх земних поневірянь являє собою невідоме, потаємне для нас життя духу, від Святого Духу, закладеного в нас. Це саме дихання Духу Божого в людських душах. Забуваючи про нього та від нього свідомо відмовляючись, людина тим самим перебиваємо дихання в собі Того, Хто оживотворює весь всесвіт. Точніше кажучи: діючи в такий легковажний спосіб, людина відрізає себе від живильних енергій Творця, що пронизують світобудову. Тут на згадку приходять слова К.С.Льюїса про те, що загублена душа є нескінченно малою, її наче взагалі немає, і Божа благодать б'ється об неї як звукові хвилі б'ються об вуха того, хто слуху позбавлений [116]. Ці слова англійського письменника ХХ сторіччя з винятковою точністю перевербуються із словами святого Vсторіччя, Авви Ісайї, котрий писав, що «страждає глухотою той, хто віддається мирським турботам... Глухота викликає в ньому постійне захоплення суєтою та забуванням Бога. Якщо він, полишаючи суєтні заняття, звернеться до достеменного вивчення заповідей Божих, то здатність слуху повертається до нього» [75, с. 254]. О.Єльчанінов вважає, що така духовна глухота приводить до утворення «хмар псевдоблагочинностей» (другий пласт), якими ми наповнюємо діяльність душі тільки задля того, аби вона не видавалась пустою стороннім очам. З іншого боку, ця глухота знаменує собою від початкову небуттєвість нашої темряви зовнішньої, в яку відпало людство в наслідок «онтологічної катастрофи». Чути по-справжньому можна тільки слова-істини Божі, в яких – справжня реальність. А замикаючись в світі, в якому цій реальності не знаходиться місця, неможливо нічого чути, бо без Бога-Слова ніщо не може звучати.

В цьому другому пласті мислитель вбачає чи не найбільшу небезпеку. Бо саме така псевдо-доброта стає перешкодою до єдино можливого виходу душі із лабіринтів небуття – до покаяння. Така нерозкаяність підготовлює ґрунт до третього пласту, до «хмар дійсних гріхів». Бо людина тоді сама для себе стає вершителем долі. І під усім цим існують та ще глибше вкорінюються від

кожної нерозкаяності глибинні древні пласти гріха-омани (бо чим є гріх як не нашою оманю самих себе, відхиленням від істини, не-потраплянням в ціль, але з непохитною вірою в таке потрапляння?), які зливаються із родовими та загальнолюдськими потоками дій-проти-Бога. І вся ця нечистота бурлить своєю чорнотою небуття в самому серці тих місцевостей, які колись були землею-раєм. «Переживання Бога, як Істини, не може бути забутим, оскільки лише відтоді людина починає усвідомлювати себе людиною. Допоки ж вона не пережила в собі цей minimum містичних переживань, вона в своїй свідомості є тільки людиноподібна тварина» [227, с. 417]. Так говорив в 1918 році у своїх лекціях, присвячених християнському світорозумінню, П.Флоренський. Абсолютною основою для душі є Бог. Звучить це немов примітивна очевидність. Однак з невідомих та парадоксальних причин трапляється так, що чим очевиднішою є очевидність, тим засліпленішими очима ми дивимось на неї, а тому все далі й далі відходимо від осердя первинних смислів.

Простіше перебувати в ілюзорному спокої невідання, аніж трудитися для того, аби не зламатися під всесильними стрімкими потоками вітрів дихання Божого Духу. В ослаблених та холодних долонях душі не знайдуть собі прихистку потужні енергії живильного світла, світла істинного буття. Оживити душу можна тільки вивівши її на шлях слідування волі Творця. Однак для того, щоб розгледіти світло Божої волі необхідне чисте серце, що очищується тоді, коли обирається єдино можливий шлях, про що із глибинно-поетичною точністю писав св.Єфрем Сірін: «Для того, аби не зустріти тобі утруднення на шляху, що веде в життя, Господь заради тебе Сам став Шляхом життя для тих, хто бажає в радості йти до Отця світів» [180, с. 167]. Віра, як «очі розуму» (прп. Петро Дамаскін), «оживотворює» для людини Бога, бо він став мертвим для неї тоді, коли вона обрала темряву «самодостатності». Світло, пролившись в серце від відчуття живого Бога, здатне освітити людині шлях сходження до його (світла) небесних витоків. В

променях цього ж світла і вимальовується «внутрішня ікона», первозданний образ Творця в Його творінні.

Кристалізація душі, в сенсі її *очищення-«реставрації»*, здатна відбутися на границі світів. Будучи створеною на землі, вона має свій вічний виток в Святому Духові. І розпочинаючи свій шлях до «Отця світів», душа ніби вже виштовхується з цього світу, однак ще не може потрапити в Божественну реальність. Її буття «на шляху» - це є буття «на границі» земних та небесних смислів. За Флоренським, ця гранична реальність є реальністю символічною, такою, що мов призма пропускає на поверхню світло глибини. На такій границі фактично і уможлиблюється здійснення істинної творчості. Більше того, на цій границі здійснюється земне буття Церкви Божої. Підтвердження цій думці знаходимо в слова свт. Василя Великого: *«Церква Бога живого, основа якої в висотах – в святих. І вона вибудована на основах апостолів та пророків. Всі, хто вміщує знання Божества величчю розуму та діяннями розуму, удосконалюються в здоровому житті – це вершини гір, на яких вибудовується дім Божий»* [127, с. 24]. Тож бачимо, що богоносний вчитель називає святих гірськими вершинами, котрі підіймають над світом Духом, немов торкаються границі небес та землі, і стають основою Церкви небесною, проливаючи її світло на землю для тих, хто ще ходить темними рівнинами.

Рано чи пізно всі земні траєкторії замикаються в кола. Нікому не дозволено рушити цих кіл, допоки не згорнеться час, і вони самі не повернуться до тієї точки, із якої вони були утворені, до точки нескінченності. Самій душі рано чи пізно доведеться вертатись на небо, але якою вона там предстане – залежить тільки від неї. *Не кристалізувавши своє ество тут, ще у земних вимірах, ми спотворюємо образ Божий.* Свт. Григорій Богослов говорив своїм учням: *«Більшу повагу надавайте самим собі, вшануйте образ, що був вам довірений та Того, Хто його вам довірив...»* [176, с. 28]. Тому *необхідно виштовхувати себе із нескінченності небуття до просторів нескінченності вічного світла, тренувати душу дихати*

розрядженим повітрям на межі світів, бо тільки там, вона здатна вчитись розпізнавати вітри нетутешності, кольори інобуття, які залишають свої відтінки і по цей бік реальності для тих, хто в її речах вчиться розпізнавати образи світлових явищ. Преп. Іустин Попович говорив про те, що найголовнішим в іконописцях є те, що «душу свою вони перетворили в око, в незліченну кількість очей... Святі доборочинності – це очі душі. Така душа по благодаті Божій прозирає і незрима, невидиме у видимому та невидимому світах» [84, с. 90]. Сербський мислитель наголошує, що невидиме є присутнім навіть в нашому такому «дослідженому» в усіх відношеннях світі. Більше того, світ фактично здійснює своє існування завдяки цим життєдайним, всюдипроникним невидимостям.

Душа із необхідністю має розгледіти справжнє місце свого перебування на границі світів. Бо тільки так її досвід зможе очиститись від привидів власної брехні, і вона отримає здатність стати переможцем у війні із князем світу цього. Святі, здобувши таку перемогу, виявляють себе на іконах у вічній славі Небесного Царя, знаменуючи явленням своїм подолання всього неіснуючого. «Тут перемога переживається як достовірне знання, і все виражається через спокій та радість, що народжуються із Духа благоговійного розкаяння, що приборкує дику стихію та оживлює все, що є смертним» [41, с. 139]. Якщо ж не помічається та нескінченність небес, яка огортає всю світобудову, чи можна сказати, що ми живемо в істинному сенсі цього слова? «Тільки з появою духовного життя, з прийняттям життя людина підіймається від «праху земного» до людини у власному сенсі слова. «Образ Божий» по християнському розумінню полягає у схильності та здатності до істини, добра та краси абсолютної, джерелом якої є Бог, а «подоба Божа» - в устремлінні до розвитку в собі цих здатностей, в богоуподібненні, в прагненні до нескінченного вдосконалення. В пориванні до досконалості й полягає життя духу. Духовне життя робить людину причасною до життя вічного, божественного» [200, с. 209-210], - так писав в своїх «Нарисах

християнської апологетики» професор М.М.Фіолетов. Тому не даремно, а немов із самої глибини духовних озарінь, говорив о. П. Флоренський про те, що саме у святих подвижників такий образ Божий не зазнає земних шрамів.

Кожен елемент розколотого людського єства прагне до возз'єднання із смисловим центром тяжіння всього благого. Душа хворіє так само як і тіло, але хвороби її – не на поверхні. Вони – свого роду «онтологічні хвороби», які потребують не поверхового лікування, а занурення до самого дна вкоріненості того найбруднішого, четвертого пласта наших душ, який єднається із загальнопланетарним відхиленням від волі Божої як онтологічної норми суцього. Зрештою, й лікування тому виявляється для всіх душ універсальним. Воно полягає в *докорінному очищенні від всього того, що їм ніколи не належало*. Результатом такого очищення є те, що «дивовижний живописець – Христос в душах, котрі вірують в нього та до Нього спрямовані постійно, по образу Своему живописує небесну людину, і від Духа Свого, від іпостасі невимовного світла Свого творить небесний образ...» [118, с. 379]. Без цього відновленого, поверненого образу душа людська лишається без-образною, в полоні своїх ілюзій, примарних бажань. Але навіть тут, в цих світах різної міри забутості, нам залишені «точки розриву» замкненого кола, доторкаючись до яких навіть найстрашніший бруд може стати знищеним потужними потоками чистих небесних вод. Такими «виходами до неба» є ікони, живі в наістиннішому смислі образи Бога, ангельського воїнства та святих, які перекривають отруйне дихання смертності та гріховності. П. Флоренський дуже тонко помітив одну невловиму, але істинно сутнісну деталь, яка часто нівелюється, але без усвідомлення якої неможливо налаштуватися на правильний ритм спів-життя людського серця іконі. Він висловився про те, що немає жодного сенсу просто досліджувати ікони як пам'ятки християнського мистецтва, натомість самі святі з ікон виявляють Божу славу в нашому світі та самі навчають нас. Це принциповий момент при доторканні до даної тематики. Сутність полягає

в тому, що ікона пишеться в молитві та заради молитви, яка є моментом живого спілкування живої людини-особистості із живим Богом. А сама «молитва є ознакою того, що в людині розпочалась людина істинна: людина безсмертна та вічна...Якщо людина – не безсмертний, вічний та боголюдський образ Божий, тоді всі теології та антропології являються нічим іншим, як трагічними нісенітницями» [84, с. 102]. Святі образи являються на іконах як беззаперечна даність Божого світу. Вони приходять з нього для того, аби підняти наші душі до границі цього світу, для якого, власне ми і були створені. «Онтологічність іконописного образу пояснюється тим, що живописець не створює, а тільки *висвітлює явлене*» [164, с. 107]. Тому міра очищення та кристалізації душі на границі світів є співвимірним та паралельним процесом із ступенями явленості буття на іконі. Спробуємо дослідити це положення детальніше.

П.Флоренський в праці «Іконостас» називає живописні витвори *сновидіннями*, природа яких уплотнилася, свого роду «матеріалізувалась» та стала видимою в «реальному світі». Однак самі сновидіння постають для мислителя не просто явищами, які відбуваються в межах людської свідомості під час стану сну. Флоренський зрадив би самому собі, якби залишився в своїх розвідках на рівні такої площинної поверхні смислів. Натомість він просувається своїми душевними інтуїціями вглиб переплетеностей смислів. Тому сновидіннями він називає такі явища, що виникають тоді, коли свідомості надано «*два береги життя*», коли свідомість утримується десь поблизу «*границі переходу*» від землі на небо.

Відтак, перебуваючи на границі переходу, душа має так само робити вибір вектора своєї направленості. Відповідно й ті образи, які постають видимими для неї, вона може перетворити на такі, що будуть протилежними їх істинній сутності. Тому Флоренський розділяє такі видіння на «*образи сходження*» та «*образи спускання*», і відмінність між ними істотна, проте умовні позначення «сходження» та «спускання» не мають інтерпретуватися в

звичний спосіб. Це пов'язується з тим, що всі образи сходження, такого умовного «підняття» будуть завжди тільки «душевеним накипом», суто людським намаганням прорватися крізь товщу завіси між світами. Такі образи мають відбиток та внутрішню структуру (яка насправді виявиться тільки відсутністю структури, розширеною пусткою) подоби земної, а не небесної. Вони вибудовуються цілком механічно, хоча й можуть заворожити своїми ілюзорними наповненнями, які мають здатність приймати будь-яку форму в залежності від людських бажань. «Видіння на межі світів може бути відсутністю реальності тутешнього світу, тобто незрозумілим знаменням нашої власної пустоти... «подвижництвом, що працює не в Богові» [208, с. 423]. В цьому й криється найнебезпечніша пастка. Своє ми можемо прийняти за Боже, але ж «все, що було істинним в наших земних зв'язках, належало Йому більше, ніж нам, а нам – тільки тією мірою, якою належало Йому» [116, с. 85]. Тому все те, що не є вкоріненим в небесах, не може нам належати по елементарній причині його неіснування.

Другий вектор розуміння полягає в тому, що існує спрямованість інакшого роду, за якої душі надаються «образи спускання», але спуск їх в жодному разі не означає падіння. Ці образи Флоренський іменує образами телеологічним, оскільки *лише те, що є реальним, має ціль*. Вони є живим свідченням *істинного символізму як «досвіду інакшого світу»*. Бо не заманюють вони у вигадану оманливу «височінь» (а заманити туди можуть тільки наші власні образи, наша власна пустка, а значить, зрештою, – ми самі). Натомість вони самі проникають по цей бік світової завіси, «спускаються» в морок наших задимлених лабіринтів задля того, аби кожен з нас піднявся до просторів істинного життя. В такий спосіб те, що для земного виміру постає уявним, якимось потойбічним та недосяжним, насправді є величинами із справжньою реальністю. Найглибші глибини виявляються насправді найвищими небесами. В цьому сенсі ікона в значенні «виразника Неба» є неможливою в смисловому просторі західного християнства по

причині відсутності в ній невидимого джерела видимого образу, відсутності онтологічності, живого наповнення зображення. Адже ікона є спрямуванням із небесної глибини на поверхню нашого світу, при якому поверхня преображається смислами глибини.

В просторі західного світу відпочатково було не онтологічне, а психологічне налаштування на сприйняття ікони. «Захід, пройшовши крізь іконоборство, визнав вшанування ікон, однак так і не сприйняв чужі для нього погляди східного богослів'я стосовно сакрального смислу зображень. Тому начебто і погодившись із положеннями VII Вселенського Собору, західна церква в наступні століття фактично залишалась на позиціях “*Libri Carolini*”, що підтверджували проголошене ще в 600 році Григорієм Великим декоративне та дидактичне призначення ікон” [164, с. 47]. Як бачимо, визнання такої декоративності фактично перетворює всі «діяння розуму» тільки на земне її розгортання. Тому у П.Флоренського мова йде саме про «спускання» небесних образів. Якщо за точку відліку беруться вони, все приналежне до ніби-реальних площин, виявляється у своєму справжньому вигляді як не-дійсне. Це співзвучно із математичними розвідками Флоренського стосовно уявного та реального простору, про що детальніше йтиметься в наступному розділі нашого дослідження. Кожен же з таких образів є не просто «видінням», а абсолютною цілісною унікальною реальністю, що займає свою сяючу нішу ще в передсвітовій вічності, розкриваючись в потрібному місці вже у моментах часової світобудови, в світобудові часовості.

Однак П. Флоренський і наголошує на тих пастках, які можуть спіткати душу навіть на границі світів. Побачивши на власні очі свого серця Живу Істину, можна вигадати замість неї щось земноподібне, порожнечоподібне та здійснити підміну, від якої сновидіння перетвориться на страшний сон без пробудження, але вже в реальності, бо *«внутрішнє боготорництво звершується зовнішнім людиноборництвом, внутрішня сутолока –*

зовнішньою війною» [84, с. 167]. Але ті істинні образи, що їх кристалізувала душа крізь свій досвід П.Флоренський і називає іконами, або, інакше кажучи, він розпізнає в іконах те світло, із якого вони зіткані, та яке спускається в пустелі земного пилу, задля того, щоб їм надати їх істинної сутності, тотожної з ними по благодаті.

Підрозділ 2.2. Цілісність світобудови як іконічна ієрархія

Однак замикаючись на іконі як на її «зовнішніх» та «внутрішніх» вимірах, та оминаючи весь той широкий спектр її значень в православній традиції, неможливо збагнути всю ту велич, онтологічної краси, якою наповнений світ в усіх своїх вимірах. І в цих умовах вважаємо за необхідне звернутися до вчення прп. Іоанна Дамаскіна про види образів, яке він розкриває в своїх «Словах проти тих, хто заперечує святі ікони», що надасть змогу усвідомити велич та цілевідповідність кожного елементу суцього.

Першим найістиннішим є образ Бога невидимого – Син, Логос, що в собі являє Отця. Вони є тотожними за сутністю, однак Син є саме образом, іконою Первообразу. Першим розробив вчення про образ як «технічний термін тріадології» в 4 ст. свт. Афанасій Великий. «Вчення про Сина як про єдиносущий образ Отця не відмінняє принципової неописовості трьох божественних іпостасей в плані властиво богословському, внутрішньотроїчному» [102, с. 130]. Тому тут прихований унікальний момент переходу від незбагненності до можливості прозрівання Божої присутності через його явлений Логос. Боже Слово, вміщуючи всю повноту Божества, творить світ за свої образом, і тому вся світобудова постає логосною та іконологічною. «В Св. Трійці сповідується безмежне з'єднання по сутності Трьох Безмежних: Син вічно народжується від Отця, і Дух через Сина сходить від Отця. Серед Лиць Св.Трійці по діяльності у відношенні до тварного світу особливо виокремлюється Логос. Власне Він один являється в

ній діючим началом: Отець благоволяє, Дух здійснює (сприяє). Логосу по відношенню до світу належить центральне значення. Він Творець світу, Він і Промислитель. Зокрема Він же являється діючим началом і в богопізнанні: ми пізнаємо, перш за все, Логос і тільки в Ньому сутнісно Сущих в Ньому Отця та Дух» [73, с. 45]. Тож по причині логосності світу можливим для нас стає сам процес пізнання, а по причині іконологічності світу можливим стає впізнання Божих ідей в усій величі світобудови. Все це в свою чергу впливає із «боговідповідного способу» (вислів свт. Григорія Палами) осягнення Св.Трійці, за якого Бог-Слово є нерозривно із Богом-Отцем Його Образом.

Наступною ланкою в ієрархії світових образів є невидимі іконічні, логосні, образи речей та явищ світу, що можуть бути названі задумом Бога про світоустрій. Ці образи є уявленнями про те, що має відбутися в тих чи інших фрагментах світобудови в той чи інший спалах часовості. Вони вічно та у незмінності перебувають в Богові, бо сама природа божества – вічна та незмінна. Бог зобразив у вічності все те, що мало статися в часі, і зображення ці вічно перебувають незнищеними. Сенси речей та явищ не можуть бути притрушеними пилом земного забуття, бо вони несуть в собі світло Божої Премудрості. Від самих же речей та явищ залежить те, чи отримають вони своє істинне буття, відповідаючи цим вищим сислам. Саме у зв'язку з цим Флоренський волю Бога називав онтологічною нормою сущого. Все те, що відхиляється від цієї норми – просто випадає із реальності, подібно до того, як пил згорає у світлі.

Третім виміром такої «ієрархії образів» є людина, яку Іоанн Дамаскін визначає як те, що «утворилося від Бога через уподібнення» [158]. Звісно, той хто є створеним не може бути єдиної природи зі своїм Нествореним Творцем, однак образ цей утворюється через уподібнення, через подобу. Людина задумана як ікона Бога та покликана стати такою. «Образ Божий може бути не проявленим, прихованим, забрудненим, навіть спотвореним, однак він

існує в самій глибині як уможливлення нашого буття» [257, с.18]. Ця закладеність образу є недостатньою для того, аби вивільнитися із «непрозорих» думок та дій. Людина весь час має кристалізувати, очищувати в собі подобу Божу, бо тільки так вона може знайти своє лице та розплющити «очі душі». Це в свою чергу дасть їй можливість прозрівати істинну структуру видимого світу, вже проявленого в його здійсненності, що досконало віддзеркалює замисел Бога про себе. Пізнання, або радше – бачення - такої структури дає можливість возвести душу до цих вищих Божих реальностей. Структура видимого світу навіть після сходження людини зі свого небесного Шляху, після гріхопадіння, в основі своїй зберігає свою іконічність. На цьому понятті зупинимось детальніше, бо саме воно надає змогу виведення до вірного розуміння символічності світу.

За визначенням В.Лєпахіна, іконічним є те, що використовує принцип ікони, тобто прагне стати образом Первообразу, і не просто передавати його, а синергійно являти [102]. Під синергійністю тут поза сумнівом розуміється богословське значення ідеального поєднання, єдиного напрямленості волі Бога та волі людини, людського серця, взаємодія Бога та людини. Тому *кожен елемент дійсності в істинному своєму прояві має «співпасти» із ідеєю Бога про нього, в своїй видимості структурі явити структуру смислової, логосної про-зорості, що уможливить налаштування духовного зору на чисті небесні смисли та їх незатьмарене споглядання. Таке споглядання і виводить на осягнення всього світу як символу, який виявляється «всякою реальністю, що несе в собі енергію іншої, вищої за цінністю, за ієрархію, реальності» [227, с. 459]. При чому, за Флоренським, вся видима реальність отримує свою значимість тільки тоді, коли вона мислиться в такий спосіб, що вища реальність без неї не може бути дана. Якщо ж такого «виходу в інші світи» не спостерігається, наявність «зовнішнього, об'єктивного» світу стає тотожною його відсутності.*

Втім, це зовсім не означає, що при віднайдені своїх небесних коренів світ перестає бути тим, чим є, перетворюючись на якусь абстрактну ефемерність, натомість він являє абсолютну конкретність істинної реальності, в цьому сенсі цілком вільно та виправдано можемо говорити про *символічний реалізм світу з відкриттям його іконічної структури. А це в свою чергу виводить до відкриття його онтологічності.* «Християнське вчення про буття – онтологія – засновано на утвердженні двоєдиної природи буття: воно включає в себе два тварні світи – видимий та невидимий. Первинно він був гранично онтологічним, себто він являв собою двуєдність небесного та земного» [102, с. 148]. В цьому криється дивовижна простота, водночас поєднана із містичною витіюватістю творення світобудови. Тільки тоді, коли в безмірі вічності нерозділеними постають земні та небесні явища-візерунки, можливим стає перетворення безміру на впорядковані потоки світла та краси, смислів та образів, серед яких все отримує свої власні імена та лиця, які не зможуть загубитися посеред хаосу забуття.

Тому закономірним є такий взаємозв'язок: відсутність іконічності в явищах світу (як прагнення до земної відділеності від неба, самотійності та «самовпорядкування») приводить ні до чого іншого, як до відсутності онтологічності. Сама світова поверхня не може існувати без глибини небес, бо «метафізичне складає основу феноменального, дозволяючи говорити про образ як про субстанцію таку ж істинну та абсолютну, як і її першопричина. Саме ж метафізичне вкорінене в сакральних онтологічних глибинах, що відкриваються лише для символічного їх прочитання та закріплення їх в іконічному образі» [87, с. 207]. Тому *іконічність постає самим принципом пізнання світу, якщо ми претендуємо на пізнання як на впізнання його істинного образу, що утримує всю свою наявність в образах проявленостей.* Відтак, все те, що має місце на землі, повинно ставати свідченням світу небесного задля того, аби отримати можливість справжнього буття. П.Флоренський зазначав в «Іконостасі», що *«свідчення про світ духовний і є*

власне філософією... Істинні богослови та істинні іконописці однаково називались філософами» [208, с.482]. Таке твердження виводить в той спектр розуміння, за якого філософія нарешті припиняє своє поверхово-предметне існування в якості площинного середовища поцейбічних узагальнень, а набуває, як все, що висвітлюється світлом істинного смислу, свого справжнього образу і постає тим шляхом, виходячи на який, і можливо здійснити цей повний оберт до небес. І постати перед їх Творцем лицем до лица.

Повертаючись до простеження ієрархії образів-ікон у вченні Іоанна Дамаскіна, розглянемо завершальні її ланки. Визначальним є той факт, що серед низки таких образів виокремлюється прообрази явищ-подій в Старому та Новому Заповітах. На декількох зупинимось детальніше. Так, коли укладається заповіт із людьми про те, що земля залишиться неушкодженою небесними водами, Бог надає в якості символу цього заповіту райдугу, як світловий місток, що поєднує видимий та невидимий світи (Книга Буття 9:3-17). Таке кольорове проявлення світла є одним із образів Божої благодаті. Проте варто підкреслити, що цей заповіт укладався не односторонньо, і Бог, на відміну від нас, про нього не забуває. Так, як не забуває свого слова, Слова-Логосу, яким власне і була створена вся світобудова, і яким вона продовжує утримуватися в усіх своїх вимірах. Так само завжди існують ці райдужні духовні східці, що виводять у простір істинно суцього. Ще одним прикладом таких образів є явлення «хмари» (γνοφος), в якій поставав Бог у Своему явленні Мойсею. Ця хмара водночас символізує собою і абсолютну недосяжність Божества, тотальну неможливість бодай в якийсь спосіб наблизитись до Творця, але й знаменує собою присутність Творця в створеному світі, його теофанію. Бог являється в світі в Своїй незбагненності, в несхожості із жодним з його явищ, у нескінченній віддаленості від засліплених очей та сердець, але водночас – у невимовній близькості із серцем кожного, при усвідомленні якої неможливо не наповнитись Його

світлом. Гвофос є таким чином межею, абсолютною границею між Творцем та тварним світом, проте тільки він уможлиблює граничне наближення до «точки переходу» в інакшість способу сприйняття світу-як-світла. Деякою мірою цей старозаповітний образ-ґвофос є своєрідною передтечею всієї християнської апофатики.

Останнім рівнем «іконічної ієрархії» є ті образи, які Бог залишив нам для «нагадування» про наш істинний світ та наш істинний образ. Водночас ці образи «знаходять» своє земне проявлення в процесі людської творчості, творчості істинної, що здійснюється синерґійно з творчістю Бога. Ці образи-нагадування здійснюються або через слово, або через споглядання. Тому закономірно Євангеліє називають словесною іконою, а ікону – образним вираженням Благої звістки. Більше того, «в Церкві слово завжди стоїть на першому місці, тільки тут воно всеохопне: ікона – слово, що явлене видимо, Літурґія – слово, що визвучується та виражається рухом, Євангеліє – слово втілене...» [100, С. 40]. Як бачимо, саме в просторі церковному можливо розгледіти не просто фактичну тотожність слова та образу, а пронизаність всіх явищ як виражень-образів дійсності божественною логосністю, джерелом якої є сам Бог-Слово. «Слово сильніше, ніж звук та колір. Звук більш тонкий, немов розмитий, а тому менш конкретний, визначений. Колір більш визначений, оформлений, але менш тонкий. І в тому, і в іншому немов існують начатки слова. Тому і звук, і колір словесні, і тому вони змогли скласти слово...Слово – це оформлений, зафарбований звук або наповнений, озвучений колір» [35, с. 87]. В цьому сенсі можна сказати, що ікона *кольорами «визвучує» закон світу як небесного, так і земного. І законом цим є Слово, Бог-Слово, Господь Ісус Христос.*

Фактично, тільки те, що має в своїй основі цей закон, може бути оформленим в деяке зображення, може отримувати вид, лице реальності. П.Флоренський в своїх дослідженнях значний акцент робив саме на морфології світових явищ, бо все те, що позбавлене форми постає не-

існуючим. Під такою формою тут варто розуміти не зовнішні риси явищ у відриві від їх сутності, а вираження внутрішнього закону кожної речі. Відтак все, що істинне, ніколи не може перебувати непізнаним «в-собі-буттям», так само, як світло не може світити самому собі. В його природі – проливатися у безмір темряви та оживлювати все те, що прагне життя. Зрештою, стирається сама розмежованість-розділеність на «зовнішнє-внутрішнє», бо кожне явище в суті своїй є про-явленням благості Того, Хто Є Сущим. І проявлення таке відводить до Первообразу. Тому на іконах принципового значення набуває чіткість контурів всього зображеного. І контур такий не є в жодному разі простим обрамленням «предметів», незламними рамками-гратами, що затискають їх внутрішнє наповнення. Натомість іконний контур затверджує істинне існування. Тому, на нашу думку, іконописний контур може бути названим «*кордоном достовірності*», крізь який не здатне проникнути ніщо із «темряви зовнішньої», бо ікона являє світу світло Істини.

«Небо від землі, верховне від нижнього може бути відділене тільки видимими свідками світу невидимого...святі свідчать про Божу тайнодію своїми ликами» [208, с. 453]. Така *Божя тайнодія творить тайнодійсність*, в якій переливаються в єдиному райдужному калейдоскопі смисли вічності та часу, простору оформленостей та безміру, видимості та того, що виявляє ця видимість. Являючись в цьому світі як беззаперечність витокової даності світла, ікона стоїть на сторожі правди, в тому сенсі, що той, хто відвертається від світла, просто не спроможний побачити його по причині своєї вивернутості в сторону оманливих снів. І посеред таких марень не просто лице не може досягти свого світлового буття – стати ликом; неможливим стає сам процес «збереження» власного лица, бо останнє поступово перетворюється на личину, маску як «брехливу вказівку на реальність». «Коли лице стало маскою, ми, по-кантівски, вже нічого не можемо дізнатися

про ноумен» [208, с. 431], бо ноумен цей видає себе за те, чим не є та взагалі ніколи не був.

Істинне бачення можливе тільки там, де на рівні світла ноумен повністю тотожний своєму феномену, однак між ними зберігається чітка ієрархія, порушення якої є одним із проявів нашого земного «самоврядування». Там, де панує личина, твориться псевдо-реальність, в якій ніхто не знає нікого, однак з претензією на всезагальну визначеність. Словами Флоренського, це є не чим іншим, як «містичним самозванством» [208]. Мається на увазі, що лице, припинивши своє існування в якості «лиця», не зникає безслідно, а набуває інакшої виду, себто перетворюється на личину. Тому *«ніщо» не не-існує, а являє собою не-образ, без-образ, спотворене лице реальності.* Граничним його полюсом виступає тотальна предметність як об'єктивна непрозорість. У зв'язку з цим, на згадку приходять слова св. Петра Дамаскіна, про те, що розум «набуває забарвлення» того, що він споглядає. Відтак розум, що споглядає саморобну перевернуту реальність, сам стає перевертнем, похибкою, хибою, яка намагається запевнити себе у своїй істинності. В цьому криється «момент підміни» - головна небезпека перебування у вивернутому світі.

Повернення ж на сторону світла можливим стає там, де здійснюється момент реалізації нагадування образами-явищами світла нашому єству про Світло-Первообраз, в променях якого всі личини зникають, так як зникає на світанку все те, що наводило страх вночі, та перетворюється на яскраві образи створеного Богом світу. Така переміна стає початком істинної творчості, синергійної творчості людини з Богом, що ґрунтується на *визнанні онтологічної приналежності творчої сили Пресвятій Трійці, що в свою чергу уможливорює онтологічність краси, яку людина здатна творити на землі.* В такому випадку вся земна краса буде повністю відповідати замислу Творця про неї, і для кожної речі в піднебессі знайдуться її небесні корені. Ще раз підкреслимо, що *структура видимого світу може стати іконічною,*

символічною (а це значить – взагалі отримати своє буття) тільки при повному співпадінні всіх її елементів з їх ідеями, явищами світла, із замислом та волею Бога. «В апології кожної створеної природи присутня деяка зустріч, деяка синергія двох явищ: свобода тварного та напередвстановлення, ідея (парадигма), або ж Божа воля, що звернена до кожного створіння» [114, с. 37]. Невипадково у вченні св. Діонісія Ареопагіта рівень ідей-образів як проявів Божого задуму про світ фігурує саме як *парадигма*, що може бути проінтерпретована як деяке «поле споглядання», напередзаданість всіх маршрутів, на яких можливе здійснення буття.

Думка Бога – це вже найістинніша дійсність. «Бог – не просто причина «ейдосів», або «ідей», або «форм» матерії; натомість сама матерія нерозривно пов'язана з ейдосом, або формою (і тому своєрідно виражена в кожній сутності), втілює в собі волю Бога. Ейдос, або форма – себто логос матерії – є проявом особистісної божественної Енергії, що здійснюється в матерії» [258, с. 179]. Тому *повернутий на сторону істини простір, є простором ідей як явищ світла*. І кожне лице, обернувшись до нього, здатне отримати своє світлове буття, стати ликом, відобразити та здійснити в собі задум Творця про себе.

Безкомпромісний доказ буття Бога, даний Флоренським, що виражається у твердженні «якщо є «Трійця» Рубльова, є Бог» являється, по суті, квінтесенцією всього православного іконологічного вчення. Його лаконічність приховує в собі глибину, в якій єднаються моменти початку творення світу, всі переплетіння його здійснення та момент вічності за межею останнього часу. Спробуємо пояснити, що мається на увазі. Ікона, будучи дороговказом в небеса, тим райдужним містком-переходом по той бік хиби, являється символом Істини по цей бік тривимірності (для тих, хто перебуває біля границі переходу) та водночас є самою істинною реальністю, проявом образів-ікон, що перебувають у вічності Творця. Тому реалізм ікони – «у вірності вищій істині, у передчутті майбутньої реальності, а це можна

передати тільки через символи...» [257, с. 31]. Однак церковний образ є вічним нагадуванням про таємницю Боговтілення, про основну вісь Світла, навколо якої обертається вся світобудова, коли Бог стає людиною, коли Слово, яким творився світ, набуває «образу раба» задля того, аби висвітлити світові шлях до вічності. Слово, що стало плоттю, повністю відновило образ та подобу; Бог став людиною задля того, аби люди змогли стати богами по благодаті. Таке твердження, вперше сформульоване в 2 ст. Св. Іринеем Ліонським, є сутнісним роз'ясненням таємниці Боговтілення. *Саме через таємницю Боговтілення і можливою стала таємниця іконописання.* Бо якщо Бог-Син став видимим во плоті, тільки через Нього можна прозрівати Бога-Отця. *Слово-Логос було промовлено на землі через Свій істинний Образ, а значить кожен творимий людиною образ, може та покликаний свідчити про Слово.* Слово має символізувати собою Слово-Логос, а образ – нагадувати про світло Образу, Першообразу. Тому творення ікони – є засвідченням «світло-творення» Трійці.

Прихід Бога на землю, уможлививши «прихід» людини на Небо, надав сенс всім земним розгортанням, і найповнішою мірою це виражається в іконописанні, бо через Його явлення в світ, видимим став Його Лик, Лик Логосу, Лик Самого Світла. В цьому смислі «світова ієрархія» може набути своєї первозданної цілісності, розпорошеність світу може стати єдністю, Церквою, зрештою. «Відповідно до візантійських літургійних тлумачень, храм, що отримує повноту свого вираження в єдності з літургією, є образ Церкви, і як такий він є часткою прийдешнього Царства Божого на землі. Культіві зображення в храмі слугують утвердженню цієї ідеї. Вони не просто показують інакшу реальність, а здійснюють її» [164, с. 49]. Це пояснюється тим, що невидимим та незбагненим чином в процесі творення іконного образу через синергійне співпадіння людської та Божої волі, Світло зображується Самим Світлом. В цьому розкривається «таємниця» чудотворних образів. Насправді, кожен образ є чудотворним в своїй

глибинній світловій основі, бо хіба не є творення істинної реальності істинним диво-творенням? Однак відчуті це диво можна тільки на рівні того серця, чії ритми співпадають із пульсацією Первозданності.

Співпадіння таке в свою чергу можливе через відповідну спрямованість людської душі з одного боку та дію Божої благодаті – з іншого. Бо побачити Образ Бога невидимого в Богові-Сині можливо тільки через Бога Святого Духа. Св. Василій Великий писав: «Неможливо інакше бачити Образ Бога невидимого тільки як в озарінні Духа. І хто спрямовує зір на образ, тому *неможливо відрізнити світло від образу...* При озарінні тільки Духу, власне та в належний спосіб, вбачаємо сяяння слави Божої, а за посередництвом Образу возводимось до тої слави, Образом якої Він є» [102, с. 135]. Там же, де не забувається «первинна онтологія» світу як єдність видимого та невидимого, як можливо виокремити поверхню глибини? Більше того, викривається вся абсурдність таких виокремлень. В цьому сенсі ікона, будучи ніби зовнішнім проявом людської творчості, є в основі своїй проявом-явленням творчості Бога в нас через виведення нашого власного образу в його первинну справжність. «Через спілкування з іконою людина здатна восходити до над-ікони – простору Таємниці: «Це видиме світло абсолютно невидимого» [130, с. 482]. І простір Таємниці цієї відкривається десь в найпотаємніших глибинах нашого єства.

Таємниця Бога розкривається тільки в диві, але вся вона – в дивовижжі сяючої світобудови, що огортає всі наші самовпевненості в «об'єктивному стані справ». Проте всі намагання «уречевити дійсність», викликають протидію – дійсність одвічно залишається дійсністю світла, але наше намагання повертається до нас бумерангом: ми самі уречевлюємось. Утім всяка *річ* має свою мову, вона промовляє себе, *прорікає свою сутність* (рос. «вещи – «вещие»), вони «віщають» про те світло, яким наповнені їх контури, являють собою символи, зрештою. Однак ми бачимо їх тільки як мертві згусту здійсненої матерії, і від того, втрачаємо смисли самих себе. «Істинний

порядок в тому й заключається, аби в речах (εργον) вбачати ενεργεια, вихідний пункт яких – δυναμις. Язичники не поставили лице у відповідний стосунок до речей – тобто, тим самим не прославили Бога... Славу Бога вони прийняли не як особистісну діяльність, а як речі... Дійсність перестала бути прозорою, вона оплотнилась, помутнішала від цього... Тоді вони перестали розуміти і вторинні лица, людські – і стали їх сприймати як речі...» [227, с. 21). З даних слів випливає «понятійне» пояснення напрямку думки варлаамітів 14 ст., так і їх сучасних «ідейних» продовжувачів-нащадків. І виявляється, що напрямок цей прокладено саме «за курсом язичництва». Адже твердження про тварність божественних енергій і є саме цим перетворенням **енергія в ергон**, вічного світла Божої благодаті в скінченні та обмежені людським блукаючим розумом поняття. Із очевидністю тому постає зрозумілість твердження О.Ф.Лосева стосовно того, що саме противники св. Григорі Палами стали, фактично, «ідейними засновниками» Відродження, в якому «відродженими» мали постати язичницькі «цінності»... Як бачимо в основі історії, на споді всіх зовнішніх прикриттів та нашарувань, перебуває життя ідей, що їх породжує очищений або неочищений людський дух. У відповідності з «мірою його чистоти», стрілка історичного компасу коливається між границями істинних чи примарних, підмінених, світів.

В нашій же можливості – наново *роз-прозорити дійсність*, розчистити поле сприйняття. Зробити це можливо тільки за умови віднаходження власного лица. Однак знайти його неможливо без глибинного знання Лиця «первинного», Лиця Бога. «Логосна краса ікони має передумовою досвід причасності, універсальну буттеву відповідь на заклик до особистісного спілкування. Інакшими словами, на думку святих Отців, ікона являє собою семантику такого пізнання, знаряддям якого слугує не часткова та фрагментарна здатність мислення-осмислення, а вся людина в її буттєвій цілісності, в єдності розуму та серця, слова та діла, етосу та буття» [258, с.

283]. Через таку причасність до буття, або точніше через пригадування такої одвічної причасності та виведення себе на рівень проникнення в неї, людина постає здатною очистити зовнішній та внутрішній простір, тим самим виявити їх нероздільну єдність.

Тому церковний образ здатен стати свідченням випромінення космічної єдності всіх проявів; через споглядання глибинної Таємниці ікони, в якій все зображене постає *не освітленим, а «зітканим світлом»*, світлової природи, зір людських душ здатен налаштуватися на «ритм» вбачання в «речах поцейбіччя» - *в явищах - явлення світла, потоків енергії та благодаті.* «Церковна космологія, тобто природне споглядання, починається з особистісної зустрічі з логосом речей, тобто з *відкриття матерії як «логосної енергії»*. Матерія – не просто реальність, що має свою причину та першопочаток в Богові. Матерія є здійсненням божественної волі, породженням особистісної дії Бога, і вона зберігає дієвість як логос, в якому відкривається божественна Енергія» [258, с. 179]. Такий спосіб бачення животворить та преображає спосіб пізнання, надаючи останньому вихід у простір істинних смислів. «Висвітлена» світобудова отримує за цих умов можливість повернення до цілісності, кожен елемент якої зберегіє свою логосність-образність, а значить – іконічність.

Підрозділ 2.3. Пошуки внутрішнього світла: ісихастські витoki іконопису

Описаний вище «шлях зцілення» світобудови є в основі своїй поверненням світу до божественного спокою, причасником якого він був в своєму первозданному бутті. Краса світу є красою гармонійно-космічною, впорядкованою; вона є зовнішнім вираженням глибинно-внутрішнього порядку всіх смислових орнаментів світу. Гармонія в цьому сенсі

синонімічно зближується із істинністю, а істинність – із відповідністю божественним логосам-ідеям. Коли «словесна природа речей» (святоотецький вислів) явленням своїм в речах визвучує Логос, сама собою втрачається потреба в усіх інших звуках. А це знаменує собою те, що ця первозданна «тиша» єднає собою всі рівні дивовижного Божого світу. «Бог в шість днів творіння був «поза собою через безмір благості...В сьомий же день Він повернувся на властиву Йому висоту, яку він, однак, і не полишав. І спокій того дня благословив, навчаючи нас входити в цей спокій, що полягає в нашому умному спогляданні та через нього у сходження нашої думки до Бога» [79, с. 86]. Так, як божественні енергії невіддільні від божественної сутності, та і людська енергія (розум) має бути невіддільною від її сутності (духу). Задля того, аби це відбувалося розум має полишити «зовнішній простір» свого перебування та зосередитись в серці-сутності. «Нашим істинним спокоєм являється ісихазм, умна безмовність, що являє собою зупинку в нас дій світу цього та повернення розуму в серце» [79, с. 65]. Недивлячись на те, що це лишається для нас незбагненим, тільки цей внутрішній спокій людського серця уможливорює гармонізацію, «космізацію»(в сенсі впорядкованості) світобудови. Тиша серця, в якому перебуває благодать Божа, а значить, реставрується образ Божий в людині, «ікона серця» – це фактично фундамент для реставрації іконічної світобудови.

Говорячи про ікону в сенсі церковного образу, слід відзначити, що одним із основних своїх вимірів вона має вимір сотеріологічний завдяки тому, що в ній, за твердженням Феодора Студита, «перебуває іпостась Христа. Феодор підкреслює, що наближення до Бога через ікону здійснюється «втіленням християнина», тобто шляхом його індивідуального стосунку до особистості, котра представлена на іконі» [164, с. 50]. Тож ікона, являючи первозданну буттевість посеред розколотого небуттям світу, закликає саме до цього «особистісного стосунку» живої людини з живим Богом. І «сакральним

простором» цієї зустрічі є саме простір тиші, ісихії. Без неї неможливим є проникнення Божої благодаті в світ, а значить – неможливим залишається і «освітлення світу».

Спастих із такої без-видності та без-образності означає, за Флоренським, «отримати духовну рівновагу; жити в абсолютному центрі Буття» [227, с. 459]. Ікона ж, творячись із цього центру, слугує водночас дороговказом до нього та творить світловий шлях у світі темряви для тих, хто прагне вийти на нього. *Абсолютний центр буття – пульсація Божественних смислів-логосів – і є тим вічним прихистком, до якого має повертатися все суще.* Бо Світло, створивши весь видимий світ, ніколи не полишає його на рівні своєї найчистішої глибини. Однак ті, що покликані були істинно взорувати на видимий світ як прояв Божої сили та премудрості, засмічують свій власний простір хаосом неіснуючих імен та непотрібних примх, перетворюючись на сліпців. «Бачити та відчувати – природна властивість живих, тому той, у кого цього немає, той мертвий» [129, с. 13]. Бачити ж та відчувати можливо тільки те, що є, а *по-справжньому є тільки те, що видиме по причині своєї висвітленості світлом.* Така взаємооберненість є свідченням того, що людина має вбачати все створене саме як створене Творцем і через вбачання цього – славити його Славу та підійматися духовними східцями до небесних таємниць.

Світло цього світу є образом Світла Первинного, того Світла, що возсіяло в перший день творення, та яке явилось в день Преображення на Фаворі. Однак навіть наше «стихійне» світло, побачене в своїй істинній суті, здатне виводити очі душі свого Первообразу. І не даремно Флоренським у праці «Небесні знамення», було підмічено, що світло являє собою неподільність. Бо «коли непрозорі тіла перехвачують в просторі світло, то від'єднання відбувається завжди односторонньо, а тому не здатне замкнути проявлений світловий об'єм» [209, с. 416]. В цьому Флоренський вбачає «красивий приклад того, що протяжність не є достатньою підставою для подільності, і

що подільність не слідує з протяжності» [209, с. 417]. Відтак для нас ще раз із очевидністю постає односторонність всіх відд'єдань, а значить – їх онтологічність. Те, що речі-явища обирають свою уречевленість-як-межову-заземленість, є суто їх власним вибором-спрямуванням. І те, що людина обирає перебувати в сліпоті посеред сум'яття таких тіней – так само є виключно проявом її власної волі, яка може робити які завгодно оберти.

Світло, невпинно проявляючись як явлення самого себе, не зупиняється в жодному «місці» (бо чим є всі «місця», як не «точками перетікання» тих самих вічних світлових енергійних потоків?). Саме ж поняття простору за таких умов перетворюється із «системи матеріальних» точок на точки, крізь які відбувається вихід на іншу сторону, на сторону світлового буття. Якщо такі «властивості» має наше «фізичне» світло, то тим найповніше вони мають виражатися в своєму Первообразі, в Світлі не-тварному, Світлі Самого Божества. Найповніше така світлова метафізика була вираженою в аскетико-містичній східно-християнській традиції, в ісихазмі. Не вдаючись до глибинних сфер цього величного та багатогранного напрямку, вкоріненого в глибини монашеської духовності, зупинимось лише на деяких його моментах, які видаються ключовими в рамках нашого дослідження.

Від найперших християнських подвижників до найяскравішого розквіту ісихазму у вченні св. Григорія Палами, наскрізною проходить сяюча лінія мовчання, що полягає у відмові «проговорювати», а значить – «примножувати» - небуття. Тому тиша серця – це без-мовність, або радше – без-земно-мовність. Чому ісихасти із абсолютною беззаперечністю виявляють прямий зв'язок між збереженням такого мовчання та баченням світла як найчистішої енергії Божества? Світло на початку було створене Словом, Звуком-Логосом. А значить і на землі побачити це світло, або ж сотворити його (що, по суті, є одним і тим самим) можливо через *со-творення в собі звуку істинного*, незабрудненого хаосом без-смыслових порожнеч. Бо

слово істинне вже в самому собі несе впорядкованість, наділяючи небесним ладом все те, на що падає його відлуння.

Тільки там, де серце очищується від мішанини брехливих «словотворень як творень пустки», де всі простори його доріг огортає благість мовчання, тільки в такому серці здатне бути вимовленим істинне слово, Слово Істини. Але промовити його може вже не людина-як-відодокремленість, а Сам Святий Дух в людському серці. «Людське слово є іконічним образом Слова Божого, в цьому випадку слово преображається в молитовне іконослово... Молитва проникнута синергійністю та боголюдським реалізмом» [102, с. 147]. І де промовляється це Слово, там Світло творить істинні образи, утворюючи з хаосу світових полотен вираження-явлення небесних ідей-логосів.

В цьому сенсі показовим є той факт, що саме розквіт ісихзму на Русі став підґрунтям для творення воістину дивовижжя в іконописі. На іконах та фресках трьох найславетніших майстрів іконопису як справжньої «метафізики світла», Феофана Грека, Андрія Рубльова та Діонісія, розкривається в усій своїй багатогранності незбагненна глибина реальності-зітканої-зі-світла, і всі явлення її закликають душу до злету в ті понадвимірні виміри, в яких витoki свої беруть істинна Краса та істинний Смысл. Дослідниця-іконолог Ірина Язикова, виводячи постаті цих трьох іконописців у простір розуміння іконопису як ісихазму, зазначає, «єдність не виключає багатоманітності, і ортодоксальність неможлива без особистісного містичного досвіду» [257, с. 174]. При чому під містичним досвідом в рамках православ'я як ісихазму слід розуміти досвід людського серця під дією благодаті Святого Духу, в світлі божественних енергій. Містика всілякого іншого роду є згідно святоотецького вчення підміною, самооманою для того, хто приймає цю «фальсифікацію». Тому при розрізненні «почерків» іконописців простежується їх глибинне співпадіння на рівні ісихії, чистоті серця, що може вторувати Бога. Натомість містика «психологічного типу»

ніколи не дасть такої глибини та фундаментальної єдності, бо вона сама розколена в собі, і породжувати може тільки свої копії.

В цьому аспекті цікаво відзначити той факт, що до XVII ст., до періоду занепаду церковної свідомості і, як наслідок, церковного мистецтва, що був пов'язаний із поширенням західних ідей, не існувало практики копіювання церковних образів в сенсі максимально точного «дублювання» зображення. Це було неприпустимо по причині самої усвідомленої сутності ікони як носія «живої ідеї». *Ідея, виражаючись, «втілюючись», своєю сутністю животворить свої втілення.* Копіювання тому виступає навіть як зневага до образу того, хто зображений на іконі. Адже зображується особистість в світлі Небесного Царства. І світло це випромінює життя, а не фіксацію схем. *Тому з ікон робились «списки», в сенсі первинного причитування живої суті образу з подальшим його описанням, але вже через інші серця.*

На прикладі Діонісія, Андрія Рублева та Феофана ми можемо простежити розрізнення цих «описань» єдиної сутності, так «у Феофана світло концентрує форму, у Рубльова світло розширює простір, преображує та наповнює плоть», у Діонісія ж «гармонія заснована на музиці лінії та кольору» [257, с. 201]. Починаючи з XVII ст. і донині робляться з ікон здебільшого тільки копії, що пов'язано із повним забуттям витоків та онтологічних основ іконопису та церковності як такої. Тим не менше саме ікони періоду розквіту на Русі ісихазму як істини православ'я, або радше – істинного православ'я, були визнані зразком для іконописців в сенсі їх канонічності.

Із такої настанови бачимо, що глибинне значення канону в церковному житті постає невід'ємним від слідування Божій волі, що досягається шляхом очищення серця, що уможлиблює момент синергії. Нам видається, що найбільш точний напрямок розуміння канону в іконописі надав у XX ст. видатний мислитель-іконолог Л.А.Успенський. Зокрема, він зазначав, що канон – «та форма, в яку Церква огортає підпорядкування волі людської волі

Божій, їх поєднання, і ця форма надає особистості фактичну можливість не бути в підпорядкуванні у своєї гріховної природи, а опанувати її...бути господарем своїх дій...Цим шляхом максимально здійснюється вільна творчість людини, джерелом якої стає благодать Святого Духу. Тому тільки церковна творчість є прямою участю в божественному акті, дією в повній мірі літургійною, а тому найбільш вільною» [198, с. 57]. Тому *осмислене слідування канону стає неможливим без ісихії*, без спрямування людського серця до свого Творця. Все, що заважає цій зустрічі, має бути відкинутим як зайве та непотрібне, тому ніщо стороннє не може увійти в канон як в той «тісний вузький шлях», іти яким людство було покликано з моменту проголошення для нього Благої Звістки, бо тільки цей шлях приводить до Воскресіння. П.Флоренський писав, що «найвище диво – воскресіння Христа – є явище природнє, однак поки тільки єдиний приклад вищого закону» [211, с. 56]. З цих слів нескладно зробити висновок про неприродність нашого власного перебування в світі. Зрештою, думка о.Павла є тільки вираження православної святоотецької антропології, згідно з якою людина може перебувати в трьох станах: неприродному, природному та надприродному. Неприроднє існування являє собою існування після падіння в гріховність небуття, що характеризується служінню цьому небуттю; це існування плотське, коли розум-енергія блукає поверхнею тіней смислів, не поєднуючись із сутністю-серцем. В цьому сенсі плотскість полягає в тому, що сам розум стає «плотяним», уречевленим. Рівень природній може бути названим також рівнем душевним, психічним, коли здійснилося деяке усвідомлення своєї неприродності, що викликає в свою чергу усвідомлення необхідності повернення енергії до сутності. Однак навіть це усвідомлення не дає повного звільнення. Людина просувається до світла ще серед темряви своїх гріхів. Надприродній стан є власне найнормальнішим станом для людського буття, оскільки це є буття духовне, оновлене Святим Духом. І ця небесна «нормальність» як відповідність Божому закону стала можливою для

людини саме через воскресіння Христа. І саме ісихією, осмисленим мовчанням, зібраністю всіх помислів в єдине осердя, уможлиблюється перехід до такого благого стану буття, до преображення.

Світло преображення розриває ілюзію нескінченних світових полотен, світової матерії, бо тільки в ньому – істинна нескінченність. «На найвищому містичному ступені енергія Свігла прериває тривалу дію людського розуму, досконала людина споглядає вічне Світло в миттєвість, в перервному часі містичного досвіду, а потім вона починає вбачати речі (себе та світ) в світлі вічності, що допомагає їй продовжувати свій шлях в «світлі» отриманого містичного досвіду» [184, с. 189]. Про таку розривність світу як передумову появи в ньому світла Божої благодаті та творень *див-як-реальностей-істини*, детальніше йтиметься в третьому розділі. Поки ж сутнісним є виявлення *благості світло-дії як можливості наповнення кожного явища його справжністю*, яка в свою чергу постає у розкритті ілюзорності всього того, що є не-прозорим, бо «дасть Бог людям інакші форми буття, завдяки чому відкриється світам ціль, з якою на початку забажав Він вести творення в цій формі буття» [82, с. 73]. Земні виміри – є вимірами символічними, і тільки за умови цього вони по-справжньому можуть здійснювати своє буття. Тільки через перед-чуття вищої реальності, здатен бути віднайдений смисл для всього «тутешнього». Без цього – одвічна тиснява світів та сердець.

Світ православної ікони представляє собою простір, що преображений новим способом існування, внутрішньою організацією відношень. Це світ преображення, нетварного освітлення. Тому той, у кого є духовне почуття, може побачити нетварне – невидиме для простого зору – сяйво, що озаряє своїм блиском як все темне, так і світле» [41, с.145]. Це надсвітове сяйво було проявленим в земних вимірах на горі Фавор, коли Бог-Син постав у світлі Своєї слави. І оскільки благодатні очі самої Вічності зазирали в пусті зіниці розхристаного часу, кожна його миттєвість отримала змогу до

впорядковування, повернення до нескінченності, кожне *явище* – *вихід у явленість*, *кожна річ* – у символ як прорікання власної вищої суті. Тому кожна ікона є найповнішим відблиском цього Фаворського світла, її кольори – його чисте проявлення, забарвлене в ту чи іншу звістку-нагадування для нашого духовного ока.

Втім ікона як церковний образ має стати закликом до того, аби людина відшукала зрештою свою власну іконічність як відповідність Божому замислу про себе. Доки не відриються очі душі, ніхто не буде спроможним розгледіти жодну звістку із «світу ідей», жодне нагадування про красу смислів. «В момент Преображення Христос відкрив очі Своім учням, дозволивши їм побачити те, що вони земним зором розгледіти раніше не могли. В цій події преобразився Христос, та разом з тим по благодаті Божій був преображений зір Його учнів, і вони змогли взорувати Світло істинне, Світло для світу» [103, с. 68]. Тому Преображення Христа стало по суті можливістю до преображення людини, до *іконотворення людського серця*. Ця реальність преображення уможливорює «христологічний реалізм» (вислів Г.Флоровського) православної ікони, бо «реальність ікони – це реальність духовного світу та спасительного діяння тут, на землі. Поза Православ'ям ікони немає...» [162, с. 44]. Такий в дечому безкомпромісний вислів професора МДА, О. Остапова, є по суті свідченням все тієї ж «онтологічності Сходу», відмовляючись від якої всі рівні людської діяльності та синхронізовані з ними рівні світової структури із неодмінністю падають на дно психологізму, антропоцентризму, гуманізму.

Видатний афонський богослов архім. Георгій (Капсаніс) в праці «Православ'я та гуманізм. Православ'я та папізм» висловлює фундаментальне твердження стосовно неможливості ікони в її істинному смислі в католицькому просторі: «Хвороблива прив'язаність до Хреста без одночасного споглядання Воскресіння та Преображення робить все західне християнство “хресним»: воно не знає «хрестовоскресного» образу

Православ'я» [23]. Замикаючись тільки на земному, психологічному вимірі, нівелюється найголовніша суть Благої Звістки для людства – Преображення та Воскресіння, без яких при «найгуманістичніших» винаходах воно залишаться відвернутим від Світла Істини. «Католицизм викривлює Святу Трійцю, невірно розуміє Христа, являє Церкву не як образ Святої Трійці, а як людську монархію, а Святому Духу відводить тільки декоративне місце» [23]. А це неunikно призводить до уплощення, декоративності, людської діяльності, оскільки розривається зв'язок між енергією людського серця та божественними енергіями. Не оминає така «декоративна ересь» і західний іконопис.

В цьому сенсі можна простежити закономірність, за якої протестантизм із повним запереченням можливості іконопису, виникаючи як «антитеза» католицизму, насправді явив собою саму квінтесенцію католицизму з його тяжінням до «декоративного типу мислення». Адже будь-яка декорація приречена на знищення з самого початку своєї появи по причині відділення від Світла, що уможлиблює суще. Тому єдино можливими витоками для іконопису як світлового простору «сили Воскресіння Христового» [41] є витоки православні, ісихастські.

Преображений світ, який відкриті очі наших душ здатні взорувати на іконах, має стати нашим власним внутрішнім світом. Вийшовши на правильний шлях, немає сенсу його сторонитися, бо за словами Макарія Великого «духовне озаріння є не тільки одкровенням думок та благодатним...про-світленням, але постійною та неперервною в душах світлозарністю іпостасного Світла» [118, с. 729-730]. Тільки там, де є світло, можлива широта сприймань, величний простір *явищ-як-одкровенень вічності*. Там же, де духовна темрява перебиває дихання душі, простір зникає як такий, виникаючи тільки час від часу своїми уламками в таких же розламаностях часу.

Що стосується знання в сенсі пізнання світу, то останній, допоки не буде впізнаний як такий, що наповнений світловими ідеями, що мають знайти своє точне вираження в речах задля утримання піднебесної гармонії та ладу, не може претендувати на жодну пізнаваність. І вавилонські вежі наших теоретичних узагальнень виявляться тільки скупченням марно витраченого часу та спроб думати. Бо розум, будучи одним із явищ світла, може здійснювати свою «функцію» повною мірою тільки тоді, коли згадує про свою первинну вкоріненість в «інакшому способі буття». «Розумне світло є розумом, що озаряється божественним знанням» [82, с. 76]. Розум, як зрештою і все в світі, не будучи наповненим осяйністю, - залишається тільки фантомом самого себе, власною тінню, що прагне усіма силами повірити в свою реальність. Але єдине, на що здатна така «розумна тінь» - це в речах світу вбачати такі ж самі тіні, як і вона сама. Тому ясна річ, ні про яке символічне відчуття божественного за таких обставин не може йти мова. Натомість там, де божественному знанню «дозволяється» наповнити нашу безодню безгласної темряви, там серцю відкривається скарбниця небесних таємниць в усій своїй величі.

П.Флоренський писав: «Блаженне воїнство пред-світових умів перевершує малий та недостатній рахунок вживаних нами чисел, але точно визначається одним пред-світовим їх розумінням» [222, с. 68]. Ці *пред-світові уми, лики ідей, ангели*, відкривають крізь себе Славу Божества тільки тоді, коли розуміння наше полишає всі ілюзорні зв'язки з перевернутим світом та набуває значення розуміння «пред-світового». В цьому думки Флоренського повною мірою виражають святоотецьке вчення. Побачити щось можливо тільки за умови своєї власної видимості. Вихід до Бога здійснюється тільки «лицем до лица», *просопов прос просопов*.

Очі Бога на іконах спрямовують на нас погляд крізь нескінченний простір наших часовостей та невчасностей. Однак погляд цей часто залишається непобаченим, неперехопленим, непотрібним для світу. Бо людство звикає до

відсутності своїх власних лиць. Однак одного перехоплення осяйного погляду небес буде досить, щоб прокинутись та почати сходження «символічними східцями» до царства пред-світових сутностей, які вічно чекають на цю зустріч, щоб зазирнути в наші очі та оживотворити наші власні лица світлом своїх ликів.

Підрозділ 2.4. Обернена перспектива: обернення до життя

При достеменному осмисленні ісихазму як логосного ядра православ'я, проявляється усвідомлення необхідності пошуків істинних смислів, смислів Логосу не посеред зовнішніх «горизонтів», які є тільки оздобленням тієї чи іншої ідеї, а у внутрішньому просторі самих цих ідеї, прозрівати які покликане людське серце. Оскільки «немає нічого, що не засновувалося б на «смислі всіх смислів» – Логосі. Все було створене Логосом, саме Він надає тварному світу не тільки той «порядок», про який говорить саме Його ім'я, але й всю його онтологічну реальність» [113, с. 335]. Таке розуміння надає теоретичне обґрунтування внутрішньому спрямуванню ісихазма. Оскільки його «концентрація» навколо серця обумовлена самим «місцерозташуванням» божественних логосів-слів в серця створінь, що єдиним Словом були покликані у буття. В попередньому розділі дослідження нами був описаний «маршрут відпадиння» людства, а разом з ним – всього світу – від первозданності, в якій життя було живим через єдність з Богом. Відпадиння це продовжує і донині формувати без-образний вигляд цивілізацій, однак останній не має нічого спільного із тим образом Божим, який є забутим, але все ж існуючим лишається в кожному з нас. Тому момент приигадування про нього вже є беззаперечним моментом просування до границі між зовнішнім та внутрішнім, на якій масштаб зовнішнього зменшується з неймовірним прискоренням. Натомість велич простору

внутрішнього розширюється по мірі того, як розширюється простір серця, яке намагається пригадати Первозданність. *Isixia*, як простір розширеного, оживотвореного серця, надає можливість збагнути істинний смисл того явища, яке П.Флоренським було назване оберненою перспективою..

Сприйняття лінійної та оберненої перспектив тільки як різних принципів зображення художніх образів нівелює ті приховані смисли, більше того – світоглядні настанови – виразниками яких вони являються. Вище нами вже розглядалися перетинання процесів пізнання та процесів бачення, їх нерозривний зв'язок. Тому і «картини світу» різняться в залежності від тих чи інших внутрішніх, часто неусвідомлених, але від цього не менш реальних, спрямувань та підходів до бачень дійсності. Виявляється, що спрацьовує принцип квантової механіки, за якого той чи інший вигляд дійсності твориться під оком спостерігача. А значить, пізнавати доводиться тільки те, що спостерігач сам створює, навіть не замислюючись над своєю функцією творця.

Повертаючись до наших розвідок стосовно церковного образу, можна констатувати, що цей «принцип спостерігача» тут не спрацьовує. Тому лінійна перспектива як проектування «себе в світ» виявляється не-дійсною. Фактично, П.Флоренський називає обернену перспективну найголовнішим фактором, який відрізняє просто художній образ від образу церковного, іконічного. Однак відмінність ця полягає не лише у розрізненні фокусації зору. Мова йде про вкоріненість в світі земному, людському або ж в небесному, Божественному. Розглянемо детальніше це положення.

Для П.Флоренського лінійна перспектива є виразником слідування за розпорошеною енергією людського єства, розуму, примарними шляхами його власних ілюзій. Ця енергія без енергії божественної перетворюється на енергію загарбницьку, що підпорядковує дійсність «тіньовим законам». Ілюзії творять світ по законам аналітичності, за яких «в ході світових явищ має значення одна причинність і не відіграє жодної ролі цілевідповідність»

[34]. Нівелювання відсутності цілевідповідності як відповідності конкретно визначеній цілі призводить в результаті своєму до тотальної «декосмізації», хаотизації всієї світобудови, і розпочинаються ці деструктивні процеси із людського серця. В результаті цього серце як мисленнєве та творче осердя особистості втрачає здатність до розрізнення істини та хиб, і тому більше не виникає питань стосовно відсутності цілі самої людської діяльності, яка поширюється на світ. Саме це виштовхування на поверхню, відсторонення від глибинного смислу, і породжує антропоцентризм як явище, що при розгортанні своєї монополізації охоплює всі елементи видимого світу, витісняючи з них світло божественних енергій.

Дослідниця творчості П.Флоренського Т.Штелер проводить аналогією між «апологетикою» оберненої перспективи о.Павла та пошуком нових перспектив, що їх почало відшукувати європейське людство в ХХст. Зокрема, так аналогія проводиться із феноменологією. І насправді, відчуття Е. Гусерля стосовно неунікної кризи європейських наук по причині забуття життєсвіту, по причині створення нового, математизованого, схематизованого, «точного» новочасного світу та по причині забуття суб'єктивності, що наділена відповідальністю в дечому споріднене з «історико-філософськими відчуттями» П.Флоренського. Однак феноменологія, навіть прозріваючи такі сутнісні тектонічні ідейні розломи, все ж лишається на поверхні цих розломів, вона лишається в рамках все тієї ж європейської науки, що в той же час не заважає М.Мерло-Понті констатувати факт того, що «наукова думка намагається бути настільки об'єктивною, що не може навіть зосередитись на специфічних рисах предмета» [255, с. 176]. Саме надмірне бажання об'єктивізації, згідно з думкою даного феноменолога, і породжує лінійну перспективу, особлива риса якої – неможливість «потрапити в ціль» предметності, неможливість схопити внутрішню ейдетику явищ.

Отож феноменологія не дає відповіді на те, як проникнути за суб'єктивність і вийти у живий зв'язок між людською особистістю та Особистістю Бога. Тлумачення П.Флоренського стосовно лінійної перспективи насправді виявляється подібним до розкриття її ілюзорності у феноменології. В одній зі своїх лекцій, присвячених християнському світорозумінню, він зазначав, що «перспектива чужорідна людині, вона є заговором проти природного сприйняття: вимагається бачити *не те, що є*, а *те, що бажано бачити...*» [227, с. 481]. Неможливо вважати правдою істину та хибу водночас. Тим більше, коли під останніми ми розуміємо не просто «загальні абстрактні принципи», а повністю реальний Закон, або ж беззаконня, яким підпорядковуються Світло та темрява. Тому вільна та легковажна гра у зміну життєвих орієнтирів, може перетворитися (і таки рано чи пізно обертається) в вибір вектора онтологічної спрямованості по цей бік чи по той бік Істини. Про наслідки здогадатися не складно. Власне, лінійна перспектива є не просто породженням «штучного світу», як про це говорить М. Мерло-Понті, натомість вона є тільки черговим вираженням тієї катастрофічної підміни, за якої примарне визнається за онтологічне, достеменне, логосне, при чому сама істинна логосність навіть не підлягає розгляду, а тим більше, осмисленню.

Видима цілісність та неперервність світових процесів є свого роду тільки прикриттям істинного стану справ. *Реальність збирається «воедино» тільки «час від часу»*, коли людству зручніше повірити у власні ілюзії та залишатися на поверхні сприйняття. При цьому глядач-спостерігач залишається нерухомим, зафіксованим, чого просто не може бути в живій дійсності. «Перспективність є прийом, що з необхідністю впливає із такого світогляду, за якого істинною основою напівреальних речей-уявлень визнається деяка суб'єктивність, що сама позбавлена реальності. Ми не бачимо взагалі і не сприймаємо евклідово-кантівського світу, - ми про нього тільки розмірковуємо за вимогами теорій як про видиме» [227, с. 483]. Власне,

лінійна перспектива є перспективою навіть не бачення, а перспективою розмірковування. При чому саме розмірковування являє собою діяльність від'єданого від серця розуму, що віддаляється від своєї сутності. Очевидність такої підміни виявляється ще і в тому, що породження такої перспективності суперечить навіть елементарній людській фізіології, оскільки, «маючи друге око, тобто маючи щонайменше одразу дві різні точки зору, художник володіє постійним корективом ілюзійності, оскільки друге око завжди показує, що перспективність є оманною, і до того ж оманною неспішною» [227]. У зв'язку з таким безкомпромісним визначенням можливим стає повернутися до того способу бачення дійсності, за якого людина отримує можливість не просто справжнього пізнання, а й справжнього буття вільної творчої особистості.

Те, що П.Флоренський визначає як обернена перспектива, є вираженням того смислу, що така перспектива розуміння є протилежною до перспективи прямої, лінійної, тієї за якої ціль ніколи не може бути досяжною по причині невинного її віддалення в неіснуючу нескінченність. Однак переносячи той зміст, який криється за цим поняттям в сферу філософсько-богословських смислів, можна цілком точно стверджувати, що обернена перспектива є змістом не тільки відповідного способу зображення, представленого на іконах, а й змістом ісихазму як центрального осердя православ'я. Як зазначалося вище, серце будучи мисленнєво-пізнавальним центром особистості, є ще й центром бачення. Тому від спрямованості очей серця залежить характер того, що ми бачимо «очима зовнішніми».

В ісихазмі сутнісним моментом є збирання всіх розпорошених серцевих енергій з розсудкової периферії та повернення «центру логосного тяжіння» в сутність, у внутрішній простір сокровенного серця. Тому обернення перспективи розуміння в просторі ісихазму називають «потрійною дією розуму», або ж «згортанням» розуму. «Механізм» цього процесу полягає в наступному. «Розум, який зазвичай спрямовується на зовнішні предмети

(перша дія), повертається в себе (друга дія) і звідти молитовно підіймається до Бога» [21, с. 68]. Як бачимо, перебуваючи в полоні лінійних перспектив, очі розуму не здатні побачити світло Божества, оскільки вторують небуттєвість. Необхідним є перехід до тієї смислової границі, крізь яку, як через призму проникає потік енергій світла інакшого, небесного світу. Саме за таких умов можливий онтологічний перехід в істинну реальність, і саме в ньому границі між земним та небесним світом повертається значення символу, як поєднання енергії з її сутністю, феноменів з ноуменами, ідей з речами-явищами. Фактично, таке «внутрішнє обертання», на думку о. Павла, являється єдиною можливим чинником, що здатен створити умови для преображення світу Святим Духом. А оскільки православна традиція життєдайну силу для всіх форм життя вбачає саме в Ньому, тому обернена перспектива може бути означена як обернення до життя, життя в його справжності.

Долаючи кордон сумнівів, поступово проростає у свідомості віра як «впевненість у речах невидимих», крізь яку висвітлюється мереживо первозданних смислів, що знаходять своє вираження в іконах, що є «найвищою формою невирішеності, тобто таким видом знака, далі за який, входячи в саму істину, вже немислимо піти. Ікона – це максимальна ...виговореність утаємниченого, а саме виговореність в образі символу, що втілює в собі істинне...» [125, с. 131]. Кордон свідомості не тотожний кордону міжсвітовому. Затихаючи в своїх пориваннях удосконалити бодай щось із того, що стало розбитим із самого початку існування часів, людство відсторонюється від єдиної можливості докорінно змінити стан справ у цих світах, - від зазирання у власне серце. Однак у сокровенній зустрічі Творця та творіння переховується метафізичний вузол переплетінь всіх реальностей. Місцезнаходження ж цього перехрестя слід шукати не десь в недосяжних віддаленостях по векторам світу, ув'язненого в перспективність сприймань, а в глибинах власних сердець, в яких беруть

початок всі небесні та земні дороги. І видається нам, що саме така «*обернена зверненість*» в сенсі «*повернення*» до осердя наших душ, лежала в основі геніальних розвідок священника П.Флоренського у царині православної іконографії на предмет виявлення в ній законів оберненої перспективи.

Іконопис, будучи одним із найточніших виразників досвіду душі, вічним богослів'ям у фарбах, молитвою, вираженою в кольорово-світлових образах, є по суті наглядною даністю такого онтологічного вибору. При цьому «метафізичний смисл символіки не надбудовується над чуттєвими образами, а міститься в них, визначаючи їх собою» [209]. Там, де слова можуть бути розвіяні вітрами хаотичного багатослів'я блукаючого світу, іконописні образи, предстаючи перед очима наших душ, ніби прорізають запилений простір нашого каркасного та ламкого світу, показуючи душі її вічний незламний небесний фундамент.

Людство завжди затихає перед Таємницею. На думку Флоренського, в перспективному живописі не вистачає найголовнішого – цього відчуття Таємниці, відчувши яку, вже не можна буде зупинитися в її пошуках. Зрештою, «середовищем» породження прямої перспективи (не враховуючи її первинних витоків в зображеннях декорації античних театрів) була епоха Відродження, що оспівуванням людини заманювала її все дала й далі в морок відсутності Небес та позбавляючи її тим самим найголовнішого – її істинної сутності, її особисті, її первинного, коли незаплямованого лику. «Живопис Відродження зосереджувався тільки на об'єкті, маючи на меті помістити його в деякий ідеальний простір, нівелюючи при цьому живого суб'єкта, що сприймає цей об'єкт, суб'єкта, для якого цей об'єкт має значення» [255, с. 183]. Флоренський, залишаючись строгим критиком всіх «новітніх розробок» епохи Відродження, розбиває вщент самовдоволену звичку сприймати світ крізь ґрата лінійної перспективи. «Приватне», відокремлене бачення, перетворюється зрештою на псевдо-бачення, на похибку в сприйнятті, яка в свою чергу подібно вірусу повільно, але неunikно здатна змінити «формулу

крові», формулу Богом заданого життя. Мислитель, вдаючись за своєю традицією до гранично детальних розвідок стосовно витоків православної термінології, та не оминаючи таке поняття, як єресь в значенні вибору, схильності, обраного образу думок, партії, секти та філософської школи, безкомпромісно зазначає на тому, що «православ'я є всесвітнім, а єресь за своєю сутністю – партійна» [222, с. 45]. Робити вибір – завдання «вільної особисті», однак в такому загальноприйнятому твердженні криється невидимий прохід до тих темних сходів, що ведуть в небуття. Після явленості Того, хто є Шляхом, Істиною та Життям, робити вибір йти якимось іншим шляхом щонайменше виглядає необачністю, адже відхилення від заданого курсу призводить до падіння.

В цьому і полягає вище зазначена «всесвітність», бо всесвіт управляється своїм Творцем, тікати від якого рівносильно, по суті, випадінню з цього всесвіту. «Об'єкт релігії, падаючи з неба духовного переживання в плотянність розсудку, неunikно розпливається тут на аспекти, що виключають одне одного. Завдання православного, соборного розсудку полягає в тому, щоб зібрати уламки, всю їх повноту, а єретичного розсудку – вибрати ті уламки, які йому приглянуться» [222, с. 47]. Процес «збирання воедино» своїх власних смислових уламків потребує відповідної міри зосередженості, томі він просто не може відбуватися в хаосі заплутаних примарних горизонтів. Тому за словами св. Григорія Палами, «обернення розуму на себе є його збереження... а сходження його до Бога відбувається молитовно» [21, с. 71]. Тож тільки при «збереженні» розуму, можливим є схоплення цілісності Божественного світла. Це положення розкриває перед нами ще один, глибший горизонт смислів-зв'язків, а саме – дозволяє зробити перехід до переплетеності апофатичності та катафатичності православ'я та іконопису.

Зібрана енергія розуму під дією благодатних Божественних енергій здатна взорувати небесну цілісність, однак при цьому остання не втрачає своєї нетварності, а розум – своєї тварності. Ця принципова антиномічність

залишається незбагненною, зокрема для католицько-гуманістичного способу осмислення. Однак для «хресновосрексного» образу православ'я це є очевидністю. «Без катафатики немає образу, адже тоді його нема на чому ствердити, а без апофатики образ перетворюється на схему та простий знак. Все православне богослів'я засноване на поєднанні цих двох шляхів вираження істини, як на двох опорах. Формула «видиме невидимого» - це і свідчення їх єдності» [100, с. 23]. І формула ця засновується на іншій «божественній формулі», яка розкривається в словах про те, що Слово стало плоттю...Тож, як бачимо, поєднання людської та божественної природ в Боговтіленні, ствердження їх вічної єдності у Воскресінні Христа, відкриває людству новий світ нового закону. І законом цим є диво. Жодна лінійна перспектива в своїй одноманітній лінійності не могла б зробити відкритим цей простір дива.

В нашому світі ми вже маємо провозвісників цього простору – святі ікони. Саме в них очам, які вчаться бачити крізь ілюзії, відкриваються ті проблиски небесної незбагненності, які зрештою, і утримують поки світ від остаточного падіння в не-буття. Тому і *простір, переданий в іконах – простір вічності в буквальному смислі цього слова*. Особливістю ж такого простору як простору Любові є повна віддача себе, переливання за край, вихід за «межі обмеженостей», спрямованість не на себе, а на того, хто стоїть на границі переходу і вагається в тому, чи робити крок на зустріч давно забутому, але одвічно рідному небесному дому. «Із душі прямо в душу говорять нам речі та створіння» [227, с. 86]. Ці слова Флоренський висловив стосовно створеного світу в його істинному вигляді, при якому не існувало страху розірваності та пустоти між творіннями єдиного Творця. Будучи підпорядкованими єдиному закону любові, зв'язок між усім здійснюється виключно на рівні душі. Зрештою, це і виражає істинність цього зв'язку. Там, де використовуються інші допоміжні засоби – сам зв'язок розривається, але залишається відчуття ілюзії його існування.

Ще більше це стосується зв'язку духовного. Бо небожителі, з якими ми так само пов'язані єдиним Творцем, так само прагнуть говорити «із душі в душу», без посередництва сумнівів та заперечень. Тому їх прихід оминає умовності земного простору. Їх шлях прямий від серця до серця. Тому той, хто споглядає ікону має можливість відчутти, як *в його серці зосереджуються всі ці космічні дороги* та з'єднуються воєдино розпорошені уламки дійсності. «Людина ніби стоїть на початку шляху, який не зосереджується десь в глибині, а відкривається перед ним в усій своїй неохопності...Обернена перспектива не втягує погляд глядача, а навпаки, затримує, перешкоджаючи можливості проникнути та увійти в зображення, в його глибину, концентруючи увагу на самому зображенні» [198, с. 76]. Зображення, залишаючись площинним, символізує площинність нашого тривимірного світу, однак в цій площинності можливі спалахи багатовимірності Краси, яку являють образи тих, хто приналежний до небесного світу. Затягує в нескінченний тунель небуття тільки те, що позбавлене реальності.

Іконний простір є простором реальності прийдешнього, що розпочнеться на світанку того «невечірнього дня», в якому світ отримає нове життя. *Поки ж ми маємо здатність сприймати такий простір як простір символічної реальності, яка виражається земними засобами, але відсилає до небесних смислів.* Зрештою, кожна річ зі звичного «навколишнього середовища», якщо зазирнути глибше, під поверхню її видимості, є завжди більшою за саму себе. І це «щось більше» завжди залишається за межами нашого сприйняття. Живе та пульсуюче серце всесвіту ми розпорошуємо на пил та намагаємось дати якогось означення кожній окремій комбінації цього «пилу». Але саме від цього застерігав Флоренський як великий мислитель на варті істинного мислення. Істина, явлена в ликах святих, проникає в нашу тривимірність, сама обертається до нас задля того, аби ми обернулися у власне серце, бо там Її дім. Вона проторює свій шлях в людське серце, щоб пробудити в ньому

справжню здатність до розуміння. Тому *«точка кінцевого горизонту» із ікони перетікає в серце.*

«Правильніше було б назвати іконну перспективу символічною... Оскільки чим глибше ми входимо в простір ікони, тим ширшим стає діапазон нашого бачення. Світ ікони нескінченний, як нескінченним є наше пізнання нескінченного світу. Точка поєднання всіх ліній знаходиться не на площині ікони, а назовні її, перед іконою, в тому місці, де знаходиться глядач. А точніше, в серці людини, яка споглядає та молиться» [257, с. 287]. Тому глядач ніколи не є просто глядачем. Він завжди спів-учасник, перебувачи в одно-часовості із тим, що відбувається перед його очима, а саме – перед явленням вічності. Поклоняючись іконі, ми поклоняємося не дерев'яній дошці та фарбам, а тому, хто стоїть за цією утвореною видимістю, та за допомогою неї проявленому. Сутність іконного образу – відсилати до Первообразу, являти його в нашому тривимірному, а слідуючи термінології Флоренського, - антиномічному світі. Розколюючись в своїх суперечностях, він може стати знову зібраним воєдино тільки через посередництво благодаті власного Творця.

Необхідна зовнішня сила, що оживотворює серця. Інакше кажучи, *ціліти* світ, в сенсі повернення йому *цілісності* (церковнослов'янське значення – *чистий, непорочний, беззлбний, здоровий*) може лише те, що знаходиться над світом, в чому міститься сам початок будь-якої цілісності. А над-світові сутності не можуть бути спрямовані самі на себе, вони завжди перетікають в наш світ під виглядом символів та спрямовуються в ті серця, які готові їх розпізнати, збагнути те, до чого вони закликають. Тому *обернена перспектива на іконах має стати не просто «вдалим прийомом» для нашого сприйняття, а закликком обернутися всім нашим єством до життя, до життя в Істині.* Свт. Григорій Богослов так говорив про це «життя в Істині»: «...мені видавалось. Що найкраще за все, немов замкнувши всі відчуття, відсторонившись від плоті та світу, зібравшись в самого себе, без крайнього

потреби не торкатися ні до чого людського, говорячи з самим собою та з Богом, жити понад видимим та носити в собі Божественні образи, завжди чисті та незмішані з земними та оманливими враженнями, бути та постійно перетворюватися на істинно чисте зеркало Бога та Божественного, здобувати до світла світло...» [176, с. 38].

Якщо ми претендуємо бодай на якусь живість всередині та довкола нас, ми маємо відшукати істинний ритм дійсності, що пульсує не по лінійних траєкторіях, а в гармоніях своїх багатовимірностей. Тим більше таке «перетікання» має відбуватися в нашому духовному баченні на рівні розума-серця. Бо тільки там, де є визнання включеності свого «мікросвіту» в мереживо величної душі всесвіту, можливе істинне духовне зростання. Розум має дати дорогу вищому смислу, задля того, аби останній оживотворив його самого. «Особистісна наша думка спирається не на усамітнений розум, якого і взагалі немає, а на Розум Соборний, на всесвітній Логос...» [227]. В цьому сенсі на більш метафізичному рівні розкривається оманливість перспективи. «Віра в себе» в такий спосіб стає тотожною повним духовним змертвінням, оскільки сама по собі людська душа зникає, по суті, - перетворюється в ніщо, а нічим не бути у вічності - вочевидь, не найрадісніший спосіб бути. Тому необхідне постійне духовне живлення тих небесних паростків, які закладені в кожному з нас. Картинки перед очима невпинно змінюють одна одну, але всі вони – породження нашого власного внутрішнього змісту, всі проєктуються зрештою не назовні, а всередину, вглиб реальності наших душ. І на рівні цієї глибини ми робимо онтологічний вибір слідування в буття чи в небуття. Сутність символу полягає в тому числі в здатності пов'язувати воедино площини питань та відповідей з усвідомленням того, що за кожною відповіддю залишається непізнаним життя Таємниці. Ікони ж являють собою вже всі відповіді, яких ми можемо потребувати, але вони мовчать, допоки наші серця не відкриються та не стануть готовими до осмисленого запитання.

Підрозділ 2.5. Символізм етапів «розкриття ікони»

Ікона своїм світловим буттям проникаючи у темряву сердець, являється свого роду вісником Царства Божого. Все в ній цілісно, і сама вона повертає до цілісності те, що розколюється внаслідок падінь по цей бік світла. Будучи створеною із речовин тутешнього світу, вона освячує собою саму світову матерію, підіймаючи її понад ув'язненням в гріх, надаючи її небесного порядку. Тому «все, що було безладом – впорядковується, що було неоформленим – оформлюється, і життя його просвітлюється повним світлом» [66, с. 79]. Саме зведення до єдиної форми всього існуючого, вбачається Флоренським як єдина можливість до зцілення світу. Проблематика морфології всіх явищ переплітається в його роздумах із проблематикою символізму, оскільки форма кожної речі по суті є первинним задумом про неї Творця. Водночас форма явища тісно пов'язана з мірою її здійсненості в бутті. Все строкате різноманіття піднебесся пронизане невидимими життєдайними променями, які виплітаються в дорогу для здійснення всього того, що має відбутися в цих координатах. Іконописний же образ збирає воедино розпорошені реальності, бо сам в собі несе вищу форму єдності.

Якщо доторкнутися до етапів створення ікони, то кожен етап його є глибоко символічним та багатоплановим, бо за словами Флоренського, «реальність виникає ступенями явленості буття, а не складається з частин» [208]. Багатозначною є символіка самої іконної дошки, із якої розпочинається робота над іконою. Згідно з церковною традицією, образ Бога та святих неприпустимо зображувати на тому, що підвладне плинності часу та може швидко руйнуватися. Тому саме дерев'яна дошка, будучи символом незламності, постійності та вічності була обрана як основа ікони. Крім того, дерево тут виступає точкою переплетінь інших глибинних символів християнства, оскільки Бог-Слово, розіп'явшись заради порятунку людства від гріха на дереві Хреста, припинив наслідки порушеної райської заборони. Бог прагне, аби людство, полишивши нарешті вирощувати в своїх серцях

дерева добра та зла, наблизилось до дерева життя. Власне сам хрест і символізує собою дерево життя. В цьому відношенні таку ж силу мають і ікони. Варто зазначити цікаву деталь: на Русі іконописні дошки називали «щитами». Глибинна семантика тут не змусить себе довго шукати. Адже чим є ікони, як не сяючими щитами, які боронять земних загублених мандрівників від отруйних стріл всього того, що породжує небуття? Сам цей «щит» будучи абсолютно реальною річчю в цьому тривимірному просторі з одного боку, несе на собі явленість благодаті небес, й іменем Первообразу виліковує душі, які прагнуть зцілення. Ще одне пов'язання існує із «щитом віри», без якого неможливе спасіння.

Наступним етапом в створенні ікони є наклеєння на дерев'яну дошку паволоки, полотна. В подробиці виконання тут не будемо вдаватися, але зазначимо один принциповий момент. Паволока-тканина наноситься на дошку-площину-вічності в пам'ять того, що Сам Бог-Слово створив першу ікону, відобразивши свій Нерукотворний Образ на полотні, залишаючи Його зображеним в нашому світі. Тому кожна ікона в основі своїй є проявленням світла Божого Лику. Символізм тут криється ще й у тому, що тканина-паволока є символом тканини світу, в який прийшов Бог, задля того, аби площинний світ набув глибини вічності.

Третім по черзі тривалим етапом є «нарощування» левкасу, речовини із клею та крейди, що створює «поле чистоти» задля проявлення ікони. Бо крейдяний пил землі після гріхопадіння має весь бути зібраний до купи, міцно склеїтись, з'єднатись, стати твердинею для того, аби отримати нове життя. Для християнства неприпустимим є негативне ставлення до чогось із того, що створене Богом, тому світ в жодному разі не відкидається як такий по причині відрази до нього. Натомість він має стати преображеним потоками Божественних енергій. Саме це символізує даний етап.

Відшліфувавши левкас, створивши ідеально гладку поверхню дошки-щита, на неї наносяться власне прориси, контури образу. Однак над цим –

таємниці Духу. Вважається, що сам образ в усій своїй славі вже знаходиться в іконі ще до повного свого проявлення. Тому нанесення фарб називають в іконописній православній традиції ніяк не імпровізацією, а «розкриттям» кольорів. Відтак, духовне око іконописця має розгледіти той Божественний логос, який сам вже є присутнім в цьому «щиті віри» та розкрити його, надати йому видимого проявлення, засвідчити його світло на землі. Крім цього, іконопис є явищем винятково соборним, а не індивідуальним. «Іконописець передає не свої роздуми», а «сказання про те, що споглядається», тобто фактичне знання, те, що бачив хоча і не він сам, але вірний свідок. Досвід цього свідка, що отримав та передав одкровення, обростає досвідом тих, хто прийняв його після нього...Для того аби прийняти та передати отримане свідчення, іконописець має не тільки вірити в його істинність, але й бути учасником того життя, яким жив свідок одкровення, йти з ним одним шляхом, тобто бути членом тіла Церкви. Тільки тоді він зможе свідомо та вірно передавати отримане свідчення. Звідси необхідність постійної участі в sacramentalному житті Церкви; звідси ж і моральні вимоги, що надаються Цервою іконописцям. Для істинного іконописця творчість – це шлях аскези та молитви, тобто в дійсності, шлях монашеський. Краса ікони та її зміст хоча і сприймаються кожним глядачем суб'єктивно, в міру його можливостей, виражаються іконописцем об'єктивно, через свідоме подолання власного «Я», підпорядкуванні його одкровенній істині...Славнозвісне «я так бачу» або «я так розумію» в даному випадку абсолютно неприйнятне; іконописець працює не для себе і не для своєї слави, а во славу Божу. Тому ікона ніколи не підписується» [198, с. 67]. Ці сутнісні слова філософа, богослова та іконописця Л.А. Успенського розкривають всю ту відповідальність, яка лежить на тих, хто створює ікони. Точніше буде сказати, що святі образи самі з'являються як прояви благодаті, а іконописці ж постають тільки «пензлями в руках Бога». Однак це ніяк не применшує необхідність строгої чистоти, в ритмі якої має вибудовуватись їх життя. Бо

пензель задля того, аби передавати зображенню точність всіх його кольорів, має бути вільним від пилу. Свобода від бруду в свою чергу є в основі своїй тією самою «роботою гігантів», що надає можливість до проникнення та очищення віковичних забутих пластів душі, виводячи в той найвищий та найстинніший пласт її первозданності, який єднає дихання кожної душі із диханням Святого Духу.

Створення ікони – є прообразом таємниці народження світу; «написання ікони повторює ступені Божественної творчості, від ніщо, від Нового Єрусалиму, святого творіння» [208]. Спробуємо розкрити із середини іконописної традиції, що саме засвідчили дані слова Флоренського. Кожна ікона пишеться на світлі в буквальному сенсі цього слова, оскільки *фон*, на якому розкриваються образи-логоси, іменується саме *світлом*. І причина цьому не проста фонетична співзвучність. Як було роз'яснено в попередніх підрозділах, кожне явище є проявленням світла, квінтесенції божественних енергій, які пронизують світобудову. Ікона ж, будучи Явищем в найповнішому його сенсі явлення цього світла в його незаплямованості, першочергово є розкриттям цього світла. Тому «фон» ніколи не є просто фоном, полем пустоти та невизначеності. В ньому відпочатково концентруються образи явленості буття, святі лики. Слово Боже, створивши світло, наповнило його і всіма тими речами-заданостями, які існують у вічному Божому задумі ще до початку творення часу.

Крізь цей фон-світло, що обрамлює цілісність смислів, які мають проявитися в ньому та ним, виникає преображена дійсність, саме те «святе творення», про яке писав Флоренський. Тому, за його ж глибоким відчуттям, *іконопис є «конкретною метафізикою буття. Предмет її – Богоданний світ в його надсвітовій красі»* [208, с. 508]. Відтак, ікона являє собою первозданний задум Творця про світ та людину в його неушкодженні людським вкоріненням в гріх. Більше того, ікона є точкою переходу на шлях від гріха для душі, що бажає такого переходу; вона відкриває видимість

височини краси небесного смислу через образи земні, тому і є Символом в найточнішому сенсі цього слова.

Сутнісним моментом в іконі є розмежування в ній двох рівнів: так званого «до-личного» та «личного». Такий розподіл також символізує етапи творення світу. Створивши небо та землю, та наповнивши їх різноманітними світозарними реальностями, Бог творить людину як вінець Своєї Божественної творчості, вдихаючи в неї «душу живу». Весь світ є наповненим небесними логосами, бо був створений Богом-Логосом, і тільки людину приводить в Царство Життя Бог Дух Святий. Життя із в'язниці може знову перетворитися на Царство через очищення його просторів. Початок такої «космічної чистки» - в наших серцях. Тому рівень «личного» на іконах охоплює собою те, що було оживлене Духом, а саме – тіло як символ душі, бо Бог, ставши людиною, дав йому можливість до остаточного переходу у вічність. «Так само, як і в Священному Писанні, весь тягар людських думок, почуттів та знань зображується на іконі в своєму доторканні до світу божественної благодаті, і від цього доторкання, як у вогні, згорає все, що не очищується. Всяке проявлення людської природи осмислюється, просвітлюється, віднаходить своє істинне значення та місце. Таким чином, саме в іконі всі людські почуття, думки та справи, так само як і саме тіло, передані в усій повноцінності» [198, с. 61]. Тому Тіло Бога-Слова та тіла святих є вираженням перемоги Життя над смертю, буття над безоднями неіснування, сяянням преображеної матерії, піднятої до рівня Духу. Смисловим центром ікони, її точкою переплетіння пульсуючих смислів, є власне лик. Бо людське обличчя, не досягаючи свого істинного значення в образі лику, ризикує із легкістю перетворитися на личину, маску. А маски вигадують ті, хто тікають від власної порожнечі. Лик же є вираженням самої душі, яка воістину є, крізь тіло. І цей її образ преображається в променях світла образу її Творця.

Рівень же «до-личного» відбиває в собі все те, що так чи інакше причетне до матерії, яка в свою чергу трансформується від випромінення тих смислів, які очищує в собі душа. Зображення природи на іконах не дорівнює видимості природи в оточуючому нас земному просторі. Гори та дерева, ріки та печери позбавлені роздутої об'ємності, важкості та «земновидності», натомість вони немов прориваються за завісу гравітації, стаючи легким *візерунком смислів*.

Так, іконографічні дерева та ріки позбавлені своєї земної індивідуальності, натомість являють собою «дерева та ріки взагалі», *ідеї* дерева та ріки. Так, як природа на іконах очищується від відокремленості в собі, однак залишаючись собою в світлі істинного буття знаменує собою чисті ейдоси, закладені в ній, так само й лики святих, не втрачаючи значення вираження «індивідуальної» преображеної душі, відсилають нас до Первозданної Ікони Бога – до Образу Бога-Слова, бо кожен образ на іконах є христоцентричним. Ми вбачаємо вже не просто святу людину, а людину, яка уподібнилась Христу по благодаті, а відтак відкритим стає найпотаємніший рівень душі, в якій живе Бог.

Одяг у іконографічному вимірі припиняє своє існування в якості простої строкатої матерії, а перетворюється на «одяння світла», яке тчеться із чеснот душі. Тому сама душа, точніше прояви її енергій, відображуються навіть на тих покривах, що огортають тіла-символи душі. Бо кожен покрив насправді не приховує, а розкриває первинно явлене. Такий «одяг» огортає гармонійними чіткими ритмічними складками, в ньому неможливий хаос та розхристаність, бо в Царстві Божому не може існувати вітрів, що панують в земному перемінному світі, так само як не можуть панувати в ньому тіні. Тому все в іконі наповнено постійністю вічності світла.

Повертаючись до значення лику, коротко зазначимо символіку основних етапів його виявлення. Так само, як і рівень «до-личного» розкривається на іконах, так само і лики виявляються із не-буття. І це не просто метафора.

Першим слоєм на всі фрагменти личного письма наноситься санкир, фарба темно-коричневого кольору, що і символізує собою первинність на початку творення. Зазначимо, що чисто чорний колір на іконі не може бути присутнім, бо ікона не може являти не-буття. Тому першопочаток творення має в іконописній традиції колір-значення неоформленої матерії, яка вже є по причині волі Бога як «онтологічної норми суцього». Надалі санкир починає висвітлюватися в декілька етапів, набуваючи найсильнішої освітленості в найбільш випуклих місцях. Такий процес іменують «вохренням», від назви фарб глиняних кольорів, «вохри». В такий спосіб відбувається остаточне проявлення-в-буття. Використання ж фарб, які видобуваються із різного роду глини, відсилає нас до моменту творіння першої людини із глини-землі. Тому початок дорівнює завершенню, першотворення освячується та преображається, набуває нового життя посеред «нового неба та нової землі», бо за висловом Є.Трубецького, «ікона – не портрет, а прообраз майбутнього храмового людства» [194, с. 56]. Нагадаємо, що іконописний лик не може бути освітленим зовнішнім джерелом світла. Він не має в цьому потреби, бо сам наповнений Світлом. Техніка вохрення побудована в такий спосіб, що лик постає джерелом світла, що символізує собою те, що всі ті, хто приходить через ікону в наш світ, в собі несуть джерела світла істинного. Святі не відбивають промені земного сонця, натомість собою через те нестворене світло, що пломеніє в них, оживотворяють поцейбіччя.

Найсокровеннішим вмістилищем цього світла є очі. Вони позбавлені всіх земних емоцій, вони не фокусуються на «предметах», натомість над-світовий та перед-світовий погляд їх проникає в глибини нашого єства із впевненістю в те, що первинно-небесне рано чи пізно повернеться на небо. «Їх крокування в рай виражається лише їх очима, в яких не відчувається істеричного захвату, а є тільки внутрішнє горіння та спокійна впевненість у досягненні мети» [194, с. 43]. Ми не побачимо на іконах жодних надривних поривань, жодних виражень імпульсивності та легковажності порухів, натомість все в цих

святих образах наповнене чіткістю, вираженістю та водночас легкістю благодатної істини. «Їх складені в благословенні пальці кличуть нас та водночас перекривають нам шлях: аби слідувати за їх закликком потрібно відмовитися від цілої лінії життя, що владарує у світі» [194, с. 53]. Бо кожен жест, зроблений у височині небес, є завжди випробуванням для нас: він є закликком повернення, але повернутися може тільки той, хто бажає повернутися. Всі «силові методи» тут виявляються неприпустимими та просто не-діючими. Адже там, де наші скарби, там і наші серця.

Передостаннім етапом у виявленні образу є нанесення так званих «оживок» в найбільш світлих, проявлених місцях. Ці «оживки», тонкі риски-спалахи білого кольору символізують собою максимальну виявленість первозданного Світла, яке огортало світобудову в перший день творіння, Фаворського світла. Найбільш яскраво таку метафізику світла ми можемо спостерігати на іконах та фресках Феофана Грека, де землянисто-глиняна поверхня світових явищ пломеніє під потужними потоками цього світла, що наскрізно її пронизує блискавицями таких «оживок». Зрештою, і сама назва даного процесу глибоко символічна: жити в істинному сенсі може тільки те, що освятилося світлом Божої вічності.

Завершує ж весь процес створення іконописного образу підписання ікони, нанесення знаків-імен у відповідності до того, хто на ній зображений. На Стоглавому соборі в 1551 році було встановлено, що «процедурою» нанесення цих знаків-імен іконописець освячує ікону. Але це в жодному разі не значить, що іконописець «надає» святість святому. Насправді ж глибинна суть полягає в тому, що саме *через ім'я відбувається реалізація сходження образу до його Першообразу*. В цьому розкривається *логосність* ікони, її *словесність-як-божественність*. Бо в слові-імені відбувається єднання виображеного та того, хто виображується. І це ще одна доказовість думки Флоренського про те, що іконопис є конкретною метафізикою буття. Бо через ім'я-символ єднаються простори небес із тиснявою площин землі, і ті,

хто розширив свої серця до нескінченності світла-любові – святі, приходять в цю тисняву для того, аби навчати нас вічності.

Така коротка характеристика основних ступенів іконописного процесу, на нашу думку, стає свідченням очевидності зосередження в іконі як в символі всього творення світу та перетворень людської душі. Ті ступені явленості буття, що розкриваються в іконі, є водночас і ступенями повернення душі до її витoku, до живого життя. Розпочавши свій шлях із міцного утримання щита віри, збираючи до купи всі свої розпорошеності, прориваючись крізь товщу мороку саморобних ілюзій, розкриваючи те, що в ньому було відпочатково закладеним, серце стає кристалом, крізь який неушкоджено просвічуються лики істинного буття.

ВИСНОВКИ ДО ДРУГОГО РОЗДІЛУ

Витлумачуючи іконопис в значенні конкретної метафізики світла, П.Флоренський розкриває багатовимірність поняття «ікона», яку воно здобуває в православній традиції. Будучи в античному світі наближеним за значенням до поняття «ідея» та «ейдос», поняття «ікона» ознаменовувало наявність деякої вищої реальності, яка виражається в широтах земного світу. Виступаючи «явленістю», ікона (слов'янський відповідник – образ) собою ви-ображує буттєву інакшість. В свою чергу це процес уможлиблюється за наявності «світла», логосної енергії, що спрямовує та оформлює образи в їх земну видимість, постаючи водночас «запорукою» онтологічності такої видимості. Таке розуміння ікони-образу є вираженням православного вчення та його центрального осердя – ісихазму. Переплетеність гносеологічних та антропологічних вимірів в ісихазмі стало підґрунтям до визнання первинності діяльності людського серця – сутності людського єства. Нерозподілене розрізнення сутності та її енергії (розуму) постає в свою чергу засадою сотеріології, суть якої – у відновленні в людині образу (ікони) та подоби Божої. Світобудова, що твориться Словом Божим, Богом Трійцею, є наскрізно словесною – логосною, а значить – всі форми-речі-явища світу постає виображенням Божественного Слова. Логос, будучи Пешоіконою Творця, творить весь світ на всіх його рівнях подібним Собі, а тому – христологічним та іконічним. Тому всі земні образи, задля того, аби відбутися в своєму онтологічному значенні, мають бути відображенням Першообразу, відповідати волі Божій як «онтологічній нормі сущого». Без такої відповідності світ із реального перетворюється на уявний. У стосунку до людини такий наслідок призводить до неможливості спасіння.

Ікона, у вченні П.Флоренського, є символом в найточнішому його смислі, оскільки її онтологічна «функція» полягає в *пов'язуванні* різних пластів реальності, на «макрорівні» - земних та небесних вимірів. Символ, як реальність, що більша за саму себе, преображує дійсність в такий спосіб, що

розподіл між різними можливостями буття виявляється уявним. В такому смислі можемо говорити про наближення до цілісного та достеменного знання. Ікона ж у значенні церковного образу, постає також у значенні «дискретної границі», що єднає розколену світову онтологію. Іконна перспектива – обернена- є перспективою символічною, оскільки остаточний горизонт усвідомлення спрямовується в глибини людського серця. Повернення останнього до цілісності є основою його можливості втворювати виображені образи небес – ікони. Етапи створення іконописного образу як світлової, конкретно-метафізичної реальності, символізують собою форму єдності цілісної морфології світу.

РОЗДІЛ 3. СИМВОЛІЗМ ЗЕМНОГО МІСЦЕЗНАХОДЖЕННЯ

Підрозділ 1.1. Причини появи «ввернутого» стану світового простору

Явлення іншої дійсності на іконах засвідчує витокову зв'язаність умовних та безумовних смислів. Виявити таку зв'язаність можливо на місці переплетіння двох станів буття, крізь простір символу. Знімаючи попередні нашарування означень, можемо узагальнюючи говорити про те, що ікона є символом, однак та реальність, яку вона являє, є не символічною реальністю, а реальністю Істини, логосною дійсністю. Сам факт того, що в тривимірному просторі можливим та достовірним є проявлення *святості як справжності*, багатовимірності небесної реальності, дає підстави констатувати здатність «будденної тривимірності» стати більшою за саму себе. У зв'язку з цим в даному розділі мова піде про *способи знаходження істинного місця для істинного буття в умовах земного світу*. Обережне проникнення в область Таємниці створює область символічних виражень, і кожне з таких виражень містить відблиск тої чи іншої грані невимовного.

В попередньому розділі нашого дослідження було викладено «розкриття» логосного світу, який «потрапляє» в наш світ уявних величин через ікони. Було з'ясовано, що в філософських розвідках П.Флоренського, які мають свій виток в догматах Православ'я, іконографія постає видимим та реальним (в найонтологічнішому смислі цього слова) шляхом «небес на землю» з акцентом на тому моменті, що самі «небеса» прокладають собі цей шлях. Від «землі» ж залежить тільки вибір: приймати чи не приймати «небесних посланців». Коли обирається перше, зв'язуються воедино тонкі мережива поцейбічних та потойбічних смислів, і в кожному вузлі-переплетенні такої зв'язаності викристалізовується символ: *видиме засвідчення небесної присутності* в нашому світі, в просторі ще не оновленої, не преображеної землі. Адже після того, як «минуть» теперішні земля та небо, Істині більше не буде потреби ховатися по закутках затьмареного гріхом світу та розповідати про себе тільки натяками. Символи, виступаючи саме такими

натяками, минуть так само, як і ті простори, що їх вони зв'язують. Однак це історія вже іншої, прийдешньої, реальності.

Поки ж необхідно з'ясувати те, як здатен трансформуватися світ нинішній при очікуванні світу прийдешнього. При цьому сам факт очікування вже самою своєю наявністю ніби прочищає шлях до нового способу бачення та нового способу буття відповідно. Показуючи іконографічний вимір як вимір преображеного, оновленого та зціленого простору в сенсі повернення його до ритмів цілісності, Флоренський не відмежовує його глибинні горизонти від наших поверхових сфер перебування. Натомість він простежує необхідність проникнення в чистоту світу справжності задля віднаходження підстав для існування світу «тутешнього». Відтак через світлове буття іконографічної реальності ми маємо змогу вбачати «задатки» до переінакшення власної псевдореальності. На цьому зупинимось детальніше.

Лейтмотив філософії Флоренського складає намагання розшифрування Первинної Таємниці, закладеної в усіх речах піднебесних вимірів. Більше того, всю свою масштабну наукову діяльність він називав тільки способами «витягування душ до Бога», витягування з темноти невідання Істини. Тому всі теорії, в тому числі і філософські, є тільки дороговказами на інакший спосіб логосного, христоцентричного буття, в якому вже не користуються теоріями. І навпаки, тому, кому по благодаті дано вбачати «безмежність в обмеженому», тому затісно в рамках пізнавальних схем, бо «відання богочестя та вселенської істини не стільки має потребу в людських настановах, скільки пізнається само собою, оскільки ледь не проголошує себе щоденно в здійсненнях та світліше за сонце відкриває себе в Христовому вченні» [174, с. 25]. При чому така божественна вкоріненість є безвідносною до того, знаємо ми про неї чи не знаємо. Однак як це знання, так і не-знання має свої цілком логічні наслідки. Для Флоренського світ без Бога – є «темрявою зовнішньою», «без-видністю», «пеклом» в буквальному смислі цього слова. Бог є Світло, без якого речі світу не можуть явити свою красу;

Бог є Життя, без якого все залишається смертним; Бог є «сутністю всього існуючого» [158], тому без Нього все падає в не-буття. Така констатація небуттєвості оточуючого світу не є новотвором Флоренського, а являє собою резюмування світооотецької традиції, спираючись на яку, мислитель відкриває нові грані її осягнення.

«Своїм гріхопадінням людина порушила не природні закони, не закони емпіричного буття, а містичний порядок буття... Хвороби та смерть, та моральний розклад явились не безпосередньо тому, що були порушені закони світу чуттєвого та закони того душевного світу, що вивчається в емпіричній психології, а виявились тільки зовнішніми виявленнями перевороту в містичній області, переміни у внутрішньому відношенні до Божества, причому це відношення духа до Божества первинніше будь-якого стану свідомості» [220, с. 155]. В цих словах о.Павла вбачаємо схопленим принципово важливий момент у факті гріхопадіння. Мислитель кристалізує ту думку, яка пронизувала вчення отців Церкви стосовно цієї проблеми. А саме, *«переміна у внутрішньому відношенні до Божества»* призводить до *переміни у зовнішньому світоустрої*, і більше того, саме вона є фактором тієї чи іншої спрямованості людської свідомості. Тому світ, «в якому ми живемо», є нічим іншим як тільки вираженням нашого внутрішнього відношення до Бога. Сферою «місцезнаходження» цього внутрішнього відношення є людський розум (Nous), «найчистіша частина людської душі», що згідно православної традиції, якій слідує Флоренський, здійснюється в серці. «Випадіння» ж розуму з серця як з центра людського єства, призводить до формування розколеності в самій людській особистості. Це пояснюється тим, що втративши своє істинне місцезнаходження, розум випадає на «поверхню існування», на периферійність буття, і перетворюється на Ratio (розсудок), по тій причині, що не здатен розгледіти сутність, подібно до того, як тінь не здатна виконувати само по собі те, що здатен виконувати той об'єкт, тінню якого вона являється. Тож формування розсудку є результатом віддаленості

від Істини, від Бога, та наслідком внутрішнього особистісного розколу. Отже, така сила перетвореного розуму виступає тільки «силою тіні», і людство перебуває в зоні довічного утримування посеред печер, сповнених тінями за власним бажанням.

В деякому сенсі Адам може бути названий першим «гуманістом» з усіма наслідками, що витікають з цього твердження. Відсторонившись від Творця, око його душі, - розум, зупинився на самому собі. А оскільки наші скарби знаходяться там, де наші серця, із закономірністю відбулося самопроголошення людини Богом. Тому гріхопадіння є онтологічною катастрофою, бо душа, «зійшовши зі шляху та забувши про себе, що створена за образом благого Бога, не споглядає вже, за допомогою даних їй сил, того Бога Слова, по Котрому і створена, але, став по той бік самої себе, зупиняється думкою на не-сущому та уявляє його» [174, с. 38]. Цей первинний онтологічний розкол продовжує мати наслідки в існуючому світі по причині все того ж бажання внутрішньоособистісного «гуманізму», однак через воскресіння Христове людству відкрився шлях на небо. І відтепер те, який напрямок для свого серця обрати, залежить тільки від кожного особисто.

П.Флоренський акцентує: пізнавати можна тільки те, що має свою онтологічну вкоріненість, а світ реальність має в Богові, то цілком закономірно, що сам процес пізнання за умов визнання людиною самодостатності «фальсифікується», втрачає своє справжнє наповнення, і існує тільки ілюзорно, в «реальності» нашого уявлення. «Душа людська, заплющивши око, яким може споглядати Бога, вигадала собі хибне, і, на нього спрямувавши свою діяльність, не відає того, що уявляючи себе такою, що робить дещо, насправді не робить нічого, оскільки уявляє не-суще, і не такою вже лишається, якою створена, натомість виявляється такою, в яке змішування себе привела. Оскільки створена була споглядати Бога та озарятися Ним; вона ж замість Бога спрямувалась до тлінного та темряви...» [174, с. 37]. Підміна смислів, здійснена в людському серці, поширюється на

весь світ в такий спосіб, що світ «сфальсифікований», видається більш реальним, аніж світ Божий. Наслідками такого змішування є «збій програм» всіх світових явищ, оскільки наслідки темряви – затемнені, і їм не видно числа. Зупинка сценарію тління можлива тільки при повному оберті людського серця до джерела Світла.

В більшості праць Флоренського мимоволі відчувається подив мислителя стосовно того, що такі очевидні в своїй логічності висновки не були очевидними для представників західного протестантсько-гуманістичного світу. Адже там, де Творець «прибирається» людиною (!) зі Свого місця (а місцем Божим, по слову прп. Іоанна Дамаскіна, є «Він Сам...все наповнюючи і будучи вище за все і Сам утримуючи все...всьому наділяє Свою діяльність у відповідності з властивостями кожної окремої речі та її здатністю до сприйняття» [158], утворюється *тінь* світу, що проголошує себе за первинну реальність, спонукаючи до забування світу-як-він-є, світу в його божественній справжності.

І чим неправдоподібнішою є тінь, тим більш галасливо вона відстоює свою «правду». Коли ж свідомість вірить такому стану справ, її все далі відносить від онтологічного центру (Бога) на периферію існування, з якої бере початок світ вивернутих істин, по термінології Флоренського, - *світ уявних величин*. Потрапляючи «на виворіт» буття, райська первозданність та космос, весь зітканий із сяючих Божественних думок, залишається для нас по той бік смислів, на зворотній стороні. *Фактично, світ Істини перетворюється для «вивернутих» сердець на світ уявностей*. І в цьому - корінь всіх невиліковних суперечностей людства. Це є та «*онтологічна підміна*», в результаті якої хиба визнається за істину при визнанні Істини за хибу. Однак будь-яка істина без Істини, Бога-Слова, - тільки порожнеча самої себе, вічна позбавленність Світла. Тому не раз Флоренський в своїх працях підіймає питання про «умови можливості» істини в середовищі оберненого, а значить, - без-сутнісного світу. «Відриваючись від життя духу, теорії та

системи повисають у повітрі, а райдужні фарби переживань тьмяніють, як згасають кольори деяких морських тварин, викинутих на берег з рідної стихії. [204, с.563]. В такий спосіб речі віддаляються на нескінченність від власних сутностей, від своїх ідей, від думки Бога про них.

Самозамкненість людського розуму призводить до того, що формується та розповсюджується уявна нескінченність самозамкнених світових пустот. Це пов'язується з тим, що добровільна відмежованість людини від центру буття стає причиною такої ж відмежованості в світових явищах. І виникає такий стан справ, за якого по словам Флоренського, «речі протиставляються життю». Якщо ж вони «протиставляються», то самі виявляються не просто позбавленими життєвого наповнення, а виступають суперниками для життя, згустками пустоти. Замість цілісного мережива логосних сутностей отримуємо розірваний простір самотніх монад, які в свою чергу приречені на нескінченну диференціацію. І виявляється закономірним, що в такому диференційованому світі, речі суть числа, оскільки «розрізнення – причина числа» [158, с. 244]. В такий спосіб кожне світове явище, виступаючи деяким змістилицем числового наповнення з одного боку, з іншого боку є згурпованою в самій собі точкою в просторовому, або ж геометричному вираженні. Вибудовується ланцюг розривності світових явищ в умовах дійсності оберненого світу. Речі-явища, наповнюючись деякою ілюзією форми, постулюють свою об'ємність, просторовість, деяку внутрішню перспективу. Однак, чим більш віддаленим є горизонт сприйняття, тим більш ця ілюзія нівелює істинну реальність, як було показано в другому розділі дослідження. Відтак, ілюзорно речі сприймаються-уявляються цілком просторово, континуально, але при оживотвореному погляді на моменти дійсності, кожен з таких моментів постає тільки точкою, граничним переплетінням буття та небуття. Графічним символом такої точки є нуль, - пустота самозамкненості. Більше того, кожна така точка і постає символом як «ряду буттєвого», та і «ряду небуттєвого» [201, с. 132]. Нуль не проявляє

собою повну відсутність; натомість він є тільки деякою мірою напруги граничного смислу, можливістю вибору, точкою відліку існування чи не-існування. В такий спосіб кожне явище, представлене в системі деяких координат завжди нульовою точкою, є таким, що з одного боку тяжіє до границі, до закритості власних непізнаних значень, а з іншого – тяжіє до переходу за границю власного замкнутого кола, що виображується нулем.

Виходячи з цього, Флоренський проголошує два напрямки можливості витлумачення символів. Позитивне витлумачення призводить до утворення області так званих дійсних величин, слідуючи за якими, можливо спрямовувати «око душі» до пізнання небесних сутностей. При негативному витлумаченні утворюється область уявного («мнимого»), що скеровує пізнавальні властивості людської душі до області не-існування, до «небуттєвого» життя. «Всякий геометричний образ – геометричне місце точок – називається уявним, напів-уявним або ж дійсним, виходячи з того, які точки лежать на цьому «місці», уявні, напів-уявні чи дійсні» [230, с. 29]. Флоренський показує умови бування «різноякісного світу», міра світла якого залежить від тих чи інших енергійно-сміслових наповнень кожної з точок символів, які наповнюють світ. Застосовуючи математичний понятійний апарат, Флоренський бере його за деякий універсальний спосіб осягнення дійсності, при цьому сам цей спосіб є тільки натяком на істинне виявлення сутності, деякого символічним гаптуванням глибинного ходу думок. В листі до доньки в 1933 році він писав: «Математика повинна бути в розумі не тягарем, привнесеним ззовні, а звичкою думки: необхідно вбачати геометричні співвідношення в усій дійсності і розпізнавати формули в усіх явищах» [248, с. 173]. Тому приймаючи кожну з речей світу, вірніше – її даність-наявність- за 0, ми тим самим по-перше, звільняємо її від хибних нашарувань ілюзорних смислів, а по-друге, надаємо їй можливість чистого «відбування-розкриття» власного смислу. Кожен «нуль являється наслідком тих чи інших просторових подій-операцій. Перебування незмінно в одній

точці простору, не-зрушення з місця може бути математично виражено нулем, однак і проходження деякого шляху повернення у «пункт відправлення» так само при рівнянні буде виражено нулем. Втім ці значення в жодному разі не будуть «внутрішньо тотожними». Тому «Нуль з нулем різниться, бо нулі повинні якісно та кількісно розрізнятися. Символічне мистецтво має головним своїм предметом границю зовнішнього та внутрішнього, чуттєвого та духовного. Сама ця границя – майже ніщо, неловима грань, «нуль», - і в той же час вона – точка зустрічі феномена та ноумена, що вбирає в себе всю повноту буття» [214, с. 223]. Тому й так зване «*нульове означення*» є в деякому смислі «символічне прикриття», яке в той же час являється і «символічним розкриттям», оскільки символ і розкриває Істину, і водночас прикриває її від загарбницьх вторгнень ще не зціленого людського серця. Така «подвійність функції» є виразником того, що символ в жодному разі не є «периферійним утворенням», натомість є «живим духовним утворенням; він цілісний і в собі визначений, але зсередини, а не ззовні» [201, с. 142]. Підкреслюючи саме внутрішню цілісність та самодостатність символу, Флоренський виводить їх розкриття за межі сторонніх змістів. Так, виявляється, що внутрішній простір може бути більш енергійно наповненим, аніж простір зовнішній.

Назвавши себе нічим, явища-символи «акумуляують» в собі сили для виображення деякої неловимої смислової музики, небесного акомпонементу для земного буття. Назовні залишається пил, неоформлені частки розхристаних матерій, які не можуть відшукати для себе призначення. Натомість те, що залишається невидимим та неловимим, – і є вмістилище світових таємниць, де панують інакші закони, де дійсність набуває свого найреальнішого вираження... «Тут вічне всеохоплююче тепер, вічне теперішнє, - втім з тою ж нескінченною силою творчої мінливості, якою є онтологічна база Часу і живості буття загалом. Це не логічне ідеальне, вічно незмінне буття старих метафізиків, а вічна творчість – без применшення та

томління, вічно часове – без кінця та смерті» [109, с. 261]. Зовнішнє мовчання та видима німота навколишньої дійсності є тільки «кордон убезпечення» для тих синіх птахів, що мешкають в найпотаємніших глибинах кожного явища. Природа «прикривається» тими законами, які ми звикли вважати за закони природи. Натомість вони являються тільки деякою мірою наближеності до сокровенно-внутрішнього, до джерел зародження смислів посеред розламів матерії.

Земне місцезнаходження є надто узагальнюючим поняттям. Під «місцем» розуміємо не просто деяку зафіксованість в тій чи іншій системі координат, вмонтованій в простір. Натомість справжнє місце, «сприятливе» для буття вимірюється та визначається своєю онтологічністю, перебуванні в логосному ритмі, в задумі Бога. Кожна точка простору в своєму «нульовому значенні», перебуваючи на границі між буттєвих та небуттєвим «рядом», набуває значення символічного як «місця онтологічного вибору» розгортання свого шляху як реалізації ідеї, в ній закладеної. Обертання «на світлову сторону» постає єдиним шляхом дійсності здобути свій первозданий лик, власну осмисленість. Без цього жодна «найматеріальніша матеріальність» втрачає своє об'єктивне значення, оскільки чим далі від Логосу, тим ближче до безглуздості та пустоти. «Своїм воскресінням Господь Ісус Христос осмислив тіло, осмислив матерію, осмислив дух» [159, с. 47], і земля отримала змогу повернення до своєї первинної отчизни, в якій здатна відшукати істинні смисли всім своїм явищам.

Повний оберт до джерела Істинного Світла зцілює людське життя божественною повнотою, цілісністю. При світлі цієї нескінченності точки простору, позначені нулями, отримують змогу стати колами, в яких зливаються початок та кінець, мікросвітами, що існуванням своїм проголошують присутність Творця. За таких обставин багатовимірність простору зосереджується в кожній його точці, що набуває символічного значення, оскільки всі вони постають відкритими для того, аби стати

першими на полотні вічності при зображенні образів Неба, наповнених первозданною Красою. В цьому сенсі символізм людських діяльностей (в іконописі, математиці, музиці, інших науках) здатен стати тим «місцем», в якому здійснюється шлях людини до Істини в умовах «поцейбічного», розколеного світу, простору уявних величин. Так антроподицея П.Флоренського дає обґрунтування філософській антропології.

Підрозділ 3.2. Обґрунтування аритмологічного осягнення світу

Поштовх до відродження у свідомості людства давно забутої картини первності світу дав математик Георг Кантор, якому належало відкриття теорії множин. В подальшому його ідеї лягли в основу розробок представників Московської філософсько-математичної школи, зокрема Миколи Васильовича Бугаєва. Саме його вчення надихнуло Флоренського на розвиток його «первинних інтуїцій» щодо дійсності.

Аритмологічний, перервний спосіб осягнення світу є тим фундаментом, на якому базуються його філософські розвідки. Більше того, С.М. Половинкін називав аритмологію «особливим способом філософування Флоренського, що пронизує всю його творчість» [154, с. 32]. Аритмологія протиставляється аналітичному, неперервному світоспогляданню, творцем та послідовником якого виступив самозамкнений розсудок, який припинив споглядання Божественного світу ідей та сфокусував свої «пізнавальні властивості» на речах плинних. Розсудок проголошує «абсолютність» «світу цього» та відсутність необхідності для нього відповідати небесному закону. При аналітичному світоспогляданні закони часо-простору приймаються за вічні та незмінні, постулюється цілковита неперервність явищ в часі та просторі. Однак М.В.Бугаєв зауважував, що «аналіз є лише першим ступенем в розвитку наукових математичних істин, найпростіша форма, під якою вони

виникають» [34]. Переносячи цей принцип на світосприйняття в цілому, за думкою науковця, виникає розповсюдження такої «найпростішої форми» на всі сфери людської діяльності. Фактично, часткове абсолютизується в значенні його довершеності та самодостатності. При цьому нівелюється наявність деякого узагальнюючого об'єднуючого принципу, який би виступав виразником вищого смислу. Натомість ключовим для аналітики постає принцип причинності, який уможливорює «укладання» того чи іншого явища в чітку структуру часо-простору. Розрахунковість моментів відбування постає з очевидною ясністю, оскільки виявляється можливість для вирахування обрисів явищ як для будь-яких майбутніх, так і для будь-яких попередніх моментів системи тривимірності. Більше того, кожна точка-явище виступає у зв'язок із іншими точками-явищами тільки «площинно, оскільки *неперервність світу не передбачає розгортання логосності вглиб буття*. За таких умов символічність виявляється неможливою по причині не-просвічування вищої реальності, нетварних божественних енергій в точках-явищах.

Варто відзначити, що аналітичний спосіб світоосягнення знайшов своє вираження і в богословсько-філософських вимірах західного християнства, оскільки в ньому відбувається заміна символічності каузальністю. Вихід до Першообразу стає фактично неможливим, оскільки траєкторія руху розуму як енергії серця спрямовується тільки «по площині», проводячи виявлення поверхових узагальнень. При цьому останні позбавленні поєднання із центральним осердям світобудови – Божественним Логосом. Однак такий стан справ є в основі своїй вираженням деякої старанно прихованої внутрішньої безнадійності людського ества. Оскільки там, де все визначено наперед, і з'ясовані всі попередні моменти існування, неможливим є проникнення справжніх смислів в цей безликий світ. Така *абсолютна, неперервна, прорахована дійсність*, є за визначенням Флоренського, дійсністю «*гербаризованою, сплющеною та засушеною в розрахунковій книзі*

позитивізму» [220]. Усвідомлюючи, що не так має бути в справжності, мислитель приходять до висновку про *необхідність розламів* в пустельному світовому покрові. Без здійснення таких розламів необхідності всі значення «гербаризованого світу», де нескінченність позбавлена осмисленості, логосності, лишається тільки видимість деякої наявності, як «гербарій понять».

«Творцем» аналітичного способу світо осягнення Флоренський називає добу Відродження, в якій з новою силою оформилась людська самозамкненість, що прагне перенести свої уявні властивості на зовнішній світ, підкорити останній собі, а значить – зробити його штучним та абсолютним в його штучній нескінченності. Абсолютність, нескінченність часо-простору, поглинаючи всі явища, не дає змоги останнім проявитися в їх символічному явленні, оскільки перебиває в них дихання небесної Таємниці. Як результат, маємо цілковито *безлику* дійсність, в якій не існує бодай натяку на деяку оформленість, адже «неперервність змін передумовою має відсутність форми» [214, с. 117]. Без світла вічності неможливо розгледіти «лиця явищ», їх логосну красу. А значить їх неможливо виобразити в їх справжній формі. Під формою Флоренський розуміє конкретну вираженість внутрішньо дійсного смислу.

В деякому сенсі можемо припустити, що аналітичне, неперервне світосприйняття виникає і як самовиправдання для людства, оскільки основне його положення, в максимальній своїй вираженості, полягає в уявленні про те, що світ не був розколений, а значить – повністю усувається пам'ять про гріхопадіння як онтологічну катастрофу. Тому аналітика, фактично є наслідком цієї первинної онтологічної підміни. За якої хиба визнається за істину, а остання – нівелюється. За П.Флоренським, глибинна правда в характеристиці світобудови полягає в тому, що вона продовжує перебувати в розколеному стані. І це беззаперечний факт (за християнської традиції). Однак шлях до преображення світ залишається можливим по

причині збереження в кожному його уламку логосності, іконічності як відповідності Першообразу. Тому усвідомлення христологічності світу є основою відновлення цілісності первинної онтології. А оскільки таке усвідомлення відбувається в просторах людського серця, антроподицея в її ісихастському вимірі через своє переплетіння з теодицею, уможливорює здійснення світу на шляху до виображення його Логосності. Тому аритмологія з її постулюванням перервних, скінченних величин, є, по суті, *чесним* способом світоосягнення, оскільки істинною нескінченність може бути тільки тоді, коли вона – Божа нескінченність, а надавати абсолютності світовим уламкам, виявляється заняттям пустим. В цьому сенсі наведемо красномовне висловлювання улюбленого вченого П.Флоренського, М.Фарадея: «Мої земні сили слабшають з дня на день. Однак наше щастя в тому, що істинне благо – не в них. По мірі того, як наші сили тануть, нехай вони зроблять нас схожими на маленьких дітей, які довіряють себе Отцю милосердя, приймаючи Його невимовний дар. Я преклоняюсь перед Тим, Хто є Господь усього» [121]. Майкл Фарадей, якого П.Флоренський вважав зразком для наслідування, геніальний фізик та мислитель, один із тих, хто своїм підходом до науки розкрив її глибинну суть, здійснив її в якості «символічного описання», оскільки визнавав, з одного боку, обмеженість людського пізнання, а з іншого – всемогутність Творця. І при чесному здійсненні людської діяльності, остання може постати осяяною божественною нетварною, логосною енергією, та надати можливість розгледіти «місце виходу» на сторону вічності. При цьому суголосними видаються слова о.Павла про «царственне смирення розуму», без якого неможлива достеменність всіх людських діяльностей, у тому числі – і філософування.

В такий спосіб розкол первинної онтології здатен стати тим «місцем», в якому уможливорюється преображення світу. Пізнавати світ можна шляхом того, як він був покликаний з небуття, тільки через Божественний Логос,

«знівелювавши» який, неможливо розпізнати справжню ідейну природу речей. Тому відступаючи від цього заданого Богом «курсу», ми падаємо в небуття. І не існує жодного «проміжного стану». Більше того, «Християнство – в найвищому смислі цього слова – це осмисленість» [77, с. 611]. Зрештою, штучність світу і є виразником небуттєвості, відправним пунктом якої (як пам'ятаємо з вище сказаного) було надання точкам-символам значень уявності та створення площини уявних величин. Тому ми маємо обирати між «чудесним» християнським світоспогляданням, в якому Бог – центр, і кінець якого – Царство Небесне, і між...світоглядом, в центрі якого падає «я», і кінець якого – пекло, в цьому житті та в вічності» [77, с. 625]. Виявляється, що в неперервному світі немає місця навіть для Воскресіння Христового, оскільки тут «ідея Воскресіння замінюється ідеєю безсмертя» [227], а значить, за таких обставин немає місця для буття чудесного. Натомість «перервність завжди виявляється там, де з'являється самостійна індивідуальність...де виступають питання про ціле відповідність, де виникають естетичні та етичні завдання» [34]. Етика та естетика, в свою чергу, виникають в своєму справжньому прояві там, де висвітленою постає їх основа, онтологічна вкоріненість у світловому, божественному бутті. Адже Краса та Порядок взаємовідповідні Логосу. В цьому і полягає значущість цілевідповідності, що можлива тільки при аритмологічному світоосягненні, бо *кінцева Ціль світу – над світом*, однак в кожному з його розломів проливається божественна енергія, що «підіймає» світ з його обмеженостей до небесної осмисленості.

Неперервне світоосягнення породжує розлогість явищ, не вкорінених у «тверді небесній», а тільки «протягнутих» над порожнечею небуття. Перебування ж світу в уявному, вивернутому стані є вираженням неприродності останнього. Намагання залишити ілюзію правильності такого стану, призводить до утримування не логосного осердя світоосягнення, а раціонального, аналітичного, неперервного. Тому П. Флоренський пропонує принаймні спробувати взяти за фундаментальний принцип світобудови принцип

перервності, який розкриває основну ідею аритмології М.В.Бугаєва та відсилає нас ще далі, вглиб тисячоліть, до над-раціональної мудрості людства та до піфагореїзму зокрема. Думка про те, що всьому у світі закладена своя міра суголосна із піфагорійським «все є число», що приводить до вбачання у світі не тотальності та єдиновимірності, а *різномірності, багатомірності простору*, в якому кожній речі є «своє місце під сонцем», а значить є своє власне *унікальне призначення*. «Простір складний, нелінійний, дискретний, різні місця його мають різну смислову напругу» [227]. При такому взоруванні на дійсність втрачається двомірне її сприйняття. Натомість же всі зовнішні видозміни постають виразниками тих процесів, які мають місце у світі внутрішньому. Адже «смислова напруга» кожного уміцєвленого явища бере свій виток із тракторій розгортання його сокровенної сутності.

Згідно з принципом перервності, що є полюсом інакшості до аналітичного (неперервного) світоспоглядання, кожне явище постає перервним, а значить – скінченим в будь-яких межах часу та простору. П. Флоренський уважав, що первинним наслідком даного постулату є безглуздість пошуку абсолюту, абсолютної істини посеред світових обмеженостей. Ніде в світі не існує повнозначної відповіді на питанні про смисл усього створеного. А значить, душею своєю людина мусить підійматися до Бога, Творця усього «видимого та невидимого», бо тільки в Ньому може віднайти первозданий спокій. Тому земний простір є багатомірним в своїй основі, зберігаючи разом з тим свою логосність. Він є нелінійним та дискретним по причині того, що складає (невидимо, а точніше – непомітно для людини) складний світловий візерунок, кожен орнамент якого виображує смислову форму, образ Першообразу. Багато в чому, засновуючись на «первинних інтуїція» М.Фарадея, П. Флоренський слідує за своїм вчителем, якому належить відкриття світлового випромінення як різновиду високочастотних коливань силових ліній, що пов'язують частинці, а також матерію, що має масу. Цю ідею в свій час взяли за основу Максвелл та Ейнштейн, розвиваючи свої теорії. Світлове

випромінення і досі продовжує залишатися таємницею для людства, однак відкриття його властивостей, зокрема, в квантовій механіці, надало уявлення про «енергію простору» як про «логосну енергію», бо світло, а значить – і всі явища, що «відбуваються» в ньому, розкриваються як такі, що більші за самих себе. В цьому сенсі фізика та математика набувають того значення, про яке П.Флоренський висловлювався як про «символічне описання».

Із запропованою М.Планком квантовою гіпотезою, суть якої полягала в тому, що енергія може випромінюватися та поглинатися дискретними квантами енергії, розпочинається глибинне осмислення не тільки природи світла, а й самої людини, що перебуває в потоках такої світлової енергії. Для квантової механіки вирішальною є роль спостерігача, котрий здійснює спостереження за такою дискретною реальністю. По словам В.Гейзенберга, «те, що відбувається, залежить від того, як ми спостерігаємо за дійсністю, або, щонайменше, залежить від самого факту, що ми спостерігаємо те, що відбувається... Ми маємо пам'ятати, що те, що ми спостерігаємо – це не сама природа, а природа, яка виступає в тому вигляді, в якому вона виявляється завдяки нашому способу постановки питань» [55]. Тож для перервного, дискретного світу ключовим залишається той факт, що він – не справжня дійсність. Міра ж справжності відкривається нам в тій мірі, в якій ми задаємо вірні питання, в який спосіб ми здійснюємо своє власне життя. Тому, незбагненим на перший погляд чином, аритмологія та квантова механіка розкривають свій антропологічний вимір. Більше того, спостерігачем за реальністю виявляється «вся людина» в усьому багатоманітті її внутрішніх та зовнішніх проявів, серед яких чи не найосновнішим постає сфера людської відповідальності перед усім суцям. Со-творцю копенгагенської версії квантової механіки, Н.Бору, належать слова про те, що «бездонна прірва, над якою ми перебуваємо, набагато безпечніша, аніж наша залежність від власних слів» [32, с. 312]. Тож бачимо, що видатним фізикам ХХ століття способом долучення до реальності відкривалась фундаментальна істина про

необхідність великої обережності у поводженні зі світом. Світлові потоки, дискретні спалахи енергії, виображують собою дивовижність світобудови, фактично, привідкривають у світі закон дива, за яким він був створений. І резонування людського мислячого серця із цими енергійними потоками уможлиблює достеменне пізнання, на якому базується істинна наука. Більше того, можемо припустити, що «чисте серце» (в ісихастському розумінні серцевої чистоти) є основою творення людиною істинної науки. Влучна характеристика Н.Бору була надана В.Гейзенбергом: «Для Бора визнання взаємовідповідностей походило не з математичного аналізу положень, що покладені в основу теорії, а з інтенсивного вивчення самих явищ, що дозволяло йому відчувати взаємозв'язки скоріше інтуїтивно, аніж виводити їх формально» [54, с. 6). Тому саме «первинні інтуїції» постають основою гносеології перервного світу. Не важко припустити, що дискретний характер світу перебуває у взаємовідповідності з «дискретністю» мисленневих процесів людини, і саме така певність останніх уможлиблює перехід людини на шлях преображення. Не-замикання на собі як на константі відкриває людині можливість взорування божественного світу, вираженого в логосності світу земного через символи. Фактично, квантова механіка є конкретною метафізикою, символічним описанням, граничним способом осягнення світу.

Особливо таке положення розкривається через так званий принцип доповнюваності, введений Н.Бором, згідно з яким знання положення (місця) частинці є доповнюваним до знання її швидкості (імпульсу). Таким чином, частинця матерії (в смислі – енергії) може бути і частинцею, і хвилею, не змінюючи при цьому своєї природи. Можемо припустити, що принцип доповнюваності є максимальним вираженням символічної граничності, на якій відбувається просвічування вищої реальності. Адже, згідно з ним, матерія постає водночас і як матерія, і як така, що більша за саму себе. В такому розумінні вся світова матерія виявляється символом, що, в свою чергу,

зумовлює не заперечення, не зникнення світу, натомість відкриває йому простір до преображення. Частиця не заперечує хвилю (і не має заперечувати, бо постає в нерозривній єдності з нею); хвиля не заперечує частинцю, натомість відкриває їй вихід в світ небесного світла. Фактично, такий спосіб розуміння є вираженням, на думку о.Павла, Божественного Закону, мовою фізики. Більше того, можна провести спорідненість такого розуміння із ісихастським вченням про розрізнення енергії та сутності Божества в їх нерозривній єдності. Так само, як в квантовій механіці, надавати реальності одномірного значення може тільки спостерігач, який фіксує її тільки в значенні частинці, або тільки в значенні хвилі, так і в ісихазмі причиною неправильного розпорошення енергії серця постає людина, котра не усвідомлює себе відповідальною перед Творцем, створюючи вивернутий, уявний простір.

Для ісихастів розум, сам будучи енергією, має своїм «головним завданням» відповідне резонування з загальною енергією світу, яка є наскрізно логосною. Це можливим є тоді, коли розумна енергія зосереджується в серці як своєму витоку, і перебуваючи в ритмічній перервності, дозволяє реальності відбутися в її багатовимірності потоків хвиль-частиць, що уможлиблює повернення світу до стану єдності сутності та енергії.

Згідно з теорією Георга Кантора, континуум є зв'язаною та довершеною множиною точок, а тому якщо простір має реальне буття, то йому немає потреби бути неперервним [88, с. 35]. Строката множина таких точок-явищ по причині їх незліченної кількості створює видимість вічності та нескінченності, але насправді кожна точка відокремлена від іншої «вакуумом», який слугує збереженню унікальної смислової напруги для кожної з них. «Коли загальна міра існує і відношення величин виявляється співвимірним, то воно може бути вираженим деяким числом; якщо ж ця відповідність неспіввимірною, то не існує такого числа, яке б виражало собою

цю відповідність» [220, с. 115]. При цьому за деяку сутунісну величину об'єкта береться саме ціле число, як «пункт відправлення» смислу. Так, наприклад, було прийнято у піфагорійців. Одначе Флоренський намагається виявити такі величини, які існують в області споглядання та відповідно не можуть бути виражені числом при всій реальності існування цих величин.

Для роз'яснення цього фундууючого положення мислитель вдається до наступного прикладу. Деяка лінія як проміжок між нулем та одиницею є з одного боку тотальністю, нерозривною прямою. Однак при інакшому погляді на неї вона постає тотальною розривністю, оскільки її можна до нескінченності розбивати на відрізки та на точки, при чому кожній такій точці буде відповідати число, а значить – деяка сутність. Більше того, «між будь-якою парою раціональних чисел, наскільки б мало вони не розрізнялися, існує не тільки нескінченна множина ірраціональних проміжних, але й нескінченна множина раціональних проміжних!..Який би шматок ми не взяли, він з необхідністю виявиться наповненим нескінченною множинністю точок групи» [220, с. 116]. А значить, всі просторові утворення, або ж радше, *утворення, що проявляються в просторі, містять в собі нескінченну множинність різноплановостей, різновимірностей, різнорідностей, сукупність енергій, сукупність смислів різної напруги.* Тотожність між ними є тільки однієї «можливістю реальності», однак і розрізнення не постають такими, які б неможливо було об'єднати. Тому всі світові явища саме через свою перервність-дискретність набувають своїх істинних форм. Це стосується і «явищ» внутрішніх», які здійснюються в спостерігачеві: «Те, що людині, яка спостерігає саму себе, видається за неперервність, в дійсності, являє собою мариво, що складається із множинності дискретних колапсів» [59, с. 142]. За думкою Е.Шредингера, сам факт спостереження так само є явищем дискретним. Тому між «моментами спостереження» залишаються розриви, що засвідчує фактичну обмеженість людського способу світоосягнення. Навіть саму себе людина не може «фіксувати» неперервно, і

в цьому – основа її виходу до інакшого, вищого способу буття. Адже суцільна неперервність – це уявність, наслідок уявного, вивернутого простору. Якщо ж в людині залишається можливою дискретність, значить в ній є відкритість до істинної реальності. Більше того, виявляється, що сама людина є символічною границею між земним та небесним світами.

Ієрархія світових явищ, в розкритті своєї логосності, постає такою, за якої «нижчі» сутності» не виступають сутнісно «нижчими», малозначущими», натомість всі плани буття *визвучуються* в гармонійних *сміслових акордах*, адже «не може емпіричне саме по собі, без привходження в нього містичного, побудувати містичне, що принципово відрізняється від нього» [59, с. 143]. В такий спосіб емпіричне, як область досвіду, може бути наповнене різними значеннями, оскільки сам досвід, без привнесення в нього того чи іншого смислу, не значить нічого; він є нейтральною областю для уможливлення тих чи інших проявлень, які в свою чергу можуть бути різноякісними.

Слідуючи далі за думкою Флоренського, приходимо до висновку про постійну присутність містичного в емпіричному, однак з різною мірою його проявлення, просвічування. Твердження про те, що емпіричний досвід є об'єктивним не виголошує майже нічого, оскільки сама *об'єктивність при пильнішому взорванні на неї виявляється складеною з тієї ж «множинності раціональних та ірраціональних чисел»*, визвучування яких утворює ту чи іншу «ситуацію на поверхні» існування відповідно. Цілковита необхідність аритмологічності світу постає не тільки для проникнення «по цей бік реальності» дива як «найприроднішого закону», а і для виявлення того ж дива (як Закону, Божественної норми) в кожному фрагменті дійсності. Адже при неперервності неможливим стає розгледіти пласти буття, нашарування яких утворює гармонійний візерунок світу. Наочним прикладом, аналогією, тут може бути процес створення, «розкриття» кольорів ікони, при якому вони виявляються так само поступово, один за одним, і остаточний колір стає результатом гармонійного розкриття всіх попередніх.

Можемо резюмувати той факт, що слідування принципу неперервності повністю відволікає людське серце від взорування в глибини буття. В такий спосіб омана є фундаментом чергової омани. І так - до нескінченності. Тому спасінням (теж – в найонтологічнішому смислі) є обернення до абсолютного центру буття, занурення в ту логосну глибину, із якої світ був народжений, і в якій і понині має собі незнищенну опору. Тому і «конкретна метафізика» є вираженням саме цього глибинного світовідчуття, взоруванням символічної виображенності реальності та творчим розкриттям особистості посеред «абсолютного центру буття». Аритмологія, в такий спосіб, постає однією із засад сотеріології.

Вирішальним є сам факт особистісного вибору тих чи інших маршрутів до розгортання думки, від яких залежить кут зору та фокус проявлення дійсності. «Просторові образи перервні, й лише вкрай спеціальні умови привносять в них той комплекс ознак, за які ми маємо право називати ці образи неперервними» [214, с. 77]. *Відтак видимість неперервності є лише ймовірним випадком в межах перервності.* За думкою П.Флоренського, теорія відносності виявила теоретичну можливість існування скінченного Всесвіту.

«Об'єктивність» та «наукообразність» світу є тільки одностороннім варіантом бачення. На рівні первинної цілісності онтологічної данності, реальність підпорядковується єдино можливому закону – Божому Закону, тому не має жодних «утруднень» зі здійсненням свого буття. За словами О.Ф.Лосева, «світ – не науковий. Світ – музика, а наука – його накуп та випадковий прояв» [109, с. 227]. Тому головною проблемою розколеного розуму є намагання всю живу дійсність розколоти за своїм власним зразком, який суперечить її логосній душі. В такий спосіб дихання дива перекривається, і кордон між світами знищується по причині того, що проголошується не існування Божого світу.

Тому Флоренський визначав *християнське світоосягнення як світоосягнення символічне*, із акцентом на *граничній природі* символу. Межі мають розділяти принаймні дві данності, і в тому випадку, коли такими «данностями» постають буття та небуття, то чіткішою має поставати для свідомості границя між світлом та темрявою. Відчуття світу в його глибинній символічності є, з одного боку, наслідком визнання світу істинних величин, що протиставляється світу вивернутому, області величин розірваних (уявних), а з іншого, - надаються підстави до можливості «серцевого обертання до джерела Смислу-Логосу», бо кожна така «розірваність між явищами» може стати «точкою переходу» в небесну інакшість. Більше того, оскільки в символі енергійно присутні вищі пласти буття, то кожна «річ як дещо самостійне, стає прозорою і ми крізь цю прозору оболонку вбачаємо в ній діючу силу Благого, і це сприйняття існуючого, як бездомішкового результату діяльності Божества, можна назвати сприйняттям дива, дивовижним сприйняттям, а саме явище, оскільки ... воно так сприймається, - дивом, ми в ньому вбачаємо безпосередню активність доброї сили...» [211, с. 51-52]. При такому світовідчутті навряд чи залишиться місце для систематизації того «накипу» та «випадкових явищ», що є «творіннями» небуття. Цілісність, Краса та первозданна гармонія всесвіту може відкритися тільки зціленому серцю, серцю, що відчуває диво в самому собі та в усіх поцейбічних та потойбічних миттєвостях. В таких спосіб можливо досягти того «незатямареного стану розуму, в якого мешкаючим виявляється Владика...оскільки там дійсно є деяке інакше серцеве небо, що озаряється єдиною Божою благодаттю, в невимовному та незвіданому деякому світі...» [161, с. 207]. Мислимість світу та здатність до нашого взорування на нього безпосередньо пов'язана із наявністю *нетварного, а значить – нескінченного потоку життя-як-блага в кожній речі цього світу*. Виокремлення речей поміж часо-простору зумовлюється можливістю проявлення цього потоку. П. Флоренський в праці «Іконостас» пропонує «механізм» глибинних етапів

такого проявлення : «Для того, аби отримати індивідуальність речі, нема потреби в запереченні чогось, та й нема чого заперечувати, адже, допоки вона не створена світлом, доти її взагалі немає. Конкретність же вона отримує не шляхом заперечення, а позитивно, творчим актом, грою світла. Нічого не було; творчим актом стало позитивне ніщо, зародок речі; пронизаний світлом, він починає формуватися, допоки не з'явиться світлове утворення...Буття, конкретність, індивідуальність – позитивні, Божественне «так» світові, здійснене творче Слово, голос Божий, що сприймається нами як світло...» [208, с. 439]. Тож вбачаємо *індивідуальність кожної речі в світлі її внутрішнього озаріння світлом, яке в свою чергу породжує достеменність її існування*. Конкретність обрисів-контурів речей розкривається не через відмежування від інших «об'єктивних данностей» нездоланими кордонами, а через абсолютну довіру до джерела всіх проявлень. Тому індивідуальність варто розуміти не в сенсі відстороненості та самозамкненості, а у визнанні неповторності творіння в усіх його проявах. Пронизані світлом, речі виникають як утвердження істинної реальності в земному проміжному світі.

«Речі в собі завжди були для мене непізнаними, але не по причині скептично-песимістичної оцінки, а тому, що там пізнавати немає чого. Невідане було таким не тому, що було несповісним, а тому, що воно пізнавалось в своїх вторгненнях в пізнаване, залишаючись при цьому в інакшому світі» [229, с. 155]. Так змальовував П.Флоренський своє відчуття реальності, представлені фізичним очам. Проте життя не замикається в тісних формах нашого сприйняття. В усіх проявах воно є вираженням та носієм потаємних пластів буттєвих сфер. Розкриття останніх можливе при віднайденні вкорінених в ґрунті свідомості потоків внутрішнього бачення, яке також є одним із проявів-свідчень глибини невіданого. Тому так виразно підкреслює Флоренський «інакшовимірність» справжнього способу пізнання, який по суті навіть не є способом, а постає

закономірним та вільним поверненням душі-свідомості до її власних витоків. І саме *річ-як-символ виявляється точкою концентрації та поєднання пізнавальних сил та видимих течій «зовнішньої» реальності*. П.Флоренський визначає символ як буття, що є більшим за самого себе, а значить – завжди відкрите до проникнення в нього вищої життєдайної сили, що уможлиблює його існування. Тому символізм в найповнішому його осягненні є «досвідом *інакшого світу*», однак досвід цей не вичерпується виключно «систематичним» стосунком людини до світу. За словами М.Фарадея, «нескінченна множина страхів, надій та очікувань наповнює людський розум, коли він думає про потойбічне життя. Я переконаний, що неможливо відкрити для себе істину про те життя, напружуючи силу розуму, яким би великим він не був. Ця істина відкривається людям через вивчення чогось іншого, аніж їх власні пізнання, - її отримують через просту віру в дане нам Одкровення. Нехай ніхто ані на мить не допустить думки, що...за допомогою умовиводів можна пізнати Бога» [121]. Там, де переривається людська розумова самозамкненість, можливим виявляється взорування інакших способів буття. Думка М.Фарадея виявляється фактично точним вираженням святоотецької думки про те, що людина через віру отримує істинне пізнання. А істинне пізнання може існувати за наявності існування істинного світу, світу Божественних сутностей, що перебуває «по той бік» онтологічної границі. Відтак і символи є такими сутностями, енергії яких є ніби співрозчиненими з енергіями інших, досконаліших сутностей.

Однак, сутності-символи в повній мірі несуть в собі образ цих вищих довершеностей, який в них проявляється під «прикриттям» «звичайних речей». «Вбачання світу вищого – точка опори земній творчості, кристал, за кристалічним законом якого, у відповідності до нього, викристалізовується земний досвід, перетворюючись на символ духовного світу» [208, с. 462]. Кожна річ із середини свого існування закликає до розкриття в ній основ істинно суцього світу, а тому вона слугує доказом внутрішньої пов'язаності,

союзу між пластами сфер проявлення буття. І таке пізнання світу уможлиблюється, згідно із ідеями П.Флоренського, саме через аритмологічний спосіб взорування світових реальностей.

Підрозділ 3.3. Культ: простір явленої Таємниці

Виявивши світ в його перервності, дискретності до найменших фрагментів всіх його наповнень та самозамкненості часово-просторових явищ, П.Флоренський приходить до логічного і необхідного висновку про шлях, який би зміг привести до від початкового рівня цілісності смислу, закладеного в своїй єдності у весь створений космос. Там, де визнається первинна онтологічність світу, там із закономірністю та очевидністю впливає його внутрішня ієрархічність. Тому задля повернення «з хаосу до Логосу» необхідно просто поставити в піднебесній все на свої місця. В деякому сенсі цю неунікную необхідність розгледіли стародавні мудреці Китаю, проголосивши в свій час потребу у «виправленні імен», усвідомлюючи той факт, що жодна річ у світі не може бути названою, допоки її внутрішня сутність не знайде свого гідного та тільки їй властивого вираження. Без цього світ лишається безіменним, безликим. Ці здогадки в Православ'ї віднаходять своє повне живе вираження, оскільки «виправлення імен» стає цілковито можливим по причині того, що «Слово стало плоттю», Божественний Логос подолав владарювання смерті як наслідку космічної катастрофи та Сам проклав шлях кожному піднебесному явищу до його небесної сутності, до світлового витoku всіх земних імен. Адже Ім'ям Імен є Бог-Слово. Логос, пронизуючи своїм всеохопним буттям всю світобудову, наповнюючи кожне явище, в той же час лишається на безмір вічностей глибшим за всі пізнавані сутності, звучнішим за всі названі імена, «ім'я Боже є Бог; але Бог не є ім'я. Сутність Божа вища за його енергію, хоча ця енергія виражає сутність Імені Божого» [226, с. 415] . До моменту Боговтілення Ім'я Боже не можна було визвучувати людським устам, адже як можна розкрити

сокровенну сутність Того, взорувати яку не спроможні Серафими та Херувими. Але коли «Слово стає плоттю», Логос стає досконалою Боголюдиною, відкриваючи через Воскресіння шлях людству до преображення, до формування із нього Боголюдства, до оживотворення змертвілого світу. Відколи Божественний Логос показав свій Лик «земнородним», Той Лик, який до Боговтілення не бачили найвищі ангельські ієрархії, відтоді і стало можливим людським устам називати Боже Ім'я. Адже тільки те, що є побаченим-пізнаним, може бути наіменованим.

Безумовно, для жодного зі створінь неможливе знання сутності Божої, тому тільки через долученість до Логосу-Премудрості Божої можливим є всім світовим явищам отримати свій смисл і тим самим посісти своє справжнє місце в бутті. «...Люди, якщо і займаються філософськими роздумами, зазвичай бояться того, що їх думка зустрінеться з Богом. А це відбувається через те, що вони люблять мислити короткими думками та відчувати вузькими відчуттями. Адже якби їх думка зустрілася б з Богом, то вона повинна була б зануритись в божественні безкрайності та потонути в неймовірних світах» [159, с. 269]. Будучи глибоким пошанувачем творчості П.Флоренського, преп. Іустин (Попович) наголошує на тому, що істинність, а значить – життєвість, конкретність філософії, яка в сутності своїй є метафізикою, оскільки бере витoki в «речах невидимих» можливою стає тільки через Боголюдськість Христа, який є «єдиним, Хто відкрив справжній шлях для людської думки» [159, с. 268]. Ще один дослідник та в «ідейному смислі» продовжувач філософування Флоренського, о. Серафим (Роуз), говорить про те, що всі ті сучасні філософії, фундаментом яких є невизнання Абсолютної Істини, являються прикладом «інтелектуально безвідповідальності» [77, с. 75]. Адже варто тільки розуму стати чесним із самим собою, як в ньому одразу ж виникає визнання того, що він сам є нічим без Абсолютної Істини. При чому остання досягається не просто як деяка формальність, а як глибинно-особистісна Таємниця, більше того, як «Той,

Хто може цю Істину дати» [77, с. 78]. Відтак розподіл векторів культури, які зображе П.Флоренський, залишаються неунікними, адже існують тільки два шляхи: до Неба, або внікуди, оскільки в найістиннішій реальності не існує нічого, окрім логосного неба. Всі інші вибори – це тільки ще більше розпорошення пустоти не-існування. В цій реалізації божественних смислів на землі і полягає, за висловом О.Ф.Лосева, «онтологізм Сходу», вияв якого заключається в упорядкуванні відпочатково досконалої світової ієрархії, що досягається шляхом «повернення» Бога на його «законне місце».

При такому поверненні гармонізуються всі сфери людської діяльності, кожна з яких отримує своє смислове вираження. А це, в свою чергу, уможлиблює антроподицею, бо людина, втілюючи своє єство в своїх проявах отримує виправдання самої себе через гідне їх здійснення. Без цього не можемо говорити про жодний істинний прогрес. Адже чи можливим є розвиток без свого смислу? Тому глибинним виміром людської діяльності має стати сфера Логосу, пронизана Ім'ям Божим. Ця сфера має найповнішою мірою сконцентрувати в собі Божі енергії, аби всі інші ієрархічно нижчі людські діяльності отримували рівномірний «розподіл людських смислів». І сферою такою Флоренський називає Культ.

Маючи своєю визначною особливістю невтомне «копання вглиб» простих та, здавалось би, загальновідомих термінів, мислитель проникає в непомічені та незвідані їх пласти, висвітлює ті грані, на які не потрапляла увага «суб'єкта» пізнання. Таку ж ситуацію маємо з «культом». І тут, в першу чергу, слід відзначити його принципову обмеженість даного терміну, оскільки в ньому міститься те, що глибше за можливості простої вербалізації. До певної міри можемо говорити, що саме це слово було в «антисистемній» системі П.Флоренського своєрідною вигадкою, новоутворенням з тої причини, що зміст, який переходується в ньому, в традиції Отців Церкви не «визвучувався» словом «культ». Зрештою, традиція східного християнства не знала такого терміну. Чому ж Флоренський обирає саме його задля

позначення онтологічного, смислового фундамента для всякої виявленої людської діяльності?

Нам видається, що причина переходується в «адаптації» православної традиції для інтелігенції, яка втратила з нею зв'язок, тим самим прирікши себе на духовне сирітство. Для Флоренського культура є породженням культу, однак у своєму виході з нього вона може перетворитися на його повне заперечення та протиставлення йому. В такому випадку культ та культура стають онтологічним протилежностями (бо культура без культу тотально втрачає своє буття, свій онтологічний статус). Тому до певної міри припускаємо, що низка понять, що їх вводить мислитель у свій філософський вжиток є «новотворами», які могли б виступити зв'язуючими ланками між богословською та філософською свідомостями, створивши необхідний смисловий компроміс.

Можемо припустити, що Флоренський обирає саме такий термін для того, аби показати принципову взаємопов'язаність глибинно-сокровенного пласту святоотецьких смислів та зовнішньо-видимого, інтелектуального, обрамлення цих смислів, звичного для його часу. Отже, що ж «переховує» мислитель під «культом»? Наведемо його власні слова: «Культ (та його основа – таїнство Причастя) є священна та єдина основа для живої думки, творчості, суспільності. Тому бідами загрожують Православ'ю ті богословські системи, що ухиляються від визнання центрального значення таїнств» [224, с. 27]. Вбачаємо, що саме через культ розкривається те, що було названо «живим життям», конкретно метафізикою, джерелом символічності світових явищ. Однак які ж умови можливості такого розкриття? Відповідь знаходимо через думку Флоренського про те, що культом є «виокремлена з усієї реальності та її частина, де зустрічається іманентне та трансцендентне, верховне та нижнє, тутешнє та не-тутешнє, часове та вічне, умовне та безумовне, тлінне та нетлінне» [224, с. 30]. Відтак, культ є зв'язуванням воедино всіх пластів буття, в деякому смислі -

«вітчизною символів», оскільки кожне явище, розпізнане в значенні символу, виявляється тою самою «точкою зустрічі» двох непоєднаних, на перший погляд, онтологічних вимірів. Відтак, навіть на рівні визначення сутність символу та культу збігаються, а значить – беззаперечним підґрунтям символізму Флоренського є культ як теургія та тайно-дія, або ж висловлюючись більш патристично, - літургійна діяльність.

Говорячи про літургію як логосне осердя культу, не можемо оминати той факт, що православне богослів'я є повністю вкоріненим в літургійний простір, і з нього черпає своє смислове наповнення. Тому вибудовувати «зовнішньо-філософські» маршрути для осягнення цього «явища над явищами», по причині якого, за думкою святих отців, світ не припиняє свого буття, є заняттям, зрештою, марним. Бо для повного осягнення літургійного досвіду необхідним є «простір тиші серця» - ісихія, та власне участь людського ества в його цілісності в самій Божественній літургії. Без реального досвіду покаяння та участі в таїнстві Євхаристії, неможливо проникнути в суть того, як «відбувається вічність» під час літургії. Тому зупинимось тільки на тих загальних моментах, що їх відначав Флоренський як значимі для осягнення «серцебиття культу».

В першу чергу підкреслюється онтологічність тієї реальності, яка відбувається під час православного богослужіння. Тут сутнісним є той факт, що літургія є збиранням часів воєдино, оскільки в ній що раз «беруть участь» усі члени Церкви земної та Небесної. Зрештою, і неможливе повне її осмислення, оскільки в ній часовість переходить в вічність, і Христос прокладає шлях понад прірвою смерті. «Втілений Смысл – Лице Господа Ісуса Христа – істинний орієнтир думки. Культ же – конкретне розповсюдження цього орієнтиру» [224, с.116]. В деякому смислі може говорити про те, що простір Божественної літургії є простором, «центр якого всюди, а окраїна – ніде», бо все в ньому пронизано Світлом Логосу. Неможливо зупинитися на якомусь окремому моменті його відбування і

зафіксувати його самозамкненість, бо неможлива самозамкненість там, де панує Сам Бог-Слово. Фактично, літургійний простір постає тим оновленим, преображеним, простором прийдешнього світу, яким має наповнитись наш світ розколотих сутностей. Більше того, в своїй смисловій основі літургійний простір – простір боголюдської діяльності, оскільки во Христі людська природа постає абсолютно обоженою, рівною Богу, не перетворюючись при цьому в Божественну природу. Така «антиномія» стає умовою онтологічної рівноваги і для світу при його виході на символічну границю значень.

Реальність літургії стає джерелом реальності для всіх інших людських діяльностей; без неї пересихають «джерела водні», які мають жити земні смисли, бо і саме «життя є символічним по природі своїй, оскільки те, як ми живемо, і є ми самі. Театр – алегоричний, але, напр., богослужіння – символічне, оскільки тут люди не просто зображують молитву, але реально самі моляться, і певні дії не просто зображуються, а реально відбуваються. Звідси легко провести межу між православ'ям та протестантизмом. Протестантське вчення про таїнства – алегоричне, православне – символічне. Там тільки благочестиве згадування про божественні енергії, тут же реальна їх еманация...» [109, с. 430]. Так звершується перетікання вічності в часовість задля повернення часовості до вічності. Тому зміни у світі розпочинаються з цієї потаємної зустрічі, результатом якої є або преображення світу, або ще нижче його відпадіння від джерела буття.

П.Флоренський, будучи не тільки філософом, а й священнослужителем Православної Церкви, зберігає в своєму філософуванні основу традиції східного християнства – містику преображення, що здійснюється через даність-явленість Істини посеред розгаданої нами тривимірності. «Всі речі, літургійно преображаючись в Православ'ї, набувають того ж самого апофатичного характеру свободи: невимовне проявляється в богослів'ї, невидиме – незбагненне, в святості» [41, с. 46]. Фактично, сама містика тут не набуває ознак відірваності від всього земного, ефемерності та

надприродності, натомість проливається в світі благодаттю Святого Духу, в променях якої найзвичайніші земні явища підімаються в самих собі до істинних своїх небесних образів-сутностей. *Речі* не набувають фантастичних обрисів, натомість вони просто *оживають*, повертаються до життя, пригадують, зрештою, як жити. В них віднаходяться ті вічні закони, які давно припали пилом байдужості та не-буття.

Однак преобразитися, піднятися над собою, стати символом-зв'язком між сферами буття може тільки те, що вирвалося з пут самозамкненості, ефемерної самодостатності та самовизначення. Бо як можливо освітити-освятити те, що не-існує?.. «Пафос самовизначеності явно спрямований проти реальності... Однак істинна реальність – по відношенні до якої тільки й може йти мова про самовизначеність – одна; це – реалізований смисл або осмислена реальність; це – втілений Логос; це – Культ... Смысл втілений нівелювати не можна: він – сила... він – смисл, він вимагає відповіді» [224, с. 104]. Якої ж відповіді може вимагати втілений смисл? Певно, тільки однієї: аби люди відшукали той смисл, що втілений в них, знайшли шлях повернення до неба.

Смыслом, втіленим Логосом, що є первинно-істинним орієнтиром людських думок о. П.Флоренський називає Лице Господа Ісуса Христа. Відтак, літургічний простір не є простором абстрактних узагальнень, а являється простором Живого Бога, являючись конкретним розповсюдженням цього орієнтиру. І принциповим тут виявляється те, що без участі в таїнствах Церкви немає смислу теоретизувати на цю тему. «По-за живим доторканням до культу – суб'єктивні мріяння, що немов осінні листя, яке розвіюється у вітряних вихорах; це – кипіння розуму в самому собі» [224, с. 104]. Флоренський постійно наголошує на «не-кабінетному» (його вислів) житті, на житті живому, вираженому в живих образах-символах. І саме через таїнства можливим стає справжнє, а не лише теоретичне проникнення по той бік світової завіси до світу справжнього. Мислитель називає таїнства

«безумовними точками умовного», «духовними точками земного», «логічними точками стихійного». В таких визначеннях вбачається співвимірність смислу церковного таїнства та символу в його найонтологічнішому значенні.

Отці Церкви говорять, що той, хто не побачив Бога не землі, не удостоїться побачити Його і на небі. Життя, розділяючись на часове та вічне, розгортається в такий спосіб, що часовість його має «вчитися» поступовим перетворенням. Неможливо перестрибнути з одного рівня буття на інший, не будучи готовим до такого стрибка. А тому земні виміри мають звикати до розкриття через себе вимірів небесних, вбачати їх вже тут, посеред тривимірності та полярності світоустрою. Флоренський пише про те, що «ніщо не може бути просто даним, просто позитивним. Все мусить бути виправданим, повинно бути даним в своїй правді» [224, с. 140]. Адже будь-яке так зване «добро», яке являється таким для зовнішнього стороннього спостерігача, не матиме свого смислового внутрішнього наповнення, якщо не освятиться Божественною енергією, благодаттю, світлом надсвітових цінностей – величинами істинних реальностей.

Однак не слід вважати, що все вище вказане є вираженням бездіяльності людської особистості, її вільне протікання ріками часу. Більше того, «часи та роки розумій не як чуттєві, а уявляй собі як деякі відстані у віданні, що створюються мисленнєвим Сонцем...Бог, будучи єдиним, коли перебуває в кожному, всіх поєднує, і число зникає з приходом Одиниці» [42, с. 59]. Тому символічна природа речей не може бути названою істинною природою речей. Вона є результатом підходу людської гносеології до тієї границі світів (уявно-ілюзорно з реально-істинним), далі перейти за яку є вже не в її власних силах. Проводить «по той бік» тільки Божа благодать, нетварна життєдайна енергія Божества, і забирає в світ істинної реальності і саму людину і всі її «гносеологічні здобутки».

Зрештою, про видозміни символічної природи речей під променями Істини не можемо говорити лише в гносеологічних категоріях, бо в світі та в світлі Реальності, всі *речі отримують обриси дива*. «Коли людина здійснить все своє, тоді приходить благодать та здійснює те, чого вона зробити не в силі. Приєднати заповідь до серця так, щоб вона постійно незнищено там перебувала та заправляла самим серцем, - це вже справа благодаті. Сама людина, скільки б не трудилася, зробити цього не спроможна. Таким чином, при всіх трудах людських, преображення людського серця здійснюється благодаттю та тільки нею одною. Ось де сутнісна відмінність християнина від язичника» [178, с. 92]. Отож там, де енергії Божества не сприймаються як нетварні, не може йти мова про дію Божественної благодаті, а значить – людині перекрито шлях до преображення. Це в свою чергу формує «речовий підхід» до явищ світу, який в основі своїй є втіленням свого роду язичництва, оскільки «перша шана» віддається речам, а не Творцеві, або ж речам «самим по собі», без «необхідності» Творця. І виявляється, що результатом такого «перейформатування» дійсності стає втрата реального шляху від землі на небо.

Виявлення вищого смислу кожного явища та кожної речі – ось що значить явлення в правді всього існуючого. По причині людської духовної сліпоти, розум ще продовжує кидатися «з краю в край», то вклоняючись небу, то відмовляючись від нього в угоду земним законам. Однак існує протидія для таких коливань – спалахи Божественних таємниць, *церковні таїнства*. В них розуму подається зцілення. Звісна річ, він може їх як приймати, так і відмовлятися від них. Однак сама їх *присутність* в нашому світі вже є істинним даром Істини. *Конкретність метафізики без них неможлива, символи без них – нічого не пов'язують*. Флоренський в такий спосіб розкриває перед нами якщо і не саму Красу, то *шлях* до цієї Краси, яким він сам невтомно слідував.

Називаючи храмове дійство найповнішим синтезом всіх людських (земних) мистецтв, мислитель зауважує на тому, що жодне з цих мистецтв не

може мати найвищу міру своєї досконалості в самому собі. Необхідна вища сфера для всіх найвідданіших небу земних проявлень. І такою сферою для Флоренського і являється культ. При цьому, освіченість вищим ступенем буттєвості не повинна обмежуватись тільки часово-просторовою присутністю в храмі. Видимо-фізична участь в церковних таїнствах, зрештою, майже нічого не означає, якщо вона позбавлена внутрішньої наповненості глибинним поривом людської душі до свого витоку. «Необхідно, будучи в храмі та поза ним, *мислити по-церковному...*» [227, с. 389]. Потаємна налаштованість на осягнення істинної реальності бере свої витокі в такому мисленні, яке, на думку Флоренського, є мисленням в його істинному смислі, оскільки уможлиблюється самою Істиною. «Ми схожі на власників сундука з коштовностями, ключ від якого втрачено. Так і ми позбавлені розуміння церковних ідей, що містяться в нашій богослужбній та святоотецькій писемності» [227, с. 457]. Суголосною з думкою отця Павла є позиція архімандрита Киприана (Керна), стосовно того, що «*богослужіння припинило бути для нас джерелами боговідання, а древня православна іконографія – живою, невмираючою пам'яткою нашого богопізнання*» [24, с. 16]. Без живої, реальної участі людини в просторі Таємниці, Яку кожен раз являє на землі Божественна літургія, неможливо сприймати життя в усіх розрізнених його проявах як таке, що постійно пронизано світлом цієї Таємниці. А значить, речі втрачають свої містичні обриси, перетворюються з символів на печерні тіні.

Зрештою, всі форми виявлення людини на землі в тій чи іншій мірі носять характер таємниць, оскільки так само як непізнаваною є природа Бога, так і непізнаваною до кінця є і природа людська як така, що створена за образом Бога. «Адже тільки людина, що несе в собі образ Божий, якщо постане такою, якою вона насправді є, вільною від всіляких фальшивих рис, зможе показати Самого Бога» [136, с. 75]. Світ зображений символічно в сенсі взаємоп'язаності всіх його рівнів, вимірів, проявлень та здійснень, все в

ньому переливається та іскриться під благодатними променями світів інакших. І доторкання до останніх дає можливість наповнити земну площинність глибинним простором небесних таємниць. За словами о. О. Шмемана, *«Церкву слід розглядати як символ світу, що преображає світ на символ Царства Божого. Назвемо це преображення таїнством... Призначення таїнства в тому, аби зробити літургію здійсненням того, чим ми ще повністю не володіємо, але на що ми очікуємо»* [252]. Вбачаємо, що зовсім не випадково церковні таїнства для Флоренського розумілися як безумовні точки умовного, оскільки тільки відштовпнувшись від землі, можна проникнути в небеса; тому маршрут починається вже тут, з будь-якого моменту земної часовості, оскільки «відстань у віданні» може бути подолана прагненням до цього відання.

Щодо таїнств, існує сутнісна відмінність їх розуміння в православній та католицькій традиції. За думкою арх. Софронія (Сахарова), «завжди, коли ми в своєму розумінні про Божественне буття – Святу Трійцю – порушуємо даний нам в Одкровенні «екілібр» (*рівновага*) тотожностей та розрізень, ми тим самим неunikно вносимо дезекілібр» в наше буття, часове та вічне» [189, с. 57]. Таке порушення рівноваги єдності Святої Трійці на Заході в філіюквічній перспективі зумовило появу папізму, в сотеріологічній області зумовило акцентування юридичного моменту, в області ж сакраментальній – слідування принципу «*ex opere operatum*» («дійсно із дії»). Такий принцип – одна з особливостей католицького вчення про таїнства, згідно з яким останні мають силу із самого факту здійсненої дії. Тобто якщо дотримано відповідної форми, якщо все зроблено «за правилами», то вважається, що учасник таїнства приймає благодать навіть за умови відсутності в ньому віри.

В Православ'ї вирішальною в таїнствах залишається спрямування енергії людського серця. Благодать Святого Духу не може торкнутися нечистого серця, оскільки серце не очищене – все одно що неіснуюче. Тому церковні таїнства, як земні точки небесного, проливають світло божественної

реальності тільки в таку землю людського серця (ісихастська термінологія), яка здатна його прийняти. Більше того, за словами прп. Максима Сповідника, «разом із таємним вселенням Господа і все життя Його таємно повторюється в житті кожного, хто йде шляхом спасіння. Господь таємно зачинається в ньому у вірі, втілюється в добро чинностях, розпинається в трудах практичної філософії, возстає в славі духовних споглядань, в якій також і преображається в душах вірних, і, нарешті, розноситься до Бога в містичному богослів'ї» [73, с. 110]. Тому простір таїнств – простір поєднання зовнішнього та внутрішнього, людського та Божественного; в ньому – фундамент для преображення людського єства в єство Боголюдське.

П.Флоренський акцентує увагу на тому, що міра «життєвості» тих чи інших ступенів-пластів буття на пряму пов'язана з мірою їх наближеності до культу, власне останнім вони обумовлюються та віднаходять своє виправдання як «проявлення в правді». Відтак літургія як сфера життя таїнства постає єдиною динамічною реальністю, оскільки її призначенням «завжди було зводити воедино, в одному символі, три рівні християнської віри та життя: Церкву, світ та Царство Боже» [251]. Тому в ідеалі всі так звані культурно-суспільні явища, які випадають або добровільно не входять в цю динамічну єдність різнопланових реальностей, втрачають *сислове поле свого існування*. А те, що втрачає смисл, підлягає розпорошенню в небутті. «Втрачаючи значення символу, світ перетворюється на хаос, самознищення, ідол та оману, він прирікається на зникнення...» [251]. Повернення ж до символу істинного здійснюється через літургійне життя Церкви. Бо *не знищити даність, а преобразити її*, надати їй нової огранки може культ як простір явленої Таємниці. В тих закутках дійсності, в яких цей пил вдається прибрати, світова поверхня розтріскується під променями благодаті, і з тріщин цих струменить «лазур вічності». Такими формами виступають православна іконографія як вираження конкретної метафізики світлового

буття, явлення інакшої дійсності в нашому вивернутому світі та церковні таїнства.

Отже, Культ не вичерпується системою певного роду людської діяльності та деякою організованістю обрядів. Бо там, де таїнство підміняється обрядом, ні про яку метафізику та онтологію говорити стає неможливо. «Таїнства – це не пусті обряди, це події, в яких людина своєю вірою, тобто впевненістю в тому, що Бог є, довірою до нього, любов'ю до Нього, віддає Богу та вводить в область небесного, вивільнює матерію, повертає її до первинної та кінцевої слави та свободи. І матерія, освячена цим звільненням, цією пронизаністю Божою благодаттю, в свою, чергу, повертається до нас...Саме через нашу плоть, через нашу речовинність Бог може на нас впливати. Незбагнено, проте безумовно» [15, с. 121]. В такому випадку постає нагальна потреба «розробки» внутрішнього бачення – бачення смислу такої тайно-дії церковних таїнств. А це в свою чергу уможлиблюється через визнання антиномічності Істини для розуму. На цьому зупинимося дещо дельніше.

Поняття антиномії у філософії о. Павла посідає одне з ключових місць. Це пов'язано з його включеністю в богословську традицію Православ'я, особливістю якого є апофатичність. Властивості буття не являються співвимірними з властивостями Божества, оскільки Бог перевершує творіння як творець останнього, тому й такі терміни як «сутність» та «буття» у їх використанні по відношенню до Бога являються недостатніми, неточними, маловартісними, зрештою; Бог «не вміщується» в жодні логічні конструкції та в людські способи та спроби Його описати. Це в свою чергу приводить до того, що саме богопізнання виявляється антиномічним. Мислячи в такому напрямку, Флоренський і підкреслює «невмістимість» Істини в межі людського розуму. Останній є розколеним через свою засміченість гріхом як схильністю до онтологічної хиби, а тому все те, що «міститься» в ньому постає таким же розколеним. Цей процес можна уподібнити тому, як в

розбитому дзеркалі неможливо відобразитися повному образу; натомість образів виявиться стільки, скільки уламків самого дзеркала. Хоча залишається очевидною єдність первинного образу, образу поза дзеркалом. Так і з Істиною. Тільки вона здатна надати розуму підстави до його власного буття, однак допоки не розпочнеться процес його зцілення як повернення до цілісності, неможливо буде зібрати до купи уламки нашого розумового дзеркала. Тому на першому етапі свого «одужання» розум має визнати Істину принаймні як антиномію. Бо існує небезпека підміни. Як тільки розум відмовиться від Істини в її антиномічності, він намагатиметься відшукати іншу істину, і в пошуках своїх може дійти ні до чого іншого, як до самого себе, до істини в самому собі. Світ постає розділеним тільки для розділенго серця, серця, від якого відколовся розум та проголосив свою самодостатність. Коли ж первинна цілісність простору культу як простору преображення та нового способу буття береться за основу, то всі інші людські діяльності віднаходять своє справжнє, належне місце в ієрархічності культури.

І навпаки, коли всі види людської діяльності, відходячи від свого осердя, від *літургії як центру космічного серцебиття*, поступово розпорошуються та неunikно самозамикаються. Висловлюючись метафорично, океан перетворюється на розрізнені, самостійні та самодостатні... мильні бульбашки. Земля, відсторонюючись від неба, відмовляється від вічності, бо не вірить в неї, вагається в її існуванні та прагне вхопитися за щось видиме і, як їй здається, - реальне. Однак реальність така приречена на зникнення саме через своє самозамикання. Так відбувається з розумом, що возвеличується в своїй «істинності», не підозрюючи того, що вкрай недовговічним є те, що відірване від джерела життя. Масштаби ж наслідків таких перегонів за ілюзіями розпростроюються як на окремих людей так і на цілі народи та культури. «...Діяльність відвернулася від Реальності та Смислу – до реальності та смислам, тобто в своїй роздільності стали реальності порожніми, а смисли – хибними. Речі стали тільки утилітарними, поняття –

тільки переконливими. Але утилітарність вже не була знаменням реальності, а переконливість – істинності. Все стало подібним Істині, припинив бути причасним Істині...все стало світським. Так виникла західноєвропейська гуманітарна цивілізація...Так розпалась та розклалась на частості людська особистість, що втратила безумовно умову своєї єдності, а з нею – у міцність своєї ноуменальної самосвідомості. Так розсипалась душа на суму помислів та приражень, тобто станів, що навіюються ззовні випадковими вітрами» [227, с. 465]. Без літургічної діяльності, що виражає людину, за висловом Флоренського «в сокровенності її буття», всі інші діяльності мають право на існування, однак мають знаходитися в чіткій ієрархії до діяльності центральної, первинної (зادля свого істинного здійснення) хоча і продовжують здійснюватися, однак втрачають підстави до такого здійснення. І тепер ми бачимо, чому саме досвід *теургії* як закономірне вираження «онтології Сходу» посів у вченні Флоренського фактично центральне місце. «Витвором цієї фундууючої та першоосновної діяльності розуму є явлення ідеї, або ж втілена ідея. Це є сходженням вищого до нижнього і підняттям від нижнього до вищого, поєднання Неба та землі» [224, с. 55]. Продовжуючи далі цей смисловий ряд, можемо сказати, що це є також й справжній символізм як конкретна вираженість в «земних умовах» метафізичних пластів небесних сфер. Втілена ідея є ідеєю живою та такою, що може надихнути на життя, бо виходить «не з кабінету», а з мислячого серця, із розуму, що зцілюється в світлі та теплі Істини.

З літургічної діяльності (*Sacra*) Флоренський виводить два узагальнюючих напрямків діяльності, якими охоплюється весь спектр людських проявлень в цьому світі. Такими напрямками є діяльність теоретична (*Notiones*) та діяльність практична (*Instrumenta*). Їх ієрархічне підпорядкування культу як «містичному факту» забезпечує гармонійне існування земного світу. Тоді ж, коли така ієрархія порушується, людство втрачає свою точку витоку та повернення, бо перестає фокусуватися на

істинному горизонті свого бачення. Коли ж починає домінувати якась інша діяльність, рівень Sacra не зникає зовсім, а перетворюється на одне з рядових явищ «світу цього». І в цьому вбачається найбільша небезпека. Профанація небесних законів виявляється доказом вивернутості нашого світу на сторону хиби. Простим знищенням ідеї-смислу-символу такий вивернутий світ не обмежується. Натомість його треба зрівняти з усім ілюзорним. Земля, відриваючись від неба, неunikно сама хоче зайняти його місце. Так само і людина, котра відривається від Бога.

Там же, де центральною все ж залишається літургічна діяльність, назовні, в середовищі культури, виникає те, що Флоренський іменує сакральним матеріалізмом, або *конкретним ідеалізмом*. Бо за таких умов стає можливим преображення подвійної, розколеної онтології, речі набувають своїх істинних значень. Уможлиблюється, зрештою, преображення самої людської особистості. В інших випадках, такий порядок порушується. На зміну космосу-впорядкованості приходять хаос в різних масках «порядку». Зокрема, коли головною починає мислитися діяльність практична (Instrumenta), як наслідок маємо те, що може бути названо історичним матеріалізмом. Коли ж першість займає теоретична діяльність (Notiones), то світовідчуття та головний спосіб здійснення життя в світі може називатися ідеологізмом. Це два крайні полюси виявляються при детальнішому вгляданні в них, в сутності, цілковито тотожними. Однак тотожність їх міститься не на рівні буття, а на рівні не-буття. Вони постають *тотожними в своїй помилковості*. Адже кожна з форм людської діяльності, перебуваючи відірваною від того осердя, яке задає істинний ритм її здійснення, перетворюється на пусту форму, на без-смислову діяльність.

Сакральний простір культу, будучи простором на землі, в якому віддзеркалюються із точністю небесні смисли, є для о.Павла беззаперечною основою для людської культури. Літургійну діяльність можна представити як зосередження логосного світла, без якого явища земного світу постають

одномірними, одноплановими, площинними, а багатоманіття практичної та теоретичної людської діяльності втрачає свою смислову структуру, перетворюючись на хаос розпорошеностей. Цілковитий ідеологізм рано чи пізно перетворюється на культ понять, що відсторонилися від живої ідеї, в них закладеної. Фактично, лишається тільки формальне *поняття ідеї*, остання ж мислиться лише як не-реальність, ірреальність, недосяжна в своєму бутті. За таких умов терміни-системи-фікції займають місце Божественних думок про світ, і останній не здобуває своєї осмисленості та виправданості.

В зворотньому вимірі, так званий «історичний матеріалізм» призводить до культу економізму. Кульгаючий розум намагається «працевлаштуватися» в умовах «земного ринку» і тому віднаходить для себе затишок тільки в матеріальному, відчутному. При цьому ним забувається те, що «надто соромно прагнути тутешніх благ, тоді як нам запропоновано небо ба блага вищі, аніж небесні...не тільки соромно, а й безглуздо» [81, с. 54]. Матерія, при нівелюванні її хвильової, світлово-логосної природи, перетворюється на абсолютизацію речовинності, енергія перетворюється на речі, – *εργον*, що спричинює неможливість особистісного підходу до дійсності, неможливість енергією серця проникнути в світ, позбавлений своєї енергійності. Якщо все ж таки поступово розум починає пробуджуватися від духовної сплячки та його зору відкриваються образи світу вищого, то літургія закономірно та сама собою повертається на своє справжнє місце, і все життя у зв'язку з цим здійснюється у відповідності з її ритмом.

Конкретний ідеалізм-символізм, сакральний матеріалізм а бо ж конкретна метафізика – так може іменуватися світовідчуття людини, котра відшукала підстави для свого виправдання. Тому й усі філософські розвідки Флоренського в царині конкретної метафізики є відлуннями-наслідками здійсненої антроподицеї. І навпаки. Через розкриття символізму та віднаходження вираженості небесних законів на землі, можливим стає

збагнути, як може людина повернутися до свого істинного образу в задумі Творця про себе, що в свою чергу приводить до можливості належного розкриття явищ культури як простору вираження в земних умовах вищих рівнів існування. Коли фундууючою беззаперечно примається літургійна діяльність (Sacra), тоді діяльності теоретична та практична здобувають свої істинні місця в світовій ієрархії смислів. За таких умов кожне явище має змогу до найповнішого свого вираження в площинах сприйняття.

Флоренський визначає *літургійну діяльність* як «першотворчість культури», із якого всі життєві розгортання черпають енергійні потоки вираження. «Корінна спрямованість цієї першотворчості культури дає основний характер всій культурі. Ця спрямованість може бути двоякою: вгору або вниз, до Бога, або від Бога, до себе, в своєму протиставленні Богу. Відтак принциповим моментом є не просто прийняття «конкретного ідеалізму» за «мисленневу настанову», а його конкретне, живе вираження, що бере початок із вибору кожним напрямку здійснення власного світоосягнення. На підставі такого «внутрішнього переконання» П.Флоренський із притаманною йому категоричністю відзначає, що можливими є тільки два типи культури – спрямована до Бога та спрямована до світу, «а оскільки світ, зрештою, не є остаточна реальність, а ймовірно, фаза, лише пересувна площина між буттям та небуттям, між світлом та темрявою зовнішньою, то спрямування в світ є, по суті, спрямуванням до небуття, до темряви...» [227, с. 83]. Тому світ, який долає свою ілюзорність, світ символічних величин, може бути названим світом, в якому все поступово повертається на свої «онтологічні місця», на шляхи розгортання ідей-логосів. І там, де обирається маршрут по цей чи по той бік сутності, вже немає місця відстороненим теоретичним узагальненням, бо за кожним словом вибудовується зовнішній, або ж внутрішній горизонт, з-за якого відкривається світ, або ж анти-світ відповідно, істинна культура, або ж її протилежність.

ВИСНОВКИ ДО ТРЕТЬОГО РОЗДІЛУ

П.Флоренський розглядає земний світ як світ «уявних» величин, по причині «вивернутості» його простору на протилежну від світла сторону. Виражаючи філософською та математичною мовою ті смисли, які були відкриті святим отцям, ісихастам, мислитель взує нинішні умови місцезнаходження як такі, що утворилися в результаті гріхопадіння як онтологічної катастрофи, онтологічного розколу, який відбувся саме по тій границі, по якій поєднувалась первинна (цілісна) світобудова. Тому даний світ – світ уламків вічності та досконалості. Першопричиною такого стану, згідно традиції ісихазму, є глибинний розкол первинно цілісного людського ества. Коли розум (енергія) від'єднався від своєї сутності (серця), він розпорошився, перетворившись на розсудок, став неспроможним взорувати Божественний світ, що було можливим тоді, коли він був єдиним із серцем, вмістилищем образу Божого та Божого Духу. Відвертання від Бога як джерела світла і спричинило світовий розкол, появу вивернутого, уявного стану світового простору, внаслідок чого земні явища втратили свою небесну вкоріненість в небесних логосах, а значить – наповнилися не-існуванням, не-буттям. Утім, П.Флоренський, як виразник православного вчення, наголошує на можливості світу до преображення, що здійснюється шляхом перетворення границі-розколу на границю-символ.

Аритмологія, будучи первинно вченням про перервні функції, у о.Павла надає його філософуванню особливого відтінку, внутрішнього спрямування. Визнання розколеного стану світового простору виявляється основою для зцілення світу, повернення його до первинної цілісності. Це обумовлено тим, що явища-речі піднебесся, будучи перервними, скінченними, слугують в той же час можливістю до проникнення розколи дійсності логосного світла, божественної нетварної енергії. Фактично, земний уявний простір в кожній своїй точці може перетворитися на простір символічний, оскільки кожна його точка виступає своєрідною «точкою вибору» між рядом буттєвих чи не-

буттєвих величин. Розташовуючись та границі онтологічного розколу (що пролягає крізь осердя всіх світових явищ), розкриваючись в значенні своєї небесної, логосної вкоріненості, вона виображується в точку-символ, живу ідею, що має лик, чим зумовлюється перетворення цієї границі на границю символічну. На таких підставах світобудова отримує можливість преобразитися, виявити свою первинну єдність.

Реальність, як така, що пронизана логосною енергією, виникає дискретно, переважно, різною мірою смислової напруги. Втім, по причині нетварності божественних енергій, світ здатен здобувати свою істинну нескінченність саме при відповідності такій логосності. П.Флоренський «віднаходить» точки в земних вимірах, в яких найточніше відбувається поєднання-перетікання умовного та безумовного, земного та небесного. Такими точками постають таїнства Церкви, що явлені в логосному просторі культу, теургії, літургійної діяльності. Саме культ є тим логосним витокком, виходячи з якого всі форми людських діяльностей здатні здобути свій істинний смисл, своє «виправдання». Він є простором явленої Істини, вічної Таємниці, якою світ був створений та продовжує підтримуватися. Вкоріненість в нього уможлиблює здійснення всіх культурних горизонтів в значенні конкретної метафізики.

ВИСНОВКИ

Унікальність горизонтів філософських розмірковувань П.Флоренського зобов'язує дослідників до налаштування відповідної «інтелектуальної оптики», без чого неможливим є проникнення у втаємничений простір його вчення. Глибинною основою світовідчуття мислителя було усвідомлення первинний стосунок між людиною та Богом. І саме такий центральний вимір задає його філософським, богословським, математичним, культурологічним та мистецтвознавчим працям живої пульсації смислів, що перебувають понад обмеженнями та виводять до інакшого способу мислення та життя. Будучи сам представником православного священства, П.Флоренський власні філософські розробки вважав за допоміжний спосіб повернення наукових кіл до Православ'я як особистісного богопізнання. Саме святоотецька, ісихастська думка надала відповідної «антисистемної» специфіки розбудові його філософського вчення, його відповідний стиль та «новаторське» наповнення. Втім, новаторство поставало саме в усвідомленні необхідності повернення до основ духовності в значенні єдності з Богом. В такому усвідомленні розкривається зміст конкретної метафізики як символізму, в значенні поєднання, пов'язання двох розподілених реальностей.

Виявлення вкоріненості всіх форм людської діяльності, всіх земних образів в світ Божественної Істини, світ Логосу, розкриває, за П.Флоренським, і глибинну сутність ідеалізму як первинної стихії філософування, як необхідність ставити питання та отримувати на них небесні відповіді. Фактично, на основі первинного зв'язку між людиною та Богом вибудовується така антропологічна реальність, якій відкривається шлях повернення до світу ідей як реальних сутностей. Тому всі гносеологічні стратегії о.Павла спрямовані на виявлення первинної онтологічності світу, його істинного образу, його логосності. Вибудовуючи свою філософію на «серединному шляху» власного перебування, мислитель утримується від абсолютизації крайнощів, в які здатен впадати розколений людський розум.

Однак він не абсолютизує власний «серединний шлях». П.Флоренського доречніше назвати «розвідником» шляху повернення до онтологічної норми сущого (якою постає воля Творця) із розпорошеностей периферійного мислення.

На думку мислителя, антроподицея у її відриві від теодицеї породжує поверхові способи філософування, що, по суті, постають як тринітарні єресі, оскільки виступають тільки наслідком розколу божественної триєдності як світового осердя. Тільки при нерозривності з теодицеєю розум може здобути своє істинне значення, перебуваючи в світлі Істини. Діалектичний метод, як метод проникнення в живе життя всесвіту, в пульсацію всесвітньої логосності, постає засадою такої нерозривності. Земний світ, виникаючи як наслідок онтологічного розколу, може здобути свій справжній образ тільки при наповненні його розколів божественною нетварною енергією, що зумовлює висвітлювання в його явищах небесних ідей. Тому, фактично, конкретна метафізика є породженням розуміння світу як символічного та аритмологічного (перервного) простору, в якому відкривається видимість ідеальних сутностей. При цьому символічна видимість є саме *явленням* таких сутностей без зміни їх онтологічності.

Основою антрополічної моделі П.Флоренського виступає первинна цілісність людського єства в значенні єдності сутності (серця) та енергії (розуму). Встановлення нерозподіленого розрізнення сутності та енергії бере свій виток у вченні ісихастів, що кульмінаційно вивершується у вченні св.Григорія Палами. При цьому розрізнення в єдності сутності та енергії первинно стверджується в Божестві та віддзеркалюється в людині, що має в собі образ (ікону) Божий. Тому перш ніж надавати світу значень символічної границі як відповідності небесних смислам, людина покликана «реставрувати» божественну ікону у своєму власному серці шляхом повернення розпорошеної розумової енергії до її сутності. Без цього мисляче серце не зможе постати в значенні «логосного центру», центру істинного

пізнання та істинної творчості, а значить – не зможе розкритись іпостасний принцип в людині – особистість.

За такого розуміння конкретна метафізика П.Флоренського може бути проіменована як філософське вираження православної догматики. Філософія (як і всі інші явища простору людської культури) виявляється підміною самої себе, якщо людина, як її творець, буде позбавлена власної онтологічної вкоріненості. Остання, в свою чергу, уможлиблює синергійну, боголюдську діяльність, творенням якої постає іконічна видимість-образність. Синергійність (в святоотецькому значенні) слугує основою створення в просторі культури різновимірних сфер знання, що об'днує осердямають символічність в сенсі глибинного наповнення смислами божественної реальності. Фактично, філософія, музика, сфера точних наук, мистецтво, можуть виступати виразниками логосності світу та водночас слугувати шляхами повернення до Істини. При цьому шлях – не абсолютизується, оскільки Істину неможливо підмінити способами її досягнення. В цьому сенсі варто відзначити особливість такої «гносеології» в значенні о. Павла. Першочергово йдеться про особистісний стосунок до Бога як Особистості. По причині того, що саме в особистості Христа людська природа дорівнює природі божественній, однак не перетворюється на останню, саме христоцентричність (логосність) всесвіту – з одного боку, та христоцентричність людської особистості – з іншого, уможлиблює пізнання в значенні зустрічі «лицем до лиця». І зустріч така відбувається не в нездійснених горизонтах лінійних перспектив, в а глибинах людського серця.

Перевний простір світових явищ постійно наповнений нетварними божественними енергіями. Однак та причина, що перешкоджає їх вільному протіканню, внаслідок якої енергійність перетворюється на речовинність, зосереджується на тій периферії людського розсудку, на яку він розпорошився, коли очі серця (розум) відвернулися від світлового

божественного світу та почали взорувати темряву не-існування. Тому зцілити світ можливо саме на тій границі, по якій він був розламаний – по границі людського серця. Очищення в ньому Божої ікони-образу дає можливість розривності світового континууму «переміститись в значеннях», а саме – прорватися по той бік уявного простору в простір реальний – в світ Божественної істини.

Максимальним ступенем такого обертання є, за П.Флоренським, сфера культу як першотворчість, із якої беруть витoki різновимірні людські діяльності. Повернення Бога-Слова на перше місце в світобудові людської душі постає основою для врівноваження піднебесних явищ. Саме літургія є символом цілісності часів та просторів, речей та логосів. І цілісність в її масштабі розуміється як відповідність цілі існування. Остання ж розкривається в зустрічі оживотвореної особистості з живим Богом, із Життям Істини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Августин Аврелий. Исповедь // Исповедь /Августин Аврелий. Исповедь : Абеляр П. История моих бедствий : Пер. с латин. – М. : Республика, 1992. – С. 8-224.
2. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. Аверинцев. [Отв. ред. М.Л. Гаспаров]. - М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. – 320 с.
3. Аверинцев С. Софія-Логос. Словник / С. Аверинцев. – К. : Дух і Літера, 2007. – 650 с.
4. Аверинцев С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры / С. Аверинцев // Византия. Южные славяне. Древняя Русь. Западная Европа / Сб. статей в честь В.Н. Лазарева. – М., 1973. – С. 40 – 52.
5. Агафангел (Гагуа), игумен. О содружестве богословия и филологии [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/4626578.html>
6. Адо, П. Философия как тринитарная ересь (по поводу книги Сергея Булгакова «Трагедия философии») / П. Адо // Вопросы философии - № 7 – 2009. – С.158-171.
7. Александрова, О.В. Досвід «сходження» у філософії східної патристики як джерело формування цілісного духу особистості / О.В. Александрова // Наукові записки. Т. XII Філософський факультет. – К., 2004. – С.27-35.
8. Александрова, А.В. История философии как опыт нескончаемой философской интерпретации текста / А.В. Александрова // Вісник Нау. – Серія: Філософія. Культурологія. - №1(7). – К.: НАУ-Друк, 2008. – С.5-10.
9. Александрова, А.В. Антроподицея восточных патристов в философском осмыслении П.А. Флоренского. Работа «Столп и утверждение Истины». – Вісник КНУТШ. Серія Філософія. Політологія. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2011. – Вип.№105. – С.19-23.

10. Аляев Геннадий. Философия культа против лицемерия философии (П. Флоренский vs И. Кант) // Рецепція ідей Канта у філософії та культурі російського Срібного віку : Матеріали Міжнародної наукової конференції 2014 р. / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, О.А. Ткаченко, В.С. Мовчан. – Дрогобич : Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. – С. 156-171.
11. Аляев, Г.Е. Религиозность русской философии: особенность, ограниченность или откровение? // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава: АСМІ, 2007. – С. 63–71.
12. Андроник (Трубачев), игум. «Обо мне не печальтесь...»: Жизнеописание священника Павла Флоренского. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007. – 152 с.
13. Андрюшков, А.А. Антроподицея о Павла Флоренского как зачин православной антропологии // Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский – П.А. Флоренский: несостоявшийся диалог. Приглашение к диалогу. – М.: Прогресс – Традиция, 2007. – Режим доступа: <https://bookmate.com/reader/iq5q8vbi>.
14. Анохин В.Б. Живая истина П.Флоренского [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kostromka.ru/philosophy/florensky/6.php>.
15. Антоний Сурожский, митрополит. Человек перед Богом. – Сост. Е.Л. Майданович. - М.:Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2010. – 348 с.
16. Арабаджи Д. Каноническое творчество и сакральное пространство // Арабаджи Д. Между сакральным и профанным: [сб. статей] / Д.В.Арабаджи. – Одесса : Друк, 2009 с. – 224 с.

17. Арабаджи Д. Органическое осмысление символа в современной науке // Арабаджи Д. Между сакральным и профанным: [сб. статей] / Д.В.Арабаджи. – Одесса :Друк, 2009 с. – 224 с.
18. Арабаджи Д. Символ: его смысл и онтологический статус // Арабаджи Д. Между сакральным и профанным: [сб. статей] / Д.В.Арабаджи. – Одесса :Друк, 2009 с. – 224 с.
19. Арабаджи Дмитрий Васильевич. Очерки христианского символизма. – Одесса: Друк, 2008. – 548 с.
20. Архиепископ Василий (Кривошеин). «Тварная сущность и «Божественная сущность» в духовном богословии преподобного Симеона Нового Богослова // Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды. –Нижний Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2011. – с. 565 – 587.
21. Архиепископ Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды. – Нижний Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2011. – с. 61 – 137.
22. Архиепископ Василий (Кривошеин). Святой Григорий Палама – личность и учение // Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды. – Нижний Новгород: Издательство «Христианская библиотека», 2011. – с. 343 - 359.
23. Архимандрит Георгий (Капсанис). Православие и гуманизм. Православие и папизм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Kapsanis/pravoslavie-i-gumanizm-pravoslavie-i-papizm/
24. Архимандрит Киприан (Керн). «Посмотрите на лилии полевые...» Курс лекций по литургическому богословию. – М.: ОБРАЗ, 2007. – 128 с.
25. Архимандрит Рафаил (Карелин). Культ и культура в истории человеческого сознания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://karelin-r.ru/books/info/25/>.

26. Афанасьев, Н., прот. Церковь Духа Святого. –К.:Quo Vadis, 2010. – 480с.
27. Бердяев, Н. А. Философия свободного духа. – М.: «Республика», 1994. – 408 с.
28. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Сокращенное изложение Божественных догматов // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. – М.: Паломник, 2003. – с. 9-86.
29. Бонецкая, Н.К. "Homo faber" и "homo liturgus" [Текст] : (философская антропология П. Флоренского) / Н. К. Бонецкая // Вопросы философии. - 2010. -№ 3. - С. 90-109.
30. Бонецкая, Наталья. Полюса нового религиозного сознания. П.А.Флоренский в зеркале современных исследований // Журнал «Звезда». - 2006. - №11. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2006/11/bo19.html>.
31. Бонецкая. Н.К. П.А.Флоренский и «новое религиозное сознание» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://anthropology.rchgi.spb.ru/pdf/39_bonez.pdf.
32. Бор, Х. О моем отце // Нильс Бор. Жизнь и творчество (Сборник статей). – М.: Наука, 1967. – с. 309-325.
33. Бриллиантов, А.И. Лекции по истории Древней Церкви / А.И. Бриллиантов; вступ. ст. и науч. ред. А.Ю. Братухина. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2013. – 464 с.
34. Бугаев, Н.В. Математика и научно-философское мирозерцание [Электронный ресурс]. – Режим доступа: bdn-steiner.ru/modules/Books/files/Bugaev_NV_matematika.doc
35. Буду верен словам до конца. Жизнеописание и наследие иеромонаха Василия (Рослякова). – М.: Никея, 2013. – 256 с.
36. Булгаков, С.Н. Священник о. Павел Флоренский [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/bulgakov/florensky.html>.

37. Булгаков, С.Н. Трагедия философии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://predanie.ru/bulgakov-sergey-nikolaevich-protoierey/book/110096-tragediya-filosofii/>.
38. Буслаев, Федор. Общие понятия о русской иконописи // Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология./Сост. и общ. ред. и предисл. Н.К. Гаврюшина. – М.: Прогресс, 1993. – с. 113 – 123.
39. Бычков, В.В. Павел Флоренский и эстетика // Энтелехия - № 4 – 2002. – с. 73-91 // Энтелехия - № 4 – 2002. – с. 73-91. – Режим доступа: http://ksu.edu.ru/index.php?option=com_content&view=category&id=651&Itemid=2882
40. Варакина, Г.В. Синтетизм учения о. Павла Флоренского [Электронный ресурс]. – Режим доступа: cyberleninka.ru/article/n/sintetizm-ucheniya-o-pavla-florenskogo.pdf.
41. Василий (Гондикакис), архимандрит. Входное: Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви / Авториз. пер. с греч. – Богородице-Сергиева Пустынь, 2007. – 208 с.
42. Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской, святитель. Письма. – М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – 560 с.
43. Васина, М.В. Догмат иконопочитания и эпистемологическая проблематика в евхаристической перспективе // Икона в русской словесности и культуре. Сборник статей / Сост. В.В.Лепяхин. – М.:Паломник, 2012. – с. 72 – 83.
44. Визгин, В.П. Пьер Адо о «Трагедии философии» Булгакова // Вопросы философии - № 7 – 2009. – с. 153-158.
45. Возняк, С. В поісках созвучного розмышлення о сущестіе памяти (Мартин Хайдеггер и Павел Флоренский) // Творчість Павла Флоренського у контексті філософії та культури російського Срібного віку. Вип 19 : Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. – Дрогобич :

Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2013. – с. 224-245.

46. Волков, Сергей. Возле монастырских стен. Мемуары. Дневники, письма. / Публикация, вступительная статья, примечания и указатель А.Л.Никитина. - М.: Изд-во Гуманитарной литературы, 2000. – 608 с.

47. Вышеславцев, Б. П. Вечное в русской философии. – Нью-Йорк: Издательство имени Чехова. – 302 с.

48. Вышеславцев, Б.П. Значение сердца в религии // Журнал «Путь», №1. – Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/path/1/5/>.

49. Габриэль Марсель. Опыт конкретной философии / Пер с фр. В.П. Большакова и В.П. Визгина; общ ред., послелс., и примеч.В.П. Визгина. – М.: Республика, 2004. – 224 с.

50. Гаврилюк, Тетяна. «Людина літургійна» в антропологічних поглядах П.Флоренського // Творчість Павла Флоренського у контексті філософії та культури російського Срібного віку. Вип 19 : Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2013. – с. 245-249.

51. Гаврюшин, Н.К. Этюды о разумной вере / Н.К.Гаврюшин. – Минск : беларусская Православная Церковь, 2010. – 656 с.

52. Гайденок П.П. Конкретный идеализм С.Н.Трубецкого // Трубецкой С.Н. Сочинения. – М.: Издательство «Мысль», 1994. – с. 3-41.

53. Гачева, А.Г. От имяславию к имядествию: А.К.Горский, Н.А.Сетницкий, В.Н.Муравьев в кругу споров об Имени // Вопросы философии - №3 – 2015. – с. 122-137.

54. Гейзенберг, В. Квантовая теория и ее интерпретация // Нильс Бор. Жизнь и творчество (Сборник статей). – М.: Наука, 1967. – с. 5-21.

55. Гейзенберг, В. Физика и философия. Часть и целое: пер с нем. М.: Наука, 1989. – 400 с.

56. Геллер, Леонид. «Органопроекция»: в поисках очеловеченного мира // Журнал «Звезда». - 2006. - №11. - Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2006/11/ge17.html>.
57. Генисаретский О.И. Пространственность в иконологии и эстетике священника Павла Флоренского // Флоренский П.А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Сост. игумена Андроника (А.С.Трубачева); ред. игумен Андроник (А.С.Трубачев). - М.: Мысль, 2000. - с. 9-47.
58. Глазунова, О.И. Образ и слово в творчестве П.А. Флоренского и Л.С. Выготского антропологии // Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский – П.А. Флоренский: несостоявшийся диалог. Приглашение к диалогу. - М.: Прогресс – Традиция, 2007. - Режим доступа: <https://bookmate.com/reader/iq5q8vbi>.
59. Госвами, Амит. Самосознающая вселенная. Как сознание создает материальный мир / Амит Госвами ; пер. с англ. А.Киселева. - М.: Открытый мир, Ганга, 2008. - 448 с.
60. Григорий Нисский, Об устройении человека. - СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995. - 176 с.
61. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. - М.: Академический Проект, 2011. - 279 с.
62. Гришина, Елена. Философия греха как основа онтологизации этики П.Флоренского // Творчість Павла Флоренського у контексті філософії та культури російського Срібного віку. Вип 19 : Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. - Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2013. - с. 249-254.
63. Громова, А.Е. Проблема соборности в контексте пространственных образов времени-памяти П.А. Флоренского // Вестник КГУ им. М.А. Некрасова № 2, 2014. - Режим доступа:

<http://cyberleninka.ru/article/n/problema-sobornosti-v-kontekste-prostranstvennyh-obrazov-vremeni-pamyati-p-a-florenskogo>.

64. Дамаскин Иоанн, преподобный. Точное изложение Православной веры / Преподобный Иоанн Дамаскин. – М.: Сибирская Благовонница, 2012. – 478 с.
65. Даренский, Виталий. Антиномическая диалектика о Павла Флоренского как аскеза ума // Творчість Павла Флоренського у контексті філософії та культури російського Срібного віку. Вип 19 : Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2013. – с. 55-67.
66. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г.М. Прохорова. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013. – 464 с.
67. Достоевский, Ф.М. Братья Карамазовы : [роман] / Ф. Достоевский. – М.: АСТ: МОСКВА:ХРАНИТЕЛЬ, 2007. -781 с.
68. Дунаев, Михаил. Сакральный смысл иконописания // Икона и образ, иконичность и словесность. Сборник статей / Сост. В.В.Лепяхин. – М.: Паломник, 2007. – с. 92 – 111.
69. Евлампиев И.И. Антропологическая тема в русской философии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/evlampiev-ii/antropologicheskaya-tema-v-russkoj-filosofii>
70. Евлампиев И.И. Платоновская и антиплатоновская тенденция в русской философии и ее этическое измерение [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.rchgi.spb.ru/forum/evlampiev5.htm>.
71. Едошина, И.А. Культурфилософия священника Павла Флоренского: лингвистический аспект // Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н.

Паршина, О.М. Седых. – М.:Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – с. 475 – 489.

72. Ельчанинов Александр, свящ. Записи. – 4-е изд. – М.: Русский путь, 2010. – 280 с.

73. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – СТСЛ, 2011. Репр. Изд. (Киев, 1915). – 144 с.

74. Ермишин, О.Т. О понимании платонизма (В.Ф. Эрн и свящ. Павел Флоренский) // Энтелехия - № 4 – 2002. – с. 73-91 // Энтелехия - № 4 – 2002. – с. 62-67. – Режим доступа: http://ksu.edu.ru/index.php?option=com_content&view=category&id=651&Itemid=2882

75. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Избранные творения. Отечник / Игнатий (Брянчанинов), святитель, епископ Черноморский и Кавказский. – М.:Сибирская Благовонница, 2014. – 826 с.

76. Игумен Андроник (Трубачев). Из истории создания книги «Столп и утверждение Истины Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского // Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. В.2. т. Т.2. – М.: Издательство «Правда», 1990. – с. 827 -837.

77. Иеромонах Серафим (Роуз). Человек против Бога.- М.: Издательство Сретенского монастыря, 2006. – 256 с.

78. Иерофей (Влахос), митрополит. Метафизика и православное богословие [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Ierofej_Vlahos/metafizika-i-pravoslavnoe-bogoslovie/.

79. Иерофей (Влахос), митрополит. Святитель Григорий Палама как святогорец / Пер. с англ. В.А. Петухова. –СТСЛ, 2011. - 432 с.

80. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святыне иконы и изображения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tri-zashhitelnykh-slova-protiv-poritsajushhikh-svjatyne-ikony/

81. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Книгу Бытия / свт. Иоанн Златоуст. – Православное Благотворительное братство во имя Всемилоственного Спаса, 2011. – 808 с.
82. Исаак Сирий, преподобный. Преподобного отца нашего Исаака слова подвижнические. – М.: Лепта Книга; Симферополь: Родное Слово, 2012. – 800 с.
83. Исупов, Г.К. Личность П.А.Флоренского // Энтелехия - № 4 – 2002. – с. 11-21. – Режим доступа: http://ksu.edu.ru/index.php?option=com_content&view=category&id=651&Itemid=2882
84. Иустин Попович, преподобный. На Богочеловеческом пути // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Том I. – М.: Паломник, 2004. – с. 89-232.
85. Иустин Попович, преподобный. Подвижнические и гносеологические главы // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Том I. – М.: Паломник, 2004. – с. 338-381.
86. Иустин Попович, преподобный. Собрание творений. Пневматология. Эсхатология. Том IV. – М.: Паломник, 2007. – 512 с.
87. Казанцева, Светлана. Иконичность как онтологическое основание символического образа в иконописи // Икона и образ, иконичность и словесность. Сборник статей / Сост. В.В.Лепяхин. – М.: Паломник, 2007. – с. 165-179.
88. Кантор, Г. Труды по теории множеств. – М.: Издательство «Наука», 1985. – 491 с.
89. Карпенко, М.В. Е.Н. Трубецкой и П.А. Флоренский об идее двоemiрия в иконописи. – Гуманитарний часопис - №№ - 2013. – с. 44-53. – Режим доступа: irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?...2...
90. Карпенко, Мирослава Викторовна. Концепция духовной реальности П.А. Флоренского [Текст] : дис. канд. филос. Наук. 09.00.05 / Карпенко Мирослава

Викторовна; Одесский национальный ун-т им. И.И. Мечникова. – О., 2007. – 181 л.

91. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век: Антология – М.: Юрист, 1995. (Лики культуры) – 163-213 с.

92. Кассирер Эрнст. Теория относительности Эйнштейна: Пер с нем. Изд 2-е. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 144 с.

93. Киреевский, И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Иван Васильевич Киреевский. Разум на пути к Истине. – М.: Правило веры, 2002. - с. 151 – 214.

94. Киреевский, И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Иван Васильевич Киреевский. Разум на пути к Истине. – М.: Правило веры, 2002. - с. 214- 269.

95. Климань, Сергей. Проблема покаяния в творчестве П.А. Флоренского // Творчість Павла Флоренського у контексті філософії та культури російського Срібного віку. Вип 19 : Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2013. – с. 174-181.

96. Кожевников В.А. Мысли об изучении святоотеческих творений [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/293>.

97. Комков, О.А. Традиции восточно-христианской иконологии в русской религиозно-философской мысли XX века: концепция художественной формы в трудах А.Ф.Лосева и И.А.Ильина // Икона в русской словесности и культуре. Сборник статей / Сост. В.В.Лепяхин. – М.: Паломник, 2012. – с. 173 – 197.

98. Корет Эмерих. Основы метафизики: Пер с нем. – Киев: Тандем, 1998. – 248 с.

99. Кузнецов, С.О. Слово и язык у о.Павла Флоренского // Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. – М.:Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – с. 393-419.
100. Кутковой, В.С. Краски мудрости. – М.: Паломник, 2008. – 656 с.
101. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство / Предисл. И.Ковыневой; Комм. свящ. Александра Задорнова. – М.: Издательство Сретенского монастыря. 2010. – 280 с.
102. Лепяхан, Валерий. Иконология и иконичность // Икона и образ, иконичность и словесность. Сборник статей / Сост. В.В.Лепяхин. – М.: Паломник, 2007. – с. 129 – 165.
103. Лепяхин, В.В. Икона и образ // Икона в русской словесности и культуре. Сборник статей / Сост. В.В.Лепяхин. – М.:Паломник, 2012. – с. 11- 72.
104. Лепяхин, Валерий. «Золотой век» сказаний о чудотворных иконах. – М.: Паломник, 2008. – 320 с.
105. Лидов, А.М. Икона и иконическое в сакральном пространстве // Икона в русской словесности и культуре. Сборник статей / Сост. В.В.Лепяхин. – М.:Паломник, 2012. – с. 83 – 109.
106. Лопатин, Л.М. Философское мировоззрение Н.В. Бугаева [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bugayev.ru/lopatin.htm>.
107. Лосев А.Ф. Дерзание духа. – М.: Политиздат, 1988. – 366 с. – (Личность. Мораль. Воспитание).
108. Лосев, А.Ф. Доклад об Имени Божиим и об умной молитве // Имяславие. Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев. – М.: ООО «Юлантраст», 2005. – с. 402-405.
109. Лосев, А.Ф. Музыка как предмет логики. – М.: Академический Проект, 2012. – 205 с.
110. Лосев, А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 960 с.

111. Лосев, А.Ф. Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславью // Имяславие. Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев. – М.: ООО «Иолантраст», 2005. – с. 363 – 371.
112. Лосский В.Н. Предание и предания // Лосский В.Н. Смысл икон / В.Н. Лосский, Л.А. Успенский; пер. с фр. В.А. Решиковой, Л.А. Успенской. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет : Эксмо, 2012. – с. 3 – 28.
113. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. В.А. Решиковой. –СТСЛ, 2010. – 448 с.
114. Лосский, Вл. Боговидение. – М.: Издательство Свято-владимирского братства, 1995. – 128 с.
115. Лосский, Н.О. История русской философии. – М.: Высш.Шк., 1991. – 559 с.
116. Льюис К. Любовь / Клайв Стейплз Льюис ; [пер. с англ. Н.Л. Трауберг]. – М.: Эксмо, 2012. – 160 с.
117. Льюис, К. С. Размышления о псалмах / К.С. Льюис; [пер. с англ. Н.Трауберг]. – М.: Эксмо; СПб:Домино, 2011. – 224 с.
118. Макарий Египетский, преподобный. Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова. – Москва : Лепта Книга, 2009. – 784 с.
119. Максим Грек. О святых иконах // Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология./Сост. и общ. ред. и предисл. Н.К. Гаврюшина. – М.: Прогресс, 1993. – с. 45 – 49.
120. Марк Эфесский, свт. Силлогистические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинов (пер. с древнегреч. А.Ф. Лосева) // Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и науч. ред. А.Г. Дунаева. – М.: Издательство Мосовикой Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. – с. 456-480.

121. Мастерс, Питер. Майкл Фарадей – ученый и христианин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.word4you.ru/publications/1268/>
122. Мейендорф И., прот. У истоков спора о Filioque. Журнал "Православная мысль" №9. – Режим доступа: http://www.odinblago.ru/pm_9/.
123. Мейендорф, Иоанн, протопресв. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. – М.: ОЛПЛ, изд-во свт. Льва, папы Римского, 2009. – 328 с.
124. Михаил (Грибановский), иеромонах. Истина Бытия Божия. Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью (репринтное издание с 1888 г.).- СПб., 2004. – 176 с.
125. Михайлов, А.В. О.Павел Флоренский как философ границы К выходу в свет критического издания «Иконостаса» <...> // Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. – М.:Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – с. 125 – 156.
126. Мовчан, Вера. Духовная энергия символа в эстетике Павла Флоренского // Творчість Павла Флоренського у контексті філософії та культури російського Срібного віку. Вип 19 : Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2013. – с. 259-273.
127. Монах Каллист Властос Агиорит из Эфеса. Марк Эфесский и Флорентийский Собор / Пер. с Греч. А.В.Маркова. Под ред. Е.С. Полищука – М.: ООО «СМИРЕНИЕ», 2013. 224 с.
128. Монах Лазарь (Афанасьев). Супруги Киреевские и их отношение к Оптиной Пустыни // Монах Лазарь (Афанасьев). Оптинские были: Очерки и рассказы из истории Введенской Оптиной Пустыни. / Виктор Васильевич Афанасьев. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – 496 с.
129. Монахиня Иулиания (Соколова). Труд иконописца. – СТСЛ,2010. – 224 с.

130. Москалева, Г.В. Образа и образы в диалогии С.Т. Аксакова // Икона в русской словесности и культуре. Сборник статей / Сост. В.В.Лепяхин. – М.:Паломник, 2012. – с. 466 – 485.
131. Московский А.В. Платон, Флоренский и современная наука // Звезда Востока. Межрегиональная общественная организация содействия науке, культуре и искусству. Наука. – Режим доступа: http://www.oozv.narod.ru/nauka/moskovskiy_platon.htm.
132. Моторин, А.М. Концепция воображения в древнерусской иконописи и житиях // Икона в русской словесности и культуре. Сборник статей / Сост. В.В.Лепяхин. – М.:Паломник, 2012. – с. 109 – 138.
133. Моторин, Александр. Русский «образ», греческая «икона» и западный «имидж» // Икона и образ, иконичность и словесность. Сборник статей / Сост. В.В.Лепяхин. – М.: Паломник, 2007. – с. 38-58.
134. Муратов, П.П. Вокруг иконы // Г.И. Задорнов, З.Е. Залесская, О.В.Лелекова. Общество «икона» в Париже. Т.2 – М.: Прогресс-традиция, 2002. – с. 116 – 138.
135. Николай Кавасила Изъяснение Божественной Литургии // Николай Кавасила. Христос, Церковь. Богородица. – М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2002. – с. 123-191.
136. Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе // Николай Кавасила. Христос, Церковь. Богородица. – М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2002. – с. 10-122.
137. Новоселов М.А. Письма к друзьям. - М.: Изд-во Православного Богословского Свято-Тихоновского института, 1994. – 354 с.
138. Оболенский, М.В. Апология иконы // Г.И. Задорнов, З.Е. Залесская, О.В.Лелекова. Общество «икона» в Париже. Т.2 – М.: Прогресс-традиция, 2002. – с. 138 – 150.
139. Олексеев, А.И. Быть обращенным к мудрости рода. К педагогике рода П.А. Флоренского антропологии // Антропологические матрицы XX века.

Л.С. Выготский – П.А. Флоренский: несостоявшийся диалог. Приглашение к диалогу. – М.: Прогресс – Традиция, 2007. – Режим доступа: <https://bookmate.com/reader/iq5q8vbi>

140. П. В. Палиевский. Розанов и Флоренский. (Доклад, прочитанный на симпозиуме, посвященном творчеству П. А. Флоренского, в Бергамо) // Литературная учеба, N1, 1989. – Режим доступа: <http://www.users.kaluga.ru/kosmorama/palievsky.html>

141. Павлюченков Н.Н. Проблема персонализма в религиозно-философских трудах П.А. Флоренского [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/problema-personalizma-v-religiozno-filosofskih-trudah-p-a-florenskogo.pdf>.

142. Павлюченков, Н.Н. Антропология священника Павла Флоренского: критические оценки и исследования (материалы периода с 1930-х гг. по настоящее время) // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2011. Вып. 3 (35). - С. 68–82. – Режим доступа: <http://pstgu.ru/download/1315305665.68-82.pdf>.

143. Павлюченков, Н.Н. П.А. Флоренский о религиозном опыте и религиозной догматике // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2014. Вып. 2 (52). С. 61–77. – Режим доступа: http://pstgu.ru/download/1398460434.4_pavluhenkov.pdf.

144. Павлюченков, Н.Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2013. - 288 с.

145. Паисий Величковский, схиархимандрит. Крины сельные, или цветы прекрасные. – Ново-Нямецкй монастырь. Свято-Покровская Голосеевская пустынь, 2012. – 176 с.

146. Палама Григорий, святитель. Об исхождении Святого Духа : Антилатинские сочинения / Григорий Палама, свт. ; пер. с греч. Р.В. Яшунского. – М. : СМирЕНИЕ, 2013. – 192 с.
147. Паршин, А.Н. Лестница отражений (от гносеологии к антропологии) // Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. – М.:Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – с. 156 – 179.
148. Паршин, А.Н. Путешествие Данте в ад // Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. – М.:Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – с. 251 – 256.
149. Паршин, А.Н., Седых, О.М. Конкретная метафизика священника Павла Флоренского // Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. – М.:Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – с. 7 - 29.
150. Петр Дамаскин. Творения : краткое изложение священного трезвения / преподобный Петр Дамаскин. – Краматорск : Тираж-51, 2013. – 295с.
151. Подорога, В.А. Эрос и физика «прозрачности». Павел Флоренский // Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. – М.:Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – с. 125 – 156.
152. Половинкин, С.М. «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский // Половинкин, С.М. Русская религиозная философия: Избранные статьи. – СПб: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2010. – с. 138 – 163.
153. Половинкин, С.М. «Пора начинать Великую Литургию» // Половинкин, С.М. Русская религиозная философия: Избранные статьи. – СПб: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2010. – с. 175 – 212.
154. Половинкин, С.М. Московская философско-математическая школа // Половинкин, С.М. Русская религиозная философия: Избранные статьи. –

- СПб: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2010. – с. 280 – 301.
155. Половинкин, С.М. П.А. Флоренский и религиозно-философские кружки и общества в Москве // Половинкин, С.М. Русская религиозная философия: Избранные статьи. – СПб: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2010. – с. 28 – 57.
156. Половинкин, С.М. Христианский персонализм свящ. Павла Флоренского в контексте истории русского персонализма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://iph.ras.ru/uplfile/rusph/sem/06_03_2012_Polovinkin.pdf.
157. Преподобные Варсонофий Великий и Иоанн Пророк. Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. – М.Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2011. – 720 с.
158. Преподобный Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания. – СПб.: Издательский Дом Шпатакова «Азбука-классика», 2008. – 192 с.
159. Преподобный Иустин (Попович). Философские пропасти. – 2 изд., испр. – Издательский Совет Русской Православной Церкви, М., 2005. – 288 с.
160. Преподобный Максим Исповедник. Главы о любви / Пер. и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Сибирская Благовонница, 2013. – 256 с.
161. Преподобный Нил Синайский. Путь к добродетели: Сб. писем. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 320 с.
162. Протоиерей Алексей Остапов. Пастырская эстетика. – М. :Изд-во Сретенского монастыря, 2012. – 80 с.
163. Протоиерей Николай Озолин. Об описуемости Божественной ипостаси Спасителя // Икона и образ, иконичность и словесность. Сборник статей / Сост. В.В.Лепяхин. – М.: Паломник, 2007. – с. 8-26.
164. Раевская, Наталья Юрьевна. Священные изображения и изображения священного в христианской традиции. – Санкт-Петербург: Сатисъ, 2011. – 272 с.

165. Раушенбах, Б.В. «...Предстоя Святей Троице» (Передача троичного догмата в иконах) // Раушенбах, Борис Викторович. Пристрастие / Б.В. Раушенбах. – М.: Аграф, 2011. – с. 121- 135.
166. Раушенбах, Б.В. Путь созерцания // Раушенбах, Борис Викторович. Пристрастие / Б.В. Раушенбах. – М.: Аграф, 2011. – с. 135 – 146.
167. Раушенбах, Б.В. Четырехмерное пространство // Раушенбах, Борис Викторович. Пристрастие / Б.В. Раушенбах. – М.: Аграф, 2011. – с. 146- 154.
168. Резниченко, А.И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. – М.: Издательский дом РЕГНУМ, 2012. – 416 с.
169. Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга вторая. – М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. – 957 с.
170. Рябушинский, В.П. Значение иконы // Г.И. Задорнов, З.Е. Залесская, О.В.Лелекова. Общество «икона» в Париже. Т.2 – М.: Прогресс-традиция, 2002. – с. 191 – 195.
171. С.С.Петрова. П.А.Флоренский и математики Московского университета в начале XX века // ИИЕТ РАН. Годичная научная конференция 2002 г. М.: Диполь-Т. 2002. – Режим доступа: <http://russcience.euro.ru/papers/petr02i.htm>
172. Свиридова Г.И. Философские идеи П.А. Флоренского и современность [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kostromka.ru/philosophy/florensky/4.php>.
173. Свт. Григорий Палама. Святогорский томос [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/palamas/tomos.htm>
174. Святитель Афанасий Великий. Слово на язычников // Святитель Афанасий Великий. Избранные творения. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. – с.25-112.
175. Святитель Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Святитель Афанасий Великий. Избранные творения. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. – с. 113-210.

176. Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Том первый: Слова. Прил.: Свящ. Н.Виноградов. Догматическое учение св. Григория Богослова. – М.:Сибирская Благовонница, 2010. – 895 с.
177. Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. – М.: Благовест, 2010. – 352 с.
178. Святитель Феофан Затворник Вышенский. Руководство к духовной жизни, составленное по толкованию 118 псалма. – М.: Лепта Книга, 2008. – 864 с.
179. Святитель Филарет Московский. Призовите Бога в помощь: Сб. писем / Сост. иерод. Никон (Париманчук). – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2008. – 800 с.
180. Святой Ефрем Сирий. Творения. Том 3. – М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1994. – 432 с.
181. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Творения. Дневник. Том IV. 1862. – М.: Издательство «Лтчий дом», 2006. – 672 с.
182. Священник Димитрий Лескин. Имяславие как общечеловеческая интуиция в трудах священника Павла Флоренского // Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. – М.:Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – с. 419 – 465.
183. Священник Роберт Слесинский. Начало своеобразной русской философии языка: имяславие и имяборчество // Имяславие. Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев. – М.: ООО «Июлантраст», 2005. – с. 533 – 556.
184. Сержантов, П.Б. Исихастская антропология о временном и вечном. – М.: Центр библейско-патрологических исследований отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви. – М.: Православный паломник – М, 2010. – 320 с.

185. Сигер, Р. Майкл Фарадей и искусство чтения лекций [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/BIO/FARADAY/LECTURE/LECTURE R.HTM>.
186. Сідоріна, Є.В. Філософія антропології ісихастської практики // Вісник НАУ. Філософія. Культурологія. Зб. Наук. Праць. – К., 2010. - № 2. (12). – с. 103-108.
187. Соловьев, В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Том 1. –М.: Издательство «Мысль», 1988.- с. 581-757.
188. Соловьев, В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Том 2. – М.: Издательство «Мысль», 1988. – с. 139-289.
189. Софроний (Сахаров). Архимандрит. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Изд. 1-е. - Свято-Иоанн-Предтеченский монастырь, 2008. – 176 с.
190. Спирова, Э.М. Символ в философском наследии П.А. Флоренского // Журнал «Знание. Понимание. Умение» - № 2 – 2010. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/simvol-v-filosofskom-nasledii-p-a-florenskogo>.
191. Сямина, Ольга. Основные принципы символического мирозерцания П.А.Флоренского, специфика его философско-культурологического дискурса // Творчість Павла Флоренського у контексті філософії та культури російського Срібного віку. Вип 19 : Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2013. – с. 118-133.
192. Талалай, М.Г. Отец Павел Флоренский в современной итальянской культуре // На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П.А. Флоренского и современность /

- Под ред. В. Поруса. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – С. 125-130.
193. Трубецкой, Е.Н., кн. Два мира в древнерусской иконописи // Трубецкой, Е.Н., кн. Три очерка о русской иконе. – СТСЛ, 2011. – С. 61 – 112.
194. Трубецкой, Е.Н., кн. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи // Трубецкой, Е.Н., кн. Три очерка о русской иконе. – СТСЛ, 2011. – с. 13-60.
195. Трубецкой, С.Н. Основания идеализма // Трубецкой С.Н. Сочинения. – М.: Издательство «Мысль», 1994. – с. 594 – 717.
196. Успенский, Б.А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. – М.:Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – с. 191 – 251.
197. Успенский, Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. – М.: Паломник, 2001. – 474 с.
198. Успенский, Л.А. Смысл и язык икон // Лосский В.Н. Смысл икон / В.Н. Лосский, Л.А. Успенский; пер. с фр. В.А. Решиковой, Л.А. Успенской. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет : Эксмо, 2012. – с. 29 – 85.
199. Фарадей, М. История свечи. – Пер. с англ. / Под ред. Б.В. Новожилова. – М.: Наука. Главная редакция физико-математической литературы, 1980. – 128 с.
200. Фиолетов, Н.Н. Очерки христианской апологетики. – Клин: «Христианская жизнь», 2007. – 188 с.
201. Флоренский П. Symbolarium (Словарь символов) // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т.2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль, 1996. – с. 564-590.

202. Флоренский П. Абсолютность пространственности // Флоренский П.А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Сост игумена Андроника (А.С.Трубачева); ред. игумен Андроник (А.С.Трубачев). –М.: Мысль, 2000. – с. 274-295.
203. Флоренский П. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях // Флоренский П.А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Сост игумена Андроника (А.С.Трубачева); ред. игумен Андроник (А.С.Трубачев). –М.: Мысль, 2000. – с. 81-258.
204. Флоренский П. Догматизм и догматика // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т. 1 / Сост. И общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева, П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой). – М.: Мысль. – с. 550-570.
205. Флоренский П. Закон иллюзий // Флоренский П.А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Сост игумена Андроника (А.С.Трубачева); ред. игумен Андроник (А.С.Трубачев). –М.: Мысль, 2000. – с.259 – 271.
206. Флоренский П. Записки о христианстве и культуре // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т.2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль, 1996. – с. 547-560.
207. Флоренский П. Из истории неевклидовой геометрии // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т.2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль, 1996. – с.630-632.
208. Флоренский П. Иконостас // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т.2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль, 1996. – с. 419-526.
209. Флоренский П. Небесные знамена (Размышления о символике цветов) // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т.2 / Сост. и общ. ред.

игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль, 1996. – с. 414- 419.

210. Флоренский П. О символах бесконечности // Флоренский П.А.. священник. Сочинения в 4 т. Т. 1 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева, П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль. – с. 79-128.

211. Флоренский П. О суеверии и чуде // Флоренский П.А.. священник. Сочинения в 4 т. Т. 1 / Сост. И общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева, П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.:Мысль. – с. 44-70.

212. Флоренский П. О типах возрастания // Флоренский П.А.. священник. Сочинения в 4 т. Т. 1 / Сост. И общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева, П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль. – с. 281- 317/

213. Флоренский П. Около Хомякова // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т.2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль, 1996. – с. 278-337.

214. Флоренский П. Пифагоровы числа // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т.2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль, 1996. – с. 632- 647/

215. Флоренский П. Понятие Церкви в Священном Писании // Флоренский П.А.. священник. Сочинения в 4 т. Т. 1 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева, П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль. – с. 318-489.

216. Флоренский П. Православие // Флоренский П.А.. священник. Сочинения в 4 т. Т. 1 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева, П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль. – с. 638-662.

217. Флоренский П. Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т.2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль, 1996. – с. 34-60.

218. Флоренский П. Разум и диалектика // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т.2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль, 1996. – с. 131-143.
219. Флоренский П. Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т.2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль, 1996. – с. 370-383.
220. Флоренский П. Эмпирея и Эмпирия // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т. 1 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В.Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль. – с. 146-195.
221. Флоренский П.А. Вступительное слово пред защитою на степень магистра книги «О Духовной Истине» // Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. В.2. т. Т.2. – М.: Издательство «Правда», 1990. – 817-826.
222. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. В 2 т. Т.1. – М.: Издательство «Правда», 1990. – 840 с.
223. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. В.2. т. Т.2. – М.: Издательство «Правда», 1990. – 840 с.
224. Флоренский П.А., священник. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / Сост. игумен Андроник (Трубачев); ред. игумен Андроник (Трубачев). – М.:Мысль, 2004. – 685 с.
225. Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. - М.: Мысль, 1998. - 795 с.
226. Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т.3(1) / Сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – М.: Мысль, 2000. – 621 с.

227. Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т.3(2) / Сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – М.: Мысль, 2000. – 623 с.
228. Флоренский П.В. Смысл переписки // Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – с. 48 – 62.
229. Флоренский Павел, священник. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание / Сост.: игумен Андроник (Трубачев), М.С. Трубачева, Т.В. Флоренская, П.В. Флоренский. Предисл. и комм. игумена Андроника (Трубачева). – М.: Моск. Рабочий, 1992. – 560 с.
230. Флоренский, Павел Александрович. Мнимости в геометрии: Расширение области двухмерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). Изд. 3-е. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 72 с.
231. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – К.: «Путь к Истине», 1991. – 600 с.
232. Флоровский, Г. Восточные отцы Церкви / Георгий Флоровский. – М.: АСТ, 2005. – 633 с.
233. Флоровский, Г. Человеческая мудрость и премудрость Божия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://progoza.narod.ru/Florovsky-2.htm>.
234. Фоменко, Людмила. Подвиг исповедания христианской веры отца Павла (Флоренского) // Творчість Павла Флоренського у контексті філософії та культури російського Срібного віку. Вип 19 : Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2013. – с. 207-215.
235. Фудель С.И. Об о.Павле Флоренском (1882-1943). – Второе издание. – YMCA-PRESS, 11 ru de la Montagne Ste-Geneviev, Paris 5, 1988. – 136 с.

236. Хагемейстер Михаэль. «Новое Средневековье» Павла Флоренского // Журнал «Звезда». - 2006. - №11. - Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2006/11/bo20.html>
237. Хомяков, А.С. Церковь одна / Издание 2-е с полным предисловием Ю.Ф.Самарина. – Монреаль: Издательство Братства преп. Иова Почаевского, 1975. – 72 с.
238. Хоружий С.С. Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Хоружий/Хоружий5>
239. Хоружий С.С. О философии священника Павла Флоренского // Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. В.2. т. Т.1. – М.: Издательство «Правда», 1990. – с. VI – XVI.
240. Хоружий, С. С. Священник отец Павел Флоренский: основные начала его православного богословия // Энтелехия - № 4 – 2002. – с. 73-91 // Энтелехия - № 4 – 2002. – с. 39-56. – Режим доступа: http://ksu.edu.ru/index.php?option=com_content&view=category&id=651&Itemid=2882
241. Хоружий, С.С. Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.btrudy.ru/resources/ВТ37/153_Khoruzhy.pdf.
242. Хоружий, С.С. Богословие – исихазм – антропология. Лекция в Свято-Тихоновском университете [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/650498.html>.
243. Хоружий, С.С. Мирозерцание Флоренского. – Томск: Водолей, 1999. – 160 с.
244. Честертон, Г.К. Ортодоксия // Честертон, Г.К. Вечный Человек: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1991. – с. 357-479.
245. Шалимова, Н.А. Обратная перспектива как метод построения художественной реальности: «Мнимости в геометрии» и «мнимые

величины» // Энтелехия - №4 – 2002. – с. 91-97. – Режим доступа: http://ksu.edu.ru/index.php?option=com_content&view=category&id=651&Itemid=2882

246. Шамрина О.П. Философские методы познания П.А. Флоренского и А.Ф.Лосева и апофатизм // Вестник МГТУ, том 13, №2, 2010. – с. 408-411. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/filosofskie-metody-poznaniya-p-a-florenskogo-i-a-f-loseva-i-apofatizm>.

247. Шапошников, В.А. Категория числа в конкретной метафизике Павла Флоренского // Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. – М.:Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – с. 315-355.

248. Шапошников, В.А. Математическая апологетика Павла Флоренского // На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П.А. Флоренского и современность / Под ред. В.Поруса. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 279. – С.164-181.

249. Шапошников, В.А. Наследие о.Павла Флоренского и христианская апологетика антропологии // Антропологические матрицы XX века. Л.С. Выготский – П.А. Флоренский: несостоявшийся диалог. Приглашение к диалогу. – М.: Прогресс – Традиция, 2007. – Режим доступа: <https://bookmate.com/reader/iq5q8vbi>

250. Шкуропат, Марина. Об иконичности, творимой художественным словом // Икона и образ, иконичность и словесность. Сборник статей / Сост. В.В.Лепяхин. – М.: Паломник, 2007. – с. 277 – 304.

251. Шмеман Александр, протопресв. Таинство и символ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/tainstvo-i-simvol/.

252. Шмеман Александр. Литургия, Символ, Таинство [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rp-net.ru/book/articles/bogoslovie/sh-liturgiya-simvol-tainstvo.php>.
253. Шмеман Александр. Символы и символизм византийской литургии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/25_sh/me/man_35.html.
254. Шредингер, Эрвин. Мой взгляд на мир: Пер. с нем. Изд. 2 –е. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 152 с.
255. Штелер, Т. Обратная перспектива: Павел Флоренский и Морис Мерло-Понти о пространстве и линейной перспективе в искусстве Ренессанса // Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. – с. 179 - 191.
256. Языкова, И.К. Икона как опыт духовного противостояния // Икона в русской словесности и культуре. Сборник статей / Сост. В.В.Лепяхин. – М.: Паломник, 2012. – с. 213 – 235.
257. Языкова, Ирина. Со-творение образа. Богословие иконы / Серия «Современное богословие». – М.: Издательство ББИ, 2012. – 368 с.
258. Яннарас, Х. Избранное: Личность и Эрос / Х.Яннарас; [пер с греч.]. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – 480 с.
259. Ярославцева И.П. Символ как онтологическая единица в философии о. Павла Флоренского / И.П.Ярославцева // "Взаимодействие науки, философии и богословия в формировании идей эволюции в природе и обществе». Материалы XI Международного конгресса, Санкт-Петербург, 25-27 октября 1999 г.- Режим доступа: <http://www.meotida.org.ru/rus/doc/article05.htm>
260. Michael Chase. Pavel Florensky on space and time [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.academia.edu/10057423/Pavel_Florensky_on_Space_and_Time

261. Avril Pyman. Pavel Florensky: A Quiet Genius. The Tragic and Extraordinary Life of Russia's Unknown Da Vinci [Электронный ресурс] / Режим доступа : <https://books.google.com.ua/books?isbn=1441187006>
262. Anya Yermakova. Mathematical Foundation in Pavel Florensky's Philosophical Worldview [Электронный ресурс] / Режим доступа : anyayermakova.com/links/words/Florensky_AY.pdf.
263. Joseph H. J. Leach. Parallel Visions - A consideration of the work of Pavel Florensky and Pierre Teilhard de Chardin [Электронный ресурс] / Режим доступа : <http://makedonija.ucoz.com/load/1-1-0-49>
264. Sigurd Bergman. In the Beginning is the Icon [Электронный ресурс] / Режим доступа : <https://books.google.com.ua/books?isbn=1134948808>
265. Alter Icons: The Russian Icon and Modernity. Edited by Jefferson J.A. Gattal and Douglas Greenfield [Электронный ресурс] / Режим доступа : <https://books.google.com.ua/books?isbn=027103677X>
266. Creation and Solvation. Volum 2: A Companion on Recent Theological Movements. Ernst M. Conradie (Ed.) [Электронный ресурс] / Режим доступа : <https://books.google.com.ua/books?isbn=3643901372>
267. Carole Baker. Florensky and the Matter of Icons: Some Considerations for Modern Christian Culture [Электронный ресурс] / Режим доступа : http://www.academia.edu/10549677/Florensky_and_the_Matter_of_Icons_Some_Considerations_for_Modern_Christian_Culture
268. Vadim Kortunov. Russian Philosophy between western metaphysics and eastern mysticism [Электронный ресурс] / Режим доступа : www.ejst.tuiasi.ro/Files/49/5_Kortunov.pdf
269. Vodenko S.V. Antinomic-symbolic epistemological concept in Russian philosophy [Электронный ресурс] / Режим доступа : <http://www.science-sd.com/387-23470>

270. Aaron Tugendhaft. Paradise in Perspective: Thoughts from Pavel Florensky [Электронный ресурс] / Режим доступа : <http://www.kronos.org.pl/index.php?23151,469>

271. Clemena Antonova. Space, Time and Presence in the Icon. Seeing the World with the Eyes of God [Электронный ресурс] / Режим доступа : <https://books.google.com.ua/books?isbn=1317051823>