

вже нічого, що б регулювало її поведінку, ставило би певні межі, а це призводить до за-непаду екзистенціального світу людини, перетворюючи її на об'єкт маніпуляцій. Безумовно, техніка революціонує суспільство: тривалість життя виросла у 2 рази, з'явилися блага, комфорт, однак з приходом сучасної, зокрема машинної, техніки відбувається зміна соціальної структури суспільства, машина привносить конкуренцію, безробіття, відходять на задній план традиції, моральні засади, що закладалися століттями. Спостерігається процес, коли соціальний, а тим паче духовний, прогрес не встигає за технічним; відповідно – зростають егоїзм у поведінці людини та нівеляція екзистенціального, придушення власних почуттів, орієнтація на техносферу для задоволення своїх егоїстичних, “надлишкових” потреб ціною збіднення власного внутрішнього світу.

1. Маркс К. Капітал / К. Маркс. – Режим доступу : [http://www.vixri.ru/d/Marks%20Kar1%20%20\\_KAPITAL.pdf](http://www.vixri.ru/d/Marks%20Kar1%20%20_KAPITAL.pdf).
2. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе ; [пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина, сост., предисл. В. Ю. Кузнецова]. – М. : Изд-во АСТ, 2002. – 526, [2] с. – (Philosophy).
3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания / Х. Ортега-и-Гассет ; [сб.: пер. с исп.]. – М. : АСТ МОСКВА, 2008. – 347, [5] с. – (Philosophy).
4. Степин В. С. Философская антропология и философия науки / В. С. Степин. – М. : Высш. школа, 1992. – 191 с.
5. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер ; [пер. с англ.]. – М. : Изд-во АСТ, 2002. – 776 с.
6. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер ; [пер. с англ.]. – М. : Изд-во АСТ, 2002. – 557, [3] с. – (Philosophy).
7. Электронная библиотека “Нестор” [Электронный ресурс]. – Режим доступу : URL : <http://libelli.ru/works/marx2.htm>. – Назва з екрану.

*On the basis of analysis of works of J.Ortega y Gasset his approach to the disclosure of the role of technology in society and its impact on the formation of “mass man” in the context of investigating this problem in the history of philosophy is studied. Also features of the Spanish philosopher’s interpretation of concept “technology” and the main features of the “mass man” are reviewed.*

**Keywords:** man, existence, spirituality, mass man, mass consciousness, technique.

УДК: 111.82:217

ББК 87.3

Микола Нікульчев

## ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ ЛЮДСЬКОГО ДУХУ П.О.ФЛОРЕНСЬКОГО ЯК СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ПРИНЦИПУ ВСЕЄДНОСТІ

*У статті зроблено історико-філософський аналіз спадщини П.О.Флоренського. Показано, що у “філософії культу” автора яскраво проглядається інтерсуб'єктивність людського духу як одного із соціальних аспектів принципу всеєдності. Культ постає як тілесно-просторове втілення апріорних умов досвіду, який визначає систему людських орієнтирів і цілей, тобто виступає як спосіб цілепокладання, що забезпечує єдність людської діяльності. Це дало нам можливість відкрити нові методологічні засади для висвітлення характеру та специфіки сучасних соціально-політичних реалій.*

**Ключові слова:** істина, Софія, софіологія, культ, онтологія, космологія, культура, ритуал, всеєдність, інтерсуб'єктивність.

Ідея всеєдності російської філософії, розглянута в історико-філософському вимірі, відкриє нам додаткові можливості плідного дослідження нагальних проблем сучасного українського суспільства. Завдяки історико-філософському аналізу, відкриваються нові методологічні можливості для висвітлення характеру та специфіки сучасних соціально-політичних реалій і пошуку шляхів їх оптимізації. Дослідженням філософії всеєдності на різних етапах її розвитку й існування займалося чимало філософів у Росії, а на вітчизняних теренах їй приділялося, на наш погляд, недостатньо уваги. Вважаємо, що саме

ці аспекти є найбільш актуальними нині з огляду на соціокультурні, політичні, економічні, геополітичні умови розвитку українського суспільства.

Якщо перший етап – етап зародження та розвитку головних засад філософії всеєдності – припадає на 1871–1900 роки, то другим є етап еволюції цієї ідеї в роботах послідовників В.С.Соловйова, одним з яких був і П.О.Флоренський. Ми спробуємо показати оригінальність трансформації основних концептів всеєдності у філософській спадщині П.О.Флоренського й оцінити перспективи використання його соціально-філософських методологічних розробок у сучасній вітчизняній філософії.

Висновки та теоретичні положення дозволять нам по-новому оцінити ідею всеєдності й доповнити сучасне історико-філософське розуміння російської релігійної філософії Срібної доби.

Методологія дослідження базується на евристичному потенціалі як класичної філософії, так і сучасних історико-філософських підходів до дослідження поставлених проблем. Зокрема, використовуються порівняльний опис та аналіз різних шкіл і напрямів філософії всеєдності, а також їхня логіко-філософська систематизація та класифікація. Одним з основних для нас є компаративний метод.

Теоретико-методологічні засади ґрунтувалися на здобутках історико-філософської науки, зображених у працях Г.Аляєва, В.Асмуса, П.Гайденко, В.Карімова, С.Кримського, В.Ларіонової, О.Лосева, Д.Музи, Н.Скотної, Т.Суходуб та ін. Особливе місце належить використанню культурологічного підходу, розробленого науковцями, які є представниками київської школи культурантропології, зокрема, професором В.Горським. Ці методи дозволили виявити й усебічно розглянути найбільш характерні риси філософії всеєдності, її провідні соціальні інтенції й аспекти.

У своїх роботах П.О.Флоренський прагне синтезувати історико-філософські даності не на базі абстрактної передумови, а як систему різних культурних форм. Головною інтуїцією соціокультурного синтезу в нього виступає форма органічної єдності, що розуміється ним у значенні платоно-арістотелівського ідеалізму. В одному з останніх листів (від 21 лютого 1937 року) із Соловків П.Флоренський писав синові: “Що я робив усе життя? – Розглядав світ як єдине ціле, як єдину картину й реальність, але в кожен момент або, точніше, на кожному етапі свого життя розглядав світове співвідношення на розрізі світу за певним напрямком, у визначеній площині й намагався зрозуміти будову світу за цією ознакою, що на цьому етапі мене займає. Площини розряду мінялися, але одна не скасовувала іншої, а лише збагачувала. Звідси – безперестанна діалектичність мислення (зміна площин розгляду), при сталості установки на світ як ціле” [4, с.18].

Домінантою думки П.О.Флоренського завжди залишається проблема онтологічної основи становлення й утвердження людини та культури. У ранній період творчості в рамках теоретико-пізнавальних завдань мислитель виробляє свій філософський метод, а надалі сама онтологічна проблематика ініціюється пошуком засобів для створення антропологічної та соціокультурної концепції.

Онтологія мислителя розкривається в його концепції софійного буття. Саме “Софіологія” сприймалася сучасниками як фундамент його конкретної метафізики. Софіологія П.О.Флоренського пов’язана з формуванням символу Софії. Продовжуючи лінію, що йде від античного неоплатонізму до християнського платонізму, від Н.Кузанського до Шеллінга та В.С.Соловйова, філософ бере за основу власне трактування проблеми тотожності ідеального та реального, духу й матерії. Софія, яка інтерпретується як іманентне природі начало і, у той самий час, як сущий, звернений на самого себе й що володіє не тільки зовнішньою, але й внутрішньою формою або ідеєю, стає універсально-філософським символом культури, за допомогою якого виражає включеність людини в природне буття.

Створюючи власну софіологію, П.О.Флоренський прагнув перебороти абстрактний характер раціоналістичної онтології й наблизити модель буття до наукової, міфопоетичної свідомості. При цьому він окреслив контури “екологічної” моделі світу, у якій нейтральне місце займають уже не абстрактні інтуїції розуму, які пізнають, а фізичні, що перебувають у живому, діяльно-суспільному ставленні до навколишнього середовища.

Таким чином, у софійній онтології П.О.Флоренського культ одержує першорядне значення: він покликаний відігравати роль сполучного начала між видимим і невидимим світами, переборювати створену розумовим гріхом межу між ідеальним, софійним і “тварним” буттям. Онтологічна місія культу є визначальною відносно всіх інших.

Культ – це форма діяльності, зміст якої водночас іманентний і трансцендентний актуальному станові культури: перебуваючи в культурі, він стає більшим від неї самої. Інакше кажучи, культ виступає універсальною формою й способом відтворення культурою своїх гранично-категоріальних структур, який здійснюється за допомогою їхнього перетворення з умов у цілі та норми культурної творчості. Культ, яким він з'являється в міркуваннях П.О.Флоренського, постає універсальним механізмом трансцендування культурою власних основ, свого роду машиною, що перетворює ідеально-буттєві (“софійні”) передумови космічної всеєдності (“єдиносутності”) на ідеально-телеологічні визначення людської діяльності самої людини. Справедливо зауважив С.С.Хоружий: “Як усякий символізм, філософія П.О.Флоренського цурається антропології й бажала б, якщо можливо, розчинити її у філософії природи, але коли треба було б дати в її рамках визначення людини, таким визначенням було б: людина є істота, яка відправляє культ” [7, с.113].

Культоцентрична модель соціуму виражається в П.О.Флоренського як особлива просторово-символічна конструкція. Це – низка концентричних прошарків, що розташовуються навколо єдиної нерухомої точки, яка є орієнтиром ідеального соціокультурного космосу. Таким універсальним центром космосу є храм і його осередок – евхаристична жертва. Саме в храмі як символі Всесвіту знаходиться центр як змістовна єдність духовно-органічного універсуму. Храм є також відображенням цілокупності людського тіла й системи його проєкцій; у його тричастинній структурі виражаються три сторони людської істоти – тіло, душа й дух, які інтерпретуються як три види тілесності – фізичне, астральне та духовне. Навколо цього центру “робить свій плін усе коло буття”, це – “абсолютна точка світу” [3, с.132]. На цей центр культурного космосу життєво орієнтована людина.

За словами філософа, “приймаючи щось за безумовну цінність і орієнтуючись на неї актом волі, людина формує власний “світ” у ході рефлексивного пізнання первинного акту вибору. Визначене орієнтування припускає й деяку визначену систему ліній руху нашого життя. Якщо актом волі ми орієнтуємо себе, то далі потрібне впізнання свого акту, “критичний” розбір тих основних кутів зору, які він, безумовно, припускає й вимагає та відкидання яких було б разом – відкиданням самого орієнтування” [3, с.129]. Похідні від онтологічного центру культури – “основні кути зору” – розуміються філософом як категорії. У культурі категорії з апіорних умов досвіду набувають характеру апостеріорних форм самої культурної реальності: “Як розумні, будучи і його (розуму) категоріями, як реальні – вони перевищують його й перебувають поза ним, самі суть реальності” [3, с.130].

Таким чином, у понятті орієнтування російським мислителем розкриваються культурно-аксіологічні імплікації пізнавального процесу, а його трактування категорій як пізнавальних форм, похідних від позагносеологічних складових людського світу, наближається до обґрунтованого в сучасній філософській і культурологічній літературі поняття “категорії культури” [1, с.205]. Згідно з П.О.Флоренським, орієнтування задає визначений характер просторово-тимчасових атрибутів конкретного типу культури. Орієнтація в просторі заснована на фіксації його неоднорідності, на виділенні в ньому

особливостей, які мають для людини аксіологічне значення: "...адже орієнтуватися в просторі – це значить установити своє ставлення до тих або інших речей світу" [3, с.138]. Це можливо лише в тому разі, якщо речі, які оточують людину, ландшафтні утворення яким-небудь чином позначені попередньою культурною діяльністю. Інакше кажучи, просторове орієнтування припускає перебування в навколишньому середовищі смислосмістовних місць, а їх відсутність робить таку орієнтацію неможливою: "Якби не було їх безумовно, то не було б і розпізнавання місця в просторі, тому що природне робиться усвідомленим, коли воно відзначено, коли на нього потрапила мітка духу – якийсь карб, надрубання – яка, в істоті своїй, є не фізична тільки, але насамперед духовна; замітка – знак людської діяльності" [3, с.132].

Оскільки ж сполучення смислу та реальності має своїм джерелом "літургічну діяльність", остільки "простір є, тому що є культ, тому що є в ньому деяке розчленування розумністю, деяка причетність його до світу ідеального, але розумне й ідеальне в плоті дається тільки культом" [3, с.133]. Культурноцентрична модель соціуму П.О.Флоренського є, зрештою, інтелектуальним симулякром міфологічної картини світу, у якій ритуал відіграє першорядну роль, а з іншого боку, репрезентує історичні універсальні характеристики культури в цілому, виявляючи властиву їй механізмам здатність до космоїзації, упорядкування реальності, перетворення її з природно-стихийного на культурне влаштування світу людиною.

Ритуал не просто створює та ритмічно відтворює культурну форму соціуму, а й знімає опозицію "культура – природа", яка олюднюється, наділяється особистісним змістом. Ідеальний культурний космос, описаний П.О.Флоренським, виявився, однак, позбавленим ізсередици будь-яких історичних змін, а ці останні сприймаються мислителем за посередництвом міфологічної установки, яка домінувала в його філософії. Як відзначає С.С.Хоружий, такою міфологічною домінантою в російського філософа виступала міфологема Едему – первозданного, утраченого й знову знайденого раю [7, с.123]. Звідси рух культури набував характеру й виразності в образі "вічного повернення" ідеального типу культури, періодично змінюваного його ентропійно-хаотичним розпадом. Останній, згідно з П.О.Флоренським, настає, "коли єдність людської діяльності стала розпадатися, коли теургія звузилася лише до обрядових дійств, до культу в пізнішому змісті слова" [3, с.105]. У такому разі колись єдині культурні діяльності перестали бути самі собою та стали примхою чи вигадкою. "Так відбулася західноєвропейська гуманітарна цивілізація – гниття, розпад і майже вже смерть людської культури. Так розпалася й розклалася на спеціальності, подробиці й частковості, з яких жодна не необхідна й усі випадкові та умовні, людська особистість, яка загубила безумовну умову своєї єдності, а з нею – і ноуменальну міцність самосвідомості. Так розсипалася душа в суму помислів і станів, навіюваних випадковими вітрами ззовні" [3, с.105–106].

Відкидаючи цивілізацію як стан спеціалізації й технічності, що призводить до розпаду споконвічної теургічної єдності людської істоти, П.О.Флоренський відмовляє їй в аксіологічному значенні й, водночас, отожднює з культурою. Оскільки остання постає інобуттям культу, остільки її онтологічна позиція виявляється двозначною. З одного боку, культура розуміється філософом як тотожна цивілізації й становить собою продукти розпаду культу. У цьому цивілізаційному аспекті свого змісту культура постає позбавленою іманентних онтологічних основ, буття в собі – адже якщо культ є первісне буття, то культура – це лущиння культу, яке відшаровується – характеризується мислителем як феномен, ціннісна значущість якого разом з відпаданням від культу виявляється нульовою. У культурі немає як іманентних її онтологічних умов, що гарантують її захищеність від природно-ентропійних процесів, так і внутрішніх аксіологічних критеріїв, що забезпечують телеологію культурної творчості: "Як у площині культури відрізнити церкву від шинку або американську машину для виломлювання

замків від заповіді “Не вкради” – теж надбання культури? Як у тій самій площині розрізнити Великий покаяльний канон Андрія Критського від творів Маркіза де Сада? Усе це є в культурі, і в межах самої культури немає критеріїв вибору, критеріїв розрізнення одного від іншого: не можна, залишаючись вірним культурі, схвалювати одне й не схвалювати інше, приймати одне й відкидати інше... для розцінки цінностей потрібно вийти за межі культури та знайти критерії, трансцендентні їй. Залишаючись же в ній, ми змушені приймати її всю цілком, усю, як вона є. Інакше кажучи, ми повинні тоді обожнити її та вважати останнім критерієм усякої цінності, а в ній – маємо обожнити себе як діячів і носіїв культури” [3, с.127].

Згідно із самохарактеристикою П.О.Флоренського, темою, що визначала його культурно-історичні погляди, було “заперечення культури як єдиного в часі й просторі процесу із запереченням еволюції, яке впливає звідси, і прогресу культури” [2, с.115]. Для мислителя, який належить до традиції соловйовської метафізики всеєдності, заперечення в будь-якому об'єкті єдності означало невизнання його причетності до сущого, а отже, і заперечення в ньому онтологічного змісту. Тим самим виявлялося, що культура та цивілізація як змістовно тотожні позбавлялися онтологічного, а слідом за ним й аксіологічного статусу. Цей шанс реабілітувати культуру, наділити її хоча б потенційною значущістю, вірогідно, залишався б лише за однієї умови: якби в працях П.О.Флоренського з'явилася тема історичного розвитку культури. Тоді її актуальна ціннісно-онтологічна несамодостатність мала б характер тимчасового й історично переборного стану. Однак, як ми змогли переконатися вище, філософ позбавляє культуру історичного виміру, заперечуючи її єдність у просторі та часі, з одного боку, і відкидаючи ідею еволюції, – з іншого.

У П.О.Флоренського, таким чином, виявляються два образи культури, що виключають один одного:

- як позбавленого будь-якого укорінення в бутті і, відповідно, якої-небудь ціннісної значущості стану людства, яке впало в гріх “спеціалізації й технічності”;
- як стану причетності до всеєдиного універсуму через особливу, буттєву й ціннісно значущу діяльність – культ.

Ця бінарна опозиція культури й культу, послідовником якої виступав П.О.Флоренський, оцінюється мислителем не стільки з позиції її філософської та наукової доказовості, скільки з погляду її етичної, імперативної ефективності. На його думку, “сакральна теорія, піднімаючи кожного на вищий щабель участі в трансцендентних діяннях, тим самим надзвичайно яскраво робить кожну окрему особистість, але не в її самотності, а в союзі з усіма учасниками священної дії, тому що священнодійство за природою своєю соборне. Так, із сакральною теорією висувається знову соборність, хорове начало, синергізм. Особистість тут усе – але в усіх, у єдності всіх, і ніщо – поза всіх, сама по собі” [3, с.118].

Образ культури стає в П.О.Флоренського гранично аксіологічним за своїм змістом. За його допомогою мислитель прагне, урешті-решт, не стільки пояснити наявну панораму світу людини або вловити схований закон її історичного становлення, скільки оцінити, помістивши в позачасовий ціннісно-ієрархічний ряд ту або іншу форму, той або інший результат людської діяльності.

Перевага етико-аксіологічної домінанти парадоксальним чином ріднила культурологію П.О.Флоренського з неокантіанською філософією цінностей. Пояснюючи в “Авторефераті” специфіку власних культурно-історичних уявлень, філософ писав: “Перший тип відзначається органічністю, об'єктивністю, конкретністю, самозібраністю, а другий – роздробленістю, суб'єктивністю, абстрагованістю й поверховістю. Ренесансна культура Європи закінчила своє існування до початку ХХ століття, і з перших же років нового сторіччя можна спостерігати по всіх лініях культури перші паростки культури нового типу” [2, с.114].

Характерна негативна залежність культурної типології П.О.Флоренського від неокантіанства, що відкидається ним, виявляється в тому аксіологічному схематизмі, який знайшов вираз у створеній ним моделі культурно-історичного процесу як ритмічної зміни сакрально-середньовічної та заснованої на “ідеологізмі” культури відродження, тотожної цивілізації. Таким чином, вигнаний на початку “ідеологізм” як спекулятивно-умоглядний спосіб розуміння й творення культури просякнув, поза волею самого філософа, у серцевину його культурно-типологічної схеми.

Культурна типологія П.О.Флоренського формувалася на тлі духовної ситуації ХХ сторіччя, для якого було властиве передчуття кінця класичної європейської культури, чії ідеали піднімалися до відродження гуманізму та Реформації. Особливо гостро криза цінностей європейської культури відчувалася в Росії – цій класичній країні життєвого неблагополуччя, у якій конфлікт між дійсністю й моральним ідеалом, сущим і належним був більш очевидним, ніж у благополучній Європі, де, за влучним висловом Є.М.Трубецького, цей конфлікт був замазаний культурою. Унікальна чистота розриву між ідеалами культури західноєвропейського типу й традиційною, ґрунтовною духовною традицією, з одного боку, і дійсними колізіями індивідуального та суспільного буття, – з іншого, дозволила російській філософській думці початку сторіччя створити цілу літературу, зорієнтовану на критику західноєвропейської культури.

Живлячись антизахідницькими й антираціоналістичними установками попередньої національної філософської традиції, російська філософія Срібної доби задовго до О.Шпенглера відкрила для себе тему занепаду Заходу, зосередившись на осмисленні причин моральної, практичної неспроможності ідеалів західноєвропейської культури. Якщо для О.Шпенглера цивілізація виявлялася “логічним наслідком, завершенням і результатом культури”, її неминучою долею, і в цьому смислі, за словами німецького філософа, “у кожній культурі своя власна цивілізація” [8, с.31], то в російській філософській думці початку минулого сторіччя цивілізація розумілася як винятково невласне, чужорідне утворення стосовно національної культури, а остання поставала вже не як величина, що історично змінюється, а як незмінна, собі тотожна форма духовності, не здатна породити цивілізаційні форми зсередини самої себе.

Таким чином, осмислення проблеми взаємовідношення культури та цивілізації супроводжувалося в російській філософії Срібної доби формуванням своєрідної міфологеми російської культури як якогось позачасового зразка, з позиції якого й велася критика західноєвропейської культурної традиції. Нереалізованість ідеалів останньої в російській дійсності, з одного боку, і втрата цими ідеалами свого релігійно-морального первородства через їх розчинення в бездуховній повсякденності західноєвропейського світу, – з іншого, стали головними темами російської філософії культури ХХ сторіччя.

У дослідженні стану європейської культури природним виявлявся перехід до питання про причини культурної кризи й шляхи виходу з неї. Якщо знайдені причини вбачалися в іманентних вадах ціннісних засад європейської культури, тобто в споконвічній відчужено-цивілізаційній природі її релігійних, філософських, моральних передумов, то вихід з кризи вбачався більшістю російських мислителів не в поверненні європейської культури до власних джерел, тому що джерела саме й виявлялися споконвічно відповідальними за актуальний стан цієї культури, а в результаті орієнтації західноєвропейської культури на Схід, у перетворенні її культури. Звідси вихід західноєвропейської цивілізації з кризи розумівся не стільки як теоретичний перегляд нею власних основ, скільки як практична переорієнтація її на принципово інші ціннісні начала. Ця настанова приводила до того, що тема культури в російській філософській публіцистиці початку ХХ сторіччя набувала характерних рис культурного проектування. Головною метою філософської культурології ставало завдання конструювання проекту нової культури, створення якого припускало вже не тільки теоретичну констатацію духовної

вичерпаності старого культурного тла, а й практичну роботу зі створення культури нового типу, у якому б сполучилися духовні основи національної культурної традиції з цивілізаційними досягненнями західноєвропейського світу.

Таким чином, змістовною домінантою соціально-історичної думки в російській філософії ставало конструювання соціокультурних утопій. При всьому розходженні утопічних проєктів нової культури їх поєднувало те, що всі вони виявлялися орієнтованими до практичної творчості культури, а не до теоретично-неупередженої констатації характеру її минулих і теперішніх форм. У цій перевазі практичного, релігійно-етичного вектора культурологічної рефлексії над теоретичним і споглядально-естетичним її змістом і полягала головна відмінність російської філософської культурології від її західноєвропейських аналогів, авторами яких були такі різні за своїми філософськими поглядами мислителі, як Г.Ріккерт і О.Шпенглер, В.Дільтей і Е.Кассіпер. Практично перетворювальна домінанта в російській філософії культури визначила її орієнтованість у майбутнє, прагнення до глобальних прогностичних узагальнень. До речі, типовим прикладом культурологічного прогнозу було й пророкування М.О.Бердяєва щодо величі та священних традицій культури, які ввійдуть усередину, та істинно духовної культури, яка зжила свій ренесансний період та якій доведеться повернутися до релігійних начал.

Софія як внутрішня форма всеєдності, її ідея стає в П.О.Флоренського універсально-філософським символом культури, за допомогою якого він вирішує проблему тотожності ідеального й реального, духу й матерії, культури й природи. Прагнучи перебороти раціоналізм і тим самим наблизити модель буття до міфопоетичної свідомості, він намічає контури такої моделі світу, у центрі якої перебуває релігійний культ.

У софійній онтології П.О.Флоренського культ – сполучна ланка між видимим і невидимим світами – переборює розумову межу між ідеальним і матеріальним буттям. Культ (храм, жертва) – універсальний символ, який знаходиться в центрі соціокультурної моделі, він одночасно конкретний та ідеальний, єдиний і множинний, частина світу – він може бути і її ідеєю, тобто внутрішнім і зовнішнім цілим. Саме образ храму у філософа – символ всеєдності. Культура – це система цінностей, які виникли в культі; це впорядкування світу за релігійними категоріями культу. Культ постає універсальним засобом щодо перетворення “софійних” передумов космічної всеєдності на ідеально-телеологічні визначення людської діяльності й самої людини. Культура, відірвана від культу (наприклад, епоха Відродження), утрачає свою єдність.

П.О.Флоренський намагається створити органічну концепцію культури: культ як головна ідея культурного синтезу стає в нього формою органічної єдності. Органічність же нерозривно пов'язана із цілісністю організму, соборністю як збиранням воєдино частин. Вселюдська єдність як органічна форма персоніфікована в образах різних органічних співтовариств – від християнської Трійці до спільного монастирського життя. Ідеалом органічного цілого для П.О.Флоренського була культура російського Середньовіччя, її культова форма.

Вузькорелігійне розуміння культу як сакрального ритуалу (теургії) локалізує його у сфері релігії, тому що лише культ виявляється за природою своєю соборним. Утілення ідеалу всеєдності приписується П.О.Флоренським минулому (стаття “Троїце-Сергієва Лавра і Росія”). Філософ геніально відчув форму всеєдності в російській культурі XIV–XV ст., але це ретроспективне бачення залишається в романтичному дискурсі, естетично забарвлюється. Як здійснити цей ідеал в історії? Це питання залишається відкритим. Від соборності культу немає шляхів до реальної всеєдності в культурі, яку філософ позбавляє історичного виміру, заперечуючи її єдність у просторі та часі. У всякому разі цей ідеал у дні написання П.О.Флоренським статті про єдність російської культури перетворився на антивсеедність або на помилкову всеєдність (марксистсько-ленінський комунізм).

У той самий час культ у софіології П.О.Флоренського стає “трансрелігійним”. Це визначення ролі культу побудовано за аналогією до поняття трансраціонального в С.Л.Франка. Транснаціональне, відповідно до його вчення, фактично поєднує апофатичний і катафатичний шляхи збагнення Істини. Філософія трансрелігійного культу пов’язує містичну й магічну його сторони. При цьому культ постає як тілесно-просторове втілення апріорних умов досвіду, який визначає систему людських орієнтирів і цілей, тобто виступає як спосіб цілепокладання, що забезпечує єдність людської діяльності.

Крім того, у “філософії культу” П.О.Флоренського яскраво виявилася настанова мислителя на інтерсуб’єктивність.

Отже, розуміння соціальності як вищої форми тілесності – одна з первинних інтуїцій християнської традиції (“Церква як тіло Христове”). Ця думка була розвинута О.С.Хом’яковим у вченні про соборність, вона лежала в основі концепції Боголюдства В.С.Соловйова. Настанова на інтерсуб’єктивність людського духу характерна й для творчості П.О.Флоренського; вона відбиває соціальний аспект принципу всеєдності.

1. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / Арон Яковлевич Гуревич. – Вильнюс : Минтис, 1989. – 289, [1] с. – (Вехи цивилизации).
2. Флоренский П. А. Автореферат / П. А. Флоренский // Вопросы философии. – 1988. – № 12. – С. 113–119.
3. Флоренский П. А. Из богословского наследия / П. А. Флоренский // Богословские труды. – 1977. – № 17. – С. 143–248.
4. Флоренский П. А. Иконостас / П. А. Флоренский ; [авт. вступ. ст. игумен Андроник (Трубачев) и др. ; подготов. текста и коммент. А. Г. Дунаева]. – М. : Искусство, 1995. – 254, [1] с. : ил.
5. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский ; [вступ. ст. С. С. Хоружего ; историогр. очерк игумена Андроника (Трубачева)]. – М. : Правда, 1990. – 490 с. : ил. – (Из истории отеч. филос. мысли) ; М. : АСТ, 2003. – 640 с.
6. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / прот. Георгий Флоровский ; [предисл. прот. И. Мейендорфа]. – К. : Христиан.-благотвор. асоц. “Путь к истине”, 1991. – 599, [1] с. : портр.
7. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии : учеб. пособ. / Хоружий С. С. – С. Пб. : Алетейя, 1994. – 445, [2] с. – (Серия “Наши современники”).
8. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории : в 2 т. / Освальд Шпенглер ; [пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна]. – М. : Мысль, 1993. – Т. 1. – 663 с.
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс ; [пер. с нем., вступ. ст. П. П. Гайденко]. – М. : Политиздат, 1991. – 527, [1] с. : ил. – (Мыслители XX века).
10. Beck H. G. Kirche und theologische Literatur in byzantini schen Reich / H. G. Beck. – Munchen : Verlag, 1994. – S. 12–35.
11. Bilaniuk P. T. Studies in Eastern Christianity / P. T. Bilaniuk. – Toronto : Longman. – 1989. – Vol. 1. – P. 157–182.

*The given article presents the historical and philosophical analysis of P.A.Florensky's heritage. It is shown that the author's "philosophy of worship" clearly reveals the intersubjectivity of human spirit, as one of the social aspects of the principle of unity. The cult appears as a physically-dimensional embodiment of a priori conditions of experience that defines the system of human targets and objectives, i.e. serves as a way of goal-setting, ensuring the unity of human activity. This gave us the opportunity to open a new methodological framework to highlight the nature and specifics of the current socio-political realities.*

**Keywords:** truth, Sofia, sophiology, cult ontology, cosmology, culture, ritual unity.