



Е. И. ИВАНОВА

Наследие о. Павла Флоренского: а судьи кто?

Для человека моего поколения открытие отца Павла Флоренского происходило, как минимум, дважды. Первый раз — в 1967 г., когда в малотиражном сборнике Тартуского университета со смешными, по сегодняшним дням, купюрами появилась его статья «Обратная перспектива». Трудно сейчас понять значение этой публикации, оценить усилия тех, кто ее осуществлял (а, поверьте, стоило это немалых ухищрений), равно как и впечатление от нее первых читателей: она свалилась им на головы, без преувеличения сказать, как кирпич, ведь это было уже не первое поколение, учившее не только диалектику, но и эстетику, не по Гегелю, о философском кругозоре которого можно справиться, заглянув в «Историю философии в СССР».

Будет мало сказать, что статья Флоренского была встречена на «ура» людьми самых различных вкусов, школ и убеждений, она пришлась особенно кстати в атмосфере напряженных методологических исканий тех лет, поскольку сама казалась неиссякаемым источником этих самых методологий, универсальной отмычкой к любым памятникам культуры и литературы, то есть примерно тем, чем станут впоследствии идеи М. М. Бахтина, — обратная перспектива была везде, ее обнаруживали едва ли не на огоньковских обложках. Не могу сказать, что этот предварительный этап знакомства с идеями Флоренского стал особенно продуктивным и оказался открытием подлинного облика мыслителя. Но отмечу, что отношение к его идеям тогда восторжествовало всеобязательно благоговейное, а его принадлежность к русскому духовенству, равно как и гибель в сталинских лагерях, окружили его имя особым ореолом.

Пропущу для краткости еще один эпизод, связанный с освоением наследия Флоренского, — обсуждение статьи о нем Р. А. Гальцевой для «Философской энциклопедии», поскольку широкому читателю не удалось ознакомиться с ней в первом варианте — тогда на защиту Флоренского грудью стал А. Ф. Лосев; запись же его выступления опубликована спустя несколько лет*.

Поэтому началом второго этапа освоения наследия Флоренского условно назовем 1985 год. М. Хагемайстер не случайно начал свою библиографию Флоренского** с этой, набившей всем оскомину, перестроечной даты: для изучения Флоренского она имела значение, поскольку именно тогда его работы и библиографические сведения о нем начали понемногу просачиваться на страницы изданий Московского патриархата — «Журнала Московской патриархии» и «Богословских трудов», — а вслед за тем и на страницы светских малотиражных научных сборников. Но почти тогда же над головой Флоренского раздалась и первая раскаты грома. Я имею в виду статью митрополита Ленинградского и Новгородского Антония «Из истории новгородской иконописи», опубликованную в 27-м выпуске «Богословских трудов» (М., 1986). Правда, очень скоро выяснилось, что статья принадлежала вовсе не митрополиту, а сотруднику Института истории естествознания и техники Н. К. Гаврюшину***, но об этом узнали далеко не все, а поскольку подписал ее митрополит, она воспринималась читателями именно в таком качестве. Рассчитано поэтому все было достаточно точно, тем более что при иерархичности церковного мышления спорить с ней мог только митрополит же. К тому же и мина под авторитет отца Павла псевдомитрополитом была подведена изрядная: статья была написана ради двух, ничем, кстати, не аргументированных утверждений, — что истоки софиологии надо искать на Западе, а не в культуре Древней Руси, и, во-вторых, что на Флоренского могла оказать влияние масонская литература. Подлинную же силу превентивного удара (а ведь обвинения ничем не доказаны) оценит тот, кто поймет значение для церковного человека обвинений в западничестве и масонстве, опирающихся к тому же на церковный авторитет. Для интересующей нас темы важно зафиксировать этот первый, на-

* Литературная учеба. 1988. № 2.

** *Hagemeister M. P. A. Florenskis «Widerkehr». Materialien zu einer Bibliographie (1985—1989) // Ostkirchliche Studien. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1990. Bd 39, H. 2/3. S. 119—145.*

*** Расшифровку псевдонима см. в библиографии М. Хагемайстера. С. 128.

несенный к тому же весьма изобретательно, выпад Н. К. Гаврюшина, остающегося и по сей день лидером флоренскоборчества.

Следующий удар последовал из стен Отдела научного коммунизма ИНИОН, где в малотиражном сборнике «Образ человека XX века» (М., 1988) появилась статья Р. А. Гальцевой «Мысль как воля и представление». В ней нетрудно угадать камень, вынашивавшийся еще со времен «Философской энциклопедии», но теперь пущенный с таким расчетом, что никакой Лосев защитит от него не сможет. Во-первых, ответить будет негде, во-вторых, сборник реферативный, а рефераты в силу специфики их жанра обсуждать не принято.

Невозможность ответа состояла еще и в том, что перед нами был псевдореферат, где реферировалась не какая-то конкретная работа, а придуманный Р. А. Гальцевой человек, не имевший ничего общего с Флоренским, которому зачем-то приписывались цитаты из работ о. Павла, толкуемые при этом вкривь и вкось*. А главное — все это плетение словес опиралось на абсолютно фантастическое предположение, будто бы о. Серапион Машкин, о котором о. Павел неоднократно писал, называя своим единомышленником, и материалы архива которого публиковал, был вымышленным лицом, придуманным Флоренским для того, чтобы придать авторитетность собственным идеям. Хотя реальность существования о. Серапиона легко можно было бы установить, забежав на полчаса в Отдел рукописей и полистав опись фонда Оптиной пустыни, но тогда не надо было и писать всей статьи и городить весь псевдореферативный огород, а городился он неспроста, о чем, надеюсь, в свое время удастся написать. В задачу настоящей статьи не входит полемика с современными ниспровергателями о. Павла, я хочу лишь попутно отметить их немалую изобретательность.

Наконец наступил 1989 год, когда в день рождения о. Павла вечер в Центральном Доме литераторов как бы снимал запрет с его имени, после чего сразу несколько издательств начали работу над подготовкой к печати его сочинений, публикации из архива П. А. Флоренского появились на страницах «Литературной учебы», «Вопросов философии», «Вопросов литературы» и других журналов. Но это не ослабило, а только усилило натиск его противников. Следующим выступлением в этой серии стала ста-

* Заметим кстати, что коллега Р. А. Гальцевой по изучению марксистско-ленинской философии А. Б. Чертков гораздо более точно излагает идеи о. Павла (разумеется, с последующей их критикой) в своей книге «Православная философия и современность» (Рига, 1989).

тья Б. Яковенко в альманахе «Земля» *. Суеверного читателя пугало уже имя автора: неужели тот самый Б. Яковенко, русскую философию в общем-то не жаловавший, специально из гроба встал, чтобы еще раз по Флоренскому пройтись? Но эта мистика рассеялась довольно скоро, так как за фамилией известного русского мыслителя скрывался далеко не такой прославленный наш современник Михаил Редькин. Так что за псевдомитрополитом и псевдорефератом последовал еще и псевдояковенко.

Статья М. Редькина являет собой своеобразный компендиум, соединяя в себе все негативные и полемические суждения, высказывавшиеся в адрес о. Павла, но автор этому конгломерату придал характер обвинительного приговора. Тон его определенный может соперничать с лучшими образцами речей А. Я. Вышинского, которые статья весьма напоминает и по логике, только процессуальный кодекс М. Редькин подменяет определениями Вселенских соборов. Прочитировал Флоренский Платона — он платонист, делается вывод и следует определение против платонизма и т. д. Чтобы не быть голословной, процитирую наугад: «За сознательное коснение в ереси свящ. Флоренский на основании вышеупомянутого послания Святейшего Синода должен был быть лишен сана, но избежал этого сначала из-за умелого ухода в тень, а затем по причине наступившего смутного времени» **. Тут, конечно, следовало бы внести уточнение, что не Флоренский умело ушел в тень, а его туда умело увели сотрудники НКВД, но оторопь вызывает в подобных утверждениях совсем другое: до чего нас довели, если церковный человек (а Михаил Редькин, если не ошибаюсь, священник) мученическую гибель Флоренского в сталинских лагерях пытается выдать за ловкую карьеру.

Следствием статьи М. Редькина стала серия нападок на о. Павла со стороны тех, кого в нашей печати принято называть «правыми»: на страницах газеты «Московские новости» промелькнуло сообщение, что создана монархическая партия, в программу которой входит борьба с ересями и среди них с ересью о. Павла Флоренского! Усердие, как, к сожалению, часто бывает у правых, здесь явно не по разуму...

Очередной выпад принадлежал Н. К. Гаврюшину, на сей раз выступившему под собственным именем на страницах ведомственного издания Института истории естествознания и техники «Памятники науки и техники» (М., 1989). Думаю, что за все вре-

* Яковенко Б. Богословско-философский модернизм свящ. Флоренского в свете православия // Земля. 1989. № 11. 1 нояб.

** Там же. С. 97.

мя существования этого сборника ни одно из предисловий не содержало столько яда и ехидства, как принадлежащая его перу двухстраничная преамбула к публикации работы П. А. Флоренского «Электротехническое материаловедение». Досталось в нем даже С. С. Демидову, в адрес которого в предисловии отпущена шпилька по поводу «всеобязательного посредничества». В чем и для кого заключается его всеобязательность, для читателя так и осталось загадкой, и оторванный от посредничества С. С. Демидова, он так и не знал, радоваться этому или огорчаться...

Что касается непосредственного содержания заметки, то она представляла собой глумливый пересказ статьи внука и биографа о Павла иеродиакона (ныне — иеромонаха) Андроника, помещенной к 100-летию со дня рождения П. А. Флоренского в 23-м выпуске «Богословских трудов», пересказ, о котором можно было бы сказать словами М. Е. Салтыкова-Щедрина — «шалопайское поддавливание словечек с уснащением их вопросительными и восклицательными знаками».

Эстафету у Н. К. Гаврюшина принял его коллега по работе в Институте истории естествознания и техники А. Я. Пентковский. Его выступление на Вторых чтениях памяти о Павла Флоренского «Архимандрит Серапион Машкин и студент Павел Флоренский», опубликованное затем в журнале «Символ» (1990, № 24), содержало удар двойного назначения: одним концом он уничтожал все построения Р. А. Гальцевой, подтверждая достоверность существования о. Серапиона Машкина, а другим задевал и о. Павла, поскольку автор статьи подводил читателя прямо-таки к сногшибательному выводу: а не похитил ли о. Павел свои идеи у о. Серапиона? На тех же самых чтениях Н. К. Гаврюшин еще раз «прошелся» по «Философии культа» П. А. Флоренского, о чем не время распространяться до публикации статьи. И последней, кто подвергал критике Флоренского, была Н. К. Бонецкая на страницах уважаемого журнала; ответом на эту публикацию стала статья А. Н. Паршина.

Здесь я прерву эту скорбную летопись нападок, заранее извиняясь, если что-либо упустила из виду. Не вдаваясь в анализ конкретного содержания всех перечисленных работ и откладывая непосредственную полемику с ними до другого раза, в рамках настоящей статьи хотелось найти ответ на вопрос общего характера: почему это второе открытие наследия Флоренского сопровождается таким количеством выпадов в его адрес и где источник нынешнего неприятия его идей?

Источник найти несложно — при всем разнообразии упреков, все они так или иначе восходят к книге протоиерея Г. В. Фло-

ровского «Пути русского богословия», хотя степень взаимодействия с источником у перечисленных авторов разная. Одни, как, например, Р. А. Гальцева, его обильно цитируют, другие, как Н. К. Гаврюшин, цитируют более скудно, но следуют ему до буквальных повторений, третьи, как Н. К. Бонецкая, богато уснащают почерпнутое собственными измышлениями. Риску предположить, что и статья А. М. Пентковского выросла из библиографической отсылки в «Пути русского богословия», да и М. Редькину обличать всех и вся (ибо Флоренский не является единственным объектом его разоблачений) Флоровский сильно помогает. Что касается новоиспеченных монархистов, то так решительно связывать их с работой Флоровского я не берусь, ибо читать они, как правило, не любят, разве что сделали исключение на этот раз...

Итак, перед нами книга, заставившая встретить в штыки работы о Павла, коль скоро они стали появляться в печати. Именно «Пути русского богословия» являются для нынешних ревнителей православия своего рода ответом в задачнике, под который надо подогнать решение. Поэтому, оставив в стороне причины личной неприязни перечисленных авторов к идеям о Павла, попытаемся оценить прежде всего корректность той критики, которой подвергает его наследие Г. В. Флоровский. Обращаясь к первоисточнику нынешних нападок на Флоренского, попытаемся понять, что именно перед нами — точка зрения, обладающая правом на существование, или окончательный ответ, истина в последней инстанции? При этом суждения Г. В. Флоровского об отдаленном прошлом богословской науки я оценивать не берусь, не являясь специалистом по русской культуре допетровского периода. Предметом настоящих размышлений станут прежде всего разделы, посвященные богословию XIX и XX веков.

<...> История книги Г. В. Флоровского неотделима от тех истине тектонических сдвигов, которые пережила Россия. В результате революционных потрясений на одну человеческую жизнь приходилось существование как бы в нескольких эпохах, в нескольких ценностных измерениях, что обуславливало аберрацию восприятия тех или иных явлений. Поэтому столь страстны и несправедливы порой суждения людей той эпохи друг о друге: даже очень близких из них политические разногласия способны были разделить глухой стеной, перемещая в иные ценностные системы, где одни и те же явления приобретали новый смысл. Вот почему, обращаясь сегодня к работе Г. В. Флоровского, важно иметь в виду не только обстоятельства создания и

место написания его книги, а также условия формирования изложенных здесь взглядов.

Подавляющее большинство нынешних поклонников Г. В. Флоровского составляют люди, далекие от богословия (ни один из известных мне профессиональных богословов всерьез как источник ее не рассматривает), и ценят они его работу прежде всего за доходчивость и доступность. Еще больше укрепляет их симпатии то, что можно выделить как положительную программу автора. Звучит она и на самом деле благонамеренно: возврат к святоотеческим преданиям, национальным корням, историзм мышления и т. п. И потому во Флоровском видят прежде всего ревнителя чистоты православия, поборника традиций и борца с церковным модернизмом. По своему простодушию его поклонники не замечают другого — нигилизма, который в данном случае является продолжением максимализма автора. Ведь заблуждением Флоровский объявляет не что иное, как трехсотлетний опыт развития русского богословия, который он и предлагает отринуть, чтобы начать создавать некое новое богословие по его программе. Первый вопрос, который хотелось бы при этом задать: а где же историзм автора, ведь это и есть скрытый большевизм: «весь мир насилья мы разрушим до основанья, а затем...»?

Однако подобное отношение к предшественникам может найти аналог отнюдь не в святоотеческой традиции, с которой связывает свои упования Флоровский, а в культуре русского модернизма. Примерно с такими же внутренними установками была в свое время написана книга А. Волынского «Русские критики» (1896), где за отсутствием философского фундамента тотально отвергалась вся предшествующая русская критика, каковую Волынский и предлагал создавать заново, опираясь на критический идеализм Канта. «Философский трибунал» Волынского глубоко родствен «богословскому трибуналу», который учиняет своим предшественникам Флоровский, и его мнимая ортодоксальность никого не должна вводить в заблуждение: нигилизм бывает не только левый, но и правый.

Призывы вернуться к святоотеческому преданию не должны вводить в заблуждение еще и потому, что для человека, начитанного в области русской религиозно-философской мысли XX века, очевидно, что источником очень и очень многих оценок Флоровского служат далеко не отцы Церкви, а его современники — В. В. Розанов, Н. А. Бердяев и др. Чтобы убедиться в этом, достаточно с помощью именного указателя просмотреть, как много суждений В. В. Розанова по религиозным вопросам усвоил Г. В. Флоровский, а помимо цитат прямых есть в его работе и

скрытые, в ряде случаев выдаваемые автором за собственные суждения. Это позволяет распознать в нем человека, воспитанного в атмосфере русского религиозного Ренессанса, определившего его кругозор и угол зрения на многие религиозные проблемы. В этом я, со своей стороны, ничего предосудительного не вижу, но важно подчеркнуть, что в конкретных суждениях о русской богословской мысли и ее отдельных представителях Флоровский опирается не столько на святоотеческую традицию, сколько на тех же критикуемых им деятелей «нового русского сознания». Но особенно это касается характеристики П. А. Флоренского, поскольку она во многом повторяет статью Н. А. Бердяева «Стилизованное православие», на что, кстати, обратила внимание Р. А. Гальцева в вышеназванной своей статье*. И многое в книге Флоровского — ее полемическая запальчивость, пристрастия автора, сами методы ведения полемики — выдает в нем одного из деятелей русского религиозного Ренессанса.

Связь Флоровского с религиозным Ренессансом проявляется буквально на каждом шагу. Смею утверждать, что ни один историк богословия никогда не допустил бы такого ничем не оправданного расширения предмета исследования. Ведь труд Г. В. Флоровского называется «Пути русского богословия», а начиная с XIX века главными объектами рассмотрения становятся П. Я. Чаадаев, И. В. Киреевский, Н. В. Гоголь, К. Н. Леонтьев, а при переходе в XX век и вовсе: Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, А. А. Блок, А. Белый, В. В. Розанов, Вяч. Иванов и др., хотя никто и никогда еще не доказал, что их писания имели отношение именно к богословию и его пути. Да и не претендовали они на это. Вот в этом-то пункте смещение исторических акцентов сказывается наиболее сильно. Во времена, когда разворачивалась деятельность всех указанных мыслителей и литераторов, профессиональное богословие составляло совершенно особую область знания, на которую никто из перечисленных авторов не покушался. Но субъективно Г. В. Флоровский прав: Чаадаев, Киреевский, Вл. Соловьев, Мережковский, Бердяев, Белый и др. заменили для его поколения богословие. Поэтому не случайно собственно-академическое богословие конца XIX — начала XX века, успешно процветавшее в стенах духовных академий, Флоровский почти не удостоивает внимания, ибо для богословов его склада оно как бы и не существовало вовсе. В этом, кстати, заключено его принципиальное отличие от П. А. Флоренского,

* Гальцева Р. А. Мысль как воля и представление // Образ человека XX века. М., 1988. С. 89.

поскольку последний не только прошел школу академического богословия, но и как ученый-богослов формировался и развивался во взаимодействии с сильным и уверенным в себе академическим богословием. При этом даже его приход в Академию носил сознательный характер, он вступил в пределы академического богословия от тех, кто звал его строить «новое религиозное сознание». В силу указанных причин Флоровский в гораздо большей степени, чем Флоренский, может быть назван представителем русского философского модернизма, поскольку именно в его атмосфере он сформировался и вырос.

Второе, на что хотелось бы обратить внимание в книге Г. В. Флоровского: она весьма вторична по источникам. Все его характеристики Н. В. Гоголя, К. Н. Леонтьева, Д. С. Мережковского, А. Белого, Вяч. Иванова, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева очень поверхностны и составлены не столько на основе непосредственного знакомства с их творчеством, сколько как обобщение некоторого количества критических сочинений о них, перечень которых находим в разделе «Библиография». Принадлежит к русскому Ренессансу, Г. В. Флоровский знает его довольно слабо и отвергает, как правило, с чужих слов, без вдумчивого изучения. Поэтому ортодоксальность характеристик сочетается с полной их беспомощностью передать существо идей, подвергающихся суду, наиболее ярким примером чего могут служить характеристики Гоголя и Леонтьева. Такими же неузнаваемыми предстают здесь и А. Белый, и Вяч. Иванов, и Д. Мережковский, отчего суждения о них и их последующее осуждение бьют мимо цели, неспособно поразить пороки, в которые метят. В данном случае я не пытаюсь защищать названных литераторов, они, возможно, заслуживают подчас и более строгих оценок, — дело не в этом, настаиваю лишь на том, что суд над ними должен включать в себя и их понимание, корректное изложение их идей.

Третье, на что хотелось бы обратить внимание в книге Флоровского, — уже упоминавшаяся выше связь с местом и условиями своего возникновения. Появившись на свет в политизированной атмосфере раскола внутри Русской Православной Церкви за рубежом, она во многом откликается на кипевшие внутри эмиграции споры: суровость оценки богословского наследия митрополита Антония (Храповицкого) есть прямое следствие этих споров. Но при этом полемика ведется уклончиво, обвиняком, подлинный ее адресат, как правило, не называется. Например, Флоровский пишет: «О современной русской религиозной философии привыкают говорить, как о каком-то очень своеобразном порождении русского духа. Это совсем неверно. Напротив, замена бо-

гословия «религиозной философией» характерна для всего западного романтизма, в особенности же для немецкой романтики. Это сказывалось и сказывается и в католическом спекулятивном богословии романтической эпохи» *. Ну где, кроме Богословского института в Париже, речь могла идти о замене богословия философией, не в Московской же Духовной академии в пору преподавания там о. Павла?

Подспудная полемичность, к сожалению, сбивает в построениях Флоровского многие ориентиры. Например, все, что говорится здесь о софиологии и ее опасности, адресовано, по существу, не столько Флоренскому непосредственно, которого в момент написания книги уже не было в живых, сколько есть подземная мина, подведенная под коллег по преподаванию в Богословском институте — С. Н. Булгакова и А. В. Карташова, софиологические взгляды которых складывались на самом деле независимо от Флоренского, о чем свидетельствует хотя бы уже то, что, создавая в 1918 году Братство Св. Софии в Петербурге, они не привлекли в него о. Павла. Непрямота полемических установок Флоровского приводит к тому, что спор ведется в соответствии с пословицей «Кошку бьют, на невестку поглядывают».

Следующий недостаток книги Г. Флоровского носит методологический характер. Несмотря на то что едва ли не все русские богословы уличаются им в антиисторизме, что положительная программа развития богословия включает в себя одним из пунктов возвращение к историзму, работа Г. В. Флоровского глубоко антиисторична по методологии своих оценок, поскольку рассматривает людей иных эпох не в рамках тех исторических условий, где им было суждено жить и действовать, а с точки зрения некоторых отвлеченных нормативов, которые затем изложены как положительная программа самого Флоровского. Отсюда рождается единообразие упреков в адрес всех: нет истории, нет Христа, зависимость от Запада и т. п. Все эти оценки как бы не учитывают тех специфических задач, которые ставило перед каждым из богословов его время.

Почти все эти упреки адресуются о. Павлу Флоренскому: чересчур интимен, субъективен, а потом — западник, нет истории, нет Христа и т. п. Оставим в стороне вопрос о справедливости этих обвинений и обратим внимание на то, что не берет в расчет Г. В. Флоровский в своей полемике с Флоренским. Станным представляется уже то, что автор считает нужным писать в 1939 году о Флоренском так, словно он навсегда так и остался

* Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1990. С. 492.

автором одной книги — «Столп и утверждение Истины», изданной в 1914 году. Против этого в свое время предостерегал младший современник Флоренского Сергей Фудель: «Флоренского люди знают, собственно говоря, по одной его книге о Церкви. Но ведь это только самое начало Флоренского и только еще начало познания Церкви. Все, что он говорил (именно больше говорил, а не писал) после этого, то есть в первые годы революции, когда он вел свои беседы по московским церквам с амвона и в аудиториях, все это носило более глубокий смысл. Именно уже после “Столпа” (который, я знаю, и лично его не удовлетворял) он начал подходить совсем близко к настоящим откровениям о Церкви и о мире, иногда, как зарницы, освещавшим тогда наше сознание. Поэтому его отход, его уход, его смерть есть нечто непоправимо скорбное. Точно в познании о Церкви что-то нужное и ожидаемое — не совершилось. Конечно, во всем Промысл. Но Промысл был и в смерти Первомученика Стефана, а, однако, как сказано в Деяниях, тогда у христиан был “великий плач по нем”. В уходе Флоренского есть какой-то знак Божьего суда о всех нас» *.

Но даже если не выходить за рамки «Столпа», то и значение этой книги надо понять, в первую очередь исходя из тех задач, которые перед автором ставило его время. Чтобы оценить пафос Флоренского, необходимо понять его прежде всего как человека своего времени, решающего свои специфические задачи. Эти задачи весьма отличались от тех, которые решали в 1939 году С. Н. Булгаков, А. В. Карташов и Г. В. Флоровский в стенах Богословского института в Париже.

В период, когда к богословию приближался о. Павел, оно было достоянием узкой касты казеннокоштных преподавателей Духовных академий, и никакая модернизация ему не грозила. Голову можно дать на отсечение, что никто из богословов тех лет не видел конкурентов ни во Вл. Соловьеве, ни в Д. С. Мережковском, хотя последний уже витийствовал в присутствии богословов на Религиозно-философских собраниях. На статьи этих и им подобных авторов богословы смотрели как на забавы; чтобы убедиться в этом, достаточно полистать богословские журналы, где помещен был ряд статей о Вл. Соловьеве, менее всего воспринимавшемся именно как помеха и угроза богословской мысли. Даже переход на сторону Мережковского А. В. Карташова, покинувшего место преподавателя в Петербургской Духовной академии,

* Фудель С. У стен Церкви. Неопубликованные воспоминания. Архив семьи Флоренских.

воспринимался как уход из богословия в журналистику, хотя Карташов при этом продолжал писать на религиозные темы. Самоизоляция защищала богословие надежной броней, и никакая религиозная философия в тех условиях с ним не конкурировала.

Но эта отчужденность от современности составляла не только силу богословия, оборотной стороной оказывалось и отсутствие живительных связей с запросами духа, поэтому изоляция имела отрицательные следствия, тяжело переживавшиеся многими богословами. Чтобы не быть голословной, приведу три суждения, принадлежащие разным людям. Первое — архимандриту Евдокиму, в то время ректору Московской Духовной академии, куда вскоре поступил Флоренский: «Нас не читают. А на произведениях тех, о которых мы молчим, воспитывается все общество, ими оно живет, дышит и болеет, да и сами-то мы нередко почитываем их с большим удовольствием, чем свои ученые труды» *.

Подобного же мнения придерживался и профессор этой Академии А. И. Введенский: «...Когда оглядываешься на прошлое богословской науки, вчитываешься в ее историю, то убеждаешься, что в общем составе нашей русской мысли наука богословская до самой последней поры представляет как бы *regnum in regno*, — совершенно обособленную и замкнутую область. Богословы-специалисты обыкновенно работают не ввиду запросов общественной мысли, но по внутреннему требованию своих собственных изысканий. Одна тонкость вызывает в их исследованиях другую. Одна специальная справка отсылает к другой. Камень за камнем возводится вековое, монументальное и стойкое здание, с удивительной иногда выработкою рисунка в деталях. Но в этом здании для того, кто впервые вступает в него извне, пустынно, неудобно и неуютно, — не говоря уже о риске заблудиться в его бесконечных лабиринтах. И весьма естественно поэтому, что люди, чуждые специально богословского образования, входят в это здание нечасто и неохотно, а если и входят, — то остаются в нем недолго и скоро покидают неприветливое жилище со слишком угрюмыми обитателями и слишком холодной атмосферой» **.

Наконец, процитирую мнение протоиерея Павла Светлова, автора сочувственной статьи о Вл. Соловьеве: «Тернист путь у нас живого религиозного слова в важнейших областях научно-богословского знания, и немногие находят в себе мужество вступать на путь этот. Слишком много энергии отнимается здесь на борь-

* *Архимандрит Евдоким. Обзор журналов // Богословский вестник. 1903. Окт. С. 335.*

** *Введенский А. И. Запросы времени // Там же. С. 38.*

бу со всевозможными неблагоприятными обстоятельствами, нужной для дела! При множестве врагов видимых и невидимых, бодруствующих над богословской наукой, особенно под маской ревнителей-друзей, ученый труженик-богослов напоминает в своих тяжелых трудах созидания разумной христианской веры иудеев, по возвращении из плена строивших стены иерусалимские, когда одною рукою строили, а другою защищались от врагов, мешавших их делу» *.

Эти суждения как нельзя более полно характеризуют то реальное положение, в котором находилось тогда русское богословие. Именно в этом контексте, когда разъединение Церкви, ее науки и русского общества достигло своего апогея, и следует рассматривать то, как определял свой путь о. Павел Флоренский, выдвинувший «живой религиозный опыт как способ познания догматов».

Оппонентов Флоренского (напомним, что среди них был и будущий митрополит Антоний Храповицкий) никак нельзя заподозрить ни в религиозном либерализме, ни в неспособности блюсти интересы своей науки. Между тем они весьма сочувственно встретили первые шаги о. Павла на избранном пути и не ощутили в его писаниях никаких угроз. Нынешним ниспровергателям Флоренского следовало бы задуматься над вопросом, почему Флоренского поддерживала в его исканиях прежде всего консервативная часть современного ему духовенства, причем отнюдь не невежественная, а весьма искушенная в богословии. Достаточно назвать его духовника епископа Антония (Флоренсова), гордившегося своим чадом, епископа Феодора (Поздеевского) и др.

Причина, как думается, заключается в том, что найденный им путь отвечал объективным потребностям времени, что признавалось всеми, кому была дорога судьба русского богословия. Искания Флоренского, протекавшие в контакте с академическим богословием и сочетавшиеся в его личности с высоким чувством ответственности за свои слова и поступки, позволяли этим консерваторам именно в нем видеть свое будущее. В этом отношении характерен не только сочувственный письменный отзыв епископа Феодора на диссертацию Флоренского «О духовной Истине», но его беседа с А. Ф. Лосевым 20-х годов. А. Ф. Лосев вспоминал, что на его вопрос, как же это он допустил Флоренского редактировать «Богословский вестник», ведь он человек

* *Светлов Павел, протоиерей. Идея Царства Божия // Богословский вестник. 1904. Май. С. 38.*

далеко не ортодоксальный, владыка ему ответил: «Он, по крайней мере, в Бога верует!» За этим ответом стоит многое, прежде всего — время, когда многие ревнители и реформаторы православия, как, например, профессор М. Тареев, были людьми, далекими не только от Церкви, но и от православной веры, и простота ответа владыки лишней раз свидетельствует о том, что консерватизм и формализм понятия далеко не всегда тождественны: ощущая во Флоренском искреннюю установку на церковность, владыка не опасался, что живые потребности его мысли нанесут Церкви какой бы то ни было урон. В этой живой вере и искренности, которую ощущал за собой Флоренский, заключался, кстати, и источник его внутренней свободы, а вот опасливые оговорки и постоянные одергивания Г. В. Флоровского выдают в нем человека далеко не столь органического склада. Но иным по складу был не только Г. В. Флоровский, иными были те исторические условия, в которых совершал он свой суд над о. Павлом в книге «Пути русского богословия». Академического богословия тогда уже как такового не существовало, в России оно то разрешалось, то запрещалось большевиками, но и от него эмиграция была отрезана железным занавесом. Богословие же русского зарубежья оказалось именно в руках вчерашних религиозных философов, и здесь опасность ухода от предания стала реальной, об этом и надо было говорить. А поскольку тяжесть удара Флоровский направляет не на осуждаемых им коллег по преподаванию в Богословском институте в Париже, а на Флоренского, в свое время оказавшего на них влияние, полемика, по существу, теряет смысл. Корректной она стала бы в том единственном случае, если бы велась она не обиняком, а непосредственно с коллегами. Перенесение же ее на Флоренского только затемняет суть споров, поскольку критиковать идеи его «Столпа» в 1939 году как сиюминутные, попутно проецируя на них многое из того, что «додумали» С. Н. Булгаков и А. В. Карташов, и означает впасть в грубейший антиисторизм и деперсонализм. «Столп» отвечал на вопросы и запросы своего времени, и в таком качестве подлежит оценке. Попади Флоренский в те условия, в которых разворачивалась деятельность Богословского института, направление и характер его деятельности могли бы оказаться иными, как иным могло стать и его понимание задач богословия в новой исторической ситуации.

Если верно утверждение, что православие не доказывается, а показывается, то рискну заметить, что за весь период, истекший со дня выхода «Столпа» в 1914 году, книга эта еще никого в искушение не ввела, а, напротив, заставила целое поколение русской

интеллигенции повернуть в сторону Церкви. Даже сплоченность интеллигенции вокруг Церкви в период первых большевистских гонений на нее (к началу следующих гонений интеллигенция этого поколения была практически уничтожена или выслана за пределы России) во многом есть историческая заслуга о. Павла и его книги, что можно было бы легко показать, собрав воедино отклики современников на нее. Я не пытаюсь приписать Флоренскому мнимых заслуг: сомнениям его идеи подвергались при жизни и будут подвергаться и впредь, это закономерный удел существования любых идей. Мне хочется лишь отметить, что книга, в которой ищут сегодня многие искушений и от которой стараются предостеречь, пока никого еще в искушение не ввела. При этом вполне допускаю, что многим нынешним читателям она окажется просто ненужной или непонятной — *habent sua fata libelli*. Автор над этим не волен, он человек своего времени и своих задач, живущий, по точному слову Б. Пастернака, «у вечности в зале, у времени в плену».

А вот книга Г. В. Флоровского, принимаемая неопитами за образец церковной ортодоксии, напротив, играет весьма сомнительную роль в сегодняшней религиозной жизни, выдавая доктринерство и негилизм за верность святоотеческому преданию. Но главное — она очень многим дает видимость понимания и способности суждения в областях, доступных лишь немногим избранным умам. Читая Флоренского, никто, по крайней мере, себя не воображает богословом, а читая Флоровского, к сожалению, воображают слишком многие, и совершенно напрасно, что я и попытаюсь доказать, буде представится возможность, на статьях последователей Флоровского, о которых шла речь выше. На самом деле категоричность Г. В. Флоровского и его мнимая всеохватность есть своеобразный памятник все того же русского религиозного Ренессанса в гораздо большей степени, чем работы о. Павла, имеющие иные мировоззренческие предпосылки. Перо же Флоровского, борющееся против нового религиозного сознания, заражено исканиями тех лет и реагирует во многом на идущие оттуда импульсы.

В нашей же стране и в наше время успех книги Флоровского глубоко не случаен, хотя сомневаюсь, что это комплимент для нее. Она стала своеобразным катехизисом для всех, кто, вчера обратившись в православие, хочет быть роялистом больше, чем король. Ее ортодоксальность и категоричность завораживающе действуют на сознание тех, кто вчера еще воспитывался под пионерский барабан и боролся за торжество коммунизма, хотя бы и научно. Всей нашей системой человек приучен к однозначным

решениям: еретик или святой, оттенков не существует, ну а готовности включиться в искоренение несогласных нам тоже не занимать...

В отношении же к наследию о. Павла книга Г. В. Флоровского играет вдвойне отрицательную роль: она не способствует, а мешает подлинной встрече с миром его идей, которая должна, наконец, произойти, прежде чем мы решим вопрос об их нужности или ненужности сегодня. Эти идеи только выбираются из-под глыб на свет Божий. Не беру на себя смелость утверждать, что, явленные во всей своей полноте, они покорят без исключения всех, подчеркну лишь еще раз, что их приятие или отвержение невозможны без полноты понимания, в нынешних нападках на Флоренского отсутствующей.

