Серия «РУССКИЙ ПУТЬ»

Серия основана в 1993 г.

Редакционная коллегия серии:

Д. К. Бурлака (председатель), *А. А. Грякалов, Ю. В. Зобнин, А. А. Ермичев, К. Г. Исупов* (ученый секретарь), *А. А. Корольков, Г. М. Прохоров, Р. В. Светлов, В. Ф. Федоров*

Ответственный редактор тома

Д. К. Бурлака

Издание подготовил
К. Г. Исупов

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект 96–03–16170

П. А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова.— СПб.: РХГИ, 1996.— 752 с.— (Русский путь).

Учебное пособие «П. А. Флоренский: pro et contra» является антологией философских и литературно-критических текстов, отражающих историю восприятия и оценки наследия русского мыслителя и богослова в XX в. В издании представлен также мемуарный материал; публикуются полемические статьи современных авторов — историков русской мысли.

Книга рассчитана как на специалистов, так и на широкий круг читателей.

Лицензия № 071122
от 04.01.95 г.

ISBN 5–88812–018–9

© К. Г. Исупов — составление, вступительная статья, примечания, библиография, 1996
© Русский Христианский гуманитарный институт, 1996
© «Русский путь», название серии, 1994
© М. В. Эльберг, портрет, 1996
© С. В. Степанов, макет, 1996

СЕВЕРО-ЗАПАДНОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ ОБРАЗОВАНИЯ
РУССКИЙ ХРИСТИАНСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ИНСТИТУТ

Издание подготовлено в рамках региональной программы
Северо-Западного отделения
Российской академии образования

РУССКИЙ ПУТЬ

«Русский путь» — долгосрочный научно-исследовательский и издательский проект, задуманный и осуществляемый негосударственным образовательным учреждением — Русским Христианским гуманитарным институтом. Проект представляет собой серию книг, связанных общей тематикой и единой идеей. Замысел серии — показать судьбу русской культуры через анализ творчества и судьбы ее ярких и значительных представителей.

Каждая из книг какой-либо подсерии (философской, литературной, политической и др.) посвящена творчеству и судьбе видного деятеля отечественной истории и культуры — философа, писателя или поэта, историка либо государственного деятеля. Состав ее формируется как сборник исследований и воспоминаний, достаточно компактных по размеру и емких по содержанию, оценивающих жизнь и творчество данного представителя российской культуры и принадлежащих другим видным ее деятелям, которые выступают тем самым в качестве сторонников и продолжателей либо критиков и оппонентов того или иного субъекта национального культурно-исторического творчества. Таким образом, глазам читателя предстает своего рода «Малая Энциклопедия» о Н. Бердяеве, Л. Толстом или К. Победоносцеве. Серию «Русский путь» можно также оценить как своего рода «Жизнь замечательных людей», написанную, однако, не одним сторонним исследователем, как в одноименной советской серии, а многими современниками и исследователями, что превращает каждую книгу «Русского пути» в своеобразное зеркало определенной эпохи русской культуры.

Все издания выходят в едином оформлении: твердый переплет, золотое тиснение, каждая книга, посвященная тому или иному мыслителю (как в серии «Философское наследие»), имеет свой определенный цвет переплета. В публикациях используются уникальные архивные материалы, ранее недоступные отечественному читателю. Каждый том снабжается научным аппаратом (комментарием и статьей). Это дает возможность использовать книги серии в научно-исследовательских и учебных целях.

От Издателя

Дорогой Читатель! Вы держите в руках очередную книгу "Русского Пути" — "П.А.Флоренский: pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей". За два года "Русский Путь" прошел от Николая Бердяева до Павла Флоренского; вехами этого движения были издания "Н.С.Гумилев: pro et contra", "В.В.Розанов: pro et contra", "К.Н.Леонтьев: pro et contra", "К.П.Победоносцев: pro et contra".

За это время серия обрела общероссийскую известность, замысел и исполнение проекта получили высокие оценки со стороны ведущих специалистов центральных отечественных университетов и научных учреждений. Свидетельством значительности серии для национальной культуры стала финансовая поддержка, оказанная издателям "Русского Пути" со стороны Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ).

"Русский Путь" продолжится публикацией антологии о Максиме Горьком, а затем книгами о П.Чаадаеве, Л.Толстом, Вл.Набокове, арх.Феодоре (А.Бухареве), Дм.Мережковском.

В 1997 году издательство РХГИ планирует расширить тематику серии, а именно: продолжая анализ персоналий русской культуры, обратиться к исследованию ее событий и феноменов, духовных и политических движений (веховство, сменовеховство, евразийство и т.п.). Тематика "Русского Пути" расширится также за счет исследований творчества западных мыслителей, например, Канта, Шеллинга, Шопенгауэра, рассматриваемых в качестве феноменов интеллектуальных исканий русской культуры.

Книга об о. Павле Флоренском, быть может, одна из самых ярких в "Русском Пути". Творческая издательская группа, всем членам которой хочется сказать самые теплые слова благодарности, работала над ней более трех лет. Со своей стороны, сотрудники Русского Христианского гуманитарного института выражают сердечную благодарность руководителям Госкомвуза России, Пушкинского Дома и академику Дмитрию Сергеевичу Лихачеву за помощь и поддержку в реализации проекта "Русский Путь".

К. Г. ИСУПОВ

Павел Флоренский: наследие и наследники

I. ПОПЫТКА УВИДЕТЬ

Среди русских мыслителей XX века П. Флоренский — фигура наиболее загадочная и непрозрачная для сегодняшнего уразумения философской ситуации религиозного ренессанса. Нельзя сказать, чтобы о нем мало писали (хотя и много меньше, чем, скажем, о Н. Бердяеве или о В. Розанове)[1]; трудно пожаловаться и на скудость критических отзывов на его труды. Авторы исторических обзоров русской философии (В. Зеньковский, Н. Лосский, С. Левицкий, Б. Яковенко, Г. Флоровский, Н. Бердяев и некоторые позднейшие) считают своим долгом поместить в них главы о творчестве Флоренского, причем эти тексты (как правило, переработанные старые рецензии) становятся памятниками исторического самоосознания великой эпохи. Актуальная некогда критика Флоренского странным образом перемешана в них с комплиментами и с тем чувством непобедимого чарования прозы мыслителя, которое было пережито в молодости. Даже Б. Яковенко, который, кажется, за всю свою жизнь не написал ни одной положительной рецензии; даже Флоровский со своим православным пуританством; даже архим. Никанор — автор разгромного отзыва о «Столпе...» (с обвинениями в плагиате у Серапиона Машкина), — даже эти люди сумели сказать по одному-два добрых слова как бы помимо собственной воли.

Каким его видели?

В общении с Флоренским срабатывал эффект соприсутствия обоих полюсов магнита: он притягивал и отталкивал одновременно; это приводило людей в замешательство и порождало мемуаристику двоящейся, протеически-текучей портретности. Когда современник писал о Флоренском, им овладевал порой некий бес хуления (в крайнем случае) или стремление построить образ

философа, так сказать, апофатически, в минус-приемах поэтики «от противного» (в лучшем случае).

Лицо, увиденное А. Белым, — «коричнево-зеленоватое»; Флоренский «валится себе под ноги»; от него — длинноносая тень, как от Гоголя. Мариэтта Шагинян: «Фанатик с лицом Савонаролы, острого аскетического типа»[2]. Н. Лосскому лицо Флоренского «напомнило лицо Спинозы», а для С. Булгакова — это лицо эллина, египтянина и Леонардо (на «Леонардо» почему-то все сошлись). В. Розанов, полнее других прочувствовавший личность Флоренского, сказал: «Холодный, кристальный, везде, всегда любит форму, — он инстинктивно боялся, трепетал перед обнаженностью человеческого страдания»[3].

А вот о. Павел у себя дома: «Домик вроде избы, вокруг садик с густыми палисадниками. Сам Флоренский в рясе, небольшой, очень худой, с бородкой, с длинными, как полагается, волосами, имел вид благообразный, тихий, напряженный, ласковый. Дом внутри бедный и очень чистый, о чем заботилась скромная, смиренная его жена. Вокруг много маленьких детей. На столе было блюдо из какого-то зерна, крупного, белого (ячмень?), сваренного с медом. Флоренский угощал и объяснял, что́ по старинным обычаям полагается есть накануне сочельника. Мы долго сидели, говорила Вера [Вера Константиновна Шварсалон (1890—1920), дочь Лидии Дмитриевны Зиновьевой-Аннибал (1866—1907). — *К. И.*], я дичилась, но жадно слушала каждое слово. Флоренский нам рассказывал, как он хотел быть монахом; как старец, его духовник, ему этого не позволил, а велел сделаться "белым священником" и жениться; как он встретил на мосту, по предсказанию духовника, свою суженую. Когда мы уходили, ему попались, не знаю как, рисунки, которые я набросала на полях какого-то листа. Он взглянул и попросил ему дать: что-то в них его заинтересовало. Он провожал нас. Пошли по каким-то дорогам, сырым и узким. Переходя через речку, или канаву, по деревянному мостику, я заметила на земле булавку и наклонилась, чтобы ее поднять.

— Оставьте ее, — сказал Флоренский, — вещи с остриями опасны. Они могут быть заколдованы»[4].

Особенно заботливо мемуаристы отметили экзотическое для конца 20-х годов сочетание священнического облачения Флоренского и лабораторного интерьера. Сын писателя Вс. Иванова (теперь — широко известный исследователь языка и культуры) вспоминает: «В двадцатые годы, в пору занятий точными науками, отец познакомился с П. А. Флоренским. Он мне рассказывал, что тот водил его по своей электротехнической лаборатории

в наряде, так мало с ней согласовывавшемся. Потом они поехали разговаривать с Флоренским на квартиру к тому — он жил у своих знакомых, кажется, на кухне, где в углу стояла койка Флоренского. Скромность обстановки его помещения запомнилась отцу» [5].

Никто не смог толком сказать, какие у него глаза (о. Павел имел привычку в беседе смотреть вниз и в сторону); никто, кажется, не припомнил его улыбающимся или смеющимся (от себя добавим: хохочущего Флоренского можно вообразить только «фаустиански» или «апокалиптически»). Самораскрытие философа происходило не в овнешненном мире «поведения», а в исповедальной прозе, которую справедливо сближают с опытами Паскаля, Августина и Кьеркегора.

Есть в творческом поведении Флоренского существенно важная, национальная черта, о которой нечаянно проговорился С. Булгаков в эссе 1934 г. Мы говорим, собственно, всего лишь о двух словах. Первое из них — «прелесть», причем автор мемуара употребляет его не в традиционно-православном (и этимологически верном) смысле, а как комплимент: «У него был нежный, тихий голос, большая прелесть». Восприятие многими современниками «Столпа...» как пре́лестной книги возвращает это слово к семантике, адекватной ситуации. Второе словечко — очень важное, если не центральное: «Такое юродство, как ряса, одинаково не снилось ни его отцу-инженеру, ни гимназическим, ни университетским его учителям» [6].

Реплика С. Булгакова дает нам повод взглянуть на Флоренского под углом весьма специфической формы поведения (в нашем контексте — творческого самовыражения) — русского *юродства*. Не лишним будет условиться, что слово это употребляется применительно к Флоренскому не в прямом, конечно, смысле. Речь идет о мировоззренческих и эмотивно-творческих сублиматах поведения юродивого.

Чем было юродство на Руси?

Юродство — экстремальная форма самоотречения, вид практической аскезы. Юрод — трагический лицедей, антигерой-обличитель обыденного мира и его мнимых ценностей. Божье дитя, презревшее высокоумие земных царей и собственное тело, шут в веригах [«Божий шут», по выражению Л. Карсавина («Поэма о смерти», 1932)], актер и зритель собственной игры. Его могут воспринимать как наместника Страшного Суда на земле. Юродивый никого не боится, ему не страшен земной суд, поскольку никто не способен оказаться более жестоким по отношению к его телу, чем он сам. Не боится он и чужого мнения; в его не-

внятном косноязычии людям слышатся пророчества. В жутковато-веселом поведении защитника правды последняя прикрыта, как щитом, убогим образом. Подлинная правда не сказуема в гармоническом речении и в упорядоченной по уставу риторики речи. Есть стыд формы и бесстыдство последней правды. Юродство и есть самораскрытие в человеке стыда формы правды, ее эпатирующее я́вленье. Феномен юродивого предстает изначально русским, не имеющим прямых аналогий (ср. фигуры евнуха, дервиша, аскета-пустынника, йога). Юродство в своей истории не исчерпано биографиями знаменитых юродивых и не ограничено церковной оградой. Оно получает множество секулярных форм выражения как на уровне бытового поведения, так и в литературных образах. Юродство стало глубоко национальной чертой отечественного поведения и образа жизни, а со временем — даже предметом игры и мимикрии (лжестарец Г. Распутин). Наличие черт юродства в облике мыслителя, писателя, художника не следует трактовать в оценочных интонациях: амбивалентный характер юродства сочетает бессознательное лицемерие с открытым отрицанием основ нормированной жизни, надрыв страдания с комической самокритикой, глубокую серьезность подвига с жизненной клоунадой. Юродство выражает отчаяние перед несовершенной жизнью, тоску о слабом человеке и попытку прорваться сквозь грешную телесность к сакральной возможности *встречи* с Богом, открыться ему в жертвенном самоотречении. Юродство — форма кризиса духа и вечного стояния на пороге смерти заживо. Оно может свидетельствовать о трагической разломленности жизни на неадекватные сферы слова и идеи, поступка и высказывания. Так, озабоченность князя Мышкина мыслевыражением («у меня слова другие, не соответствующие мыслям») определяет неполноту его личного юродства, в принципе не способного завершить героя и оставляющего его на стадии «идиота». От Макара Девушкина и Фомы Опискина с их самоуничижительными жестами до эстета-юродивого Ставрогина и позера-юродивого Федора Павловича Карамазова — таковы воплощения «основного героя» Достоевского. Юродство может быть связано с мессианскими наклонностями. Таково поведение Чаадаева, поздних Гоголя и Л. Толстого в периоды серьезных кризисов. Последний в переписке с В. Чертковым говорил о юродстве как условии духовного роста личности. Вс. Гаршин после знакомства с Толстым роздал деньги случайным людям, купил лошадь и разъезжал на ней по Тульской губернии, проповедуя непротивление. Отчетливый привкус юродства несет отшельнический образ жизни и концепция «общего дела» Н. Федорова;

образ жизни художника-колдуна и сказочника Е. Честнякова. К этому ряду примыкает и А. Хомяков, днем способный на веселые розыгрыши друзей, а ночь проводящий в слезной молитве [7]. Знаменитый своей странностью «смех» Вл. Соловьева, высокий и отрывистый, производил впечатление юродского эпатажа. Юродство связано с уходом как типом фронды (в скит или из монастыря; «к цыганам» или «в актеры»; в город или в деревню; «в народ» или в эмиграцию). Уход в город внес элементы юродства в поведение Есенина, Клюева и Шукшина (см. его «чудиков»); «в народ» ушел и пропал А. Добролюбов (этого юношу и Л. Толстого Бердяев назвал «русскими францисканцами»; ср. судьбу Л. Семенова). Юродство как тип «божьего безумия» наблюдали в поведении В. Розанова, А. Белого, В. Свенцицкого, обериутов и футуристов. Если для С. Булгакова в «подвиге юродства» мыслится предел забвения «самости» в жертвенном предстоянии Богу [8], то для М. Бахтина в этой надчеловеческой и абстрактной отверженности заключен грех «гордого одиночества и противления *другому*» [9]. Известного предела и даже самоотрицания достигает юродство в героях антиутопий А. Платонова «Чевенгур» и «Котлован». В современной литературе и живописи вырвавшегося на свободу андерграунда юродство усилило элементы вымученного и наигранного героизма паче гордости.

II. ПОПЫТКА ПОНЯТЬ

Слишком широк разброс оценок личности и текстов Флоренского, чтобы объяснять это неординарностью самого феномена мыслителя. Те, кто ругал его, — ругали в нем себя, те, кто хвалил, — себя же хвалили. Иногда эти позиции совмещались (Бердяев). Во Флоренском как-то разом — синхронно и различимо-дробно — наблюдались те качества, которые другим доставались порознь. Он один соединил в себе то многое, что предназначалось другим, обитающим в мире неравновеликого дробления целого. Во Флоренском играл свою драму мировоззрения целый театр личностей, так что внутри этого капризного коллектива вопрос о внутренней эволюции не вставал. В мире идей Флоренского свершалась не эволюция, а движение по замкнутым кругам самовозврата: от аксиом точного знания к магизму, а затем опять к естественно-научным постулатам. Перед нами не эволюция, а ритмика мировоззренческих качелей. При этом присутствие «я» философа в одной из крайних точек амплитуды маркируется ностальгией по точке противолежащей. О срединном

моменте гармонического покоя нет даже и речи. Флоренский «пролетает» его и не замечает; он ценностного притяжения не имеет — и не имеет тем более, чем стремительнее проскакивает его мысль автора в пространстве необратимо растущей дистанции меж полюсами. Ценностный приоритет остается за антиномизмом, апофатикой и гносеологической равночестностью «да» и «нет».

Если истина, добытая человеческим умением, принципиально амбивалентна и лишь Вышняя Истина Откровения оказывается приоритетной и единственной, то все разговоры о научной гносеологии можно прекратить. Таков контекст позиции Флоренского, заявленный в эпоху увлечения Логосом и режимами логических дискурсов. Самоценным для такой установки оказывается внутренний мир религиозного опыта и тот риск имманентного познания Божьей Правды, который Флоренский обозначил забытым словечком ἐποχή. Риск интуитивиста и символиста дает сознание *человечности ошибки*, в ἐποχὴ подана антропологическая метафора страха обознаться и, если угодно, припоминание о трагической вине (самое ужасное — не опознать своей Судьбы, риск несовпадения с ее фабулой в личном поступке). Человек есть орудие трагической охоты за правдой.

Задолго до экзистенциальной герменевтики познавательных актов русская религиозная мысль в ее «флоренском» изводе демонстрирует впечатляющие проекции трагизма жизненного мира на антиномии рассудка. Объекты познания и логические механизмы понимания составили Вселенную оксюморонов; мистика внутреннего ви́дения разделила эти правила игры и обратила их в парадокс: психологическая убедительность ее выводов действенна лишь в рамках «я» (за их пределами личная правда превращается в гипотезу, выраженную в интонации смирения). В материи человеческого опыта человеческая правда живет в форме вины перед Истиной, поэтому органическая для нее «поза» — это удивление, благодарение, смирение, послушание, раскаяние и покаяние (в пику «фигурам гордыни» — скуке, скепсису, скрытой неуверенности, самовлюбленности, ревности и бунту).

Свои философемы синтеза эпоха религиозного ренессанса нашла на онтологическом уровне: у С. Булгакова — София, у Н. Бердяева — свобода, у П. Флоренского — Истина.

Овнешненные репрезентанты истины парадоксальным образом стали самостоятельными онтологическими феноменами: символ, слово, Церковь (литургия, таинства, икона). Таковыми же оказались и органы тварного вестничества об Истине (т. е. Душа, Сердце), и дольние области ее я́вленья меж людьми (Эрос, Друж-

ба). Компетентный разговор о вещах такого уровня сложности мог состояться лишь на перекрестке многих научных методов и в традициях всеобъемлющего универсализма.

Флоренский стал энциклопедистом не просто из врожденного любопытства к информации и формам ее выражения и обмена ею: центральный Объект философа (смысл Творца, творения и твари) грандиозен не количеством взыскуемого знания о нем, а архитектоникой многоаспектного «схватывания», на бесчисленных этажах которого любой науке найдется дело и любого рода опыт — от обыденного до профетического — услышит родственный ему оклик. Гносеологически «нудительный» энциклопедизм Флоренского органично ответил и сюжетам его философского поиска, и природе его талантливой человечности, и основной интенции воцерковления вне Ограды пребывающих ценностей. Но, как всякий энциклопедизм (ренессансного или просветительского типов), он не мог не означиться обратной своей стороной.

Энциклопедически осведомленные люди обычно вызывают две формально схожие реакции со стороны: «он, кажется, знает *все*» и «он знает все, *кажется*». Первое речение говорит о всеохватной образованности и творческой широте умения, а второе — об эрудиции. И то и другое к Флоренскому плохо применимо: он поражал современников не объемом усвоенной информации (к этому быстро привыкли), а способами ее применения и логикой комплексной комбинаторики, для режимов которой не было в мире простых объектов: они представали многомерными феноменами, способными «порождать» собственные органы самопознания, самоописания и самосвидетельства. Они «говорили», были «текстами», они жили жизнью расколдованного смысла. Словом, они были эйдосами, смысловыми конструктами, образными телами, динамическими жестами самооглядки Бытия.

Ф. М. Достоевский как-то сказал, что предпочел бы остаться не с Истиной, а с Христом. Многие, упрекнувшие «Столп...» в отсутствии в нем главы о Христе, решили, что Флоренский предпочел Истину Христу.

Ответим на это, что монодуальная Истина Флоренского — парадокс не большего порядка, чем догмат о богочеловеческой природе Спасителя или Троичности Божества. Чтобы остаться богословом, Флоренскому пришлось задуматься над тем, почему основные формулы догматов, таинств (как и внешне простые требования новозаветной этики) строятся по законам парадокса и в векторе надлогически-вероисповедной модальности. Осуществляемая в них интенция внушения обязана своим историческим успехом той самой магии «непонятного», о которой так много и

так красноречиво говорил Флоренский. Эта поэтика «абсурда» (внемирного безумия и внемирского юродства) замечательно раскрыта ранним Кьеркегором, Достоевским и Л. Шестовым.

Флоренский не просто демонстрирует в «Столпе...» возможность творчества в пределах догматики (а такое именно творчество и признано им за подлинное), но и всю свою гносеологию, онтологию и эстетику формулирует на путях испытанной мифопоэтической эйдологии. Поэтому его Истина — не доказуема, а показуема и есть символ. А символ — сам себе логика, память и содержание веры. Символ — это личность или указание на личность, ее автограф, знак присутствия, след самоопознавания (точка схождения с А. Лосевым). Троицу можно понять только символически, но нельзя символически верить. Образ Троицы суггестивно-фасцинативен, он излучает энергию убеждения самим фактом своей явленности, пред-стательства моей человечности. В символе Троичности осуществляет свое ментальное задание очень древний механизм порождения авторитарного парадокса, более убедительного для символического сознания, чем все логики, вместе взятые. Рамки догмата Троичность обретала в стороне от рассудочного педантизма и многовековой схоластики тринитарного вопроса; ее подлинный смысл, полагает Флоренский, явился сознанию и воображению в поле символических означений правды, поэтому для символического сознания все истины — последние, следовательно — догматические, и обжалованию со стороны рассудка не подлежат.

Из опыта мирового скептицизма и кантовского антиномизма Флоренский спешит сделать выводы, обратные тем, на которых остановился разочарованный в своих возможностях рассудок. Это разочарование «интеллигентского» Разума, воздвигнувшего Эдем механической причинности для биороботов деистически-пружинного мира.

В главе «Тварь» («Столпа...»): «XVIII век, бывший веком интеллигентщины по преимуществу и не без основания называемый "Веком Просвещения", конечно "просвещения" интеллигентского, сознательно ставил себе целью: "Все искусственное, ничего естественного!". Искусственная природа в виде подстриженных садов, искусственный язык, искусственные нравы, искусственная — революционная — государственность, искусственная религия. Точку на этом устремлении к искусственности и механичности поставил величайший представитель интеллигентщины — *Кант*, в котором, начиная от привычек жизни и кончая высшими принципами философии, не было — да и не должно было быть по его же замыслу — *ничего* естественного. Если

угодно, в этой механизации всей жизни есть своя — страшная — грандиозность — веяние Падшего Денницы; но все эти затеи, конечно, все же держатся лишь тем *творчеством*, которое они воруют у данной Богом *жизни*. И то же должно сказать о современных совершенствователях Канта» («Столп...», 195–296).

По Флоренскому, мышление, оттолкнувшись от точки ἐποχή, возвращается к мифологическому детству своей младенческой памяти, чтобы вновь пережить уют понятного и опознанного мира: в нем все противоречия мнимые, они примирены в дружественной общности мифа и символа, имени и бытовой привычки (т. е. ритуала и обряда).

Общение с символистами имело для Флоренского кардинальное значение: то, что «аргонавты» и «соловьевцы», авторы «Весов», «Аполлона», «Перевала» и «Мира искусства» называли символотворчеством и жизнестроением, было, по сути, *переименованием* действительности в рамках готового (представленного культурной памятью) мифологического ономастикона.

Так был снят кантовский априоризм: средствами выкликания из памяти подлинных имен вещей, мир которых заместил понятийные их псевдонимы. В языке твердых понятий мир не опознан, а криво удвоен. В своей «этимологической» первородности бытие узнает и запоминает себя в формах исконно именной символики. Поэтому как для всей школы потебнианцев (идея «внутренней формы» слова), как для эстетической герменевтики Г. Шпета (который, правда, читая «Столп...», сказал об авторе: «скептик наизнанку» [10]), так и для Флоренского этимология играет роль научного аргумента.

Для аналогии напомним: современная культурология создана этимологами-семиотиками. Когда А. Лосев, человек общих с Флоренским мировоззренческих истоков, отстаивая необходимость дополнения мифосимволического метода строгой логикой, раздраженно замечает: «Никакой Флоренский не может убедить в ненужности этой чисто логической точки зрения» [11], — становится понятным и его негодование по поводу того, что на симпозиум, посвященный Флоренскому, в Бергамо (январь 1988 г.) приглашен какой-нибудь Лотман, который занимается только структурой языка, и мысли, и литературных форм» [12], а Лосев не приглашен.

В основных космогонических моделях (Ригведа, Ветхий Завет) мир творится словом и речью, произнесением имен и выкликанием бытия из небытия. Творчество мира номинативно, он рождается как онтологический «текст», как отклик на оклик по имени [см. мистерию космогонических номинаций в трактате

А. Мейера «Заметки о смысле мистерии (Жертва)», 1933]. В «Да!» номинирующего действа отменено «нет» небытия. Так на путях деятельностного возврата к бытийно-смысловой адекватности слова и вещи снят кантовский антиномизм: рассудку с его двойными истинами здесь просто нечего делать. «Я» либо доверяет имени (мифу, символу и прочим маркировкам правды), либо отвращается от бытия (и впадает в грех понятийной псевдонимии). Рассудку оставлена скромная роль доверительного перевода пралогических содержаний именной памяти на язык привычных логических фигур.

Термины «рассудок» и «разум» лишены у Флоренского обычного различения (в чем справедливо укоряют его оппоненты «Столпа...»), потому, видимо, те функции логического контроля и цензуры, которые берет на себя разум у Канта, в рамках ментального Космоса Флоренского и по стилистике его миропонимания, отданы не верхнему этажу сознания (рациональной металогике), а нижнему (первичной интуиции символически отрефлектированной веры). Это низведение разума к младенчески-наивной мифологической достоверности первознания есть вместе с тем повышение мифа и символа до ранга сверхразумного (метарассудочного) ве́дения. Это ве́дение есть ви́дение, узнавание, припоминание и убеждение в несказуемости истины иначе, чем в формах символа и мифа.

В этом же причина специфично «флоренского» барочного «косноязычия» и своего рода гносеологического «толстовства» (непротивление мифологическому знанию, доверие органической мистике внутреннего опыта). Флоренский строит изысканную риторику номинаций, где философемы Жертвы, Сердца, Креста, Эроса и Истины образуют не таблицы «антиномий рассудка», но интегративные символические композиции целостного мировидения.

Во Флоренском осуществляла себя целостная романтическая гносеология экзотического «язычества» — со всеми свойственными ей «дионисийскими» арабесками, но с упрямой жаждой синкретического знания. Из кризисного переживания распавшейся на осколки классической картины мира люди эпохи Флоренского выходили средствами самособирания «я» на путях амбивалентного синтеза противоположностей. Вот свидетельство современника, которому удалось собрать мир вокруг себя именно таким образом: «Я воспринимал доброе и злое, правое и неправое, красивое и некрасивое, сильное и слабое, больное и здоровое, великое и малое как некие единства...» [13]. «Все прежнее, что жило во мне, все беспочвенные мечтания, вся страсть к пус-

тому идеализму, весь восторг перед самим собой — все исчезло, остановилось, умерло. <...> Опустевшая душа моя ждала чего-то. И что-то начало медленно подниматься из ее глубин. <...> Я начинал догадываться: это было *рождение* мировоззрения во мне. Не в уме только, но во всем моем существе — и в сердце, и в воле, и в руках, и в ногах, и во всем теле» [14].

Один из наиболее острых моментов мировоззрения Флоренского — вопрос о человеке. Чуть ли не единственное, в чем единодушными оказались его критики, — это в адресации автору упрека: в «Столпе...» нет главы о Христе. Так сочли нужным отметить и богословы, и светские мыслители.

Творчество людей Серебряного века было акцентированно христоцентричным во многих областях: в живописи и поэзии, в антропологии (начиная с В. Несмелова), во внецерковном религиеведении («Иисус Неизвестный» Д. Мережковского) и мистической литературе (Д. Андреев). От «Сына Человеческого» архим. Антония (А. П. Храповицкого, 1905) до «Сына Человеческого» А. Меня (1969) прочерчивается многомерная ретроспектива отечественной христологии. Здесь свое место определили и традиции теокосмизма (Н. Федоров) и «теоантропоургии» (С. Булгаков); штудии в области христианской философии истории, трактующей исторический процесс в терминах богочеловеческого диалога; осмысление этической нормы Христа как идеальной программы ответственно поступающего сознания; изучение метафизических проекций боговоплощения на смысл личности как богоподобного существа, переживающего это свое качество как фундаментальную заданность. Последний аспект не без труда и весьма условно был выведен за пределы чисто конфессионального разговора о существе двуединой природы Христа в план философского размышления о внутрибожественной жизни Троицы. Не без влияния немецкой мистической традиции и обычных для русской культуры католических симпатий здесь было предложено несколько гипотез относительно тринитарной проблемы.

Трактовки Св. Духа в женском аспекте (Н. Федоров) и поэтическое богословие Вл. Соловьева (мифологемы Вечной Женственности и Души Мира) подвигнули русскую мысль к софиологии (Е. Трубецкой, В. Эрн, С. Булгаков, Л. Карсавин, П. Флоренский). Уяснение Троичного единства в векторе жертвенного обмена завершилось созданием целой коллекции теорий Эроса и Сердца (П. Юркевич, Б. Вышеславцев, С. Троицкий, А. Жураковский), а также диалогических моделей онтологизованной этики экзистенциально-персоналистского (А. Мейер, М. Бахтин, Я. Друскин) и соборного (Л. Карсавин) толка. Лингвомистическая огласовка

молитвенного опыта породила имяславие. Усложнение онтологических иерархий в пользу «монодуальной» картины мира привело к признанию бёмевского Ungrund'а (безосновной Основы мира) кардинальным принципом бытия (Н. Бердяев). Творческая акцентуация Третьего Лица Троицы дала нам богословие культуры (Г. Федотов) и мистику Третьего Завета (в историософском варианте — Д. Мережковский; в форме запечатления внутреннего религиозного опыта — А. Шмидт).

На этом пестром фоне «место» Флоренского оказывается везде и нигде. Его творческое «внеприсутствие» на всех уровнях многоголосой взаимной оппонентуры авторов Серебряного века безмерно усложнило обычные процедуры идентификации текстов мыслителя с контекстом какого-либо направления, школы и т. п., так что Флоренскому пришлось самому позаботиться о том, чтобы прочертить ведущие к нему традиции.

Осмелимся предположить, что явно двусмысленный, колеблющийся свет оценок, в котором предстал мыслитель своим современникам, был существенно определен глубочайшим недоверием Флоренского к человеку-личности и к человеку-проблеме. Попытка нынешнего исследователя (сделавшего больше других для уточнения наших представлений о подлинных масштабах творчества русского философа) объявить Флоренского основоположником новой науки — антроподицеи — представляется чисто комплиментарной [15]. Наличие термина еще не маркирует наличие концепции (так, единожды упомянутое Аристотелем слово «катарсис» или изобретенное Шефтсбери словечко «хронодицея» еще не свидетельствует о «теории катарсиса у Аристотеля» или о философской основательности оптимизма английского эстета-деиста).

Нетрудно убедиться, что в опубликованных на сегодняшний день сочинениях Флоренского ни о ком так мало не сказано, как о личности, а то, что сказано, выглядит или как неожиданное переключение ассоциативного ряда («Типы возрастания», 1906), или как психологическая интродукция (анализ сна в начале «Иконостаса», 1922), или как справка по истории мифологемы «макрокосм/микрокосм» (в одноименной статье 1917—1922 гг.), или как комментарий телесности (гл. «Тварь» в «Столпе...»). Даже такие кардинальные понятия-образы, как «лик/лицо/личина», или культурология перспективы даны у нашего автора в косвенных, приглушенных интонациях. В обширных рассуждениях о дружбе, сердце, эросе и тварности собственно-антропологический план заставлен многослойными рядами святоотеческих цитат и сдвинут в самую глубину проблемного пространства.

Бесстрашие энциклопедического ума Флоренского куда-то испаряется, стоит ему подойти к человеку, что остро почувствовали такие разные читатели, как Н. Бердяев, Г. Флоровский и В. Розанов (последний с особенной тревогой писал об «умолчаниях» Флоренского). «Автор чего-то недоговаривает», — таково было смутное ощущение сокрытия существеннейшего, легкой тенью витающего в узорчатом пространстве барочной прозы мыслителя. Это — тень недовоплощенной антроподицеи, — тень, отношения с которой у Флоренского печально напоминают фабулу мифа об Эвридике и Орфее. По толкованию Флоренского, Орфей, жрец Аполлона, был наказан дионисийскими стихиями за «попытки восприять в Эвридике *лицо*»[16]. Флоренский знает хтонического человека, человека «тела» и «кожи», т. е. тварное существо, которое есть «решительное ничто» («Столп...», с. 289). Не этот ли орфический ужас перед ничто так мощно и так успешно противостоял попыткам Флоренского залечить «рану влюбленной жалости о всем сущем» («Столп...», с. 288) подлинно человечным эросом внегероического и внеподвижнического пути возрастающей к Богу личности? Подчеркнем: внеподвижнического, ибо антропология Флоренского есть антропология экстремума: пути святости, пути призванных к подвигу аскезы. А как быть не призванным?

Мировоззренческое «нон-финито» русский богослов считал родовым качеством Флоренских: «Никогда никто из них не снимал жатв с засеянных ими полей и либо уходил из жизни, либо дело отходило от него» («Детям моим...», с. 414). Антроподицея так и осталась черновой попыткой вопроса, потому что Флоренский имел дело с незавершенным человеком эпохи кризиса, с тварью становящейся. Недаром в письмах В. Розанову летом 1918 г. он мечтает о завершении антропогенеза в человеческом существе «нового» типа, а в главе «Обвал воспоминаний» грезит о новом «Космосе», более целостном, чем Гумбольдтов. Но дело не только в этом.

На Флоренском сказался общеправославный комплекс недоверия к конкретной человеческой личности (вопреки центральному тезису христианства о человеке как главной ценности Божьего мира). «Соборность» и идеология «всеединства» являются теоретическими его сублиматами. Чем более грандиозными становились иерархии «нового» Космоса у Н. Федорова, Вл. Соловьева, Л. Карсавина, чем роскошнее цвела всеобщая прелесть века — софийная романтика[17], тем меньше места в этих картинах мира оставалось личному человеку и личной судьбе. Одно из замечательных достижений русской религиозной мысли — от-

крытие глубоко человеческих аспектов истории как богочеловеческого диалога — было дискредитировано безумием исторического опыта начала XX века. Образ Христа-Богочеловека с трагической необратимостью теряет смысловую перспективу идеальной интимной человечности, однажды данной и заданной человекам как единственная норма и последняя ценность («Завет»). Произошел насильственный разрыв двуединой природы Бога и Сына, Мессии и Агнца, Начальника Жизни и Утешителя, — и вот Бог Л. Толстого предстает страшным карающим Князем Мира Ветхого Завета (Ис. 9,6), Богом Божьего Гнева, Божьего Страха и Страшного Суда, а Богочеловек усилиями демонизованного ницшеанства трансформируется в свою противоположность, что справедливо означено заглавием публичной лекции С. Булгакова, прочитанной 14 марта 1912 г.: «Человекобог и человекозверь».

Стало трудно любить человека. Удобнее любить эйдосы и природу, формы и числа, прекрасные абрисы Космоса и одушевляющие его умные энергии.

Флоренский не любил людей — в этом секрет невозможности его «антроподицеи». «Я не любил людей, т<о> е<сть> не испытывал враждебные чувства <...> Даже к животным, млекопитающим, я был довольно равнодушен — в них я чувствовал слишком близкое родство к человеку. А любил я воздух, ветер, облака, родными мне были скалы, близкими к себе духовно ощущал минералы, особенно кристаллические, любил птиц, а больше всего растения и море. <...> Пусть это кажется уродством, пусть в этом будут усматривать отсутствие нравственного чувства, но это было так, без злой воли, всею силою существа — я не любил человека как такового и был влюблен в природу» («Детям моим...», с. 70–71).

Глубочайшим непочтением с нашей стороны было бы использовать эту мужественную исповедь Флоренского для обвинений в черствости или, напротив, для комплимента в пользу того известного афоризма, что вот, дескать, умный человек в душе не может не презирать людей (пусть это изречение останется на совести умных).

Перед фактом крушения идеалов классического гуманизма современниками и оппонентами Флоренского была осознана необходимость в оправдании человека. Эта задача ставится в аспекте христологии. Таковой, в частности, оказалась попытка Н. Бердяева, вызвавшая столько разговоров. «Новая христологическая антропология должна открыть тайну о творческом призвании человека и дать высший религиозный смысл творческим порывам человека. Слабость христологического самосознания че-

ловека укрепляет антихристологическое его самосознание», — сказано в «Смысле творчества» (1916). И далее: «Богочеловек есть откровение не только божественного, но и человеческого величия и предполагает веру не только в Бога, но и в человека. Само искупление было внутренним ростом человека. И в духе человека совершаются все мистические события жизни Христа. Человекоподобие Бога в единородном Сыне Божием и есть уже вечная основа самобытно-творческой природы человека, способной к творческому откровению» [18].

Во вступительном слове на защите центральным вопросом антроподицеи Флоренский назвал христологию, и все же христология не была написана. Еще в «Столпе...» отказавшись от возможности определить личность [«Можно лишь создать *символ* коренной характеристики личности <...> (с. 83)], философ заранее отводит от себя вопросы свободы воли, смысла личностной жизни и теологию поступка: они, конечно, не перестали быть темами жизни и сокровенного размышления, но на уровне текста присутствуют в сочинениях Флоренского лишь в виде отрывочных замечаний, так что потребовались немалые усилия, чтобы восстановить по ним некое подобие антроподицеи. По комментарию игум. Андроника (А. С. Трубачева): «Оправдание человека совершается: 1) в строении человека как образа Божия и в его изволении проходить жизненный путь в соответствии с Божией волей, с Богом данным уставом, архетипом; 2) в освящении человека, когда он из грешного становится освященным, святым; 3) в деятельности человека, когда сакральная (культовая, литургическая) деятельность является первичной и осязает мировоззрение (науку и философию), хозяйство и художество» (*Флоренский П. А.* Сочинения. М., 1990. Т. 2: У водоразделов мысли. С. 355).

Чрезвычайно выразительным и поучительным представляется наблюдение С. С. Хоружего, который в статье «Обретение конкретности» ко второму тому Сочинений П. А. Флоренского (М., 1990) выяснил, что, когда программа «христианского символизма» подводит в «Водоразделах...» свои итоги, явленная в них картина мира «не нуждается ни в любви, ни в Софии» (с. 5), — т. е. в центральных категориях «Столпа...». Самое ужасное, что это похоже на правду: в обезличенном мире символических соответствий творится дело... оправдания личности (которое само по себе есть взыскание и обретение Божеской любви и утверждение софийного мироустроения). Ситуация, впрочем, не уникальная: границами личности не озабочена «философия общего дела» Н. Федорова; ей нет места в соловьевской картине мира; «я» рас-

подоблено в «единомножественных Личностях» Л. Карсавина и А. Мейера; личность погашена в хоровом согласии карнавальной толпы у Бахтина.

Персонализм Бердяева и сформулированная им возможность оправдания человека имеют прямой выход в философию истории. Как к ней ни относиться, но здесь утвержден творческий приоритет личностной свободы. В статической Вселенной Флоренского, где только символы живут динамикой выразительных метаморфоз, «историческое» есть в лучшем случае композиция эйдосов, а в худшем — образная транскрипция эсхатологии. В горизонте обезличенного мира трудно построить философию истории, так что соприкосновения Бердяева и Флоренского в этом плане — чисто внешние [19].

Асоциальность Флоренского отомстила ему кризисом мировоззрения. Подобно тому как философская «сумма» «Водоразделов...» в некотором смысле перечеркивает софиологию и антропологию «Столпа...», так и последнее известное нам произведение Флоренского — его соловецкая утопия (антиутопия?) — окончательным, решительным и бесповоротным образом упраздняет все благородные посулы антроподицеи, даже если закрыть глаза на незавершенность последней. Стоит только отнестись к утопии мыслителя всерьез (и отвлечься от возможной в условиях каторги версии подневольной отписки), то придется признать в ней еще одну вариацию платоновского Государства, о котором А. Лосев сказал как-то, что это не теория человеческого общежития, а теория конного завода.

Выражением хронического недоверия Флоренского к человеку социальному стал проект социума, воплотивший самые смелые прожекты самого вульгарного тоталитаризма. Но не будем торопиться с выводами: пока не будет завершена публикация всего корпуса текстов мыслителя, все разговоры о нем остаются на уровне гипотез.

Как и многие его современники, Флоренский пережил полосу апокалиптически напряженной тревоги, когда сама действительность, одержимая бесами нестроения, встала под знак смерти и последнего дня истории (см. воспоминания А. Белого о секте «апокалиптиков»). Это настроение отразилось и в поэтических воспоминаниях о 1905 годе (поэма «Эсхатологическая мозаика»), и во взволнованной проповеди в Неделю Крестопоклонную («Вопль крови», 1906 — может быть, единственном подлинно христоцентричном произведении Флоренского, где судьба частного человека осмыслена в аспектах Голгофы и мистериального катарсиса). Фиксируя позднее этот «разрыв мировой истории», философ ска-

жет: «Это было ощущение и смертельной тоски, и жгучей боли, и невыносимого страдания, что разрушается то, что строилось величайшими усилиями, — уж не о своих я говорю, а об общих, европейских. Но в этой жгучей до крика боли вместе с тем чувствовалось и начало освобождения и воскресения. тоже не только моего, но и общего» («Детям моим...», с. 197).

Со временем Флоренский покидает почву трагического жизнеощущения. Человек в его координатах бытия до конца остается на одном пути: на позиции стоически принятой тварности (= греховности) и того убеждения, что он может быть оправдан в жизненном подвиге «повторения» кеносиса, но не в обратном — ввысь, к Богу, — векторе движения. Это — как Судьба, и философ с отрешенным спокойствием может завершить теперь свою «Автобиографию» (1927) интонацией жутковатого равнодушия: «Относительно своей работы полагаю, что настоящее ее течение, как меня направила судьба, является наиболее подходящим» [20].

Трагизм жизни Флоренский преодолевает эстетически, Н. Бердяев — в сфере онтологии и философии истории, С. Булгаков пережил его как трагедию гнозиса. Мыслью о трагизме истории начинается и заканчивается путь А. Лосева: от ранней статьи «Эрос у Платона», 1916 («В одиночестве принять Эроса и под его сенью принять и выстрадать всю гнусность бытия, — и в этом последнем религиозное оправдание Эроса» [21]), и набросков «Строение художественного мироощущения», 1915—1916 [«Два элемента наиболее важны в понятии трагизма: космический хаос и прорыв его сквозь пространственно-временные установления (главным образом в личности, т. е. простр<анственно>-врем<енные> установления сознания») [22]], — к истории платонизма, которая, по Лосеву, есть «душераздирающая трагедия», и далее — к культурническому трагизму книги о Ренессансе (1978). Как и Флоренский, Лосев пытается успокоить мятежный и беспокойный «хаосокосмос» в пластике имени и мифа; ему явно импонирует бестрагедийный Космос архаической античности и этика судьбического долженствования. Наверное, он согласился бы с репликой Флоренского в письме семье от 10–14 марта 1936 г.: «Трагическое <...> возникает от зрелища несоответствия между возмездием и проступком или поступком, причем за свой поступок человек отвечать не может, но совершил его в силу своих наследственных свойств и расплачивается поэтому за роковую вину предков. Греческая трагедия — самая поучительная, самая глубокая и самая совершенная часть мировой литературы. У меня от нее было чувство абсолютного совершенства: лучше быть не может и не нужно — достигнут идеал. Вот почему после греков

трагедии в собственном смысле уже не наблюдалось и не могло быть: задача выполнена, решена; кончено, больше решать ее нечего» («Детям моим...», с. 424).

Флоренский не мог не знать определения Платоном своей утопии в терминах эстетики театра (что так часто цитируется Лосевым): «Весь наш государственный строй представляет собой подражание самой прекрасной и наилучшей жизни. Мы утверждаем, что это и есть наиболее истинная трагедия» (Зак. II, 817b). Когда во Флоренском «утратилось сознание просто человека и просто человеческой меры», ему остались «письмена духовного мира», преобразующие жизнь в художественное произведение, а философию жизни — в эстетику истории. Он пишет сыну Кириллу с Соловков (1936.XI.24): «У меня такое свойство: бодро и беззаботно смотреть на будущее, рассчитывая на творчество самой жизни, не планируя и не загадываясь далеким будущим <...>» («Детям моим...», с. 200, 231, 435).

Наверное, поэтому и не понадобилась Флоренскому философия оправдания человека: в эстетически оправданном Космосе всякая тварь оправдана заочно. А личность — что ж, ведь «границы личности только в книгах кажутся четкими, а на самом деле все и всё так тесно переплетено, что раздельность лишь приблизительная, с непрерывными переходами от одной части целого к другой», да и «жизнь пролетает, как сновидение, и ничего не успеваешь сделать за мгновение жизни. Поэтому надо обучаться искусству жизни — самому трудному и самому важному: насыщать каждый час существенным содержанием и помнить, что он никогда не повторится» (там же, с. 434, 438). Самоупразднение антроподицеи — акция эстетическая по преимуществу: подобным образом в «богословии культуры» Г. Федотова («О Св. Духе в природе и культуре», 1932), в софиологии, в эстетских программах символистов, Ф. Степуна, Н. Евреинова, в эстетике диалога, в православных концептах аскетического самотворчества как «художества художеств» человек есть наследник общемирового «благолепия» и свидетель-соучастник спасенного в Красоте мира.

Флоренский не просто изжил или отринул трагизм прозаической действительности, но как бы «потерял» овнешненного человека, переведя бытовую драматургию его судьбы в планы внутреннего переживания мирового исторического опыта и современности. Нечто подобное произошло и в рамках персоналистской традиции: от Ф. Достоевского до А. Мейера. Недаром Н. Бердяев, а вслед за ним С. Хоружий сочли возможным сблизить позицию Флоренского с философией экзистенциального

типа [23]. Речь, конечно, идет не об экзистенциализме особого типа, а о мере экзистентного напряжения авторского «письма» Флоренского (но по этому признаку в школе экзистенциальной эмпатии — на уровне стиля — окажется большинство русских мыслителей). Однако простейшая типология экзистенциализма как направления мысли XX века по необходимости предполагает в центре внимания его адептов вопросы личности, свободы, отчуждения, коммуникации — словом, тот проблемный репертуар, с которым Флоренский работает на обочинах своего пути. Антропология Флоренского существенно маргинальна [недоверие к самому слову «антропологический» не раз подчеркнуто в отзыве на диссертацию А. М. Туберовского (1916)][24].

У автора «Столпа...» есть поразительное рассуждение в начале «Письма VI. Противоречие»: «Несомненно, что наряду с Истиною необходимо существует и *истина*, если только наряду с Богом существует *тварь*. Существование *истины* есть лишь иное выражение самого факта существования твари <...> Наличность истины равна наличности твари. Но существует ли самая тварь-то? <...> Тварь потому и есть тварь, что она — не Безусловно Необходимое Существо и что, следовательно, существование твари никак не выводимо не только из *идеи* Истины, этого перводвигателя всякого разумения, но даже из *факта* существования Истины, из Бога» («Столп...», с. 143–144).

Одной этой сентенции достаточно, чтобы перечеркнуть Боговоплощение и историю как богочеловеческий диалог, христологию и софиологию, философию Эроса и учение о спасении. Конечно, Флоренский далек от подобных намерений, и все же: если диалектика внутрибожественной жизни Троицы не проецируется на человеческий план, то «вечный человек» [25] превращается в эсхатологический миф.

В Восьмом из «Чтений о Богочеловечестве» (1879) сказано: «Только при признании, что каждый действительный человек своею глубочайшей сущностью коренится в вечном божественном мире, что он есть не только видимое явление, т. е. ряд событий и группа фактов, а вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое зерно в абсолютном целом, только при этом признании, говорю я, можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, т. е. религиозного знания, но и для человеческой жизни вообще, я разумею истины: человеческой свободы и человеческого бессмертия» [26].

С другой стороны, вряд ли для Флоренского с его Троичной этикой «трагической дружбы» было бы новостью (доведись ему

прочесть) следующее рассуждение из «Назначения человека» (1931) Н. Бердяева: «Личность не есть абсолютное. Бог как Абсолютное не есть личность. Бог же как личность предполагает свое другое, другую личность, есть любовь и жертва. Личность Отца предполагает Личность Сына и Св. Духа. Ипостаси Св. Троицы потому и личности, что они предполагают друг друга, взаимную любовь и выход к другому. В другом аспекте личность Бога и личность человека предполагают друг друга. <...> Персоналистическая метафизика и персоналистическая этика обосновываются христианским учением о Св. Троице. Нравственная жизнь личности должна быть понята по образу Божественной Троичности, опрокинутой и отраженной в мире» [27].

Сколь ни сочувствовать по-человечески внятным и благородным попыткам открыть в позднем Флоренском постулаты антроподицеи, масштабно соразмерные универсализму «Столпа...» и ответные ему напряжением религиозного переживания, с каким проработаны основные экзистенциалы этой энциклопедии актуального христианства, придется на время отложить разговор о контурах философии человека у Флоренского до недалекой, даст Бог, поры, когда наследие русского мыслителя предстанет перед нами в полном объеме.

III. ПОПЫТКА ОЦЕНИТЬ

Задачей современных историков философии является создание Словаря терминов Флоренского. При всем его специальном внимании к природе слова и термина («Антиномия языка», 1918; «Термин», 1917—1922; «Магичность слова», 1920; «Строение слова», 1922; имяславческие штудии) и приемам лекторской риторики [см. предисловие «Лекция и lectio» к курсу «Первые шаги философии» (Сергиев Посад, 1917)], Флоренский никогда не отказывался от шанса извлечь дополнительные аргументивные возможности из игры на так называемой «поэтической этимологии» (гумбольдтианско-потебнианская привычка, привитая харьковской психологической школой в лингвистике): см., например, впечатляющее углубление «внутренней формы» слов «истина», «целомудрие», «сердце», «завет», «София-премудрость», «любовь» в «Столпе...». В этих этюдах эмпирия этимона соседствует с эмпиреем мифопоэтического озарения. С другой стороны, Флоренский не боится придавать искусствоведческий контекст таким словосочетаниям, как «сила красоты» (которая «существует нисколько не менее, нежели сила магнита или сила

тяжести»); «силовые поля художественных произведений»; позволяет себе выражения типа: «художник насыщает некоторым содержанием известную область, силою нагнетает туда содержание»; «произведение <...> есть своего рода машина, но машина магическая»; орнамент «облекает наглядностью *мировые формулы бытия*» [28].

Это нашествие физико-математического жаргона и механистических метафор в язык описания эстетических объектов способно было бы смутить даже и современного читателя, недавно пережившего волну исследований искусства и культуры «на стыке всех наук», если бы в замысле Флоренского не осуществлялась задача пресуществления позитивистских акцентов этих словечек в интуицию новой правды. Эта новая правда превращала анализ формы в самоанализ внутреннего опыта и выразительно овнешняющей его эстетической технологии творчества, а свод терминов их описания — в религиозно-эстетический Органон. «Плывущая» семантика терминов-символов Флоренского — одна из причин затрудненности диалога его с современниками. Словарь терминов Флоренского (на фоне основных рабочих языков богословия, философии и эстетики XX века и в перспективе ведущих к нему традиций) смог бы прояснить центральные парадигмы мышления философа и гипотетически установить те уровни усвоения его наследия, какие казались достаточными для первых рецензентов «Столпа...» и которые мнятся адекватными сегодняшнему взгляду. Материалы задуманного в свое время «Символяриума» помогли бы определиться авторам будущего Словаря терминов Флоренского в таких масштабах и ретроспективах истории мировоззрений, в каких русский мыслитель определял собственный топос [29].

При жизни Флоренский так и не дождался компетентного монографического анализа своей деятельности. Но он, видимо, и не слишком ждал этого события. Иначе как объяснить то, что философ практически не реагировал на критику и внешне стоял вне полемических манер века, хотя сами по себе его тексты буквально одержимы полнотой мировоззренческого многоголосия. Это качество его прозы сказалось во всем: от выбора жанров (письмо, беседа, исповедь, отзыв) и интонации (приоритетное слово показуемой правды) до библиографического оснащения (его проблемно-именная пестрота маскирует масштабное соучастие в хоре предшественников и современников).

Миф о Флоренском шел по пятам своего героя, затем обогнал его и до сих пор осуществляет мощные проекции на лицо мыслителя, предъявляя читателю маски и личины. О том, как рабо-

тает этот механизм подмены (в судьбе «я» и в истории восприятия его другими), Флоренский говорил с полной антиципацией судьбы собственной. Доведись ему вглядеться в картину оценок своего труда и личности в период между серединой 30-х и 90-х годов нашего века, он мог бы применить к себе то, что сказано им по поводу вскрытия св. мощей в эпоху революционного разгрома: «посмертное мученичество». Вторая Голгофа Флоренского и теперь еще не завершена, несмотря на усилия множества людей вернуть наследие мыслителя его наследникам.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ряд мемуарных материалов см. в журнале «Начала» (1994, № 4).

[2] *Шагинян М.* Человек и время. История человеческого становления. М., 1980. С. 252. Ср. у З. Н. Гиппиус об Ольге Флоренской: «Оля была сестра очень известного в России, умного и жестокого священника Павла Флоренского в Троице-Сергиевой Лавре <...>» (*Мережковский Д. С.* 14 декабря. *Гиппиус З. Н.* Дмитрий Мережковский. М., 1991. С. 436).

[3] Цит. по статье: *Иванова Евг.* О последних днях и кончине В. В. Розанова // Лит. учеба. 1990. № 1. С. 74.

[4] *Иванова Лидия.* Воспоминания. Книга об отце. М., 1992. С. 61.

[5] *Иванов Вяч. Вс.* Пространством и временем полный // Всеволод Иванов — писатель и человек: Воспоминания современников. 2-е изд., доп. М., 1975. С. 349 (ср. с публикуемым в антологии мемуаром А. С. Волкова).

[6] *Булгаков С. Н.* Сочинения: В 2-х т. М., 1993. Т. I. С. 539, 541.

[7] Эта черта поведения А. Хомякова была не раз отмечена (Ю. Самарин, Н. Бердяев, П. Флоренский).

[8] *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. М., 1917. С. 348.

[9] *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 106. См. также с. 125, 128, 150, 161, 353.

[10] *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // Г. И. Челпанову от участников его семинариев в Киеве и в Москве. М., 1916. Комментарий см.: *Поливанов М. К.* Очерк биографии Г. Г. Шпета // Лица: Биогр. альманах. СПб., 1991. Вып. 1. С. 21.

[11] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 692 (М., 1993. С. 706).

[12] *Лосев А. Ф.* Об отце Павле Флоренском (Из беседы с П. В. Флоренским, январь 1988 г.) // Русское Зарубежье в годы тысячелетия крещения Руси. М., 1991. С. 455. Грустное впечатление производит критика семиотической культурологии: *Лосев А. Ф.* Терминологическая многозначность в существующих теориях знака и символа (1978) // Лосев А. Ф. Знак, символ, миф. М., 1982. С. 220–245 (Труды по языкознанию).

[13] Эти слова М. А. Чехова цит. по кн.: *Эткинд А.* Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб., 1993. С. 119.

[14] *Чехов М.А.* Литературное наследие: В 2-х т. М., 1986. Т. I. С. 244. Условием этого телесного ощущения целостного мира (ср. рассуждения Флоренского о теле и телесности: «Столп...», с. 364–365) М. Чехов поставил свободу от рационального контроля внутреннего опыта: «Я ничего не выдумал, не вносил рассудочных измерений, не создавал искусственной связи частей — стройность возникает сама собой. Я заинтересовался процессом, происходившим во мне, стал следить за ним, строго оберегая его от вмешательства рассудка» (там же, с. 243).

[15] См. многочисленные публикации игум. Андроника (А. С. Трубачева), а также статью свящ. Иоанна Свиридова (Гносеология свящ. Павла Флоренского // Богословские труды. Сборник, посвященный 300-летию МДА. М., 1986. С. 264–292).

[16] *Флоренский П.А.* Не восхищение нещцева (Фил. 26–28) // Богословский вестник. 1915. Июль–авг. Т. 2. С. 553–554. См. толкование «орфического ренессанса» в работе: *Хоружий С.С.* Космос—человек—смертность // П. А. Флоренский... Л., 1989. С. 16–17.

[17] *Бердяев Н.А.* О русских классиках. М., 1993. С. 317–324.

[18] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 325, 330.

[19] *Неретина С.С.* Бердяев и Флоренский: О смысле исторического // Вопр. философии. 1991. № 3. С. 67–83.

[20] *Флоренский П.А.* Иконостас // Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 361.

[21] *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 60.

[22] Начала. 1993. № 2. С. 26.

[23] *Хоружий С.С.* Миросозерцание П. Флоренского (Из книги) // Начала. 1993. № 2. С. 26.

[24] Там же. С. 71, 72.

[25] Ср.: *Честертон Г.К.* Вечный человек. М., 1991. С. 93–264.

[26] *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2-х т. М., 1989. Т. 2. С. 110.

[27] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 64.

[28] *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных искусствах. М., 1993. С. 49, 184, 59, 127.

[29] См.: *Молок Ю.А.* «Словарь Символов» П. Флоренского: некоторые маргиналии // Сов. искусствознание. М., 1990. Вып. 26. С. 322–343.

I

МЕМУАРЫ

Свящ. А. В. ЕЛЬЧАНИНОВ

Из встреч с П. А. Флоренским (1909—1910)

III/1

Он мало изменился со времени нашего последнего свидания (три месяца назад); только как будто стал нервнее и чуть беспокойнее. Он ежеминутно в каком-нибудь деле. Вот перечень его дел за те два дня, что я здесь [1]. В пятницу вечером он сел писать лекцию и писал ее до половины четвертого. Встал в субботу в 8 ч. и в 10 пошел на лекцию, а оттуда в баню, затем обед. Сейчас же после обеда — исправление рукописи о частушках [2] для «Костромской старины» и т. д.

III/4 *Герасим-Грачевник*

Вот несколько его разговоров.

— Ты замечаешь, я двигаюсь по направлению к *t*, иначе — впадаю в детство. Ведь я даже с осени изменился в этом направлении. Я часто чувствую себя ребенком, хочется возиться, шалить.

Действительно, только что перед этим он полчаса возился с Дарьей, представляя из себя медведя, дразнил ее, пел частушки и умолял ее, чтобы она посоветовала ему, что надо делать, чтобы понравиться девкам.

«В Академии я сдерживаю себя, но и то мне постоянно хочется или затрубить в сверток с моими лекциями, или кого-нибудь ткнуть в живот, или скатиться по перилам. И это делается как-то само собой. Я думаю, что это оттого, что мои дионисийские силы ищут себе выхода и обнаруживаются именно здесь».

Эту перемену в Павлуше я заметил особенно ярко этой осенью, а за зиму она у него усилилась и развилась. Он очень смешлив, остроумен, неутомим в разговорах с дамами и барышнями, причем они обычно остаются в восторге от своего кавалера.

Сегодня катались на лыжах. Несмотря на то, что завтра у него лекция, из которой у него готовы только три страницы, он так увлекся, что я едва уговорил его идти домой. Во время этой прогулки несколько очень интересных разговоров. Когда я ему сказал, что пора идти домой, он ответил:

— Зачем мне писать лекцию? Может быть, я не доживу до завтрева, так уж лучше накатаюсь в свое удовольствие.

— Как приятно ехать, — сказал он, когда мы попали на глубокий нетронутый снег, — как будто идешь по пирогу и режешь его лыжами. На меня нападают, — прибавил он потом, — зачем я часто употребляю гастрономические сравнения; но ведь это так естественно: пирог нам ближе всего, мы знаем его вкус, запах, теплоту, состав; после *само*сознания, конечно, на первое место надо поставить *пирого*сознание.

Последние дни он все порочит дамский пол. После посещения Д. и Т. он все жаловался, что с их приходом что-то хорошее ушло из дому.

— Позвать надо о. Евгения[3]; пусть хоть молебен отслужит. Я понимаю, почему дам не пускают в скиты; люди всю жизнь копят, а придут бабы и враз все унесут. Ты не думай, что я считаю их чем-нибудь поганым, ничуть. Но они, видишь ли, как-то страшно пассивны и *пористы* и поэтому всасывают в себя все. Оттого они так легко и поддаются влияниям.

— Несчастный народ женщины, — вздохнул я.

— Почему несчастный? я вовсе не считаю себя более счастливым или привилегированным. У многих людей мускулы больше, чем у меня, а я ничуть не огорчаюсь.

— Но ведь ты должен признаться, что о женщинах ты отзываешься с иронией, насмешкой, даже презрением.

П. стал серьезен.

— Это не так. Я с глубоким уважением отношусь к женщине, которая делает свое дело. Ты знаешь, что я Марусю Ланге[4] сейчас уважаю гораздо больше, чем когда она была курсисткой. Я смеюсь над теми, которые берутся не за свое дело; я бы стал смеяться над мужчиной, который занялся бы бабьим делом, смеялся бы над женщиной, которая захотела бы завести себе бороду. Ум-то ведь половой мужской признак. И незачем нам завидовать: вот мне очень бы хотелось родить дитенка, а не могу! И знаешь, что я заметил, что женщины, склонные к научным занятиям, и после брака — обычно ведь все это слетает моментально — отличаются всегда блудливым характером.

— Я не понимаю, почему Д. обиделась на меня за Гефсиманский скит и за прочее: ведь не ходят же дамы голыми по ули-

цам; зачем же она хочет, чтобы я всякому показывался обнаженным от моей квартиры?

— Но ведь ходишь же ты в гости?

— Ну так что ж? Ведь не ко всем хожу. Я и голым появляюсь <не>которым людям — в бане например.

— Я тебе говорил про опыты Каптерева[5] с внушением? Оказалось, что иногда достаточно бывает тонкой вуали, чтобы парализовать гипноз. В этом глубокий смысл фаты — женщину в фате невозможно соблазнить.

VII/7

Я не помню, когда это было; кажется, в конце мая, во всяком случае, в его последний приезд в Москву по вызову Новоселова. Я провожал его на вокзал, где около часу мы ждали поезда. Беседа была длинная, и я помню только главное. Мы говорили все о том же равнодушии Павлуши к дамам и о его частой влюбленности в молодых людей; мы долго путались в объяснениях, и только в конце П. напал на следующую гипотезу. Мужчина ищет для себя объект достаточно пассивный, чтобы принять его энергию. Такими для большинства людей будут женщины. Есть натуры ὑπο — мужественные, которые ищут дополнения в мужественных мужчинах, но есть ὑπερ — мужчины, для которых ж[енственное?] слишком слабо, как слаба, положим, подушка для стального ножа. Такие ищут и любят просто мужчин, или ὑπο — мужчин.

1909, 9 сентября

Сегодня за утренним чаем Павлуша рассказал мне о себе следующее. Еще этим летом П. часто говорил мне, полушутя, полусерьезно, о своем интересе к кабацким песням, к пьяницам, о том, что он сам пробует пьянствовать.

— По крайней мере, эти люди, — говорил он, — простые, без всякой фальши, а я хочу простой жизни с простыми людьми.

Когда я приехал сюда (8-го сент.), Павлуша встретил меня сообщением о своем пьянстве. Я не поверил тогда. За чаем сегодня он начал с того, что сообщил о своем намерении прочесть студентам ряд лекций о пьянстве.

— Я начну с того, что центральным пунктом философии считается сейчас вопрос о познании, т. е. вопрос о познавании реального; но ведь всякое познавание есть выхождение из себя, я думаю, что исторически гносеологический вопрос зародился из культа опьяняющих растений, так как лучше всего явление вы-

хождения из себя, тождества субъекта и объекта, знают пьяные. Интересно то, что опьянение различными веществами дает совершенно различные переживания. Например, ром, водка и вино. Их действие совершенно различно. Я теперь много пью, я даже думаю, что это полезно. У нас слишком много еще всяких диких порывов, которым надо давать выход. Если б мы воевали, сражались с разбойниками — тогда другое дело. Когда я много выпью, на другой день я чувствую себя очень хорошо. Я даже физически стал поправляться — все это замечают и не знают почему.

— Но разве ты не думаешь, что от пьянства притупляются способности?

— Я знаю это, но я этого и хочу; мне противна всякая культурность, утонченность, я хочу простоты.

— Но ежели ты потеряешь способность отличать божественное от дьявольского, то не боишься ли впасть в какие-нибудь искушения и соблазны и попасть на дорогу, которая ведет к гибели?

— Я и так погибший, — это было сказано очень серьезно. — Вообще у меня наступает какой-то перелом. Близок уже 27-й год, значит, это неизбежно.

— Но почему ты сам решаешь это все, почему не посоветуешься с духовником?

— Почему ты думаешь, что я не советовался? Если я спрошу духовника, что мне выбрать, самоубийство или пьянство, он запретит и то и другое, и иначе он не может ответить. Конечно, я мог бы удержаться от этого, но я знаю, что тогда будет еще хуже; а потом — видно, иначе никак себя не смиришь...

IX/14

Сегодня, когда я вернулся из Москвы, моя прислуга, очень толковая баба средних лет, доложила мне:

— Тут вас спрашивал студент один, голова набок... малоумный такой... раскосый будто. — Она, видимо, очень затруднялась точно определить наружность Павлуши. Я даже не сразу догадался, что это о нем, и только по признакам — длинный нос, длинные волосы и штатское платье — сообразил, о ком речь.

IX/22

Я не знаю еще, всегда ли он такой, но я его вижу каждый раз очень изменившимся по сравнению с прошлым годом. Нет той ясности в глазах, живости и веселости; вместо этого какая-то

тусклость, тяжесть, как с похмелья (хотя П. и уверяет, что именно на другой день после пьянства особенно хорошо чувствует себя, «наступает какой-то катарсис, сначала острое раскаяние, а потом смирение, ясность и радость»). Вчера, как обычно, он вздыхал о том, что слишком много дел, что он не успевает всего делать, что нет времени, а потом вздохнул, что у него нет секретаря. Я вызвался помочь ему в одной из его работ (рецензия на сочинение Наумова о Дионисе), он согласился. Мы работали вчера весь вечер и сегодня до обеда и много разговаривали.

IX/24

Я запишу только одну часть разговора, особенно для меня важную, хотя мысли эти я слышал от него полтора года назад, прошлой весной.

— Мне нетрудно многое убить в себе, но что из этого выйдет? Я мог бы убить в себе все, что связано с полом, но тогда бы во мне умерло всякое научное творчество прежде всего. Ты говоришь, что так и надо, что через такую смерть проходили все подвижники, я знаю это, но ведь меня не пускают в монастырь, мне велят читать лекции. Почему от многих сочинений, учебников и т. д., семинарских особенно, пахнет мертвечиной; как будто бы все на месте, есть большая ученость, приличный язык, даже мысли, но читать невозможно? Потому что их писали скопцы. И я бы мог так записать, но кому нужны такие труды? Вот теперь мы с тобою пишем о Дионисе; ведь я должен же пережить все это, перечувствовать, сегодня я не спал всю ночь от какого-то общего возбуждения, как будто я сам участвовал в оргиях. И так все. Так и с лекциями. Я знаю, что в последующих лекциях я дам христианский синтез, но пока я излагаю, я не могу не проникаться симпатическим отношением к своему предмету.

X/10

У него масса нежности, привязчивости, любви. Я никогда не видел, чтобы он охладевал к людям первый, чтобы он тяготился близким человеком, искал перемены, свободы. Если он полюбит кого-нибудь, то все отдаст для этой дружбы, он хочет вовлечь своего друга во все подробности своей жизни, и в его жизнь и интересы входит всей душой; он оставит свои дела, своих знакомых, срочные занятия, если его время нужно (или ему кажется, что нужно) другу. С Васенькой[6] он ест из одной чашки и ни за что не сядет обедать без него, хотя бы тот не пришел бы до

вечера, ездит разговаривать с его доктором, помогает ему писать реферат, вообще не дает ему «ни отдыху, ни сроку». (Таковой и должна быть настоящая дружба, но только при полной взаимности; иначе она — невыносимая тяжесть, я знаю это по себе.)

Часто говорит о своем намерении бросить Академию. Он решил было летом бросить ее, да отговорил Вас. Мих. Настроение по-прежнему тяжелое.

X/18

13-го –16-го я был в Москве. Перед отъездом Павел сказал мне:

— Если увидишь Владыку[7], скажи ему обо мне. Можешь сказать, что я часто хочу его видеть, но не приеду к нему, потому что все равно не послушаю, что он мне скажет.

Я был у Владыки 15-го. Сначала я рассказал ему о своих делах, а потом о Ф-м. Я сообщал только факты: разочарование в науке, беспричинная тоска, пьянство. Владыка слушал, сидя боком и усмехаясь в бороду, но когда я сказал о пьянстве, он стал серьезен. «Рано начал», — бормотал он.

— Скажите ему, — быстро сказал он, — что я очень прошу его удерживаться до 30 лет. Пусть соберет все свои силы. Потом уже не опасно. Кровь бродит до 30, и эти последние годы особенно опасны.

Взволнованный (но не очень) он стал и вышел на минуту в свою комнату; потом вернулся и продолжал:

— Пусть применяет мой сократовский метод анализа понятий.

Потом он стал говорить, что хочет летом опять ехать в Соловецкую пустынь, думает взять туда Павла и прожить с ним лето.

— Вы ему передайте это; это его ободрит.

Между прочим, уже в конце беседы он высказал предположение, не заразился ли Павел пьянством от Глаголева.

1910, январь

На все доводы он говорит одно: «Я хочу настоящей любви; я понимаю жизнь только вместе; без «вместе» я не хочу и спасения; я не бунтую, не протестую, а просто не имею вкуса ни к жизни, ни к спасению своей души — пока я один. Если меня будут спасать, я не стану протестовать, но сам не хочу. Ты говоришь о старце; я советовался много раз, и всякий раз мне говорили: подожди, перетерпи, это пройдет; я жду — может быть, это действительно самое лучшее».

I/25

Сегодня как будто прояснело. Пришел к нему — он один, пишет. Вид светлый, тихий.

— Смотри-ка: я Антонию письмо пишу. Почти уже написал.

Я было не поверил.

— И не только Антонию; вот еще одно — совсем готово. И кому?! Девице!! Только Антонию я еще, может быть, не пошлю. Ты сам посуди — что он может помочь, а что я написал — все-таки польза — объективация. <...>

...Разговор на этом оборвался и начался снова по поводу еп. Гавриила. Вчера он служил у нас литургию, и я был поражен той торжественностью и значительностью, с которой он провел ее. Я спросил об этом Павла.

— Ты ведь знаешь мое мнение о нем, — с неудовольствием начал он. — Все это звучит фальшью и театральностью. Он произносит слово, и чувствуется, что тон, дикция придуманы и что он смотрит, какое это производит впечатление. Весьма возможно, что объективно все это воспринимается иначе, но я его знаю и не могу освободиться от этого чувства. Он хорошо знает богослужение, любит его, но эта чинность и выделанность — не православное дело. В тебе сказывается западник, а нам, наоборот, мило, когда служба идет так, как она идет везде в России, спотыкаясь, некрасиво и т. д.; мы любим рабий зрак, а ты хочешь, чтобы даже лохмотья были не настоящие, а подшитые на подкладке. Это — евангельское, а не только православное. Почему Христос так любил общество блудниц, мытарей; ведь нужно представить, что это были *настоящие* блудницы, которые ссорились, вели «неприличные» разговоры, бранились, а Христос все же предпочитал их обществу фарисеев. Ты подумай, почему сказано: «сила Божия в немощи свершается». Ведь немощь не только слабость, какая-нибудь поэтическая болезнь, вроде чахотки, а греховность, скверность. Христос был с грешными не только потому, что они больше нуждались, а потому, что ему приятнее было с ними, он любил их за их простоту, смирение.

I/31

Пришел вечером, в 10-м часу. В субботу утром Булгаков, Глинка[8] и Новоселов[9] (с ними был и Бердяев) увлекли его в Зосимову пустынь, откуда он вечером бежал.

— Я к тебе на короткое время. Принес Lavater'a[10]. Нет ли у тебя чего о покаянии — В. М. нужно для семестра.

Ничего не оказалось.

— Я хотел тебя спросить о твоей поездке; но если ты торопишься, то я спрошу потом.

П. поупрямился немного, но потом рассказал о Булгакове и обо всех прочих. Оказывается, он и сам собирался в Зосимову, но сейчас не хотел, так как было много чужих людей.

— Ты ведешь свои мемуары по-прежнему? Так запиши тогда — это интересно и с общебогословской точки зрения. Я замечаю на себе сейчас странное явление: никогда раньше моя молитва не была так действенна, как сейчас, когда я, казалось бы, всего менее достоин. Такое впечатление, как будто Бог нарочно идет мне навстречу, чтобы посмотреть, до чего же я наконец дойду; у меня иногда странное чувство, нелепое с богословской точки зрения, может быть потому, что я не могу его как следует выразить: мне бывает жалко Бога — за то, что ты у него уродился таким скверным.

— Да. У меня такое сравнение: если кто-нибудь очень рассердится, то начинает со всем соглашаться и делать все, как ты хочешь; так и Бог со мной. Правда, это больше в мелочах. Вчера, например, Вас. М. долго не было дома. Я очень беспокоился. Прошли все обычные сроки, когда он приходит, — 11 часов и три часа. Я страшно встревожился и стал молиться, и не успел я кончить молитвы, как он уже стучал в дверь.

— Ну, я побоялся бы таких явлений: я подумал бы, что это меня черт охаживает.

— Да какая ему выгода? Если бы это увеличивало мою гордость...

— Это увеличивает твое отчаяние.

Он как-то не обратил на это внимания.

— Все вы смотрите на мои грехи слишком просто, а главное — применяете к ним оценки эстетические, житейские. Например, мое пьянство. Есть грехи безусловные — гордость, злоба, но пьянство и т. д. — относительно этого еще большой вопрос. Когда я сижу в компании и вздумаю отказаться от водки — сейчас же меняется все настроение компании, откуда-то появляются злоба, раздражительность — и не на меня, и даже не за мой отказ, а так, откуда-то.

— Но ведь это ужасно! Ну если ты попадешь в компанию, где жуют калоши — неужели тебе жевать вместе с ними, чтобы сохранить их благодушие? Ну они свиньи и хлещут свиное пойло, да зачем же тебе-то к ним идти?

— Видишь ли, я сейчас настолько отупел, что не могу ни рассердиться, ни обидеться; но если бы здесь был еще кто-ни-

будь, даже вполне твоих взглядов, у него сейчас же вспыхнула бы злоба от твоих слов.

Сказано это было поистине кротким, беззлобным тоном.

— Я с тобой согласен, что таким тоном говорить нехорошо; но я хотел сказать, что ты своим поведением обижаешь трезвых людей, утешая пьяных, ты оставил своих прежних приятелей, за тебя болит сердце у о. Евгения и у многих других.

— Я сам боюсь этого и еще больше боюсь соблазна от моего поведения. Но вы не хотите понять, что в моих грехах важное, а что нет. Я, например, часто говорил о. Герману[11], что занятие наукой развивает во мне тщеславие, но он как-то совсем этим не трогается; думает, что это я говорю от излишней скромности. А потом, не пьянствуй я, меня давно уже не было бы в живых. Моя тоска имеет, должно быть, органическое происхождение, избыток сил, ну а пьянство эти силы рассеивает, и тогда я усмиряюсь: отчего же, мол, и не заняться наукой; хоть пустое это дело, но кое-как прожить все же можно.

— Я очень рад, что ты так думаешь о причинах твоего состояния.

— То есть как?

— А то, что твоя тоска, как ты сказал, органического происхождения.

— Это не совсем так. Главная ее причина, конечно, другая, это — желание настоящего, полного общения как *гарантии церковной жизни.* Я нигде не нахожу этого общения: все только бумажки, и ни разу — золота. Я не говорю, что в церкви нет чистого золота, но мне не попадалось. Если бы я не верил, было бы легче, но в том-то и тяжесть, что я верю, что золото есть. Раз нет общения, нет и церкви, нет и христианства. Мне велят верить — я и верю, но ведь это не жизнь — жизнь как раз начинается с того времени, как увидишь, ощупаешь этот главный факт.

II/5

Вчера был у него вечером и ночевал, так как В. М. уехал на день в Москву. Некоторые афоризмы и мысли. <...>

Павел любил растения с детства с какой-то усиленной нежностью, жалостью и пониманием. Он говорит, что любит их за кротость, за их непосредственную близость с землей.

II/13

Около недели, как он вполне спокоен, занимается и не пьет.

Сегодня я перечитывал его письма 1903—1904 годов и поражался, насколько он мало изменился в своих главных идеях.

Кажется, он не отказался ни от чего, высказанного им тогда, а многие идеи, которые он сам, кажется, склонен сейчас считать за новые, были у него опять-таки семь лет назад. Например, «этой капли не замечаешь, когда сознаешь коренную негодность себя по существу» (1903.X.16), и многое другое.

Вчера. Я ему говорил о Ефреме Сирине и его советах против блудных помыслов.

— Ну они не очень-то хороши! — с улыбкой сказал он. — Например, совет представить себе любимую женщину разлагающимся трупом. Ведь этак не только блудные мысли, но всякие человеческие отношения становятся невозможными. Я не думаю, чтобы такое отношение к ближним было бы морально...

Андрей БЕЛЫЙ

Начало века

Глава III
РАЗНОБОЙ. «АЯКСЫ» (1930—1933)

Я встретился с тройкой студентов: с Владимиром Эрном, оставленным при университете при профессоре Трубецком [1], с Валентином Свенцицким [2], еще студентом-филологом, и с Павлом Флоренским, кончающим математический факультет, учеником Лахтина [3] и слушающим лекции отца, обнаружившим уже ярко способности, даже талант в математике.

Они явились ко мне.

И белясый, дубовый и дылдистый Владимир Францевич Эрн [4] недоверчиво закосился сразу же на меня простодушно моргавшими светлыми глазами. Он в ряде годин Вячеславу Иванову — верил; мне — нет; он в 1904 году лишь поддакивал мысли Флоренского.

— «*Значить*... Так *значить*» (не «значит»).

И руку рукою мял.

Был он — безусый, безбрадый, с лицом, как моченое яблоко: одутловатым, с намеком больного румянца; казался аршином складным; знаток первых веков христианства, касался их, резал, как по живому, абстрактными истинами, рубя лапою в воздухе:

— «Значить — тела воскресают!»

Сказавши, конфузясь, — моргал; выступало в лице — голубиное что-то.

Свенцицкий, курносый, упористый, с красным лицом, теребил с красным просверком русую, очень густую бородку, сопя исподлобья; не нравился мне этот красный расплав карих глаз; он меня оттолкнул; как бычок, в своей косо надетой тужурке, бодался вихрами; я думал, что сап и вихры — только поза; а запах невымытых ног — лишь импрессия, чисто моральная.

Вся суть — в Флоренском.

С коричнево-зеленоватым, весьма некрасивым и старообразным лицом, угловатым носатиком сел он в кресло, как будто прикован к носкам зорким взором; он еле спадающим лепетом в нос, с увлекательной остростью заговорил об идеях отца, ему близких. Это он, по всей вероятности, и явился инициатором захода ко мне: трех друзей; только он интересовался тогда новым искусством; и его понимал; Эрн в эти годы был туговат на понимание красоты; у Свенцицкого были пошловатые вкусы; и кроме того: Флоренский же мог интересоваться мною и как сыном отца: он ценил идеи отца.

По мере того, как я слушал его, он меня побеждал: умирающим голосом; он лепетал о моделях для «эн» измерений, которые вылепил Карл Вейерштрасс[5], и о том, что-де есть бесконечность дурная, по Гегелю, и бесконечность конечная, математика Георга Кантора[6]; вспомнилось что-то знакомое: из детских книжек; падающий голос, улыбочка, грустно-испуганная; тонкий, ломкий какой-то, больной интеллект, не летающий, а тихо ползущий, с хвостом, убегающим за горизонты истории; зарисовать бы Флоренского египетским контуром; около ног его — пририсовать крокодила!

И вот он поднялся; прощаясь, стоял, привязавши свои неразглядные глазки к носкам, точно падая, с гиератическим сломом руки, в старом, в косо сидящем студенческом мятом своем сюртучке, свесив пенснейную ленту; тень носа, с аршин, — под ногами лежала: хвостом крокодила.

Разговаривал я только с Флоренским; Свенцицкий и Эрн, как показалось, не доверяли мне; Эрн ясно покашливал с подозрением; с тех пор они появлялись; однажды опять явились втроем и передали в подарок мне великолепную фотографию Новодевичьего монастыря в знак того, что здесь могила моего отца[7]; и этим растрогали. С тех пор приходил только Флоренский, он заинтересовал меня идеями математика и философа Вронского[8].

Арена встреч с «тройкой» — открытая секция «Истории религий» (при Трубецком): заседания происходили в университете; тогдашнее ядро — три «Аякса»[9], бородатый Галанин[10], два Сыроечковских[11], А. Хренников[12], несколько диких эсеров, с проблемой мучительного «бить — не бить», анархисты толстовствующие, ставшие богохвалителями, или богохвалители, ставшие с бомбою в умственной позе, посадские академисты из самораздвоенных, кучка курсисток Герье[13]; председательствовал С. А. Котляревский[14], еще писавший свой труд «Ламенэ»; появлялись Койранские[15], «грифики»[16]; да «аргонавты» ходили: сражаться с теологами.

Заседания эти связались мне с осенью.

Мерзлые, первооктябрьские дни: все серело; и — падало, падало, падало; каплями — в стекла оконные, в душу; и что-то как взмаливалось; и, бессильно барахтаясь в падавшем времени, — падало в сердце.

Я шел Моховой, заседать со Свенцицким, — в унылейшей комнате, туго набитой тужурками, взбитыми мрачно вихрами власатых студентов с проблемою («бить или не бить»), где Свенцицкий учился показывать пиротехнический фокус с огнем, низводимым им с неба, — в ответ на проблему: ходить с бомбою на генерал-губернатора иль — не ходить?

И Свенцицкий вещал:

— «Эта бомба — небесный огонь, низводимый пророками, соединившими веру первохристианских отцов с протестующим радикализмом Герцена!»

Он-де высечет небесный огонь!

Свою лабораторию с взрывчатым «порохом» он перенес в заседания секций; опыты с самогипнозом, с гипнозом ближайших, ему поверивших, грубо проделывал он, сидя, бывало, при Эрне, сопя, с озверевшим от напряжения лицом; точно пещь Даниила[17], пылали глаза, став дико, кроваво блистающими; бывало, переводит их на Бориса Сыроечковского, на Котляревского или на меня, чтобы привести нас в каталептическое состояние (что он пытался гипнотизировать, для меня стало фактом); бывало, как тарарахнет по нервам: картавыми рявками; он ожидает наития; а — запах от ног.

Курсистки же — в священном восторге!

Докладчик, бывало, кончает, — Свенцицкий взлетит; и, бодаясь мохрами, как забзырившший бык или хлыст, вопия, рубя воздух рукой, прикартавливая и захлебываясь, из усов ротяное отверстие кажет, пылая губами кровавыми, как у вампира; и нас уверяет: явленье дамасского света и молния, которою Петр уничтожил Ананию, — с ним-де; Котляревский, похожий на сатира, просто не знает, что делать: полуусмехаясь, обводит он нас, бывало, сконфуженным, вопросительным взглядом.

Мне — тошно; рявк Свенцицкого действует на меня чисто физически, как удар гонга, которым Шарко[18] оперировал, вызывая у пациентов столбняк: часть аудитории, бывало, тупо балдеет: восторгом.

Часть — плюется:

— «Сомнительный шарлатан!»

Он же валится, красный и потный; хватаясь рукой волосатою (красная шерсть) за измятую грудь, он терзает тужурку; не зна-

ешь: валиться ли с ног, стакан ли с водою ему тащить или... бить его.

После его выступления поднимается болезненный Эрн — длинный, брысый, белясый; рукою рубил, выколачивая, точно палкою в лбы, тупым голосом пресные ясности о чудесах и явлениях-знамениях в первых веках христианства, пытаясь по Трубецкому связать с евангельской критикой; он — переводчик *«святых вопияний»* Свенцицкого на «ясный» язык; тот — пророк; этот только *«дидаскалол от Валентина»* [19]; он в эти минуты казался мне типичным «энесом» [20], народным учителем: где-нибудь в дальнем медвежьем углу.

Рядом с Эрном с коричнево-зеленоватым лицом, некрасивый и старообразный, брезгливо подавленный громом Свенцицкого, П. А. Флоренский — замумифицирован в кресле; прикован невидными глазиками к сапогу; точно Гоголь, кивающий носом над пеплом своих «Мертвых душ»: души мертвые — Эрн и Свенцицкий; Эрн — благообразно почивший до смерти; Свенцицкий — в смердящих конвульсиях, заживо точно червями точимый. Флоренский в ответ им говорил умирающим голосом, странно сутулясь и видясь надгробною фигурою, где-то в песках провисевшей немым барельефом века и вдруг дар слова обретшей; его слова, маловнятные от нагруженности аритмологией [21], как ручеек иссякающий: в песке пустынь; он, бывало, отговорив, садится — зеленый и тощий; фигурка его вдвое меньше действительной величины, оттого что — сутулился, валился, точно под ноги себе, как в гробницу, в которой он зажил с комфортом, прижизненно переменив знаки «минус» на «плюс», «плюс» на «минус»; мне казалось порой, что и в гробах самоварик ставил бы он; и ходил оттуда в «Весы»: распевать пред обложками, изображающими голых дам, — «со святыми рабынь упокой!».

Я в «Весах» позднее заставал его с Брюсовым; он разговаривал, странно сутулясь, скосясь, поясняя гнусавым, себе самому подпевающим, но замирающим голосом какой-нибудь штрих: деталь гравюры четырнадцатого столетия, что-нибудь вроде рисунка Кунрата [22] со скромною надписью: «Ora et labora» [23]. И Брюсов почтительно слушал скорей аритмолога, перепротонченного в декадента, чем мистика или философа религиозного: снова казалось, что он — мемфисский полубарельеф, со следами коричнево-желтой и зеленоватой раскраски облупленной; выйдя из серо-желтявого камня, шел медленно, в тысячелетиях, тысячи верст, чтобы предстать из Мемфиса в доме «Метрополь», где весело так приютились «Весы», из Мемфиса, а может быть, из Атлантиды, явился он: поразговаривать о нарастании в XX столетии: египетских смыслов.

С тех пор он являлся ко мне, избегая моих воскресений, — как крадучись; в тайном напуге, не глядя в глаза, лепетал удивительно: оригинальные мысли его во мне жили; любил он говорить о теории знания; и укреплял во мне мысль о критической значимости символизма; что казалось далеким ближайшим товарищам — Блоку, Иванову, Брюсову и Мережковскому, — то ему виделось азбукой; мысль же его о растущем, о пухнущем, точно зерно, разбухающем многозернистом аритмологическом смысле питала меня, примиряя с отцовскими мыслями мысль символизма.

Студент Флоренский — про математика Эйлера[24]; а тень длинноносая, вытянутая от его сапога, — про другое, свое, очень древнее; и начинало казаться, что будет день: *тень* — сядет в кресло; Флоренский — уляжется: под ноги ей.

А с Валентином Свенцицким мы мало видались вдвоем; Валентина Свенцицкого, признаюсь, — бегал я: пот, сап, поза «огня в глазах», вздерг, неопрятность, власатая лапа, картавый басок — все вызывало во мне почти отвращенье физическое; где-то чуялся жалкий больной шарлатан и эротик, себя растравляющий выпыхом: пота кровавого, флагеллантизма[25]; срывал же он аплодисменты уже; бросал в обморок оголтелых девиц; даже организовал диспут; на нем он, как опытный шулер, имеющий крап на руках, — бил за «батюшкой» «батюшку»; крап — тон пророка: тащили в собранье приходского «батюшку»; тот, перепуганный, рот разевал: никогда еще в жизни не видывал он Самуила[26], его уличающего в том, что «батюшка» служит в полиции; пойманный на примитивнейшем либерализме, «батюшка», ошарашенный, с испугу левел.

— «Слушайте, слушайте», — мрачно шептались вчерашние богохулители: Гамлеты с «бить иль не бить»... губернатора.

И тогда с бычьим рявком Свенцицкий взлетал; и кровавые очи втыкал в «священную жертву»; и механикой трех-двух для «батюшки» ехидных вопросов, изученных перед зеркалом, «батюшке» «*мат*» делал он; мат заключался в прижатии к стенке; и в громоподобном рыкании: к аудитории:

— «Видите, отец Владимир Востоков отрекся от Бога!»

— Нет — я не за «батюшку»; я — против шулерства; в эти минуты воняло так явственно: от Валентина Свенцицкого!

Раз попытался он со мною откровенничать, неожиданно похвалив мое стихотворение «Не тот», которого тема — разуверенье в себе; и в связи со стихотворением заговорил о себе самом, посапывая и дергая себя за рыжеватый ус:

— «Иной раз такое переживаешь, что...» — усмехнулся он: и — нехорошо усмехнулся! Махнул рукою, дав понять, что имеет какие-то им таимые от всех, «свои собственные» переживания.

И я подумал:

— «Этот "пророк" еще покажет себя!»

Он действительно себя показал.

Пока же вера в «пророка» Свенцицкого начинала расти: он был «козырем» по женским курсам, студентам, стареющим барынькам, ветеринарам, и преподавателям даже: взяв в шуйцу как бы динамитную бомбу, в десницу взяв крест, их скрещал, как скрещает *дикирий с трикирием*[27] золотоглавый епископ; слияние бомбы с крестом — личный-де опыт его; с бомбою он стоял-де, кого-то подкарауливая; не мог бросить-де: ему-де открылось, как Савлу, что бомбой небесной пора убивать губернаторов; так видение бомбы, спадающей с неба молитвами нашими, он проповедовал. Кроме того: в Македонию ездил-де: вместе с повстанцами ниспровергать падишаха[28]; и — как провожали!

Уехал же... куда-то в русскую провинцию; там мрачно скрывался; и вернулся в Москву; его встретили с благоговением: освобождал македонцев!

Да, злая судьба на смех выкинула звероватого вида больного, бросавшего в обморок диких девиц, извлекавшего у бородатых, почтенных, седых, уже виды видавших общественников суеверные шепоты.

Флоренский уже тогда не сочувствовал своим друзьям, Свенцицкому и Эрну; но он таился; вообще в те годы он не слишком много распространялся на различные темы; росла слава — Свенцицкого; Флоренский как бы сел в тень; из теневого угла своего вытягивался длинный нос его; и раздавались мудренейшие рассуждения о математике и о символизме. Скоро он перестал меня посещать, на что-то обидевшись; в «Новом пути» напечатал он сочувственную рецензию о моей «Северной симфонии»[29]; потом я встречал его только издали; скоро он отпустил длинные кудри; и когда молча сидел позднее на религиозно-философских заседаниях, то выглядывал перепуганный из кудрей чем-то его нос; мы его называли в те дни: «Нос в кудрях». Кличка придумана, разумеется, Эллисом[30].

Скоро он вовсе скрылся в Сергиевом Посаде.

С. И. ФУДЕЛЬ

Об о. Павле Флоренском (1882—1943)

По мере приближения Конца Истории являются на маковках Святой Церкви новые, доселе почти невиданные, *розовые* лучи грядущего Дня Немеркнущего.

Свящ. Павел Флоренский
«Столп и утверждение Истины»

Приоткрывая нам дверь в святыню первохристианского богослужения, апостол Павел в 14-й гл. 1 Послания своего к Коринфской церкви учит, что обладающие благодатным дарованием молитвенного разговора на незнакомых языках, или «говорящие тайны духом» (2), должны «молиться и о даре истолкования» (13), ибо «если я приду к вам и стану говорить на незнакомых языках, то какую принесу вам пользу, когда не изъяснюсь вам или откровением, или познанием, или пророчеством, или учением» (6). «Если же не будет истолкователя, то молчи в церкви, а говори себе и Богу» (28).

Эти слова об «истолковании» напомнил мне один человек, когда мы говорили с ним о духовном наследстве о. Павла Флоренского. Начало понимания Флоренского — это для многих может сделаться началом познания Церкви. Но общее понимание в богословской и философской образованности, при наличии колючей проволоки научной терминологии вокруг его работ, делают их почти недоступными для современного читателя. Уходит в потоке времени и облик его из памяти его знавших и любивших. Продолжается, и в еще большей степени, чем при его жизни, обеднение школьного богословия и затемнение понятия Церкви — то, против чего прежде всего направлялась его не всегда понятная мысль.

Все это заставило меня попытаться передать и личный облик и учение о. Павла применительно к темам или письмам его ос-

новной книги. Эту работу я могу только начать: мало сил, знаний и возможностей для такой работы, мало материала, особенно биографического. Но боюсь откладывать, «искупующе время». Передам, что смогу, а потом буду уж не писать, а поджидать личной встречи и с ним, и со всеми, от кого сердце получало тепло, свет и радость. «Воскреснут мертвии, и восстанут сущии во гробех, и вси земнороднии возрадуются» (канон Великой Субботы).

1
ОСНОВНЫЕ ДАННЫЕ

Приступивший к чтению основной работы о. Павла Флоренского — «Столп и утверждение Истины» — видит, что много из написанного в ней писалось в расчете на людей, уже одолевших Канта и «Критику отвлеченных начал» Вл. Соловьева, что она вводит его в область метафизики и отвлеченного знания. Кроме того, автор, будучи по образованию прежде всего ученым-математиком, и в этой работе часто использует данные этой науки. Его математические работы вообще идут параллельно с богословскими. В 1916 году, в самый разгар своей богословской деятельности, он печатает в «Богословском вестнике» «Приведение чисел» — математическое обоснование числовой символики. Недавно мне рассказывали, что один молодой человек хотел поступить на математический факультет только для того, чтобы «понимать Флоренского».

Он сам отдает отчет в своей философской трудности и в склонности к схематизму. «В своем схематическом изложении, — пишет он в «Столпе», — я опускаю обсуждение пути аскезы» (с. 638). И в другом месте: «Прости мне эти грубые и ненавистные мне пинцеты и скальпели... Не думай только, что холодные слова мои — метафизическая спекуляция, "гностика"... Я вынужден пользоваться метафизической терминологией» (с. 324).

Эта «вынужденность», конечно, в какой-то степени условная — нами она воспринимается иногда просто как следствие определенной, нами уже пережитой культуры XIX века, известной интеллектуальной привычки или колеи мышления европейской образованности. Мы, люди, захватившие конец той эпохи, будучи гимназистами старших классов, серьезно и самозабвенно — несмотря на уже существовавший спорт и кино — читали Канта, Соловьева и Ницше, Маркса и Штирнера. Книга Флоренского писалась еще до первой мировой войны — до начала «пото-

па», отделившего наш мир от «допотопного». От этого погибшего мира остался для нас неповрежденным и спасительным только Ковчег Церкви, а все остальное представляется обломками зданий, плывущих по океану. Мы ищем теперь простоты в слове, понятности, предельной сжатости и углубленности его, так чтобы это написанное слово уходило корнями в иной, неумирающий мир. И тут у некоторых из нас возникает вопрос: а нужен ли Флоренский современному христианину?

Не время выкликать теней...
И так уж страшен этот час, —

говорит Тютчев[1].

В этот час церковной истории, наряду с продолжением основной обрядовой внешности, религиозного аллегоризма и поразительного душевного бесчувствия, мы видим и другое: устремленность некоторых людей к духовной достоверности и к радости истинного, а не аллегорического общения с Богом. Богообщение — вот постоянная цель, к которой все больше будет стремиться современный искренний христианин, который «все почитает тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа своего». Этой цели он достигает в Церкви, воспринимаемой им совсем просто: как созывание и общение учеников Христовых. Столько нагромождено за эти две тысячи лет вокруг невидимых стен Церкви, что только простота непосредственной, личной любви к Иисусу Христу — и тем самым только сила нелукавой веры — имеет власть осязать эти стены и встречать внутри их своего Учителя.

Христос снова все больше — в условиях духовного безлюдия — делается в наше время непосредственным Учителем Своих Учеников, по сказанному: «Не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы братья». Кажется, христианство снова вступает в глубокие воды своей первой любви. В это предрассветное время благодать Божия — светоносная сила Его — *сама* ведет людей к служению вечной жизни и бессмертия, *сама* открывает им пути стяжания веры. «Благодать есть Бог, ощущаемый в сердце», — говорит Паскаль. Кто из нас не знает этих совершенно удивительных и непостижимых путей, которыми Бог приводит к Себе в наше время людей из самой гущи неверия, этих взрослых, некрещеных, не книжных. А Флоренский книжник. И это затрудняет его чтение, отталкивает от него, и я знаю, что для многих он сейчас чужой.

Мне передавали рассказ одного бывшего ученика о. Павла по Дух<овной> академии. Его философский курс был для студен-

тов труден. Однажды о. Павел, кончив читать, поднял голову и спросил: «Все поняли?» — «Ничего не поняли, Павел Александрович», — ответил один из сидевших. Но, очевидно, студенты бывают разные. В воспоминаниях другого его ученика по Мск<овской> Дух<овной> академии (С. А. Волкова) есть такие строчки: «Аудитории при его чтении (были) переполнены... Речь его лилась откуда-то изнутри... не стремясь к красивости стиля, но будучи прекрасной по своему органическому единству, где содержание и форма сливались в нечто целостное. Было магическое обаяние в его речи. Ее можно было слушать часами без усталости. И только потом, когда он кончил и исчез, когда загудела пчелиным роем встающая и тронувшаяся к выходу студенческая толпа, только тогда почувствуешь, как закаменело все тело после сидения и внимания циклу в течение двух часов... Я помню, как сейчас, ощущение этого исключительного блаженства — отдаваться потоку (его мыслей)». Кроме того, опять вспоминается Тютчев:

Нам не дано предугадать,
Как слово наше отзовется...[2]

Известен случай, когда один неверующий интеллигент был потрясен до глубины случайно услышанной фразой Исаака Сирина[3]. Известно и то, что Евангелие упоминает разных книжников, в том числе и «книжников, наученных Царству Небесному». Нельзя «научиться Царству Небесному», минуя личные страдания, вне подвига. Значит — бывают *страдающие книжники*, и мне кажется, именно к ним принадлежал о. Павел. К нему все тянулись, как к новому Леонардо да Винчи, окружали его кольцом, ловили каждое его слово, «его имя — как писал один современник — стало легендарным», и мало было людей, кто любил и жалел его. А ведь глубоким одиночеством, тоской о дружбе и большим страданием человеческой пустыни — и вовне и в себе — пронизана вся его большая книга.

«Мой кроткий, мой ясный! Холодом, грустью и одиночеством дохнула на меня наша сводчатая комната... Я вошел в нее уже один, без тебя... Один за другим, один за другим, как пожелтевшие листья, отпадают дорогие люди... Что ты сделал для них?.. Нет уже возможности обнять ноги каждого из них. Уже не дано более облиться слезами и молить о прощении — молить о прощении перед всем миром»...

Так начинается его основная работа — эта сверхученая, трудная книга, снабженная 1956 примечаниями и экскурсами, кажется во все виды человеческого знания. И через это страдание,

через это искание любви, автор ее делается вдруг дорогим нам и нужным. Непроходимые заросли его философских теорем и метафизических построений пронизываются вдруг лучами такой простоты и ясности.

Есть в нем еще и другое. Обычно в ученых богословских работах говорится о Боге так, словно Он есть некая неизвестная математическая величина, требующая доказательства, причем это доказательство тут же блистательно и торжественно производится к полному удовлетворению ученого автора. Он ставит точку и кладет перо. Так, кстати, написаны и многие работы Вл. Соловьева. Математик и физик Флоренский говорит о Боге с трепетом любви и при этом еще явно неуверенный в своем праве о Нем говорить. В «Столпе» он указывает о влиянии на него философа-монаха архим. Серапиона (Машкина). Вот одно из любимых изречений этого малоизвестного мыслителя: «Люби Бога — основная максима поведения. Влюбленность в Бога, пьяность Богом — в этом истинная ковка личности». Если эти слова кажутся слишком «интеллигентскими», их можно подкрепить словами святых. «Мир терпеть не может влюбленных в Иисуса Христа», — говорит Георгий Затворник Задонский[4]. «Божественная любовь есть опьяняющее Духом устремление мыслей», — писал пр. Григорий Синанит[5].

Когда Флоренский преодолевает присущую иногда и ему «богословскую математику», он перестает быть профессором богословия и становится учителем жизни.

Я помню, что в молодости, когда мы читали его книгу, мы ничего не понимали в ее учености, чувствовали, что вышли из леса цитат, обязательных для всех богословских книг, хотя его книга тоже была полна цитатами, что, несмотря на явную современность автора, мы уже вышли вместе с ним не только из пестрого зала религиозно-философских собраний, столь распространенных в те дни, но даже из мансарды Достоевского, где его юноши спорят о Боге. Здесь уже никаких споров не было. Понятая в своем страдании и любви, эта книга читалась как запись об уже осуществленной жизни в Боге, доказанной великой тишиной навсегда обрадованного ума. Ум наконец нашел свою потерянную родину — дом Отчий! — то теплейшее место, где должно быть его стояние перед Богом. Мысль оказалась живущей в клети сердца, где в углу, перед иконою Спаса, горит лампада Утешителя. В этой клети не было ничего «от мира», но в то же время мысль, восходя на крест воцерковления, охватывала здесь все благое, что было в мире, в истории, как *свое*, как принадлежащее Богу-Творцу, и твари, и мысли.

Нам через эту книгу сделалось понятно, что борьба за крест в истории есть борьба не только за личное спасение всего себя, т. е. тем самым и своего разума, но и борьба за любимую землю человечества. В воспоминаниях об о. Павле С. Н. Булгакова есть такое место: «Он (о. Павел) любил ее, эту родную землю, как всечеловеческую матерь, древнюю Деметру, но вместе знал и чтил ее как святую Богоземлю, Пречистую и Преблагословенную».

Конечно, все ценное, что было у Флоренского, шло от древних озарений святых. Но громадность и несравнимость его попытки изложить это на современном диалекте совершенно очевидна. То, *как* он иногда писал, давало не такие слова, по которым мысль, как обычно, прокатится, точно по чему-то скользкому, и забудет, а какие-то озаренные предметы. Этот ученый книжник нашел дорогу к забытым сокровищам религиозно-философского словотворчества. Чтобы дать это почувствовать, я приведу отрывок из одной его статьи 1907 года («Плач Богоматери»), как раз о силе и бессилии слов:

«Бывают одни только слова. Их составляет рассудок и ими наводнена печать. От этих серых порождений головы засорилось духовное око, запылилась душа. Но существуют еще и другие слова... Как золотые плоды, они вырастают и соками души наливаются, когда приходит для них время... Есть слова-призывания, в которых звучит таинственное пение бесконечности, слова, привлекающие благодатную поддержку произносящему их... Слова порою пронизываются Духом. Происходит таинство пресуществления слова».

После Флоренского легко читались рассказы Патериков о преобразовании твари светом Божиим, но никак не диссертации на тему: «К вопросу о развитии тринитарных споров». Он доказал возможность прекращения семинаризма в мысли.

Флоренский родился в 1882 году на Кавказе. Отец его русский, мать — армянка. Кажется, была в нем и грузинская кровь. Свои «Общечеловеческие корни идеализма» он в 1900 году посвятил «дорогой матери и памяти любимого отца», — не потому ли, что хотел с благодарностью отметить корни и своего идеализма. Он воспитывался в Тифлисе в культурной среде, в атмосфере, как пишет Булгаков, Бетховена и Гете, но, кажется, в среде малорелигиозной, что предполагает факт позднейшего религиозного переворота. Еще будучи гимназистом, он вместе со

своим товарищем А. Ельчаниновым устроил у себя «научный кабинет» с геологическими и ботаническими коллекциями. Есть сведения, что уже в конце 90-х годов в немецкой печати появилась одна его научная статья (совместно с Ельчаниновым), что требует проверки, как, впрочем, и почти все приводимые биографические данные. В 1904 году он окончил Московский университет, где изучал математику и физику, одновременно слушая лекции по философии С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина[6]. Из других учителей его молодости надо отметить Н. Бугаева и А. И. Введенского[7]. После окончания ему было предложено остаться при Университете (предложение это было, кажется, с нескольких кафедр), но он поступил в этом же 1904 году в Московскую Духовную академию, которую окончил в 1908 году (23–24 апреля) и служил как священник в домовой больничной церкви Сергиева Посада. 19 мая 1914 года защищал магистерскую диссертацию по книге «О духовной Истине», вышедшей в Москве в 1912 году, в которую вошли первые семь глав (писем) опубликованного в 1914 году «Столпа». Состоял профессором Московской Духовной академии, а с 1911 г. до 1917-го был одновременно редактором ее журнала «Богословский вестник». С 1919 года работал в области техники сначала на заводе «Карболит», а затем при Главэлектро, где занимался вопросами электрических полей и диэлектриков, что, возможно, имело значение для создававшихся тогда первых электростанций. Имел не менее 12 засвидетельствованных изобретений в химии, электрике и других областях. В начале 20-х годов подготовил к печати курс лекций по «энциклопедии математики». Тогда же напечатал и «Мнимости в геометрии», и «Число как форма». В эти же годы читал в Московском университете курс ферросплавов. Работал в первом издании Большой Советской Технической Энциклопедии, выходившей в 1927—1936 годах, где участвовал в ряде отделов. По данным Модестова, в его статьях 1930 года видна его обращенность к вопросам атомной физики. В первом томе Энциклопедии помещены его статьи об асфальтовых лаках, асбестовых массах и аспидных сланцах, в 10-м томе — о копалах, в 12-м — о линолеуме. Печататься в русских журналах начал не позднее 1903 года, т. е. еще будучи московским студентом. Кроме основных работ богословско-философского содержания, имел работы по электрике, промышленной технике, товароведению, астрономии, оптике, математике, истории искусств, теории знания, перспективной живописи, фольклору, филологии и литературе. Мог с полным знанием дела говорить или писать по вопросам медицины, психопатологии, оккультным наукам, археологии, пси-

хологии зрения, истории дамских мод, генеалогии дворянских родов. Знал несколько европейских и восточных языков. На древнееврейском, греческом и латинском языках читал и писал без словаря. Переводил Канта и церковного историка Зома. Печатал в журналах начала века стихи (было и отдельное издание: «В вечной лазури»).

Самое убедительное в нем было то, что всю эту необъятность он нес — точно религиозное послушание — в тишине совершенной и цельности и скромности. Портрет Нестерова («двух философов»)[8] передает что-то из его углубленной тихости, из его погруженности в «видение эпохи» (так называл этот портрет С. Н. Булгаков). Всем своим обликом он был какой-то исторически непостоянный человек. Именно в его личном облике гораздо больше, чем в книгах, ощущалась его сила. Выступая, он часто не читал, а говорил, обладая необыкновенной властью живого слова. «Вы ноумен», — как-то сказал ему В. Розанов и при этом добавил: «но у вас есть один недостаток — вы слишком обаятельны, а русский поп не может быть обаятельным». Его ряса казалась на нем не рясой, а какой-то древневосточной одеждой. Все в нем воспринималось как возврат из интеллигентской абстракции в реальность давно забытого и радостного бытия. Что вся его сила была прежде всего в нем самом, отмечает и Булгаков. «О. Павел был для меня, — пишет он, — не только явление гениальности, но и произведение искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ... Самое основное впечатление от о. Павла (пишет он же) было впечатление силы. И этой силой была некая первозданность гениальной личности... при полной простоте и всяческом отсутствии внутренней и внешней позы... Духовным же центром его личности, тем солнцем, которым освещались все его дары, было *его священство*... Настоящее творчество о. Павла — не книги, но он сам, вся его жизнь, которая ушла безвозвратно из этого века в будущий».

В работе «Первые шаги философии» он говорит «о вкусе к конкретному, о науке благоговейного приятия конкретного и созерцания его... будь то камень, растение, религиозный символ и литературный памятник». Он обладал особой способностью входить в «единосущность» с познаваемым предметом, и, конечно, только это объясняло глубину и уверенность его знаний. В этой же работе он писал, что рационалистическая оболочка всех естественных наук — это только «тоненькая корочка опознанного над пучиной огненной лавы иррациональности». Вот что притягивало его к научной работе, «будь то камень или растение», — ощущение мистической безмерности этой работы, ее мистичес-

в них существует Церковь, в их живом дыхании, в их словесном наследстве. Церковь — это святыня Божия в людях, и только так можно о ней писать.

Книга Флоренского, вопреки традиции школьного богословия, заговорила о Церкви не как о музее догматов и преданий, правил и споров, чудес и сомнений, а как о живом и в наши дни организме святости и любви, как о продолжающемся на земле чуде Христова Воплощения. Я еще раз вспоминаю впечатление выхода книги на нас 50 лет тому назад. Многие из нас тогда были полны Блоком, его ночными предчувствиями истории.

Весна, весна! Скажи, чего мне жалко?
Какой мечтой пылает голова?..[9]

И вот мы этим же молодым слухом восприняли тогда его ученo-богословскую книгу. «Начинается весна», — говорили мы себе. «Церковь и есть эта вечная Весна. Теперь на всю жизнь все ясно». Игнатий Богоносец[10] пишет, что «Господь облагоухал Церковь нетлением». Через семь печатей ученого труда мы вдыхали благоухание Церкви. Нам открылась небесная лазурь богосознания под темными и такими родными сводами старого храма. Конечно, мы получили Церковь с детства, с того времени, когда с матерью и отцом шли в ночь Великой Субботы со свечами, погребая тело Христово. С тех самых пор мы узнали, что на земле живет «Песнь песней». Но потом были годы рассеяния и забвения, и Флоренский сумел как-то напомнить эту субботнюю ночь.

Помню, я с отцом был у М. А. Новоселова, в его квартире на углу Обыденного переулка. Это был когда-то очень видный и пламенный толстовец, а теперь весь отдавший себя Церкви и «работе Господней». У него была там зала с большими портретами Хомякова[11], Достоевского и Вл. Соловьева, с длинным столом для занятий его религиозно-философского кружка, его кабинет с образом св. Иоанна Лествичника[12] и третья маленькая комната-столовая, где мы и сидели за чаем, а М. А. время от времени бегал с совочком за углями в самовар, чтобы его песня не прекращалась. И вот он, человек очень сердечный и при этом любящий о. Павла, работающий с ним вместе по защите имяславия от нападок Синода, вдруг начал высказывать сомнение в церковной ценности его работ. Мне было 17 лет, я молчал, но вдруг волнение буквально толкнуло меня в разговор: «Как вы можете так говорить! О. Павел открыл нам Церковь». Я помню ободряющие глаза моего отца и — сначала удивление, затем смущенную улыбку и наконец явное одобрение и на лице Новоселова: точно он только и ждал этого моего молодого протеста.

Когда, подводя итог своей книги, Флоренский спрашивал — «что же есть Истина?», он отвечал: «Это Церковь, это достоверность, это духовный закон тождества, это подвиг, это Триипостасное Единство, это свет Фаворский, это Дух Святой, это София, это Пречистая Дева, это дружба, это — паки Церковь». Дважды названа Церковь, а зная, что он писал о свете Фаворском, о Софии, о дружбе, о подвиге, о Святом Духе, о твари, — мы понимали, что ответ о Церкви как об Истине надо намного усилить. Вся книга — это книга о Церкви как об Истине. Само название книги есть определение Церкви, данное апостолом Павлом.

Формально говоря, так же, конечно, определяли Церковь все апологеты церковности XIX—XX века, но им настолько не верили, что их как бы не слышали. Флоренского нельзя было не услышать. Он — хоть на миг, для некоторых — дал увидеть и даже осязать стены истинной Церкви. Сделать это было совсем не так просто. В обществе уже слишком далеко зашло отождествление Церкви с ее двойником. Вспомним, что выход книги был в «эпоху Распутина» [13], не только не отлучаемого от Церкви, но, наоборот, паразитирующего около церковного управления. Слишком далеко зашло это непонимание того, что двойник не есть Церковь, что рядом с ним, в той же самой общей ограде, среди темноты, невежества, холода, лукавства и пороков повседневной церковности непостижимо существует Свет истинной Церкви — тела Божия в истории, живого в живых людях. «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его».

Провокация церковного двойника — это ложное сплетение в сознании двух понятий — было безусловно и молчаливо, т. е. внеполемически, рассечено в книге Флоренского: он говорит только об Истине, и эта Истина «еще раз Церковь». А то, что не от Истины, то внецерковно, хотя бы и считало себя церковностью. Это непостижимо для рассудка, но это так. В предисловии («К читателю») он пишет: «Церковность — это жизнь, новая жизнь, подобно всякой жизни недоступная рассудку... Церковь есть тело Христово, "полнота Наполняющего все во всем". Как же эта полнота Божественной жизни может быть уложена в узкий гроб логического определения?.. Жизнь церковная постигается лишь жизненно, не рассудочно. *Церковность — это новая жизнь в духе*. Критерий правильности этой жизни — *красота*. Есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть единственный верный путь к определению, что православно и что нет. Знатоки этой Красоты — старцы духовные, мастера "художества из художеств", как святые отцы называли аскетику» (с. 7–8).

О Церкви можно много говорить и ничего не сказать. При всей своей исторической данности или именно благодаря ей — это неизреченный предмет богословия. Можно, например, установить, что на идеи Флоренского мог влиять Р. Зом, книгу которого «Церковный строй в первые века христианства» он перевел в 1906 году. В этой книге, в частности, говорится: «Сущность Церкви — духовная... (она) есть Тело Христово на земле... Церковь — это духовная величина, чуждая нормам земного... В основании (понятия Церкви) слова Господа: "Где двое или трое во имя Мое — там Я посреди них"».

Но насколько дороже, когда Церковь просто показуется. «Православие показуется, но не доказуется», — пишет Флоренский в предисловии, вернее говоря — оно доказуется или личным примером, или рассказом о живой жизни. Именно в этом, в рассказе о живых носителях Церкви, был методологический замысел создания истории Церкви, принадлежавший одному из близких к Флоренскому лиц — безвременно умершему в 1929 году о. Сергию Мансурову[14].

В 1909 году Флоренский напечатал «только для знакомых», как значится на задней обложке, — «Сказание о жизни аввы Исидора»[15], иеромонаха Гефсиманского скита и своего старца. «В нем, — писал Флоренский, — как редко в ком, нащупывалось голою рукою живое, зиждущееся, творческое Тело Церкви — Церковь власть имеющая...» «Исповедь Старца, простая по внешности, была совсем особою по какому-то неуловимому веянию вечности». И тут же Флоренский приводит рассказ одного профессора, пришедшего на исповедь к этому «печальнику за мир». «Ничего не оказалось между мной и им, — рассказывает этот знакомый Флоренского, — между мной и Христом. Сколько нес я рационализма и злобы, все это растаяло в келии о. Исидора... Я пришел с чувством формального смирения... мне показалось, что все будет так, как всегда было, — что милый, приличный монах мило, прилично меня примет, что я прилично отисповедуюсь, и все будет как следует. Но вот что было не так: в этой келии, в ее простоте бесконечная власть... Я испытал то, что я именую *впечатлением Церкви*... Старец поднялся и, как был одет — в рубаху на выпуск, порты и поршни на ногах, — спокойно встал и сказал: "Ну, хорошо" (на просьбу об исповеди). Вынул епитрахиль, надел ее на себя, на рубаху настегнул старую парчовую поручь властию своею и благословил Бога... Когда он прочел отпустительную молитву, я мог только одно сказать: "У меня сейчас на душе — «Христос воскресе из мертвых»". Тогда он допел: "Смертию смерть поправ, и сущим во гробех живот

даровав". Тогда я опять заплакал, и он опять мне сказал, что я утешен буду, и, когда я уходил, поцеловал мне руку... Я знаю только одно, что я видел Камень и на нем Церковь. И больше ничего, кроме величия, сказать не могу, Это у меня навсегда осталось, как великий удар. Церковь открылась на мгновение и потом скрылась. — Церковь в портах и золотых поручах и епитрахили на Камне».

Флоренский пишет (в предисловии), что «значение (его книги) подготовительное, значение огласительных слов во дворе церковном». Но эта «подготовительность» к видению «Церковь на камне».

У каждой церковной эпохи есть свои особенности в познании и определении единой Истины. Одной из общих или одинаковых для всех эпох особенностей христианства является его выхождение за пределы обычных рассудочных понятий. Воплощение Бога, Творца мира в человеке с полным основанием и Божества и человечности, истинная смерть человека Иисуса и тут же его истинное воскресение, только один этот основоположный факт христианства выводит его за границу трех измерений. «Христианство — это тайна для мира», — говорил Макарий Великий[16], и в этом и лежит трудность его для этого мира, его «безумие» или неразумность, сверхрассудочность или, попросту говоря, отсталость, с точки зрения мира. Но и искренне вступающий в христианство наш современник, может быть, будет вначале смущаться этой наполненностью христианства таинствами, этой необходимостью делать себе в христианстве незыблемое основание, не в убедительных словах человеческой мудрости, но в «явлении духа и силы», — по утверждению Апостола, этим, как говорит тот же Апостол, «домостроительством тайны, открывающейся от вечности в Боге».

Познание этого божественного домостроительства Церкви есть познание тайны, не меньшей для нас, чем тайна богочеловечества Иисуса Христа. Кто-то сказал, что «Церковь есть так же объект мистического опыта, как и Христос».

И сознание всякого искреннего христианина по мере роста жизни в Церкви будет входить в эту мистику христианства, пронизывающую в нем все, начиная от сокровенной внутренней жизни души, по сказанному в Евангелии: «Царство Божие внутри вас».

«Есть в ней (в Церкви) эзотеризм, — пишет Флоренский. — Это таинственность ее жизни для всякого, в эту жизнь не посвященного, существование в ней особого устроения души, без коего ничто в Церкви не может быть правильно воспринимаемо... В

этом смысле, если угодно, можно говорить о некоторой аналогии церковной жизни древним мистериям» (с. 782).

Вл. Соловьев определял Церковь как мистическое общество *, и для понимания Флоренского необходимо установить преемственность мышления в этом важнейшем вопросе, несмотря на его несогласие с Соловьевым во многом другом.

Несомненно, что о. Павел успел за свою короткую среди нас жизнь сделать какой-то шаг в развитии учения о Церкви, хотя именно эту сторону его деятельности как раз не заметили все его критики, говоря, что он «выдает свои философские домыслы за церковную мысль» (Зеньковский)[17] или что он «не из православных глубин исходит» (Флоровский), Бердяев — эпохи выхода книги (1914 год) — считал, что Церковь Флоренского «архаическая» и «стилизованная», т. е. и устарелая, и ненужная. «Эта книга, — писал он, — глубоко враждебна новой религиозной жизни... он хочет остаться в детском периоде христианства... он весь обращен назад». Как будто в «детском периоде христианства» не были сказаны эти вечные слова: «Иисус Христос и вчера и сегодня и во веки тот же».

Только епископ Феодор, строгий и хороший монах и ученый ректор Академии, сказал, что «книга автора от начала до конца православна» и что, «прочитавши книгу о. Павла и совершивши совсем непривычный для богословской мысли путь, мы можем сказать: автор утвердил и уяснил в нашем сознании абсолютную ценность духовной истины (именно триединства как основного христианского догмата) и утвердил в нашем сознании Церковь» **.

Этим много сказано. Только после Флоренского стало возможно утверждение В. Лосского[18]: «Основная догматическая тема нашего времени — учение о Церкви» («Спор о Софии», 1937). Известно, что нет догмата о невозможности нового догмата. Догмат о Церкви, понимаемый как переживаемая в живом опыте тайна Божия о созидании святого человечества, — может быть, будет последним подвигом христианской жизни и мысли. «Живой религиозный опыт, — пишет Флоренский в предисловии, — (это) единственный законный способ познания догматов».

Церковь как Истина определила его мышление, очевидно с молодых лет. В его биографиях обычно отмечается без всяких пояснений, что в начале века он участвовал или даже «создал» вместе с Эрном, В. Свенцицким и о. Ионой Брихничевым[19] «Союз

---

* Критика отвлеченных начал, гл. 21.

** *Еп. Феодор.* О духовной Истине. СПб., 1914.

христианской борьбы», «имевший в виду активные выступления во имя обновления общественного строя» (Зеньковский). Идеи этого общества в части социальной были как-то связаны с идеями первой революции, и архиеп. Антоний Храповицкий[20] называл его участников «революционной бандой». Но чтобы несколько пояснить этот факт биографии, я выпишу те пункты программы «Христианского братства борьбы» (а не «Союза»), в которых видно его отношение к Церкви.

Пункт 6–7: «Всеобщего благополучия, по глубочайшей вере христианской, на этой земле никогда не будет. В пределах истории последняя цель христиан — это явление "жены, облеченной в Солнце". Церковь откроется верующим, готовящаяся к браку с Господином своим». В речи Свенцицкого, очевидно наиболее активного деятеля «Братства», в 1907 году в Петербургской судебной палате, в связи с обвинением его в призыве к войскам к неповиновению власти, — он пояснил, что обращался не к войскам, а к Церкви, и при этом уточнил, что́ он понимает под Церковью: «Церковь, — сказал он, — тело Христово... Вне Христа, вне Церкви не может быть ни Истины, ни Добра, ни Красоты. Это безгранично расширяет границы Церкви, но и безгранично суживает их. В них может не войти обер-прокурор (Синода) и найдет свое место Бетховен. Мир в своей борьбе стремится к этому творческому источнику жизни — к Церкви» *. Можно, кстати, отметить, что это тот самый Валентин Свенцицкий, который через 15 лет после этой речи стал священником в Москве, духовным руководителем множества людей, учителем непрестанной молитвы и «монастыря в миру».

Из напечатанных работ Флоренского единственная, где видно какое-то его соучастие в «Братстве борьбы», — это брошюра «Вопль крови», представляющая из себя его «слово в неделю крестопоклонную, сказанное в 1906 году в храме Дух<овной> академии. Но и в ней есть такие слова: «Церковь — самое дорогое, что есть для нас на земле, — мост к небу».

Письмо первое — «Два мира» — примыкает к предисловию в подведении читателя к первичному ощущению Церкви. «Все кружится, все скользит в мертвенную бездну, — пишет Флоренский. — Только Один пребывает, только в Нем неизменность, жизнь и покой... В жизни все мятется, все зыблется в миражных

---

* Еженедельник «Век», 1907, № 12, в статье св<ящ>. К. Агтеева. Речь В. Свенцицкого: «Век», 1907, № 2. О привлечении к суд. ответственности: «Век», 1906, № 7. В этом же 1906 году и Флоренский напечатал «Вопль крови».

очертаниях. А из глубины души подымается нестерпимая потребность опереть себя на Столп и утверждение Истины, не одной из истин, не частной и дробящейся истины человеческой, мятущейся и развеваемой, как прах, гонимый в горах дыханием ветра, но Истины всецелостной и вековечной, Истины единой и Божественной, светло-пресветлой Истины, той "Правды", которая, по слову древнего поэта, есть "солнце миру"...» Как же подойти к этому Столпу? Церковь для Флоренского — это «Стихия Единого Центра» — Бога, к которому «сходятся все радиусы круга времен». Вне этого Центра — все нереально. Это и есть «Два мира». И, заканчивая книгу, он пишет: «Есть два мира, и *этот* мир весь рассыпается в противоречиях, — если только не живет силами *того* мира... Но как подойти к тому Камню веры?» (с. 483).

Когда впервые прозвучали в Евангелии слова о Камне, в них же было дано противоположение двух миров, основное противоположение христианства: «На Камне сем созижду Церковь Мою и врата ада не одолеют ее».

В раскрытии внутри себя этого противоположения, в раскрытии внутри себя врат Церкви и врат ада, и лежит, наверно, самый верный путь к Камню веры. Есть врата Церкви и врата ада, есть Царство Божие и царство мира, Церковь и не-Церковь. Это противоположение мыслимо только в том случае, если в понятие Церкви вкладывается действительное, а не юридическое или словесное только наполнение людей, ее составляющих, благодатной богочеловеческой стихией. «Церковность, — пишет Флоренский в предисловии, — есть та богочеловеческая стихия, из которой сгущаются и выкристаллизовываются в историческом ходе церковного человечества чинопоследования таинств, формулировки догматов, канонические правила и отчасти даже текучий и временный уклад церковного быта».

Утверждая видимые формы церковности, он одновременно определяет их первовстречную животворящую силу, от которой они питаются и являются действенными и вне которой они «только медь звенящая и кимвал бряцающий».

Осознание «Двух миров», конечно, не было для Флоренского бегством «от мира, лежащего во зле», или тем более — презрением к этому миру. В примечаниях «Столпа» можно не раз увидеть весьма благожелательные высказывания автора о В. Розанове — близком ему человеке. У Розанова есть такие слова: «Достоевский противопоставлением Зосимы и Ферапонта выразил вековечную истину: о тысячелетнем борении двух идеалов — благословляющего и проклинающего, миролобызающего и миро-

плюющего» («Около церковных стен»). В 1917 году Флоренский издал письма архим. Федора Бухарева[21] и много сделал для его памяти. В одном письме Бухарев пишет: «У меня все лучшие надежды относительно будущего Церкви и всего мира держатся на том, чтобы и во всем земном и видимом для его спасения от греховного растления открывать всевозможные среды (области) к проявлению и усвоению Христовой благодати»... Надо «следовать направлению Христова *снисхождения* с неба в наш видимый мир и Христова же *восхождения* от земли на небо уже с земным естеством» (Письма, с. 86–90).

Самое трудное в осознании «двух миров» — это то, что не-Церковь живет и внутри церковной ограды, что зло и добро «географически» сосуществуют. Флоренский говорит, что истинная церковность — это «*новая жизнь в Духе*», т. е. та или иная степень духоносности, та или иная степень стяжания благодати. Но границы между благодатным и неблагодатным или даже противоблагодатным состоянием как внутри человека, так и в совокупности Церкви нечетки для обычного сознания. Для познания их прежде всего нужно отдать себе отчет в том, что действительно существует аналогия в бытии Церкви Великой и «церкви малой», Вселенской Церкви и церкви отдельной души. В житии мученицы Серафимы (29 июля)[22] мы читаем такой диалог между нею и ее мучителем: «Игемон рече: ты ли сама, якоже глаголеши, церковь есть Бога твоего? Серафима отвеща: понеже помощью Его себя непорочною соблюдаю, Онаго (Его) поистине церковь есть. Глаголет бо наше Писание: "Вы есте церкви Бога жива и Дух Божий живет в вас"».

«Слово "Церковь", — учит пр. Макарий Великий, — говорится и о многих и об одной душе, ибо душа пред Богом есть церковь». А об этой душе тот же великий святой говорит: «Солнце, освещая места зловонные, не оскверняется. Кольми паче дух чистый и святый, пребывая в душе, состоящей еще под действием лукавого, ничего от того не заимствует», ибо «свет во тьме светит, и тьма не объяла его», и еще: «В одном сердце действенны два рода жизни: жизнь света и жизнь тьмы» *. Как свет Божий не перестает быть светом, и только чистейшим светом в сердце, несмотря на окружающую его еще тьму этого сердца от «действия лукавого», так и свет Вселенской Церкви «ничего не заимствует» от географического пристуствия зла в церковной ограде. Как бы двойное бытие Церкви познается через двойную жизнь души.

---

* «Беседы и Слова», 4-е изд., 1904. С. 100, 101, 126, 141, 150, 265, 418, 419.

Мы плачем о своей темноте, мы воздыхаем о своем несовершенстве, мы томимся мечтой о божественном мире. И только в огне этих чувств, устремляясь к Богу, душа становится церковью.

О, вещая душа моя!
О, сердце, полное тревоги.
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия.

(Тютчев)[23]

3
«СОМНЕНИЕ»

Первое письмо необычно не содержанием своим, философски понятным, а своей простотой и сердечным теплом.

Мы, к сожалению, привыкли, что вопросы веры и неверия, жизни и смерти говорятся обязательно с кафедры и с определенным богословским холодком. Это только пр. Серафим[24] через свою беседу с Мотовиловым[25] зимой 1831 года открыл нам, что познание божественной жизни и участие в ней мы можем получить и в лесу, сидя на пне дерева под падающими хлопьями снега.

Флоренский в первом письме вводит нас в свою маленькую комнату, и мы вступаем с ним в разговор, слушая, как шумит в деревьях ветер, как кричат паровозы, как «около четырех часов утра благовестят к заутрене». Мы видим, что от лампады идет сноп света вверх на нерукотворный лик Спасителев, и этот сноп убеждает нас в Христе больше, чем многие «христологические» страницы многих книг. Мы слышим, что вечное «безмерное и безвременное водворилось под сводами между узких стен этой комнаты». Мы приведены автором в атмосферу предощущения Истины, неизреченной и любящей. Я пишу это не по одному впечатлению книги. Я помню улицы и дома старого Сергиева Посада полстолетия тому назад. Фигуру тогдашнего о. Павла и особую тишину, которая была около него, тишину слушания вечности, обручения ей.

Второе письмо — «Сомнение» — наиболее трудное для понимания. Но при учете трудностей Флоренского нужно иметь в виду, что если непонятен самый путь его философских теорем, то всегда ясны выводы по каждой главе. Кроме того, в тексте читатель всегда найдет опорные точки для понимания: то в упо-

минании какого-нибудь явления жизни, например игры солнца на заре первого дня Пасхи, то в попутно данном объяснении молитвы, обряда или евангельской притчи, то в виньетке эпиграфа. Все значение аскетики для преображения плоти передано в эпиграфе к письму «Тварь» — «Яснеет к свету».

В этой книге, и особенно в этом письме, автор ставил перед собой задачу — дать философское введение к познанию догматики Церкви. В связи с этим надо отметить еще один биографический факт.

В 1906 году в Москве было организовано Религиозно-философское общество имени Вл. Соловьева, связанное с именами Андрея Белого, В. Иванова, Трубецкого, Н. Бердяева, В. Эрна, Флоренского, В. Свенцицкого, С. Н. Дурылина[26], С. Н. Булгакова. 15 марта 1907 года при Обществе начались лекции организованного при нем Вольного Богословского университета, и название курса лекций, который должен был прочесть в нем Флоренский (тогда еще студент Моск<овской> Дух<овной> академии), — «Философское введение к христианской догматике» *.

При пояснении книги во «Вступительном слове перед защитой на степень магистра» (СПб., 1914) Флоренский говорит, что при изучении религии возникает основной вопрос: «Какие ходы мысли должен пройти мой разум, чтобы признать спасительность данной религии?», или же: «Какими путями человек убеждается, что Бог есть именно Бог, т. е. действительно обладающий спасением и дающий его людям?»... что Он «Сущая Правда, Спаситель». И автор пытается открыть эти «ходы мысли» рассудка, ищущего Истину. Ведь «не может успокоиться в нигилизме тот, кто хочет Истины», — пишет он (в 4-м письме). «К признанию необходимости веры он приводит сознание путем чисто логического процесса». Для этого он прежде всего устанавливает и рассматривает нормы деятельности рассудка, а затем доказывает, что эти нормы не могут гарантировать человеку истины и не могут помешать возникновению в нем страшного процесса сомнения.

«Мы вынуждены, — пишет он, описывая этот процесс, — пассивно предаться противоречиям, раздирающим сознание. Утверждая одно, мы в этот же самый момент нудимся утверждать обратное; утверждая же последнее, немедленно обращаемся к первому. Как тенью, каждое утверждение сопровождается мучительным желанием противного утверждения... Теперь далеко уже сомнение в смысле неуверенности: началось *абсолютное*

* «Век», 1907, № 9 и 13.

сомнение как полная невозможность утверждать что бы то ни было, даже свое неутверждение... Скепсис доходит до собственного отрицания, но не может перескочить и чрез последнее, так что обращается в бесконечно мучительное томление, в агонию духа... Истины нет у меня, но идея о ней ищет меня...»

Далее он показывает, что этот процесс скепсиса порочен потому, что в основе его лежит ничем и нигде не доказанное утверждение — не принимать ничего без доказательств. Ведь если быть последовательным, то это ничем не доказанное требование рассудочных доказательств является само по себе принудительной догматической предпосылкой. Флоренский утверждает, что если мысль развивается в какой-то честности и в действительной жажде Истины, то она сама должна убедиться в необходимости оторваться от скепсиса. Логика мысли сама должна привести к бунту против него.

«Мы не знаем, — пишет он как бы в русле данной стадии мышления, — есть ли Истина, однако при всем том говорим себе: "Если бы она была, то можно было бы поискать ее, проходя некоторый путь наудачу"... Я попытаюсь сделать неоправданную, но и не осужденную попытку найти Истину... Я иду ощупью... Я пробую на свой страх, на авось, вырастить что-нибудь, руководствуясь не философским скепсисом, а своим *чувством*... Я имею надежду на чудо: авось поток лавы (сомнения) отступит перед моим ростком и растеньице окажется купиной неопалимой...»

Это место письма — о логической неизбежности для добросовестного мышления оторваться от рассудочного скепсиса — очень убедительно. Флоренский не предлагает обязательность пути сомнения, как это подозревает один его критик, а ведет нас к единственно надежному пути познания истины — *живому сердечному опыту*. Но этот личный опыт включает в себя, как правило, ту или иную стадию сомнения. Безоблачность мышления почти всегда подозрительна. На с. 691 он приводит слова св. Григория Нисского[27]: «*Кто*, увидев Бога, понял то, что видел, это значит — не Его он видел». Сомнения — это искушения ума, а св. Исаак Сирин говорил, что «не было бы искушений, не было бы и святых». Сомнения мы часто не преодолеваем изнутри, а просто затыкаем от них уши догматическим заклинанием. В связи с этим надо знать о глубоком упадке школьного богословия, сделавшемся вполне очевидным ко времени начала богословской деятельности Флоренского. И его нельзя понять без учета этого факта. Вот что можно прочесть в одной статье начала XX века, написанной человеком, близким к Флоренскому: «Наше школь-

ное богословие, чуждое религиозного опыта, не только никого не одухотворяет и не возводит к Богу, а убивает и те живые начатки религиозной жизни, которые воспринимаются в семье и храме...

Обрушиваясь на рационализм, мы сами, в сущности, стоим на почве того же рационализма. Мы с ревностью, достойной лучшей участи, храним догматическую скорлупу, настолько заморозив ее холодом рассудочности, что ищущим питательного зерна Христова доступ к нему оказывается прегражденным... Постепенная утрата живого Бого-ве́дения (Бого-ощущения) привела человека к полному Богозабвению» *. Так писали в начале нашего века люди, целиком отдавшие себя Церкви.

Поэтому Флоренский воспитывает в нас мысль, что пятичувственному опыту людей неверия мы — в своем искании веры или в своем утверждении уже полученной веры — должны противопоставлять веру не как доверие к чисто внешнему авторитету, а как живой, новый опыт ума и сердца, как возможность опытного знания реальнейшего бытия: «Только опираясь на непосредственный опыт, можно оценить духовные сокровища Церкви», — пишет он в предисловии, и только опытом сердца человек подходит к вере — таков смысл второго письма.

Новое предположительное построение рассудка, пожелавшего уйти из мук и безнадежности скепсиса в область живого опыта, приводит мысль к утверждению Истины как «Бесконечного акта Трех в Единстве» (с. 48). В трудных терминах и окольным философским путем автор подходит к простой и понятной для человеческого сердца истине, что Истина никак не может быть отвлеченным, абстрактным принципом, что она — в противоположность этому — обязательно живая и реальная личность, но при этом такая личность, такое существо, все бытие которого и внутри и вовне его есть совершенная любовь. Только любовь *«самодоказательна»*, и при этом не только для сердца, но и для ума, *только она убеждает*, творит жизнь и созидает правду. Любовь внутри Существа представляется нами как отношение *трех* внутри этого *Единого*. Автор философски подводит нас к пониманию христианского догмата Троичности в Единстве — *как догмата любви*, а тем самым *как единственной достоверности*. «В поисках достоверности, — пишет он, — мы натолкнулись на такое сочетание терминов, которое для рассудка не может иметь смысла. "Троица во Единице и Единица в Троице"

---

* *Новоселов М. А.* Забытый путь опытного богопознания. 3-е изд. М., 1912. С. 72–74, 83, 91.

для рассудка ничего не обозначает. И тем не менее *сама наличная норма рассудка приводит нас к такому сочетанию, требует*, чтобы оно имело свой смысл, чтобы оно было исходным пунктом всего ведения. Осуждая сам себя, *рассудок требует Троицы во Единице, но не может вместить ее*. Сам от себя разум и не пришел бы к возможности такого сочетания. Только авторитет «Власть имеющего» может быть опорной точкой для усилий... разума... стать новым разумом» (с. 59–60). «Чтобы подойти к Истине, — пишет он в послесловии, — надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы плоть. Но как же в таком случае ухватиться за Столп Истины? — Не знаем и знать не можем. Знаем только, что *сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности* (курсив Фл. — *С. Ф.*). Это непостижимо, но это так. И знаем, что "Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых" приходит к нам, приходит к одру ночному, берет нас за руку и ведет так, как мы не могли бы и подумать. Человекам это "невозможно, Богу же все возможно"» (с. 489).

«Научает нас внутренний Учитель, — пишет бл. Августин, — научает Христос, Божественное вдохновение. Где нет этого вдохновения и внутреннего просвещения, там тщетно действие слов извне». «Внутри себя ищи Бога», — учил св. Лев Великий[28].

Слова о «Боге философов и ученых» принадлежат Паскалю[29], французскому математику и философу XVII века, из его так называемого «Амулета», приводимого Флоренским в «Приложении» для подтверждения того, как через огонь сомнения и муки искания открывается человеку живая достоверность Истины. «По смерти одного из наиболее искренних людей, — пишет Флоренский (с. 577), — в подкладке его куртки была найдена небольшая, тщательно сохранявшаяся им записка. Записка эта относится ко времени или даже к моменту "обращения" Паскаля и представляет собой исповедание веры его, точнее сказать — молитвенное созерцание отдельных моментов духовного восхождения». Вот начало этого замечательного документа жизни души:

«*Год благодати 1654. Понедельник, 23 ноября, день св. Климента*[30] *папы и мученика, и других в месяцеслове. Канун св. Хризогона-мученика*[31] *и других. От приблизительно десяти с половиной часов вечера до приблизительно полуночи с половиной*» («Этой точностью даты, — пишет Флоренский в примечаниях к "Амулету", — указывается, что полнота ведения, открывшаяся Паскалю, не была мечтаниями или смутными предчувствиями,

а была явлением точно очерченным и, стало быть, качественно *новым*, стоящим *в н е* обычных процессов сознания»).

«*Огонь*» («Разумеется, — пишет Флоренский, — огонь сомнения. В продолжение двух часов Паскаль томился огнем геенским, и тогда-то, после сего испытания небытием, ему открылся Сущий»).

«*Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, не философов и ученых*» («Истина есть Личность, — пишет Флоренский, — исторически являющая себя, а не отвлеченный принцип»).

«*Достоверность, Достоверность. Чувство. Радость. Мир*» («Во встрече с Богом Истина — достоверность и потому — разрешение Эпохи (крайней точки сомнения); эта-то достоверность и дает удовлетворение чувству — радость и мир, т. е. Бог удовлетворяет критерию истины»).

«*Бог Иисуса Христа*» («Бог Иисуса Христа и есть Истина. Триединица, ибо только Христос возвестил Триединство»).

Реальность богообщения, радость ощущения благодати, этой свободы ее и покоя и отрады, после мук неверия, после — как пишет Флоренский — «испытания огнем небытия», наполняют весь документ, и он проще, яснее и сильнее всего этого второго письма о. Павла говорит о счастье нахождения веры.

Метафизический лабиринт сомнений, описанный Флоренским, тоже, как и у Паскаля, оканчивается просто помощью Божией. И тогда возникает вопрос: зачем же были все эти мучения рассудка и все «ходы» его логики, ищущей правды?

Но в этом и дело, что помощь Божия идет туда, где ее, хоть и не понимая, ищут, что Богу нужно видеть искание ума человека, его жажду правды. Тот логический процесс мышления, который дан во втором письме книги как приводящий к признанию необходимости веры, есть процесс мысленных родов, есть свободный подвиг человека, взывающего к Неведомому Богу. И на этот призыв человеческой свободы отвечает любовь Божия и дает помощь. «Свобода и любовь — взаимосходны», — говорит еп. Феофан Затворник[32]. Флоренский *дает нам образ добросовестного неверия* и показывает, что такое добросовестно-ищущее неверие логическим путем своих исканий неизбежно доходит до самого порога Веры, *не переступая его*. Чудо же переступления порога — вне нашего постижения. Мы можем только догадываться, что луч Триипостасной Любви по неведомым нам законам находит во тьме мира ищущий его луч человеческого сердца, и тогда рождается Вера, начинается новая жизнь.

4
«ТРИЕДИНСТВО»

Догмат Триединства постигался и богословски «выговаривался» святыми Отцами, а живописно постигнут он на иконе Рублева. Об этой иконе так писал Флоренский:

«Нас умиляет, поражает и почти ожигает в произведении Рублева внезапно сдернутая перед нами завеса ноуменального мира... Он воистину передал нам узренное им откровение. Среди мятущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междуусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному миру бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир горнего мира. Вражде и ненависти, царящим в дольном, противопоставилась любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних. Вот этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком от Троицы Рублева прямо в душу созерцающего, эту ничему в мире не равную лазурь, более небесную, чем само земное небо, эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту премирную тишину безглагольности, эту бесконечную друг перед другом покорность — мы считаем творческим содержанием иконы Троицы. Человеческая культура, представленная палатами, мир жизни — древом и земля — скалою, — все мало и ничтожно перед этим общением неиссякаемой, бесконечной любви, все лишь около нее и для нее, ибо она своей голубизной, музыкой своей красоты, своим пребыванием выше пола, выше возраста, выше всех земных определений, — есть само небо, есть сама безусловная Реальность» («Троице-Сергиева Лавра и Россия»).

Икона Рублева — говорит нам Флоренский — дала видение достоверности мира божественной любви. Мы верим в Любовь — вот что лежит нетленным зерном в скорлупе тройческого догмата, о котором надо было бы учиться в семинариях не по «Филарету», а «по Рублеву» и по Флоренскому.

Верить в Любовь означает, что в человеке заложен отблеск этой любви, как самородок золота в самых недрах, и этот отблеск рождает веру.

Об идее Триипостасной Истины Флоренский говорил во втором письме в терминах философских, как о «единственной для разума возможной идее истины». И в послесловии: «Рассудок возможен, потому что есть Трисиятельный Светоч — корень разума». Теперь, в третьем письме, он говорит о том же языком богословия.

Никейскими отцами Церкви IV века был установлен догмат единосущия Св. Троицы. «Единосущие» означает конкретное единство, но не единство номинальное. В этом одном термине сочеталось и индивидуальное, и общее. Каждая ипостась, или лицо, нимало не сливаясь с другою, в то же время неотделима от нее. В слове «единосущие» указание и на реальное единство, и на реальное различие... «Тут дело шло, — пишет Флоренский, — о коренном самоопределении Церкви Христовой. И единым словом был выражен не только христологический догмат, но и духовная оценка рассудочных законов мышления. Тут был насмерть поражен рассудок. Тут впервые объявлено новое начало деятельности разума». Термин «единосущие» — антиномическое зерно христианского жизнепонимания, это *единое имя* Трех Ипостасей... Мы говорим «во имя», а не «в имена» — Отца, Сына и Духа. Это чисто мистическое, сверхлогическое учение... Для принятия его надо выйти за пределы рассудка... Рассудочная вера не желает отвергнуться самости... Чтобы узнать истину, надо иметь ее, а для этого необходимо перестать быть *только собою* и причаститься самой истины... Это есть отказ от своей единственности, от своей самости и начало участия в жизни Тройческой любви, которая вся выражена в этом одном слове «единосущие».

При защите своей книги на степень магистра Флоренский сказал: «Истина сама себя делает истиною. Эта самоистинность Истины выражается словом — единосущие. Таким образом догмат Троичности делается общим корнем религии и философии». Это развитие идеи единосущности, открывающей существо любви, Лосский считает главной заслугой Флоренского для христианского мировоззрения. Все философско-религиозные системы Флоренский делит на два типа, в зависимости от того — признают ли они единосущность или же только сходство, «подобие».

Согласно арианской и любой иной рационалистической «философии подобия», мир состоит из существ, бытие которых по отношению друг к другу совершенно внешне, они связаны только внешними и временными отношениями. Они только подобны — сущны, а не единосущны друг другу. Наоборот, философия единосущности утверждает, что онтологически *все существа тесно связаны внутренне*. Это и дает понимание природы мира как органического целого, это и есть познание единства человечества.

Мысли Лосского надо продолжить, так как острие этого термина отделяет правду от неправды жизни и мысли. Уход от переживания и философии единосущности есть уход в формализм, внешность и иллюзионизм религиозно-философской мысли.

«Словесность подменила во многих умах и сердцах общение со Словом», — пишет Флоренский (с. 682). В религиозно-философской «словесности» нет единосущности с тем духовным миром, который является ее темой. Переживание существа предмета веры заменено здесь той или иной догматической схемой. Это можно наблюдать у самых различных людей. В воспоминаниях Андрея Белого есть такое место о Бердяеве эпохи начала века: «Лилась Ниагара коротких, трескучих, отточенных фразочек; каждая как ультиматум: сказуемое, подлежащее, точка... Оборотной стороной догматизма его мне казался всегда химеризм; начинал он бояться конкретного знания предмета» *.

Флоренский запоминается именно потому, что он переключил способ религиозного мышления и его высказывания из плана чисто внешней догматики, из плана религиозного «химеризма» в план духовной конкретности. Онтологизм его мысли мы воспринимаем как признак, по которому мы отличаем «флоренское богословие» от «до-флоренского» или от религиозной публицистики. Онтологизм не допускает никакой аллегории в жизни и мысли. «Символ, — пишет Флоренский, — не есть условный значок, не аллегория, а подлинное изображение действительности» (с. 673). Для философии единосущности не может быть разрыва слова и понятия, имени и именуемого, молитвы и призываемого, веры и жизни, веры и любви. Жизнь должна быть и может быть единосущна вере, а человек — любви. «Спасение, — пишет Флоренский, — в единосущии с Церковью... устанавливается онтологическая существенность и объективная значимость смирения, целомудрия и простоты как сил, делающих, в Духе Святом, всю тварь единосущною Церкви» (с. 343).

Там, где нет «единосущности» — внутреннего духовного единства с божественным миром, там сейчас же начинается внешность. Люди, по слову апостола, могут «сохранить образ благочестия (внешний знак), силы же его отвергаться». Понятием «единосущности» вскрывается историческая подмена или подделка христианства: фальшь и притворство лукавых и порочных людей, безразличие хотя бы и искренних, но равнодушных людей.

Единосущность как нравственная категория есть святость — понятие забытое и нам почти непонятное. Святость есть устремленность в любви и покаянии к действительному богообщению, к действительному, а не аллегорическому прикосновению к святыне Божией, устремленность к единосущности с ней.

* *Белый А.* Начало века. М.; Л., 1933. С. 131–132 и далее о Флоренском: с. 263, 270–274.

«Как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, и они да будут в нас едино» (Иоанн, 17–21).

Химеризм мышления часто выражается в особой елейности поведения и словесного выражения. Не живя в духовной реальности, мысль вынуждена вращаться в религиозном притворстве. В «Жизнеописании» оптинского старца Леонида[33], умершего в 1842 году, есть такая его характеристика: «Учениками его не могли быть лукавые люди: они не выдерживали его взгляда. Сжавши сердце, они скоро отбегали от этого ученика Христова, увидев, что притворная вежливость и лживая почтительность непригодны для кельи старца, где воцарилась духовная простота и младенчество христианское. Все виды притворного смирения и фальшивого благоговения, "восторгов" целования плеча и рук старец не терпел и называл их "химерою"».

Есть и еще один вид создания религиозных химер: восприятие христианства как только мира внешних чудес. Св. Иоанн Златоуст[34] пишет: «Апостолам мы удивляемся не за чудеса, но за то, что они явили жизнь ангельскую... Жизнь праведная и без чудес получит венцы» *. «Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет», — читаем мы в Евангелии. Духовное сознание многих поколений искажалось благодаря нагромождению сплошной чудесности в житиях мучеников, делающей, по существу, эти мучения как бы уже не реальными, а поэтому и не страшными. Действительность превращалась в религиозную сказку. Достаточно прочесть немногие сохранившиеся акты мучений или же современные этим мучениям записи святых, например св. Дионисия Александрийского (III века)[35], чтобы увидеть истинную действительность подвига Веры и чтобы понять всю важность для практики христианства, для воспитания христианского мужества — отвергнуть религиозную мечтательность. Вот как описывает одно гонение св. Дионисий: «Все тогда поражены были страхом... Приходившие (на судилище) называемы были по именам и приступали к нечистым и скверным жертвам (т. е. отказывались от христианства) — одни бледные и трепещущие, не с намерением принести жертву, а как будто сами должны были сделаться жертвою идолов, так что в окружающей толпе возбуждали насмешки; другие подходили к жертвенникам с большей готовностью, стараясь доказать самою смелостью, что они прежде не были христианами. Из прочих же... иные убежали, а некоторые были схвачены, и из последних — одни устояли до уз

* Творения. СПб.: Дух. академия. 1898. Т. 1. С. 146, 147, 504, 510–512, 514, 539, 541.

и темницы, а другие, хотя находились в заключении уже много дней, но потом, еще не дождавшись суда, отреклись. Были и такие, которые, вытерпев довольно пыток, на дальнейшие мучения не отважились. Только твердые и блаженные столпы, быв укрепляемы Господом и приняв достойную силу и постоянство необоримой веры, соделались дивными свидетелями царства Божия» *. Далее святой передает мучения этих «блаженных столпов», не упоминая ни одного внешнего чуда. Чудо совершалось в тайне «постоянства необоримой веры».

Сохранились Акты мучений Перепетуи [36], пострадавшей в Карфагене в 202 году, — изысканно воспитанной молодой женщины 22 лет. В Акты, кроме описаний ее мученической кончины, вошел ее автобиографический рассказ. Она пишет о том, как «несколько дней спустя нас поместили в темницу и я пришла в ужас, так как никогда не переносила подобной тьмы. Сверх того приходилось терпеть грубости солдат, и, наконец, одна мысль о моем ребенке лишила меня всякого покоя...».

Когда читаешь эти Акты, хочется целовать черные строчки букв, запечатлевших подлинное чудо Веры.

«Единым словом (единосущие), — писал Флоренский, — был выражен Христологический догмат» (единосущности Сына — Отцу). И в другом месте: «Здание догматики опиралось на великое, непосредственно истинное для сознания, для жизни по вере во Христа Иисуса слово — "единосущие"» (с. 116).

В связи с этим вспоминается упрек Г. Флоровского, что в книге Флоренского «все строится мимо Христа», что в ней «нет христологических глав». Еще в 1905 году Флоренский писал: «Есть Существо абсолютно Святое и Чистое, есть Единый Безгрешный, взявший на Себя грех мира и не отвергающий людей, несмотря на всю их нечистоту» («Антоний романа и Антоний предания»). В первом письме «Столпа» мы читаем: «Полнота всего в Иисусе Христе, и потому ведение можно получить лишь чрез Него и от Него». О «власть имеющем» и о значении для нас Его единосущности с Отцом он пишет в этом, третьем, письме. В 4-м письме он говорит, что, «только поверив в Сына Божия и получив в Нем обетование Духа Святого, верующий узнает, кто есть Отец, только в Сыне Божием узнает Отца как Отца, и оттого сам делается Сыном. Чрез Сына получает он Духа Святого и тогда, в Утешителе, созерцает несказанную красоту сущности Божией, радуется неизъяснимым трепетом, видя внутри сердца своего "свет умный", или "свет Фаворский"... Это "свет разума", это

* *Евсевий.* Церковная история. СПб., 1848. Кн. 6. С. 380, 381.

"свет Христов", который "просвещает всех"» (с. 95–96). Можно было бы намного увеличить эти выписки. «В книге Флоренского, — пишет епископ Феодор, — раскрывается вся премирная глубина христианства, его необходимость для человека» *.

«Глав о Христе» в этой книге нет, но в ней нет и главы «о любви», нет глав и «о Церкви», в то время как вся она основана, начиная с первого эпиграфа, на раскрытии существа любви и вся устремлена к выяснению идеи и разума Церкви. По замыслу автора, в книге не хватает не «глав о Христе», а второй книги, или нового «Столпа», о Христе, и об этом он сам делает специальную оговорку. «Является вопрос, — пишет он, — как же именно возникает идея авторитета Христова, как происходит таинственное возрождение души? Не выходя из границ своей работы, имеющей предметом теодицею, а не антроподицею, я не мог бы заниматься этим вопросом. Но я считаю долгом своим подчеркнуть, что тут пробел, который я предполагаю восполнить в давно задуманной работе "О возрастании типов"» (с. 638). Об этом же, методологически необходимом ему расчленении единой темы он говорил на защите книги на ученую степень **.

Свое вступительное слово на этой защите он закончил знаменательными словами: «Философия высока и ценна не сама по себе, а как указующий перст на Христа и для жизни во Христе». И в «Столпе» этот «указующий перст» неустанно направляет нашу мысль, *несмотря* на расчленение темы. Вот, на с. 97 о. Павел дает объяснение молитвы «Свете тихий»:

«Господь Иисус — кроткий, тихий свет от святой славы бессмертного, святого, блаженного Отца Небесного. Но Он, это тихое Солнце миру, взошло на земле и затем закатилось, снова стало как бы с нами. Мы видели свет этого закатного Солнца, и в нем, в свете этого Света, узрели свет Присносущей Троицы. Поэтому и

---

* *Еп. Феодор.* О духовной Истине. СПб., 1914.

** При защите книги на степень магистра он говорил: «При изучении религии возникают *два* вопроса: *во-первых*, насколько спасительна данная система переживаний и действований? И, *во-вторых*, как делается эта система переживаний и действований спасительна именно *для меня*, поскольку я убедился в ее спасительности вообще». Ответ на первый вопрос он относит к «теодицее», которой и посвящен «Столп», а второй — к «антроподицее», и хотя и оговаривается, что они только методологически могут рассматриваться порознь, но считает необходимым это условное подразделение совершить. *Во второй части* своей работы, как он пишет, «все должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи — христологического».

воспеваем теперь Ее, Отца и Сына и Святого Духа, — Бога. Сына же Божия, тем трисолнечным просветлением твари дающего жизнь миру, — мир славит в песнопениях благодарных».

5
«СВЕТ ИСТИНЫ»

Четвертое письмо «Столпа» о «трисолнечном просветлении твари». «Христе, Свете истины, просвещаяй и освящаяй всякого человека, грядущего в мир»...

Все в человеке, еще не родившемся, но уже идущем из Вечности на землю, просвещается Божественным светом: и тело, и воля, и сердце, и разум.

О значении разума у церковных людей часто такое же непонимание, как и о преображении тела или о природе Церкви. «То беда, — говорил пр. Серафим, — что мы не ищем разума Божественного, который не кичит, ибо не от сего мира есть, но будучи преисполнен любовью к Богу и ближнему, созидает всякого человека во спасение» *. «Разум, преисполненный любовью» — *любящий разум* — это и есть основная тема Флоренского, которую надо увидеть, как ясную поляну, в лесу его учености.

«Разум жаждет спасения, он погибает в своей сущей форме, в форме рассудка», — говорил он во «Вступительном слове» к защите книги. «Неплодствовавший мой ум плодоносен, Боже, покажи ми», — вспоминает он в этой книге ирмос канона в неделю «Блудного сына». Сделать «плодоносным ум», истощивший себя в пустынях мира, можно, только поведя и его на узкую дорогу Христову, ведущую к богатствам познания, к пиру не только веры, но и ума, к единосущности с познаваемой истиной, — к любви. Ум жаждет любви так же, как и сердце, и только достигая ее, расцветает. Это и есть тайна того, что «любовь рождает знание» или «познание делается любовью» — те слова св. Григория Нисского, которые стоят греческим эпиграфом книги и которые прежде всего поражают в ней и больше всего в ней запоминаются.

«В любви, — пишет Флоренский в 4-м письме, — человек нашел начальную стадию давно желанной интуиции... Познание есть реальное выхождение познаваемого в познающего, реальное единение... нравственное общение личностей... Познание Истины есть реальное вхождение в недра Божественного Трие-

* «О цели христианской жизни», с. 12.

динства. Поэтому истинное познание возможно только чрез пресуществление человека, чрез стяжание любви как Божественной сущности... И то и другое лишь *стороны* одного и того же таинственного факта: вхождение Бога в меня как в субъекта (познания) и меня в Бога как в объективную Истину... Явленная истина есть любовь... Если я не познал Бога, не приобщился Его Существу, то я не люблю... Для собственных человеческих усилий любовь к брату абсолютно невозможна. Это дело силы Божией... Только познавший Триединого Бога может любить истинной любовью... В любящем — семя самой истины и подлинного ведения... Метафизическая цепь сковывает эти два акта — познания и любви».

Флоренского трудно передать, пока человек не догадается — о чем его главная боль. Я помню один вечер в тюремной камере 46-го года. Это было уже после вечерней баланды, когда все страсти и волнения дня поутихли. На длинном столе стучало домино, напевали что-то про себя шахматисты. Рядом со мной на нарах еще совсем молодой человек, не получавший никаких передач, профессор одного иностранного университета. Я пытаюсь рассказать ему о Флоренском и не знаю — как преодолеть и трудность темы, и незнание языка. И я вспоминаю, что есть еще один — «первый эпиграф» книги, но уже не греческий, а латинский: Finis amoris, ut duo unum fiant.

Это хорошо понимает мой слушатель, и я увидел вдруг слезы на его сером лице. Мне удалось передать Флоренского.

Свою мысль о слиянности любви и познания Флоренский иллюстрирует в 4-м письме объяснением литургического текста: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святого Духа». Любовь есть условие единомыслия веры, познания веры, а потому только она есть условие возможности следующего за этим «Символа веры» — созерцания божественных истин. Об этом было постоянное, настойчивое учение Отцов.

«Ведение (познание), будучи по существу своему всецело любовью, — пишет бл. Диадох[37], — не попускает мысли нашей расшириться в порождении божественных созерцаний, если сначала не воспримем в любовь неправедно гневающегося на нас».

«О, Единице Препетая и Троица Пречестная! Ты опаляешь язвою любви ум, пребывающий в тебе, просвещая его более и более и действительно вводя его недоступные, тайные, пренебесные зрелища» (Каллист Катафигист[38])*.

---

* Добротолюбие, т. 3. «Аскет. втор. св. Отцов» — *Каллист Катаф<игист>*. О божественном единении. Казань, 1898. С. 100.

«Нет любви — значит, нет истины», — пишет Флоренский, и эта его формула очень близка к мыслям современника, аввы Силуана Афонского[39], учившего, что единственным безошибочным критерием правильности того или иного учения является его решение вопроса о любви к врагам.

«Истинная любовь, — пишет Флоренский, — есть выход из эмпирического и переход в новую действительность... Любовь к другому есть отражение *на него* истинного ведения (знания), а ведение есть откровение сердцу Триипостасной Истины, т. е. пребывание в душе любви Божией... В любви к другому Я переходит в не-Я и через него, через это "истощение" себя, возвращается к себе, утверждая себя в любви. Любовь есть "да", говоримое Я самому себе; ненависть же — это "нет" себе... В любви срастаются люди между собою в единосущное целое, в Церковь, или Тело Христово... Отличительное преимущество любви, по пр. Нилу Синайскому[40] (пишет Флоренский), в том, что она объединяет всех до самого внутреннего расположения души; вследствие только единства каждый свои страдания передает всем другим, а сам от других принимает их страдания. Все за всех отвечают и все за всех страдают» (с. 435).

Это любимая и, наверно, центральная идея Достоевского, а что касается приведенных слов о. Павла о том, что Церковь есть единосущность людей в любви, то после них особенно ясно, что всякое сектантское отрицание Церкви — это, по существу, отрицание любви, а тем самым и Бога.

Флоренский показывает, что любовь — это не моральная дидактика, а бытие, воздух, самая сущность Церкви как Богочеловеческого тела. «Христианская любовь, — пишет он, — должна быть изъята из области психологии и передана в сферу онтологии» (с. 83). «Слово "любовь" разумеется не в смысле субъективно-психологическом, а в смысле объективно-метафизическом... Метафизическая природа любви — в *выхождении из себя*, а это происходит при влиянии в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой самости. В силу этого выхождения Я делается в другом не-Я, делается единосущным брату — единосущным, а не только подобносущим, каковое подобносущее и составляет морализм, т. е. тщетную, внутренне безумную попытку человеческой, внебожественной любви... (В любви) вместо отдельных самоуправляющихся Я получается *двоица* — двуединое существо, имеющее начало единства своего в Боге».

Флоренский не приводит слова святых, еще более выпукло, чем он, объясняющих онтологию любви. «Надо видеть в брате своем Бога своего» (пр. Симеон Н<овый> Б<огослов>[41]). «Видел

ли ты брата твоего? — ты видел Господа Бога твоего» (авва Аполлос)[42]. «Может ли быть лучше видение, чем видеть невидимого Бога, обитающего в человеке, как в своем храме» (Пахомий Вел<икий>[43]). Это последнее изречение приведено Флоренским в статье «О типах возрастания» 1906 года.

Познавание, «увидение» Бога в человеке, а не психологические или социально-этические соображения или принуждения определяют, рождают христианскую любовь. Когда человек видит утреннюю зарю, его не надо принуждать к радости или изумлению.

В январе 1907 года Флоренский сказал в храме слово о «Херувимской песне». — «Мы, таинственно изображающие херувимов и припевающие трисвятую Песнь творящей жизнь Троице, — оставим сейчас всякую житейскую думу, чтобы поднять Царя всех, невидимо копьеносимого чинами Ангелов. — Какие загадочные слова поются за литургией! Кто может слушать их без трепета? Вдумайтесь: "мы таинственно изображаем херувимов"! Не подобным ли изображается подобное? Значит, есть в каждом из нас *что-то*, подобное херувиму... Есть великая по своему значению херувимская сердцевина нашей души... Бог вложил в человека лучший дар свой — образ Божий. Но в самых внутренних кладовых души таится эта драгоценная жемчужина: в илистой некрасивой раковине среди тины, на дне душевного мира. Все мы — в грехах. Но мы — как глиняные сосуды, полные сверкающего золота. Сверху — зачерненные и замазанные, а внутри — ослепительно лучезарные... Вот святое нутро души человеческой, истинное "Я" человека... Царство Небесное — это божественная часть души человеческой. Найти ее в себе и в других, увериться очами в святости твари Божией, в доброте и любви людей — тут вечное блаженство и вечная жизнь» («Радость навеки», 1907).

Если бы у нас ничего не осталось от Флоренского, кроме той студенческой проповеди в храме Костромской епархии, то и тогда его наследство было бы большое.

Слиянность любви и познания в душе самого о. Павла дала ему основу, говоря словами Феодора Бухарева, для «объединения и возглавления во Христе всего дела его мысли и его изучения современных наук». Об архим. Феодоре Бухареве, имеющем несомненное влияние на Флоренского, он писал, что его мысли — «одно из наиболее важных бродильных начал этого (XIX) века в русской культуре... что будущему еще предстоит открыть архимандрита Феодора Бухарева» («Письма», с. 41). Вот некоторые из этих мыслей: «Можно и землю пахать и дрова рубить, приобретая себе за этим делом Христа Господа... Двоедушие не

годится ни для какого дела. Плохо мое дело мысли и знаний, когда это дело (изучений) я поведу таким образом: вот это, мол, я говорю или думаю, основываясь на началах обыкновенной критики, логики, опыта, теории вероятностей и проч., и проч... Мне, человеку православному... надо объединить и возглавить в одном Христе все дело моей мысли, все способы и образы познания, все знакомство с современным знанием, изучение всех современных наук... Еще в крещении мы умерли для всякого другого начала, чтобы жить только Христу и Христом, и это столько же и в мысли, сколько в других сторонах нашего существа... То же разумейте относительно всякого рода исследования... Христос есть правда наша... Вменяйте же себе не только в сладкий долг, но и в славу *воспринимать* Его... постоянным восхождением в какой бы то ни было *научной* области... Это путь креста» («Письма», с. 115–120).

«Но почему первохристиане сами не создали науки?» — спрашивает Флоренский и отвечает: «Потому что им было не до того, как и вообще, вероятно, не до науки христианину, всецело отдавшемуся подвигу, хотя только он обладает нужными для истинной науки задатками» (с. 284).

Я не знаю, достаточен ли этот ответ? Подвиг ли, в котором жило всегда меньшинство христиан, мешал основанию христианской науки? Недостаточность ли наполнения благодатью этого подвига общей массы верующих? Флоренский часто пишет в этой книге об озарении божественным светом подвижников христианства, о реальности этого света, озарявшего их ум для «рассматривания тварей», для познания всего существующего. «Тернистый путь умного делания, — пишет он, — венчается блаженством абсолютного ведения» (с. 108).

Но этот путь не сделался общей практикой Церкви, большинство христиан не захотело терний подвига, — и не это ли было причиной несоздания христианской науки? Подвиг озаряется благодатью Святого Духа, а в истории христианства, может быть, повторяется тот вопрос и ответ, о котором рассказывают «Деяния»: «Павел, нашед некоторых учеников, сказал им: приняли ли вы Святого Духа, уверовавши? Они же сказали ему: мы даже и не слыхали, есть ли Дух Святый» (19, 1, 2).

6
«УТЕШИТЕЛЬ»

«Помнишь ли ты, тихий, наши долгие прогулки по лесу умирающего августа... Помнишь ли ты, Брат мой единодушный,

тростник над черными заводями? Молча стояли мы у обрывистого берега и прислушивались к таинственным вечерним шелестам. Несказанно-ликующая тайна нарастала в душе, но мы безмолствовали о ней, говоря друг другу молчанием... Теперь на дворе зима. Занимаюсь при лампе, и вечереющий свет в окне кажется синим, величавым, как Смерть. И я, как пред смертью, снова пробегаю все прошлое, снова волнуюсь внемирною радостью».

Так начинается пятое письмо — о Святом Духе. В доме о. Павла в те годы, когда я его посещал, была детская комната, и в ней в углу для икон висел белый летящий голубь — как с небес данная нам икона Святого Духа.

Эпиграф-виньетка к этому письму гласит: «Залог есть любви» — Pignus amoris.

Недостатки и ошибки Флоренского доходят до сознания уже потом. Первое его воздействие — это первое духовное питание среди того «голода слов Господних», о котором писал пророк. Недостатки и ошибки лежат в области богословско-философского теоретизирования, а вся сила его в обаянии его духовной личности, помогающей и нам ощутить «ликующую тайну» Вечности.

Я думаю, есть правда в словах, сказанных мне в 1936 году о. Михаилом Шиком[44], что «значение Флоренского — для стоящих еще только у церковных стен». И сам Флоренский пишет в предисловии о значении своей работы только для еще подходящих к Церкви. Но все эти понятия надо очень углубить и совсем по-новому их услышать. Не подходим ли мы всю жизнь к непорочным стенам Церкви? И не великая ли еще милость Божия, что нас от этих стен не отгоняют? Думаю, что у многих превратное представление о своем нахождении внутри Церкви на основании знания ими Символа веры и десяти заповедей, нахождении, представляющемся им чем-то вроде потомственного и почетного дворянства. Быть в Святой Церкви — это значит быть в благодати Святого Духа, благодать обретается в христианском труде или подвиге. Кто из нас в подвиге и кто в благодати? А ведь все христианство в этих двух словах.

«И вкусив христианства, — говорил пр. Макарий Великий, — думай о себе, будто бы не касался еще оного. И это пусть будет у тебя не поверхностною мыслию, но чем-то всегда насажденным и утвержденным в уме твоем» *.

Пятое письмо Флоренский пишет с особой осторожностью. «Потому-то я и пишу тебе "письма", вместо того чтобы соста-

* «Беседы и Слова». 4-е изд., 1904. С. 100, 101, 126, 141, 150, 265, 418, 419.

вить "статью", что я *боюсь утверждать*, а предпочитаю спрашивать» (с. 120).

Кстати, форма писем многих шокировала. Я помню одного дореволюционного генерала, который все возмущался, что это «все какие-то письма». Г. Флоровскому кажется, что это только «литературный прием». Но, во-первых, этот «прием» освящен апостольской практикой, а, во-вторых, всякое содержание ищет своего «приема» или формы. Известно, что и Григорий Богослов[45], и Симеон Н. Б. иногда выражали свои религиозные содержания и мысли в стихотворном «приеме».

Флоренский прав, говоря в этом письме о недостаточности догматического знания о Святом Духе. Очевидно, более полное знание о Нем — это таинство будущего века. Но наряду с этим фактом мы имеем богатство опытного ведения Святого Духа подвижниками. Я боюсь касаться этой святыни Церкви и в своем поверхностном изложении приводить свидетельства святых. Но я боюсь и другого: «скрыть серебро господина своего» — не рассказать не знающим того, что я знаю.

«Слышал я, — пишет пр. Симеон Н. Б., — от одного монахаиерея, доверявшего мне как другу своему: никогда (говорил он) не литургисал я, не увидев Духа Святого, как видел Его сошедшим на меня в то время, когда меня рукополагали и митрополит читал надо мною молитву иерейского посвящения и Служебник лежал на бедной главе моей. С<имеон> спросил его: как он Его тогда видел и в какого рода образе? Он сказал: простым и безвидным, однако и как свет. И когда я, увидев то, чего никогда не видел, удивился сначала и сам в себе рассуждал — что бы это было такое, — тогда Он таинственно, но внятным голосом сказал мне: Я так снисхожу на всех пророков и апостолов и нынешних избранников Божиих и святых: ибо Я есмь Святый Дух Божий — Ему слава и держава, во веки веков. Аминь» *.

«Я старался ввести тебя, — говорит пр. Варсонофий Великий[46] своему ученику, — и в другие неизреченные, пречестные и чистые сокровища Духа, и сказал мне Дух Божий: теперь еще не время, но когда потщится сделать ветхого человека новым к принятию Святого и Достопоклоняемого Духа, тогда примет Духа, Который и научит его всему» **.

Таковы неизглаголанные беседы подвижников с Утешителем.

Правильно указывает о. Павел и на богослужебную недостаточность молений Святому Духу, но опять-таки он как бы не

---

* Добротолюбие, 1889, т. 5, с. 64.

** «Руководство к духовной жизни», 1883, ответ 136.

договаривает: наряду с этим в богослужении есть исключительные по силе молитвы Святому Духу, но они никому не известны. Вот только один тропарь из канона на повечерии Духова Дня: «Приди к нам, Душе Святый, причастники Твоея содевая святости, и света Невечернего, и божественныя жизни и благоуханнейшего раздаяния. Ты бо река Божества, из Отца Сыном происходящий» (п. 6).

Флоренский скорбит, что Церковь мало имеет молений Духу, но оказывается — Церковь-то имеет, мало ли, много ли, но мы не молимся, а это решает все. Главный факт — это не то, что в Церкви недостаточно опытного знания Святого Духа, а то, что общая масса верующих имеющимся знанием, добытым святыми, не пользуется и не ищет Его благодати. Кто знает, что цель христианской жизни не в достижении добродетелей или в созидании нравственности, а в стяжании через нее благодати Святого Духа? Флоренский уже в 1907 году обратил внимание в печати на беседу пр. Серафима с Мотовиловым, многим доселе неизвестную, о стяжании Святого Духа как цели жизни.

В статье «Вопросы религиозного самопознания» 1907 г. он писал: «Ужасно это полное невнимание к самой идее стяжания Духа. Не имеют и не хотят иметь, не считают нужным иметь, не думают, что без действительной силы христианство является обуявшей солью и потухшим светильником». Но в пятом письме Флоренский, хоть и с большими оговорками, хочет сказать, что дело не в том, что люди «не считают нужным иметь», а как бы *не могут* иметь, не в состоянии иметь знания и молений Святому Духу, что «одностороннее ведение Второй Ипостаси (т. е. Иисуса Христа) породило религию нового времени» (с. 127), т. е. христианство, что и в нем «полнота стяжаний (Св. Духа) недоступна верующим как целому, недоступна и отдельному верующему в целостности его жизни» (с. 112). Учение и восприятие Логоса как бы заслонило учение и восприятие Святого Духа — вот, собственно, что, хоть и неуверенно, хочет сказать Флоренский в пятом письме о всей истории Церкви. Он понимает, что тем самым он приближается к позиции людей так называемого «нового религиозного сознания», группировавшихся тогда вокруг Мережковского[47], и это, естественно, его пугает. «Мне в высокой степени чуждо, — пишет он, — стремление как бы насильно стяжать Духа Святого» (с. 123). «"Новое" сознание, — говорит он же, — всегда оказывается не вышецерковным, каким оно себя выдавало, а противоцерковным и противо-Христовым. Тот, кто имеет Духа настолько, насколько имели Его святые, явно видит безумие притязать на большее... Параллельно

всей церковной истории тянется нить этого, всегда выдававшего себя за "новое", лжерелигиозного сознания» (с. 133). Суть «нового религиозного сознания» в ненахождении Духа Святого в истории Церкви. Это все тот же протестантизм, не верящий в Церковь. Обетование Христово о непобедимости ее вратами ада оказалось для него несбывшимся. Пятидесятницы не было, и поэтому она еще будет. «Новое сознание» — это стремление создать «рядом с религией христианства новую религию Святого Духа, рядом с Новым Заветом Христа, *уже больше не утоляющим*, Третий Завет... Идет речь не о простой эволюции христианства, но о возникновении на его почве *новой религии*» *. «Для того чтобы вступить в третий момент (Третий Завет), мир, — пишет Флоренский, — должен окончательно выйти из второго момента; для того чтобы вступить в религию Духа, мир должен окончательно выйти из религии Сына — из христианства» (еженед. «Век», 1907 г., № 19).

На фоне этих чаяний пятое письмо воспринимается с недоумением. «В течение всей нашей эпохи, — пишет Флоренский, — молятся главнейшим образом Отцу; Духу же если и молятся, то больше ожидая Его, больше тоскуя об Утешителе, нежели радуясь Им» (с. 129). Но это было известно христианству с самого его основания; уже апостол Павел утвердил знание о том, что достигнутое после Пятидесятницы — это еще не «полнота Духа», а только «начаток Его» или, как подвижники говорили, «залог» и «обручение», что тварь поэтому еще «стенает и мучается» и мы в себе стенаем, ожидая «усыновления». И церковные апостолы приняли Фаворский свет только так, как могли, — «якоже вмещаху». Но этот «начаток» столь велик, что для нас непостижим и непонятен, что, зная о нем через откровения святых, недопустимо даже с оговорками говорить о какой-то «недостаточности» или «односторонности» Нового Завета. Во всем письме о Святом Духе не упоминается совсем о Пятидесятнице — этом огненном крещении Церкви Духом Святым. Об учении пр. Серафима о стяжании Святого Духа автор говорит только в четвертом письме в связи с частным вопросом о реальности Фаворского света, а не в этом письме, к которому оно прямо относится. Не отмечает он и того удивительного факта, что в январе 1831 года вхождение в этот неизреченный свет Фаворский благодати было дано не отшельнику и даже не монаху, а мирскому человеку, женатому помещику, но при этом, конечно, рабу Божию

* *Волжский А.* Жизнь Достоевского // Вопросы религии. 1908. Вып. 1. С. 178–205.

и ученику преподобного. А именно в этом сочетании неизмеримая ценность этого документа. Флоренский пишет: «В пустынях Фиваиды и Палестины отдельным святым — этим вершинным и почти надчеловеческим точкам Церкви — Дух являл Себя и через них окружавшим их» (с. 120). Но разве Мотовилов может быть назван «надчеловеческой точкой Церкви»? «Беседа с Мотовиловым» показала, что путь к стяжанию Духа возможен всем, что "все возможно верующему"». Интересно отметить горячее возражение отцу Павлу еще в 1907 году, полученное им от одного священника Д. Г. Т. «Флоренский пишет, — читаем мы в этом возражении, — "не видно стяжавших Духа в среде христиан, не чувствуется действующей силы в них". Приди и виждь, — отвечаю ему. Разгреби золу и увидишь огонь, он всегда старается укрыться; таково свойство огня Христова» («Христианин», 1907, т. I, с. 650).

Ошибка Флоренского в том, что он все же оборачивается немного на «новое религиозное сознание». «И все-таки, — пишет он, — в основе "нового религиозного сознания" лежит истинная идея» — это на с. 129, на той самой, где он о представителях этого «нового сознания» говорит, что это «люди лжеименного знания». Его колебания биографически понятны: он, как и Свенцицкий и Эрн, в молодости был близок к людям, окружавшим Мережковского. И он сам предупреждает читателя: «Если в работе моей есть какие-нибудь "мои" взгляды, то лишь от недомыслия, незнания или непонимания» (с. 360).

Его непонимание в том, что явный недостаток стяжания Духа и знания о Нем он относит на счет какой-то «закономерности» Заветов, чего-то «предусмотренного», а не на счет нежелания или косности церковных людей, т. е. как раз того, о чем он правильно говорил в 1907 году. Пятидесятница открыла «царские врата» духовности всем людям, и только сами люди ее не хотят. «Много званных, но мало избранных» — это постоянная скорбь Евангелия, и именно в этом ответ «новому сознанию». О. Сергий Мансуров, близко стоявший одно время к о. Павлу, с особенной силой учил о Церкви — именно как об уже открытых вратах Царства Святого Духа, т. е. тем самым о реальной неразделенности для христианской жизни Сына и Духа. Я помню, что между ним и о. Павлом бывали споры и какое-то несогласие. Впрочем, слышал я, что когда о. Сергий скончался, — это было сердечно тяжело принято о. Павлом.

Я помню, как я с некоторым страхом спросил одного духоносного старца-монаха: «Как вы относитесь к Флоренскому?» Страх был от ожидания отрицательной оценки со стороны православ-

но-строгого человека. И старец ответил: «Как же отношусь? — Конечно, хорошо. Только он был еще молодой».

Я думаю, в этих словах норма отношения к о. Павлу.

Письма «Столпа» писались, очевидно, в процессе духовного роста. Письмо 5-е «Утешитель», наиболее слабое из всех, было напечатало уже в 1908 году. Письмо «София» было напечатано только в 1911 году («Бог<ословский> вестник»). В 1912 году, когда он защищал книгу на степень магистра, в ней было всего 7 писем, в том числе и это пятое, а остальные («Два мира», «Геенна», «София», «Дружба» и «Ревность») появились вместе уже в «полном» «Столпе» в 1914 году. И вот в письме «София» мы читаем слова, противоречащие всему смыслу сказанного в 5-м письме: «Для школьного богословия просто сказать, что понятия Церкви, Духа Святого и Сына Божия различны; в сознании его это *только понятия*. Но для верующего, который воспринимает их в живой их данности, для которой с полной осязательностью Церковь есть Тело Христово — полнота Духа, посылаемого Христом, для такого верующего производить резкие разделения больно, потому что они *режут по живому телу*».

Тайна нераздельности восприятия Духа, Церкви и Христа для святых в том, что они шли к Ним единственным и общим путем — через подвиг, через соучастие в Голгофе Сына. Пр. Симеон Н. Б. называет Святого Духа «великого Бога и Владыки нашего *багряницей*» — одеждой перед распятием. В евхаристической молитве древней литургии Климента Святой Дух именуется — «*Свидетелем страданий* Господа Иисуса» *. Только через страдания Христовы, только через подвиг можно войти в общение с Духом. Вот где мистический узел нераздельности восприятия их и вот где пропасть между мистикой христианской и мистикой всякой иной. И о. Павел это знает. «Вне подвига, — пишет он, — Дух познавался и познается лишь отрицательно» (с. 121).

Но если путь к Святому Духу через Сына, чрез Крест, то и Сын признается только в благодати Духа, так как «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (I Кор. 12), и так как Святой Дух «от Отца исходит и в Сыне почивает» (служба Троицына дня).

Эта слитность в сознании — не догматическое смешение, а живая нерассекаемость любви, — поражает, когда читаешь бо-

---

* Вся эта молитва по сирийской рукописи конца IV века такая: «Мы просим Тебя, Господи, чтобы Ты ниспослал Своего Святого Духа, *Свидетеля страданий* Господа Иисуса, на эту жертву, для того чтобы этот хлеб пресуществился в тело Твоего Христа и эта Чаша — в кровь Твоего Христа».

гослужебные тексты или слова святых. Вот «Синаксарь»[48] (никому не ведомый) на Духов день: «Утешитель же Дух Святый глаголется, яко утешати и покоити нас могий. Вместо бе Христа Сего прияхом, и Онаго (т. е. Христа) Тем (т. е. Святым Духом) имеюще, яко и ходатайствует о нас гласы неизглаголанными к Богу, яко человеколюбец наш, предстояй яко же и Христос».

Входить в тайну *единосущности Сына и Духа*, входить умом, сердцем и волей, всею своей радостью и утешением, трудом и любовью, входить для какого-то воплощения или отображения *в себе* Их единосущности — в этом и есть постоянная цель каждого христианина.

Те, кто в христианстве отделяет себя от Голгофы Сына, считая, что они уже и без нее обладают Воскресением в Святом Духе, — впадают в мечтательность, ложную духовность и экзальтацию. Эти люди отвергают узкий путь и так или иначе сливаются с «миром, лежащим во зле». Те, кто, принимая узкий путь и подвиг Голгофы, забывает при этом об уже бывшем Воскресении, об уже открывшемся на земле Царстве Святого Духа, — делают свое христианство мертвым или, повторяя слова о. Павла, «обуявшей солью и потухшим светильником». Для святых все дело в единстве этого восприятия и *в единстве жизни в нем.*

«Благодать Всесвятого Духа, — пишет пр. Симеон Н. Б., — дается уневестившимся Христу душам». К восприятию этой благодати призываются все христиане, великие и малые, и «каждому, — пишет тот же святой, — надлежит распознавать — получил ли он обручение Духа от Жениха и Владыки Христа».

«Обручение» Духа. Обручение — это еще не «Брак Агнца», но залог его. «Имея начаток Духа», и человек и Церковь ждут Его полноты, ждут, стеная и тоскуя вместе с Апостолом, свершения сроков, когда Бог будет «всяческая во всем». И об этом ожидании у о. Павла есть верные слова в этом письме. «Я набрасываю, — пишет он, — мысли, которые больше чувствую, чем нежели могу высказать. Словно какая-то ткань, словно какое-то тело из тончайших звездных лучей ткется в мировых основах: что-то ждется. В чем-то недостаток, по чему-то томится душа, желающая разрешиться и быть со Христом. И будет что-то: "не уявися, что́ будет". Но чем острее чувствуется *готовящееся*, тем ближе и кровнее делается связь с Матерью-Церковью. То, что будет, будет с Ней и через Нее, не иначе. С тихой радостью я жду того, что будет, и "Ныне отпущаеши" поется и звенит в умиренном сердце. Когда настанет *то*, когда откроется Великая Мировая Пасха... я не знаю... но сердце мое спокойно, потому что надежда вплотную подводит к нему *то*».

Или, добавляя слова Апостола, — «Надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам».

7
«ПРОТИВОРЕЧИЕ»

Приступающий к 6-му письму опять может быть испуган философскими теоремами и использованием загадочного для него «логистического алгорифма» для доказательства того, что «истина есть противоречие», или антиномия. Я пугался до тех пор, пока случайно не прочел эпиграф к поэме М. Волошина «Св. Серафим Саровский», который гласит: «Когда я говорю о Боге, слова мои, как львы ослепшие, что ищут источника в пустыне». Основной смысл этого письма в том, чтобы отвергнуть особый вид религиозного позитивизма, для которого «все ясно», который все может понять и объяснить — *назидательно* или *богословски-научно*. Когда мысль, отрешаясь от упрощенчества, начнет действительно входить в подвиг религиозной жизни, в ее исканиях разума, единства и покоя в Боге неизбежен период каких-то религиозных противоречий, как слепота «для львов, ищущих источника в пустыне».

Антиномичность утверждается Флоренским, конечно, не как вечная и неразрешимая норма, в чем его заподозрил один критик*, а как признак еще не преображенного сознания. Антиномии и лежат не в природе вещей божественных, а во временном переходном состоянии нашего разума. Но честность и серьезность мышления не допускает бегства от них. Это как бы сумерки перед рассветом, время aurora. Это особенно видно в сознании Древней Греции. «Ведение противоречия, — пишет Флоренский, — и любовь к противоречиям наряду с античным скепсисом, кажется, высшее, что дала древность... Противоречие сближает, — цитирует он Гераклита[49], — из противоположностей образуется совершенная гармония».

Я вспоминаю любовь о. Павла к античной древности. Она выражалась, в частности, в том, что на стенах его комнаты в Посаде висело много фотографий с греческих статуй, что было необычно для комнаты священника. Сияющее солнцем античное

---

* *Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преображение ума // Рус. мысль. 1914. Май.

искусство было, конечно, для грека древности «днем» в его противодействии хаосу, ночи мира, о которой сказал поэт:

Пришла, и с мира рокового
Ткань благодатного покрова,
Сорвав, отбрасывает прочь.
И бездна нам обнажена...

Вот первая и такая зияющая антиномия мира! — ночь и день. Может быть, под ее влиянием Флоренский применил антиномическое чередование дней и ночей к теории мировых культур в статье «Пращуры любомудрия», где он пишет: «Наша жизнь идет параллельными чредами дней и ночей — хотя и перемежающихся, но как бы не замечающих друг друга, смыкающихся в две параллельные нити жизни — черную и белую. Это-то и выражает Псалмопевец[50] словами: "День дни отрыгает глагол и ночь ночи возвещает разум". Так именно бывает в истории. Полосы *дневного* сознания "отрыгают глагол" — т. е. имеют непрерывность предания, единый разум культуры — не смежным с нею полосам сознания *ночного*, но — другим полосам (дневным), отграниченным от нее культурою ночною. И ночная культура «возвещает разум» свой непосредственно культуре ночной же, не дневной, т. е. не той, которая с нею смежна... Средневековье *ино*культурно, *свое*-культурно... Философия Возрождения примыкает не к средневековой мысли, но к мысли древности: в философии александрийской, в неоплатонизме надо искать истоков ее. Напротив, наступающий вечер мысли, уже явно веющий прохладою над нашими головами, и быстро надвигающаяся на нас вечерняя тень новой культуры видимо разрывает с традициями непосредственно предшествовавшей им древней культуры Нового времени, и невидимые артерии и нервы общества получают питание от считающейся еще не так давно бесповоротно погребенной мысли Средневековья». «Близко новое средневековье», — писал он в «Пращурах любомудрия».

В другой статье он определяет вообще свое понимание культуры. «Все догматические споры, — пишет он, — от первого века и до наших дней, приводятся к двум вопросам: к проблеме Троицы и к проблеме Воплощения. Эти две линии вопросов были отстаиванием абсолютности Божественной, с одной стороны, и абсолютности же духовной ценности мира — с другой. Христианство требует с равной силой и той и другой... Если нет абсолютной ценности (Бога), то *нечего* воплощать и, следовательно, невозможно самое понятие культуры. Если же жизнь как среда насквозь чужда божественности, то она неспособна воплотить в себе творческую форму и, следовательно, снова останется она

сама по себе, вне культуры, снова уничтожается понятие культуры... Защита культуры в самых ее основах всегда была борьбой за оба *взаимонеобходимые* начала культуры» («Троице-Сергиева Лавра и Россия», 1919). Культура есть воплощение в земной среде божественного начала. Если *нечего* воплощать или если *негде* воплощать, т. е. если нет Бога или среды для Него, то культура умирает. Мало признать Бога, надо еще создать почву, жаждущую Его воплощения, надо иметь Сионскую горницу, куда снова может прийти Христос. В этом утверждении «святой земли», или духовной почвы для воплощения, Флоренский продолжает мысли Достоевского, которого он часто с любовью вспоминает в «Столпе».

«Познание истины, — пишет он в этом письме об антиномии, — требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А *подвиг рассудка* есть *вера*, т. е. отрешение. Акт самоотрешения рассудка и есть высказывание антиномии... Если бы истина была (для рассудка) не антиномична, то рассудок не имел бы побуждения начать подвиг веры... Мы не должны замазывать противоречия...

Бессильное усилие рассудка примирить противоречия пора отразить бодрым признанием противоречивости... Тайны религии это... несказанные, неописуемые переживания, не могут облечься в слово иначе как в виде противоречия, которые зараз — и "да и "нет". Это "вся паче смысла — таинства". Противоречия — это тайна души, тайна молитвы и любви... Там, в Горнем Иерусалиме, нет их. Тут же противоречия во всем, и устраняются они не доводами... Самый разум расколот, и только очищенный, богоносный ум святых несколько цельнее; в нем началось срастание разломов и трещин, в нем болезнь бытия залечивается, раны мира затягиваются... Только в момент благодатного озарения противоречия в уме (очевидно, всякого человека) устраняются, но не рассудочно, а сверхрассудочно».

В приложении («Задача Льюиса Кэррола») он еще яснее говорит о том же: «То, что для ratio есть противоречие, и несомненное противоречие, — то на высшей ступени духовного познания перестает быть противоречием, не воспринимается как противоречие, синтезируется, и тогда, в состоянии духовного просветления, противоречия нет. Поэтому на рационалиста нечего натаскивать сознание, что нет противоречий: они имеются, да, они несомненны. Но эти противоречия оказываются высшим единством в свете "Незаходимого солнца"» (с. 505).

«Священная книга, — пишет он в шестом письме, — полна антиномиями». Он приводит некоторые из них и здесь, и на с. 418.

«Догмат как объект веры непременно включает в себя рассудочную антиномию. Если нет антиномии, то рассудочное положение цельно. А тогда это не догмат, а научное положение. *Верить* тут нечему, очищать себя и творить подвиг — не для чего. Но мне кажется, — пишет Флоренский, — великим кощунством думать, что религиозная истина — святыня — постижима при всяком внутреннем состоянии, без подвига. Она может благодатно блеснуть разуму нечистому, чтобы привлечь его, но она не может быть доступна всякому... Духом постигаются догматы, в Нем полнота разумения... Только подлинный религиозный опыт усматривает антиномии и *видит*, как возможно фактическое их примирение... Где нет антиномии, там нет и веры, а это будет тогда лишь, когда и вера и надежда упразднятся и пребудет одна любовь... Полнота и единство, полнота целостная — для рассудка лишь постулируется. Но условием интуитивной данности постулата является *укрощение* своей рассудочной деятельности и *выход* в благодатное мышление восстановленного, очищенного и воссозданного человеческого естества».

Что значит «укрощение рассудочной деятельности»? Эта фраза Флоренского, смысл которой неоднократно им повторяется, вызывает у некоторых людей и недоумение, и огорчение. И можно даже подумать, что она находится в противоречии с громадным материалом, тут же приводимым автором, по чисто рассудочной защите христианства оружием философии, филологии, истории и точных наук. Толкуя текст ап. Павла (I Кор. 4), св. Иоанн Златоуст говорит как раз то же об «укрощении» рассудка. Что такое «безумие о Христе»? — спрашивает он и отвечает: «То, когда мы укрощаем собственные помыслы, когда очищаем свой ум от внешнего учения, чтобы он был очищен для принятия божественных вещаний. Когда Бог объявляет что-нибудь такое, чего не должно исследовать, то надлежит принимать верою» *.

Значит, укрощение «рассудочной деятельности» есть всего только укрощение самомнения рассудка, хотя, конечно, и это очень много и трудно для исполнения.

В третьем письме Флоренский пишет: «Вера, которою спасаемся, есть начало и конец креста и со-распинания Христу... Много есть родов безбожия, но худший из них — так именуемая разумная или, точнее, рассудочная вера... Блага духовные лежат вне области плотского познания, они то, «чего око не видело и ухо не слышало и что на сердце человеку не восходило». Флорен-

* Творения. СПб.: Дух. академия, 1898. Т. 1. С. 146, 147, 504, 510–512, 514, 539, 541.

ский утверждает два вида деятельности ума христианина: один в сфере общечеловеческого рассудочного знания, другой в глубине благодатной жизни. Связь между ними в том, что первый целиком питается от второго, и только при наличии второго может иметь смысл и крепость. Вера не может быть рассудочною, но может иногда и рассудочно защищаться. Первая область Флоренским не отрицается, но утверждается как вспомогательная, подсобная, для опровержения неправды, для укрепления каких-то подступов к Церкви, ее «предместий» или «пригорода». Сам же «Город, которого художник и строитель — Бог» (Евр. 11), живет уже в иной жизни не только сердца, но и ума, и «оружия воинствования» его уже другие — «ниспровергающие всякое превозношение, восстающие против познания Божия и пленяющие всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор. 10), «Огнестрельное оружие, — пишет Флоренский (на с. 809), — поражающая издали сила Духа — это прямое достояние Церкви». Внутри Города — жизнь Духа, и только пока эта «жизнь жительствует» и мысль ею питается и к ней возвращается после «экскурсов» в рассудочное знание, — Церковь или отдельный человек живет в духовном здоровье. Если же питание прекращается, то начинается религиозный рационализм, отрывающий знание от духовной жизни, заменяющий жизнь в благодатном смирении ума жизнью полной веры в безграничность человеческого знания. А «знание надмевает, — говорит Апостол, — любовь же созидает. Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как до́лжно знать» (1 Кор. 8). Христианин, который защищается от неверия только рассудочным знанием, только своим разумом, подобен тому воину из сказки, который рубил многоглавое чудовище: отрубит одну голову, а на ее месте вырастают две. Христианство победило мир не «убедительными словами человеческой мудрости, но явлением духа и силы» (1 Кор. 2), кровью мучеников и безумством проповеди. «Это безумие разумнее всякой мудрости — оно разогнало мрак вселенной, оно принесло свет ведения» (св. Иоанн Златоуст)*. Это и есть твердыня христианства, и в ней «ум» становится «разумом», становится умом богоносным.

Используя, когда нужно, все ограниченные возможности рассудочного знания, одновременно надо неуклонно приучать себя к мысли о его ограниченности и о той великой и неизреченной области познания, которую открывает нам жизнь в благодати.

---

* Творения. СПб.: Дух. академия, 1898. Т. 1. С. 146, 147, 504, 510–512, 514, 539, 541.

Это приучение болезненно. Трудно приучить себя к словам Апостола: «Я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого». Вера есть подвиг рассудка, его крест и умирание в Боге.

«С благодушием, — пишет Флоренский, — по-хорошему рассудка не преодолеешь» (с. 650). По его терминологии, этот процесс болезненного перерождения рассудка есть введение и его, а не только тела и сердца, в аскезу, т. е. на узкий путь евангельского подвига. Еще в 1906 году в статье об архим. Серапионе Машкине он писал: «Античный идеал мудреца получил свое высшее раскрытие в святоотеческом представлении о монахе как христианском философе... Философствование делается возможным после подготовки разума аскетикой». Иначе говоря, борьба с грехом есть борьба за преображение всего человека, в том числе и его ума. Вот как об этом пишут святые:

«По умерщвлении в нас греха отпадают и тяжесть и слепота и все, что утесняло душу; чувства, доселе плодоносившие смерть, восстают в здравии и непобедимости. Ум как бы обвит освещением и успокаивается в нетлении: освободившись от всех возмущений, он субботствует, жительствует в другом, новом веке, углубленный в рассматривание предметов новых и нетленных» (авва Исайя)[51].

8
«ГРЕХ»

В одном стихотворении Флоренского 1907 года (цикл «Звездная дружба») есть такие строки:

«Душа себя найти желает.
Томится по себе самой.

Моя неудовлетворенность собой — это начало борьбы за нахождение *себя в Боге*; себя очищенным от всего, что не "Я" подлинный».

«От чего спасает нас религия?» — спрашивает Флоренский во «Вступительном слове» при защите книги в 1912 году и отвечает: «Она спасает нас *от нас*, спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она одолевает геенну, которая в нас. Она поражает гадов "великого и пространного моря" подсознательной жизни. Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу».

Иначе говоря, смысл христианства о. Павел утверждает точно по-евангельски: «...родит же сына, и наречешь имя Ему: Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Матф. 1–21) — в «спасении человека от греха, в улаживании души», и уже *через нее* социальных конфликтов, а не наоборот, как часто предполагается в наше время и религиозными людьми.

Душа человека — средоточие и общественного, и природного бытия. Своим грехом человек растлевает воздух мира, бытие природы и твари. Св. Тихон Задонский[52] писал: «Грех причиною есть, что и самое неповинное естество (твари) страждет. Человек грешит, а прочая тварь страждет: земля не дает плода, воздух и вода растлеваются» («Об ист. христ.», 1908, с. 151). Борьба за космос совершается внутри людей, в их сердце, и в их освящающей духовной деятельности, выражающейся, в частности, в таинствах и обрядах.

Я помню, что это было главной мыслью курса лекций о. Павла, прочтенного им, кажется, летом 1918 года в Москве под общим названием «Философия культа». Он говорил на этих чтениях, происходивших в переполненной аудитории «Гимназии общества преподавателей» где-то на Остоженке, — о реальности проникновения божественной стихии таинств во все поры земной ткани, о таинствах как «очагах, из которых распространяется по миру божественное тепло», о том, как в Крещение освященная богоявленская вода смывает и *лечит подземные корни жизни*, о той опасности, которая таится в отрыве личного и общественного быта от культа, о мистической деградации процесса принятия пищи, начиная от вкушения Хлеба Божия на трапезе таинства и кончая заглатыванием наспех бутерброда у железнодорожного буфета, о том, что цель христианства — освящать мир, «сохранять крестом его жительство», преодолевать его тление, его «бег к Смерти», преображать его быт, пронизывать его «бывание», его временное всепроницающими, идущими из Культа лучами Вечности.

В эту же пору, я помню, он неоднократно выступал и в московских храмах с внебогослужебными беседами, главным образом об имени Божием. «Нельзя и лезвия бритвы проложить между призываемым именем и Именуемым», — говорил он. Это его давнишняя идея. В 1909 году в «Общечеловеческих корнях идеализма» он писал: «Имя вещи есть субстанция вещи», «имена выражают природу вещей». То же и в «Столпе»: «Имя Божие есть мистическая Церковь».

Я помню его литургию в домовом больничном храме Посада. Он служил очень просто, тихо, собранно-сосредоточенно, чувст-

вовалась его погруженность в совершаемое. Таким же видели его стоящим в храме уже после того, как он перестал служить. Кто-то однажды видел, как в почти пустом храме литургию совершали два священника: о. Павел и о. Михаил Шик. Может быть, сейчас еще есть живые люди, для которых это литургическое сочетание скажет многое. Известно, что он совершал совместно литургию и с о. Сергием Булгаковым в Москве.

Я не знаю, как он молился вне храма, — жила ли в нем всегда молитва, но я ощущал в нем, внутри его духовной собранности и теплой серьезности, — точно дом для молитвы. Я любил подходить к нему под благословение: он благословлял с такой верой в благодать благословения. «Молитва — это вдыхание в себя благодати Божией», — пишет он в связи с житием его старца Исидора.

Я не знаю о нем как о духовнике. Говорили, что когда умирал в Посаде В. Розанов (в доме на Полевой улице), он позвал не о. Павла, а приходского священника.

Жило ли в нем прочно сердечное смирение? Я знаю только то, что в нем не было и тени этого ужасающего внешнего смиреннословия. Кроме того, несомненно то, что, как писал о нем один его ученик (Волков), «смирение он ставил в основу методов мышления и образа всей жизни человека». Он был очень прост, и ему было органически чуждо все внешнее, все то наружное, что неадекватно внутреннему. И я хорошо помню, с каким смирением, терпением и благожеланием он, нарушая свой уплотненный рабочий день, принимал для разговора меня, юношу 18–19 лет. «Ну что ж, Сережа, давайте поговорим», — тихо и как бы обреченно говорил он, садясь и усаживая меня рядом и выслушивая, например, глубокомысленный мой проект писать — ни много, ни мало — о «ночи» Тютчева. «А не думаете ли вы, Сережа, что лучше сузить тему и поработать над вопросом тютчевских эпитетов, например черное и золотое?.. Всякая тема интересна, — добавил он, — если к ней подойти вплотную».

Нелюбовь к внешности проявилась и в одном служебном факте. Когда Синод наградил его «наперсным», т. е. золотым, крестом, он все продолжал носить свой прежний, серебряный, и, говорят, получил замечание от ректора Академии. «О. Павел пренебрегает благословением Святейшего Синода», — строго сказал еп. Федор. Кажется, никогда он не носил и магистерского значка.

В нем была всем очевидная духовность ума и тем самым учения, и именно это определяло его значение в Церкви. Этот же самый строгий еп. Федор писал о его книге: «Читая книгу авто-

ра, чувствуешь, что вместе с ней растешь духовно» *. То же испытывали люди при личном общении с ним. Апостолы и подвижники говорят о целостной духовности, о погружении всего состава человека в стихию духовности, — в стихию Духа Святого. Пр. Симеон Н. Б. говорит о подвижнике, что «он бывает весь во глубине Духа, как бы в глубине безмерных светлых вод». Но так писать о Церкви и о подвиге, как писал о. Павел, можно только после того, как корень греха уже побежден и достигнута та стадия духовности, с которой начинается влияние на других. Рассказывали еще, что уже после закрытия Лавры он сказал в церкви Рождества Богородицы проповедь о «свышнем мире» Богоматери, «превосходящем всяк ум». Так вот об этом рассказывали мне больше чем через 50 лет так, как будто это было вчера. Если бы меня спросили — как в общем итоге определить значение Флоренского для людей, я бы сказал, что оно может быть сведено к властному направлению нашего сознания в реальность духовной жизни, в действительность общения с божественным миром.

«Погружаясь в грех, — писал он в восьмом письме, — мы теряем чувство объективно-реального существования. Погружаясь в грех, дух забывает себя, теряет себя, исчезает для себя. "Бездна последняя грехов обыде мя, и исчезает дух мой", — слышим мы свидетельство Св. Церкви. "Самость жалит саму себя грехом"...» И в седьмом письме он пишет: «Грех — это момент разлада, распада духовной жизни. Душа (тогда) теряется в хаотическом вихре своих состояний... "Я" захлебывается в "потоке мысленном" страстей... Неврастеническая полупотеря реальности творческого Я — тоже вид духовной нетрезвости, и трудно отделаться от убеждения, что причина ее в неустроенности личности... Грехи обстоят сердце, густым строем стоят окрест него и преграждают доступ освежающему ветерку благодати», а «вне благодати мир представляется призраком...» (с. 736). Грех — в нежелании выйти из *самотождества*. Утверждение *себя* как себя, без своего отношения *к другому*, т. е. к Богу и ко всей твари, — *самоупор*, вне выхождения из себя — и есть коренной грех, *корень* всех грехов. Все частные грехи лишь проявления *самоупорства самости*, которая делает из себя единственную точку реальности. Грех есть то, что закрывает от Я всю реальность, ибо *видеть реальность* — это именно и значит выйти *из себя* и перенести свое Я в не-Я, в другое, в зримое, т. е. *полюбить*».

---

* *Новоселов М. А.* Забытый путь опытного богопознания. 3-е изд. М., 1912. С. 72–74, 83, 91.

Эти мысли Флоренского о природе греха, о том, что он есть *преграждение любви*, очень помогают в познании Церкви. «Тайна Церкви есть тайна благодатной единосущности людей», — их единство в любви, или тайна соборности, в противоположность тайне греха, который есть всегда внутреннее обособление человека, его замыкание в себе, в своей «самости», в «самоистуканство». Обособляясь, нельзя быть в соборной Церкви, нельзя быть одним из учеников Христовых. Поэтому-то для святых понятие Церкви и нераскаянного, т. е. не смытого, греха — несовместимы. Поэтому-то всякое общение Церкви, внесение в нее пороков и равнодушия мира — ересь жизни, отлучающая человека от Церкви и угрожающая всему бытию церковному. И наоборот: вот почему покаяние в грехе так превозносится в Церкви, начиная с притчи о молитве мытаря: покаяние есть устремление к Богу от греха, бегство к Свету, к его свободе из греховного рабства, оно есть начало единения с людьми, начало Церкви. У св. Епифания Кипрского есть такое, на первый взгляд удивительное, соотношение кающегося грешника и Церкви: «Принявший моление уверовавшего разбойника, прими молитву твоего народа верующего. Принявший плач грешницы-блудницы, прими ныне в Церковь Твою» *.

«Любовь служит путем, возводящим к Богу», — учил св. Игнатий Богоносец. «Кто не может любить Бога, тот не может и веровать в Него» (пр. Симеон Н. Б.).

Любовь есть забвение о себе, о своей самости, т. е. тем самым смирение. Отрицающие или не понимающие необходимости постоянного стяжания любви, пути любви, пытающиеся подменить любовь страхом или послушанием, а таких у нас по-прежнему много вслед за К. Леонтьевым [53] и Ферапонтом Достоевского, попросту искажают христианство. «Только те знают, что значит веровать в Бога, которые любят Его» (бл. Августин). «Начало и конец всякой добродетели — любовь» (св. Иоанн Златоуст). *Начало*, а не только конец. Начало «всякой добродетели», в том числе и страха Божия. Это азбука христианства. «Вера — начало любви. Конец же любви — ведение Бога» (авва Евагрий). «Вы соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?». И еще: «Имейте соль в себе». Об этих евангельских словах так пишет пр. Феодор Студит: «Соль означает любовь. Ибо как ни хлеб, ни что-либо иное не употребляется без соли, так и без любви не может быть совершено никакое боголюбезное

* «Слово на Христово Воскресение» // Прибавл. к «Церк<оввым> вед<омостям>». 1900. № 15–16.

дело» *. Достигая смиренной любви, мы только и начинаем бороться с греховной самостью — питательной средой всяческой греховности, по постоянному учению Церкви.

Идее греха Флоренский противопоставляет идею целомудрия. «Самое слово, — пишет он, — указывает на цельность, здравость, единство, нераздробленность и крепость личности... Целомудрие в сознании самого человека, т. е. как переживание... есть "блаженство"... *отдых* от неустанно жадного и никогда не удовлетворенного хотения, самособранность души для вечной жизни в Боге. В I веке, когда казалось так близко далекое, когда Огненный язык горел еще над головою верующего, Благая Весть впервые дала людям вкусить сладость покоя и отдых от кружащихся тленных помыслов. Христос извел нас из мира немирного и тревожного... Целомудрие есть блаженство умиренного сердца, из беспредельности желания в *меру* приведенного, мерою обузданного, посредством меры упрекрасненного».

Далее о. Павел говорит, как через целомудрие человек входит в стихию памяти Божией. «Истина — это Незабвенность, не слизываемая потоками Времени, это Твердыня, не разъедаемая Смертью, это Существо существеннейшее, и, наконец, в котором нет Небытия нисколько. В Нем-то, нетленном, и находит себе охрану тленное бытие этого мира, от Него-то, Крепкого, и получает оно крепость-целомудрие. Бог дарует победу над Временем, и эта победа есть "памятование" Богом — Незабвенностью... (Отсюда) — "быть помянутым Господом" («помяни меня, Господи, во Царствии Твоем», «помяни, Господи, имярек» и т. д.)... Без памятования Бога мы умираем; но самое наше памятование о Боге возможно через памятование Бога о нас. "Вечная память" моя — значит "вечная память" Бога обо мне и меня о Боге, короче: вечная память Церкви, в которой сходятся Бог и человек... Господь Иисус Христос, Премирный Разум, именуется "Памятью предвечною" (акафист)» (с. 327). «Бог обладает мыслью творческой — "мыслит вещами", почему и вечная память Его — могучее и реальное положение в Вечности того, что уже отошло во Времени». И в письме о Софии он повторяет: «Существовать — это и значит быть мыслимым, быть памятуемым Богом» (с. 327).

---

* *Пр. Феодор Студит.* Похвала великому апостолу и евангелисту Иоанну // Прибавл. к «Церк<овным> вед<омостям>». 1899. № 38; *Авва Евагрий.* Добротолюбие, т. 1, изд. 1908 г., с. 608; *Св. Иоанн Златоуст.* Творения. СПб., 1898. Т. 1. С. 597; *Св. Игнатий Богоносец* / Перевод под ред. Преображенского. СПб., 1895. «К Ефесянам», гл. 9.

Флоренский не указывает, но подводит к тому, что в учении подвижников память человека о Боге определяется как синоним непрестанной молитвы и любви к Богу. «Желающий очистить свое сердце да разжигает его постоянно памятью Господа Иисуса» (бл. Каллист и Игнатий). «Кто любит Господа, тот всегда Его помнит, а память Божия рождает молитву» (авва Силуан). «Память о Тебе греет душу мою, и ни в чем не находит она себе покоя на земле, кроме Тебя, и потому — ищу Тебя слезно и снова теряю, и снова желает ум мой насладиться Тобою» (он же).

9
«ГЕЕННА»

Когда о. Павел читал в Москве в 1918 году свой курс «Философии культа», левый край передней скамьи слушателей был заполнен московскими оккультистами. Я их знал в лицо и видел, с каким жадным вниманием они вели запись его слов в тетради. Оккультисты или люди, близкие к ним, всегда к нему тянулись. В нем была, несомненно, сильно развитая мистическая одаренность, обостренное мистическое чутье.

Один историк русской философии пишет: «Среди духовных писателей появляется учение, желающее оживить ее (церковную жизнь) через возвращение к источнику всякой религиозной жизни — к мистике (П. Флоренский, С. Машкин, Анна Шмидт[54] и др.)» *.

Вне мистики не может жить христианство, а когда пытается жить, то высыхает в рационалистических пустынях и сливается с множеством социальных учений. Высыхает и каждый из нас, как только уходит от живой воды потустороннего мира в палящее марево дел, забот и страстей. Старцы говорили, что «вера есть *общение* с невидимым миром» или, по Апостолу, — «уверенность в невидимом».

Флоренского невозможно даже и отдаленно понять вне мистики. Даже второстепенные нравственные вопросы он прямо связывал с ней. В 1921 году на короткое время начала опять функционировать Московская Духовная академия. Занятия проводились в зданиях Московского Петровского монастыря. Помню, на одной лекции Флоренский говорил: «Курение отбивает мистическое чутье». В работе «Смысл идеализма» он приводит слова

* *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. Пг., 1920.

еп. Игнатия Брянчанинова[55] «о мистической нечуствительности грешника». «Вхождение в общение с существами невидимого мира, — пишет еп. Игнатий, — происходит через "отверзение чувств", или как через некоторые врата». Премудро и премилосердно, что у людей, внутренне не готовых для этого общения, эти врата закрыты Богом, и «непозволительно человеку устранять смотрение Божие и собственными средствами, а не по воле Божией, отверзать свои чувства и входить в общение с духами».

В этих словах, приводимых Флоренским, уже лежит основа христианского отношения к мистике. В этой же статье («Смысл идеализма») Флоренский приводит слова апостола Павла: «Чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что (есть) широта, и долгота, и глубина, и высота», — как указание на возможность «четырехмерного знания», на мистическое зрение, доступное человеку. Но эта «доступность», при условии мистической безопасности, возможна именно после «укоренения и утверждения в любви», что, по христианскому пониманию, есть соучастие в Христовом подвиге. Христианство имеет надежное ложе или водоем, в который оно вводит глубокие воды мистики — жертвенную любовь. Христианская мистика неотрывна от Голгофы, закрепляющей ее берега, устремляющей ее к всеобщему Воскресению.

Может быть, в о. Павле иногда ощущалась — точно веяние холодка — не мистика Креста, а вообще мистика, мистика иного, ночного мира. В 1901 году Андрей Белый посвятил ему стихотворение «Священные дни», в котором есть такая строфа:

> Не раз занавеска в ночи колыхалась.
> Я снова охвачен напевом суровым,
> Напевом веков о Пришествии Новом...
> И Вечность в окошке грозой постучалась*.

Я помню антропософа и поэта А. Белого с его нестерпимым мистико-электрическим блеском глаз.

В 20-х годах Флоренский был близок к профессору математики Н. Н. Бухгольцу. Это был человек очень ученый, очень традиционно-православный и весьма склонный в смысле любознательности к оккультным учениям и глубинам. Он с Флоренским собирался тогда работать совместно над «Словарем символов». Я как-то спросил Бухгольца: «Что вас объединяет с Флоренским, на чем основана ваша близость?» — «Мы оба не любим людей», — ответил он. Я не знаю, так ли это, и не делаю

---

* Золото в лазури. М., 1904. С. 251.

из этого никаких выводов к целостному восприятию о. Павла, но отмечаю как некоторый симптом какой-то стороны его духовного облика.

В одной статье о Флоренском отмечается, что не только его темой была антиномия, но и «восприятие его личности было антиномическим: она одновременно... могла внушать чувство отдаленности и (была) овеяна атмосферой любви» (Модестов).

Мне известно, что о. Павел иногда мог как бы дразнить людей, находя в них слабые места. Мог он полемически говорить и противоречивое самому себе.

С областью мистики «вообще» связаны и мои ранние воспоминания о нем. Когда мне было еще лет 11–12, я помню его, рассказывающего моему отцу и М. А. Новоселову о том, что Бердяев каждый вечер зажигает у себя перед иконой лампаду и как она каждый раз сама тухнет в 12 часов ночи.

По рассказам В. Свенцицкого, Флоренский в юности много занимался и спиритизмом, и гипнозом.

«Вечность, стучащая в окошко», наиболее сильно ощущается в его «Общечеловеческих корнях идеализма» 1909 г. «Идеи Платона, — говорит он, — суть и орудия познания всего сущего, но они же и познаваемая реальность... метафизические сущности... Все, что не видит взор, имеет иную, заэмпирическую сущность... все причастно иному миру... весь быт пропитан и скреплен потусторонним. Океан неведомого бьет волнами в обиход (жизни)». В литературе о Флоренском отмечалось, что это его учение о Платоновых идеях как живых конкретных личностях, а не абстрактных понятиях, — ценно, но нельзя забывать, что оно дискредитировано учениями антропософов и оккультистов. Ища корни платоновского идеализма в мистико-магическом мироощущении народа, он, кажется, и сам иногда в процессе поисков слишком доверчиво погружался в ночную стихию народной души.

Если мистика не введена в русло подвига, в ней неожиданно, из каких-то подспудных недр вылезает иногда самый обычный рационализм, но только тяжелой мистической окраски. Это и есть «мистика головы», а не сердца, о которой так хорошо говорил в «Столпе» сам о. Павел (см. в приложении «Сердце и его значение в духовной жизни», с. 535). И он же в работе «Около Хомякова» (1916) отдает дань головной мистике. Хомяков в учении об Евхаристии боялся двух опасностей: и протестантского «выпаривания таинства», исчезновения его в процессе только «воспоминания», и католического обращения его в чисто вещественное «чудо атомистической химии», независимое от веры и любви участников Тайной Вечери. Поэтому он, не отрицая за-

конности евхаристического термина «пресуществление», был осторожен с ним, больше всего стараясь подчеркнуть опасность «справа» — со стороны Рима. Этот римский «магизм» таинства (он может быть и в Риме, и у нас — практически) претит его евангельскому чутью, и он же — этот магизм — импонирует Флоренскому в этой его работе. В Хомякове он подозревает либерально-протестантствующего альтруиста, а потому боится, что под его влиянием усилится в Церкви непонимание авторитета, канонов, начала страха и власти. Хомяков же не авторитет отрицает, а его римское понимание — вне любви. «Авторитет, чудо и тайна», точно из мглы «Великого инквизитора» Достоевского, как-то вдруг соблазнительно предстали перед Флоренским, предстали обижаемыми Хомяковым. «Неужели, — говорит Флоренский, — дозволительно, оставаясь членами Церкви, отрицать "авторитет, чудо и тайну" или хотя бы что-нибудь одно из трех?»

Апостол Павел, как известно, отрицал — вне любви — не «одно из трех», а все три: и чудо ангельского разговора, и авторитет пророчества, и знание всех тайн мира. Он отрицал даже отдание тела своего на сожжение за Христа — если во всем этом нет любви.

Евхаристия совершается не в силу того или *не под принуждением того*, что священник произносит евхаристическую формулу пресуществления как некое магическое действо, а по силе веры и любви учеников Христовых, пришедших снова на Тайную Вечерю, хотя бы этих учеников было всего двое в великой толпе. Евхаристическая формула — это только одно звено в метафизической цепи таинства. Св. Дмитрий Ростовский[56] спрашивает: «Что необходимо соблюдать при совершении Евхаристии?» и отвечает: «Три вещи: 1) священник должен быть правильно посвящен, 2) престол или антиминс должен быть освящен архиереем, 3) священник должен иметь *непоколебимую веру* в то, что существо хлеба и вина претворяется в существо Святого Духа» («Творения», с. 85). К двум наружным условиям совершения таинства прямо добавлено третье — их завершающее — внутреннее условие: вера священника, очевидно побеждающая или прикрывающая его греховность.

Я не знаю — вполне ли достаточно это указание? Как относиться к Евхаристии, если ее совершает хотя бы и добродетельный, но *неверующий* священник? Может быть, таинство совершится и в том случае, если эта «*непоколебимая вера*» будет только у стоящих в храме людей? Но в данном случае мне важно отметить мысль святого учителя Церкви о *внутреннем условии* действенности таинства.

С таким же требованием внутреннего условия подходит к совершению таинства покаяния пр. Ефрем Сирин. Он пишет: «Если один обычай влечет тебя к Врачу, то не получишь здравия... Премилосердный требует любви от того, кто хочет прийти к Нему. И если приходящий приносит любовь и слезы, туне приемлет дар» («Творения», 3-е изд., ч. 3, с. 208–209).

Вне действительного и первоисточного таинства веры и любви мы не должны дерзать мыслить о таинстве пресуществления. Евхаристия не магия, а Голгофа. Вне «чуда, власти и авторитета» Любви мы открываем в своем осознании таинства дверь в область темной мистической вещности. «Сие творите в Мое воспоминание» — воспоминание Его любви.

Я помню, что выход книги о. Павла о Хомякове вызвал большое огорчение среди близких к нему людей. М. А. Новоселов сейчас же поехал к нему в Посад и потом рассказывал моему отцу, что он чуть ли не всю ночь с ним спорил и доказывал ему его «римско-магический» уклон. «И вот, — говорил М. А., — в конце концов о. Павел поник головой и согласился и при этом сказал: "Я больше не буду заниматься богословием"». Эти слова оказались пророческими, хотя он и не вкладывал в них тот смысл, который получился: это был канун 1917 года, когда вскоре закрылась Академия и его работы все больше стали уходить сначала в искусствоведение, а потом в математику и технику.

Выпад его против Хомякова можно считать в каком-то смысле случайным. Ведь в «Столпе» он пишет: «Читатель, вероятно, не преминет заметить значительного сродства теоретических идей славянофильства с идеями предлагаемой книги» (с. 608). И для положительной характеристики Паскаля он приводит как вполне ему авторитетное мнение Хомякова. В «Некрологе» Ф. Д. Самарина он говорит о славянофилах как о «дорогих для нас покойниках».

В письме о. Павла к Ф. Д. Самарину[57] от 1 августа 1912 года есть такие слова: «Славянофильство, в его раннейших стадиях, это свидетельство чего-то дорогого-дорогого, давно знакомого, но позабытого, словно воспоминания детства... Как символ славянофильство вечно, ибо оно есть символическое выражение русского самосознания».

В «Столпе» имеется несколько отрицательных характеристик Вл. Соловьева, что опять-таки сближает автора с Хомяковым. «Наше сочинение стоит по духу антиномичности против примирительной философии Вл. Соловьева» (с. 612). «Философия Соловьева — тонкорационалистическая» (с. 775). Но, очевидно, рационализм — болезнь заразная. Влияние головной мис-

тики — и в позиции о. Павла в споре «имяславцев» с «имяборцами» 1912—1913 гг., которую он определил, в частности, в предисловии («От редакции») к книге иеросхимника Антония (Булатовича)[58] «Апология веры во имя Божие». В этом споре обе стороны были не правы, т. е. обе стояли на позициях рационализма — тайного у «имяславцев» и явного, грубого у представителей «имяборствующей» синодальной власти.

Кажется, в начале 1922 года Бердяев, тогда еще живший в Москве, организовал Вольную Академию духовной культуры, в которой о. Павел прочел лекцию на тему «Магия слова». В этом же году вышла в частном, тогда еще существовавшем издательстве его работа «Мнимости в геометрии», и в ней было напечатано объявление издательства о начале печатания большого труда Флоренского «У водоразделов мысли», первая часть которого должна была быть закончена двумя темами: «Магичность слова» и «Имяславие как философская предпосылка».

Кстати о Бердяеве. Он в эти годы (21-й, первая половина 22-го) читал курс философии в Московском университете, а у себя на квартире в Большом Власьевском переулке имел не то «вторники», не то «четверги», от одного из которых у меня остались два воспоминания. Во-первых — молодая и красивая Марина Цветаева[59], сидевшая весь вечер с опущенными глазами, точно погруженная в только ей слышимую беседу. И потом чей-то спор на тему: почему православные так улыбчиво-снисходительны к Розанову и так воинственно-строги к Соловьеву? Кажется, кто-то сказал, что у Розанова никогда не было «воли к ереси», что он был просто «грешник», а в Соловьеве явно ощутим богословский рационализм. Холодок его присутствует не только в работе Флоренского о Хомякове, но и в этом, восьмом, письме о Геенне.

В пределах рассудка невозможно разрешить страшную антиномию: о прощении грешников и в то же время о невозможности для свободы Бога и человека насильно втянуть этих грешников через прощение в Любовь — антиномию Страшного Суда. «Любовь не может не простить», но «если свобода человека, — пишет о. Павел, — есть *подлинная* свобода самоопределения, то *невозможно прощение злой воли*, потому что она есть творческий продукт этой *свободы*... Тут уже не Бог не примиряется с тварью и не прощает злой душе, но *сама душа не примиряется* с Богом. Чтобы силой заставить ее примириться, чтобы насильно сделать ее любящей, Бог должен был бы отнять у нее свободу. Но, будучи Любовью, Он не уничтожает ничьей свободы и потому тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое сами они избрали».

Цитируя слова об этом св. Иринея Лионского[60], о. Павел говорит их как бы и от себя. Но, ища выхода из антиномии Правосудия и Милосердия и не находя его, он тут же просто и буквально разрубает антиномический узел. В 1877 году на каком-то светском московском вечере лорд Редсток рассказал о словах одного сирийского раба, что «Бог по правосудию Своему покарает и истребит грех и по милосердию Своему помилует грешника»[61]. Этот рассказ и лег, по существу, в основу построения Флоренского. Человек будет метафизически рассечен, и часть его — «для себя», т. е. его самость, — низвергнется «во тьму внешнюю», а другая его часть — «о себе» — спасется. «Святая святых» человека спасется, «дело» его может погибнуть. Погибает все содержание его сознания, поскольку оно не из веры, надежды и любви...

«Всякое нечистое помышление, — пишет он, — всякое худое дело *вырвано* будет из эмпирической личности... В геенне будут копошиться лишь призрачные "сны теней" и "тени снов". "Дело" человека (не выдержавшее суда Божия), его самосознание (злое), отделившись от "самого" (человека) — станет *чисто мнимостью*, кошмарным сном *без видящего этот сон*». И после этого хирургического рассечения (Флоренский так называет здесь Страшный Суд — «День мировой операции») начнется вечное блаженство «самого» (человека) и вечная мука его «самости», т. е. мнимости, или «тени снов». Страшный Суд превращается таким образом в суд над мнимостью, т. е. делается совсем не страшным и тоже мнимым.

Но мы не смеем строго судить о. Павла, и не потому, что этому мешает наша к нему любовь, а потому, что мы знаем, что и некоторые великие отцы Церкви не могли разрешить этой антиномии или разрешали ее еще более упрощенно, чем он.

Антиномия Страшного Суда неразрешима, и совсем не обязательно ее во что бы то ни было разрешать. Авва Силуан Афонский (наш современник), кажется, тоже не мог вместить идеи вечных мучений, но он не строил вокруг нее никаких метафизических гипотез. Мы должны верить в любовь Божию и в нее погружать не только все свое понимание, но и все свое непонимание. А уж если необходимо что-то здесь «от себя» мыслить, то, мне кажется, надо вслед за Антонием Великим говорить (и говорить вполне серьезно): «Все спасутся, если я погибну», «все будут прощены, кроме меня». В этой формуле и признание победы милосердия, и антиномизм, и смирение.

Помню, кажется в 1916 году, Вяч. Иванов, которому Флоренский посвятил «Не восхищение непщева», читал в Московском религиозно-философском обществе доклад «О границах искусст-

ва». Доклад был какой-то особенно важный, «эпохальный», и Андрей Белый, выступая в прениях, подскакивал и взлетал в воздух и взмахивал рукой в ритм словам своего крайнего возмущения. Так вот, я думаю, что надо бы иметь другой доклад — «О границах познания» — и что именно о. Павел мог бы его написать. Это великое счастье, что человек не обязан все понимать. Он же пишет в «Корнях идеализма»: «Обуздывать жадность в познании есть такая же добродетель, как полагать предел похотям плоти». Так же учили Отцы: «Ум должен соблюдать меру познания, чтобы не погибнуть» (Каллист Катафигист). Иногда, когда я думаю об о. Павле, у меня возникает один парадоксальный образ, который мне даже как-то неловко выговорить. Мне кажется, что в его духовном облике как-то не хватало Сони Мармеладовой. Соня и есть Соня: она наивна, неразвита, может быть несколько глуповата. Уж куда там как умен рядом с ней красавец Раскольников! Но, очевидно, и любовь, а не только поэзия, по Пушкину, должна быть как бы несколько глуповатой или хотя бы простоватой. И у Апостола мы читаем: «*Немудрое* Божие премудрее человеков, и *немощное* Божие сильнее человеков». Не ум умаляется в христианстве, а его претензия стать премудрее «немудрого Божьего».

Среди немногих дельных замечаний у отрицающих Флоренского критиков есть то, что у него «давящая ученость» (Зеньковский). Но я знаю, что о. Павел после выхода «Столпа» был недоволен им. Может быть, он понял и эту ненужность обременения читательского разума своим необъятным ученым грузом, всеми своими экскурсами даже в гомотипию человеческого тела, всеми этими спорами — даже с Шопенгауэром[62] по вопросу о бритье бороды или с Белинским и мадам де Сталь[63] насчет ревности, — ненужность для его святейших тем. Может быть, он почувствовал и возможность под дымовой завесой этой учености неожиданных вылазок сродного ему, очевидно по природе, мистического рационализма.

Но нужно сказать, что он жил не сухой и запечатленной схемой, а живым ростом души, и когда мы уже готовы осудить его за отдельные непросветленные «эгейские напластования» этой души, то вдруг оказывается, что он уже ушел от них, что он уже свободен от своих «пращуров любомудрия». Если, например, в «Общечеловеческих корнях идеализма» (1909) он слишком доверчиво погружался в мистико-магическое мироощущение народной древности, то вот что мы можем прочесть в «Столпе» (1914): «По народному выражению, бес зовется "тошною силою", т. е. такою, которая вызывает тошноту. Народное речение ухватывает самую суть впечатления от нечисти: это не столько страх

или ужас, сколько глубокое, непередаваемое и невообразимое ощущение тошноты. Всякое соприкосновение с явлениями магии, даже с теориями и книгами по оккультизму и т. п. течениями мысли, неминуемо оставляет в душе какое-то нечистое чувство, отвращение, пресыщение и тошноту. Есть глубокая, хотя и непонятная связь между органическим ощущением тошноты и тем, что оставляет после себя запретная область темного знания... Бес и все с ним связанное есть ходячее извращение естественного порядка твари — сама противоестественность. Принять в себя, хотя бы и без соизволения воли, нечто противоестественное — это значит именно вызвать естественную реакцию всего существа к извержению принятого — онтологическую рвоту» (с. 705).

Оригенизм 8-го письма, конечно, тоже дал повод критикам для броска на православность автора. Помню в дореволюционном миссионерском журнале статью одного архимандрита, в которой говорилось, что книга Флоренского — это «букет ересей». О том же намекает Бердяев. Флоровский пишет: «В нем очень явственный налет богословской прелести; Антоний Храповицкий, не долго думая, назвал "Столп" — "хлыстовским бредом". Все стараются поставить на нем порочащий штамп, но никто не договаривает того, что, несмотря на осуждение "оригенизма", т. е. одной части громадного наследства Оригена[64], он сам в целом продолжает быть учителем Церкви. Сам о. Павел, имея в виду, конечно, заблуждения Оригена, говорит о нем так: "От Оригена веет скопческим духом, как и вообще от всех душ с рационалистическим строем"» (с. 749). А вот как смотрели на Оригена, этого «основателя христианской науки», отцы Церкви. «Свят. Григорий Чудотворец[65] говорит, что в результате учения Оригена в нем возгорелась и перешла в пламя любовь к Святому Логосу, святейшему из всех предмету (ведения), — который привлекает все к Себе Своей ненареченной красотой». «Св. Григорий Нисский сумел быть философом и почитателем Оригена, оставаясь на почве церковного учения. В своей эсхатологии он повторяет учение Оригена о всеобщем восстановлении (прощении) и очищении всех грешников». «В богословской системе св. Григория Богослова есть много отзвуков оригенизма... сюда относится некоторая неуверенность в вечности мучений». «В сочинениях св. Дионисия Александрийского о Святой Троице он является верным учеником Оригена» *. Известно влияние Оригена

* Богослов<ская> энциклопедия / Под ред. проф. Лопухина. Т. 4. С. 623, 625, 631, 640 и 1084.

и на св. Иоанна Златоуста. Так что с «букетом ересей» надо быть очень осторожным. Мы совсем не знаем церковной истории.

Книгу Флоренского встретила с радостью главным образом тогдашняя молодежь, а то недоброжелательство, с которым ее встретили некоторые ученые люди, мне кажется, объясняется главным образом тем, что автор нарушил все традиции и каноны профессорского богословствования, весь привычный богословский стандарт. С облаков такой приятной, никого ни к чему не обязывающей, послеобеденной абстракции он, можно сказать, грубо стягивает в живую религиозную жизнь. Вот в этом письме он говорит о том, как однажды он был на краю «второй смерти»: «Я хотел вскрикнуть и не мог... Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю... В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: "Из глубины воззвах к Тебе, Господи, Господи, услыши глас мой!"». Но читая это, догадливый читатель сможет еще отвергнуть реальность (не будет же, подумает он, ученый оппонент Канта действительно «вопить»!) и сможет представить себе здесь некоторую вполне приличную аллегорию. А вот в конце того же письма автор пишет уже совсем как средневековый монах: «Злая июльская страсть, как собака, неотвязно лаяла за мною, вихрем закружились помыслы, жар геенны зажегся в душе... Все труднее становилось молить Господа о помиловании... Тщетно старался я выполнить совет пр. Исаака Сирина: "Если не имеешь силы совладать с собою и пасть на лицо свое в молитве, то облеки голову свою мантией и спи, пока не пройдет для тебя этот час омрачения"». Трудно вынесли такую примитивность те из нас, для которых христианство еще не сделалось делом жизни, делом ежедневной борьбы с темнотою мира, которая осознается прежде всего как реальная темнота внутри собственной души.

Флоренский, и при всей своей «давящей учености», зовет к «работе Господней», которая есть прежде всего работа над самим собой.

10
«ТВАРЬ»

«Нет ничего прекраснее личности, которая в таинственной мгле внутреннего делания отстояла муть греховных тревог и, осветленная, дает увидеть в себе мерцающий, как драгоценный маргарит, образ Божий», — писал Флоренский в восьмом письме.

Почти такие же слова можно найти в его статьях 1906 года. Цельность его мировоззрения очевидна.

Первое появление «Столпа» в сборнике «Вопросы религии» относится к 1908 году, когда ему не было и 26 лет. Значит, он начал писать эту работу еще при жизни своего старца — «печальника за мир» — иеромонаха Исидора, умершего в 1908 году. Люди «внутреннего делания» — подвижники Церкви — были ему известны не только по книгам. «В эти одинокие вечера, — пишет он в десятом письме, — ярко вспомнился мне покойный старец Исидор. Весь благодатный и благодатью прекрасный, он дал мне в жизни самое твердое, самое несомненное, самое чистое восприятие духовной личности».

«Верховные точки святого человечества, — пишет он в 9-м письме, — уже освещены лучами грядущего Светила — Христа апокалиптического. Подвигом стяжали они Духа и в благодатных дарах Утешителя находят силу для высшей любви к твари».

Об истинной церковности, осуществляющей себя в подвиге и в стяжании благодати Святого Духа, Флоренский говорит на протяжении всей книги и, характеризуя ее, часто пользуется термином «красота». «Явленная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота» (с. 75). «Духовная жизнь — жизнь в Духе Святом, совершающееся со мной "богоуподобление" есть красота» (с. 84). «Красота понимается (мною) как Жизнь, Творчество и Реальность» (с. 586). «Духовность есть предел тварной красоты; красота приближается к этому своему пределу по мере проникновения от феноменальной периферии существа к его ноуменальному корню и, следовательно, по мере своего внедрения в мир божественный» (с. 751–752). В приложениях «Столпа» есть специальный экскурс для установления того, что употребление автором этого термина не имеет ничего общего с понятием эстетизма, например, К. Леонтьева. И несмотря на это, Флоренского, конечно, обвинили в «декадентстве» и в «плетении эстетических кружев». Очевидно, критики его просто не знают источников, откуда он черпал. Вот несколько случайных выписок из Отцов.

«Последуй милостыне. Когда она вселится в тебя, тогда образуется в тебе *святая красота*, которою человек уподобляется Богу» (св. Исаак Сирин). «Так как Ты, преблагий и прекрасный, заключаешь в Себе всецело единое Благо и Красоту и творческое начало всех благ и красот, то уму нельзя ни в чем другом, кроме Тебя, пребывать и разнообразно наслаждаться» (Каллист Катафигист). О святых Макарий Великий говорил, что «уязвились они божественною красотою и в души их уканула жизнь небес-

ного бессмертия». Эти святые относили понятие Красоты и к телу человека, обожествленному в подвиге. «Есть чистота ума, в коей во время молитвы воссиявает свет Святыя Троицы. Но удостаиваемый света оного ум и соединенному с ним телу сообщает многие знаки божественной красоты» (св. Исаак Сирин).

Это слово — «ключ» в аскетическое богословие, открывшее свои сокровища Флоренскому еще задолго до выхода «Столпа». Уже в 1906 году он писал так, словно передавал только что приведенную мною фразу св. Исаака. Он писал: «Добро становится реальной силой, проницает телесность, вспыхивает во всем организме сияющей красотой. («О типах возрастания»).

Начиная с 1907 года он в разных работах обращает внимание на учение пр. Серафима — о стяжании Святого Духа как постоянной цели христианской жизни. В 1915 году он по частному, как будто экзегетическому вопросу («Не восхищение непщева») напоминает о забытых духовных основах иночества: иночество — это не обрядность или внешность только, но прежде всего духовность и благодатность. Вся практика восточного монашества — это устремленность к стяжанию Духа, причем Флоренский мужественно реабилитирует перед нами даже такое трудное для нас, «подозрительное» понятие, как «исступление», или «восхищение», т. е. высшую доступную степень выхода сознания человека из его «трехмерного» бытия в божественную стихию духовности, понятие, прочно жившее у Апостолов и святых. Я сделаю только одну выписку для характеристики этого понятия. «Есть два вида исступления в духе, — цитирует Флоренский пр. Григория Синаита, — один сердечный (в сердце углубление с забвением всего), а другой — восторжение за пределы всего сущего. Первый свойствен еще только просвещаемым, а другой — совершенным в любви». Кроме этого святого, Флоренский приводит еще выписки из следующих Отцов, учивших или свидетельствовавших об исступлении: Антония Великого[66], аввы Силуана, св. Исаака Сирина, пр. Симеона Н. Б., Николая Кавасила[67]. Конечно, этот список можно намного увеличить. Макарий Вел<икий>, пр. Никита Стифат[68], пр. Серафим Сар<овский>, Пимен Вел<икий>[69], Каллист Катафигист, — называю случайно вспомнившиеся сейчас имена. Это уже не «теологумены», т. е. частное богословское мнение, за пользование которыми тоже обвиняют о. Павла его недоброжелатели, а забытая практика Церкви.

Путь духовного просвещения и усовершения в любви, путь движения к ее совершенству и есть, по учению святых, христианский подвиг.

Слово «подвиг» одного корня со словами: «двигаться», «сдвиг», «движение». Это и есть *буквально* — движение к Богу, путь к

Нему. Вот почему слово «подвиг» Флоренский включает в одно из своих определений Церкви: «Церковь — есть и достоверность, и подвиг, и свет» (послесловие).

«Аскетический путь к вечной Истине, — писал он, — путь единственный, ибо только очищенное сердце может принять в себя неизреченный свет Божества и стать прекрасным» (с. 90).

Он знал не только старца Исидора как живого носителя духовной красоты, он знал и других, в частности отца Алексея Мечева[70]. В статье «О надгробном слове о. Алексея Мечева», помеченной 13.VIII.1923 года, он пишет: «Страсти произрастают из глубокого корневища самости. Чтобы увидеть Бога, необходимо вырваться из своей самости... Однако это не должно разуметься отвлеченно и смягченно-благополучно. Это не... умственные акты, ни к чему не обязывающие и не требующие жертвы... Умереть для мира — означает великую тайну, которой нам, не умершим, не понять, но которую мы должны твердо запомнить, что она существует. Можно оставаться среди людей и делать вместе с ними дела жизни, но быть мертвым для мира... Душа такого человека родилась уже в новую жизнь и, быв еще в теле, дышит воздухом иного бытия».

В этих мыслях мне представляется самым значительным не то, что они близки к мыслям св. Григория Паламы[71] или Макария Вел<икого>, а то, что в них указание на подвиг в миру, на «монастырь в миру», проповедь которого звучит в русской Церкви начиная с Тихона Задонского. Можно отметить и то, что статья об о. Алексее Мечеве писалась уже после выпуска «Мнимостей в геометрии» (1922), «Вычисления электрического градиента» (1921), «Ультрамикроскопа со сдвигом» (1922) и других математических и технических работ. Отход от участия в общественной сфере церковной жизни не был для него отходом от участия в существе ее. Наоборот: статьи 20-х годов, когда он мог касаться церковных тем, более зрелы духовно.

В «Мнимостях в геометрии» Флоренский ставит вопрос о реабилитации Птоломее-Дантовой системы мира в связи с 600-летием (в 1921 году) со дня смерти Данте. Кажется, он читал эту работу в каком-то ученом собрании математиков. И здесь можно вспомнить то почти потрясение, когда многие, в эти двадцатые годы, видели на кафедре ВХУТЕМАСа, или технического совета, или ученого общества сутулую фигуру священника в рясе и скуфье. «Кто это? Кто это?» — почти со страхом спрашивали еще неосведомленные. Кажется, до конца 20-х годов он нес на себе этот вызов безрелигиозной науке, это свое и внешнее утверждение единства познания мира. Но, конечно, его научность была многим непонятна.

Как-то, говоря о своих постоянных лингвистических экскурсах, о. Павел заметил: «Истинный предмет наших рассуждений — внутренняя жизнь, а не лингвистика» (с. 785). То же самое можно было бы, наверно, сказать и о всех его научных работах, хотя от этого они делались еще более научно-серьезными. Весь его облик — и в его научности, при всей ее подлинности, — был иной, чем обычный облик людей науки. «Имеющий благодать, — пишет Макарий Вел<икий>, — имеет иной ум, иной смысл и иную мудрость мира сего». «Уходя от мирской жизни, — пишет Флоренский в 9-м письме, — инок предается жизни мировой. Он во всем *иной*, он *инок*. Иночество есть не что иное, как духовность, и духовность не может не быть иночеством... Аскетизм есть непосредственное продолжение харизматизма (т. е. обладания дарами Святого Духа первохристианами)... Невинность, венчающая аскетический подвиг, есть окрыление и одухотворение пола, а не скопчество... Как феникс, свивающий себе смертный костер, оживает в огне возрожденным, так и плоть воскресает в огненном отречении от себя. Нет иного пути... Самоутверждение в самоотрицании... Любя всю тварь, подвижник не любит ничего тварного, т. е. свойственного *твари падшей*».

«Всем своим сочинением, — говорит о Флоренском еп. Феодор, — он проповедует аскетизм, глубоко его понимает и раскрывает» *. Эта проповедь основана на восприятии единства христианской жизни. В его мышлении нет раздвоения понятия христианской жизни на жизнь духовную для монахов и жизнь недуховную для мирян. Этого самого тяжкого наследства долгого церковного благополучия, превратившего христианство из подвига жизни в бытовую привычку (В. Свенцицкий).

Духовная жизнь прежде всего есть жизнь сердца в благодати Христовой любви. «Мистика церковная, — пишет он в 9-м письме, — есть мистика груди. К сердцу все внимание церковной мистики... Отсюда понятно, что задача подвижнической жизни определяется как чистота сердца. Сердце — это очаг духовной жизни, и "одухотвориться" — это значит не иное что, как "устроить", "облагоустроить", "уцеломудрить" свое сердце. Очищение сердца дает общение с Богом, выпрямляет и устрояет всю личность. Растекаясь по всей личности и проницая ее, свет Божественной любви освящает и границу личности — тело и отсюда излучается во внешнюю для личности природу... Бесконечная острая жалость и трепет благоговейной любви ко всему "первородному Адаму" жалит сердце подвижника, лишь

* *Еп. Феодор.* О духовной Истине. СПб., 1914.

только он очистил его от коры греха. Когда грязь смыта продолжительным подвигом, тогда пред обновленным и духоносным сознанием является тварь Божия — как самобытное и страждущее, прекрасное и загрязненное существо, как блудное детище Божие. Только христианство породило невиданную ранее влюбленность в тварь и нанесло сердцу рану влюбленной жалости о всем сущем».

Далее о. Павел приводит слова Исаака Сирина о «сердце, милующем всякую тварь», Парфения Киевского — о схимничестве как посвящении себя на молитву за весь мир, дает и в этом письме и в других местах множество выписок из Отцов-аскетов, переписывает из них целые страницы, открывая нам аскетику как неизвестный доселе, благодатный материк. Из примерно 40 имен Отцов и святых Церкви, упоминаемых в «Столпе», — 20 имен принадлежит аскетам.

Аскетизм как жизненная норма ощущался и в личной жизни о. Павла. Мяса он не ел или, может быть, только один раз в год — на Пасху. Булгаков пишет: «Я был свидетелем его аскетической самодисциплины, как и его научного подвига: обычно он проводил ночи за работой, отходя ко сну лишь в 3–4 часа пополуночи... то же можно сказать о его пищевом режиме... Он, насколько я помню, никогда не болел, ведя жизнь, исполненную аскетических лишений».

Не могу удержаться, чтобы не привести одну из аскетических выписок «Столпа». Это кусочек из жизни аввы Яфкерана Абиссинского[72], — «звезды евангельской», «кроткого сердцем, слеза которого была близка к очам его для любви Божией и печальника за всех, за людей и скотов и даже за червей»... Далее говорится о том, как однажды он и его друг авва Захария[73], живший вдалеке, встретились на озере Азаф, «чтобы утешить друг друга ради величия Божия»... «И пошли (они), как посуху, по озеру силою Господа Бога своего, и встретились среди озера, и облобызались духовно. Снял авва Захария свои сандалии и отряс прах с них; снял и авва Яфкерана и нашел немного влаги в сандалиях своих. Показал авва Яфкерана авве Захарии: “Брат мой возлюбленный, почему мокры мои сандалии? Скажи мне, прошу тебя, о возлюбленный мой”. Отвечал авва Захария и сказал ему: “Отче, встань, помолимся Господу Богу нашему, да откроет нам, почему нашлась влага в сандалиях твоих”. Они встали и помолились. После молитвы сказал авва Захария авве Яфкерана: “Отче, не за изрядство мое явлено сие мне, а ради величия молитвы твоей. Сандалии твои омочены водой потому, что ты скрыл плоды ячменя, чтобы не съели их птицы, тогда как Бог милосерд и

помышляет о всей твари и дает ей пищу. Поэтому-то и оказалась влага на сандалиях твоих"».

После этой выписки мысль уже с большим, чем прежде, пониманием возвращается к эпиграфу этого письма: «Яснеет к свету».

Кстати, эпиграфы-виньетки взяты из книги: Амбодик «Symbola et Emblemata Selecta». Краски обложки книжки подобраны по основным цветам древних Софийных икон (с. 807).

«Один из новейших исследователей, — пишет Флоренский, — характеризует подвижничество как «искусство святости». Но эта характеристика вовсе не новость... (И) не метафора, ибо если всякое художество есть преобразование того или иного вещества, вложение в него нового образа высшего порядка, то в чем ином состоит духовное делание (христианского подвига), как не в преобразовании всего существа человеческого» (с. 665).

Вот к этому «преобразованию» и относится с особенной силой восклицание о. Павла в предисловии: «Неисчислимы, несметны, несказуемы богатства церковные».

11
«СОФИЯ»

Даже Левин в «Анне Карениной», как там сказано, «был поражен учением Хомякова о Церкви. Его поразила мысль о том, что постижение божественных истин не дано человеку, но дано совокупности людей, соединенных любовью, — церкви. Его обрадовала мысль о том, что легче было поверить в теперь живущую церковь... святую и непогрешимую, и от нее уже принять верования в Бога... чем начинать с Бога, далекого, таинственного» (ч. 8, гл. 9).

Церковь, если она понимается как «святая и непогрешимая», как «совокупность людей, соединенных любовью», — приближает и уплотняет человеку понятие Бога, делает его реально ощутимым, из категории абстрактности переводит в живую жизнь сердца. Вот почему так «осязаемо» определил Церковь Апостол: она есть «Тело Божие», она есть «Дом Божий», она есть «Столп Истины». А заслуга Хомякова, так поразившая Левина-Толстого, в том, что он среди мертвых схем и рассудочных формул идеи Церкви просто и твердо указал на ее онтологическое место, напомнил, что Церковь — это не юридическое и не социальное понятие, а живой и таинственный для нас Организм любви, в которой внешность только постольку имеет священный смысл,

поскольку она наполнена священным содержанием. В этом и была «гениальная простота» Хомякова, по выражению Бердяева.

К божественному онтологизму Церкви ведет нас и мысль Флоренского. Верить можно только в Святыню, и он показывает нам, что эта Святыня навечно, т. е. еще до бытия мира, существует как Церковь. Он приводит слова учителей Церкви о предсуществовании человека прежде творения мира «в мысли Божией», в «умопредставлении Божества» (св. Григорий Богослов и Климент Александрийский). Из т. н. 2-го послания Климента Римского он приводит слова о «Церкви первой, духовной, прежде солнца и луны созданной... Церковь живущая — тело есть Христово... Церковь не ныне есть, но свыше. Ибо была она духовною, как и Иисус наш, открылась же на последок дней, чтобы нас спасти. Церковь, будучи прежде солнца и луны духовною, открылась (теперь) во плоти Христовой, делаясь явною для нас» *.

Эту же мысль о довременном бытии Церкви Флоренский подтверждает выписками из «Пастыря» св. Ермы [74]. В этой книге, входившей в первохристианстве в Новозаветный канон и читавшейся за богослужением, о которой ему было сказано, что «она есть Церковь Божия», а на вопрос Ермы: Почему же она старая? (вопрос естественный для конца первого века христианства) — отвечено: «Так как сотворена она *прежде всего*, то и стара; и *для нее сотворен мир*».

Эти ясные слова первохристианского пророка и учителя так отразились в богословской литературе: «Идея Церкви, — пишет прот. П. Смирнов [75], развивая мысли митр. Филарета Московского [76], — первенствует над идеей мироздания... Идея Церкви, неразрывно связанная в Предвечном Совете с идеей искупления, является господственной в мироздании. Последнее ей подчиняется, с нею сообразуется, как с главной владычественной идеей. По идее Церкви строится мир... Идея Церкви как бы царит в мысли Творца, и с ней как бы постоянно сообразуется исполняющаяся в течение шести дней творческая мысль» **.

Толкуя слова ап. Павла об «избрании нас в Нем (во Христе) *прежде создания мира*, чтобы мы были святы и непорочны пред

---

* «Воскресное чтение», 19 июня 1849 г., № 12, с. 126 (издание Киев. Дух. академии). О втором послании к Коринф. св. Климента Рим<ского> здесь говорится так: «Послание сие по внутреннему характеру и содержанию своему достойно имени, под которым оно известно, и принадлежит, без сомнения, к веку Апостольскому».

** *Прот. П. Смирнов.* Из учения о Церкви // Прибавл. к «Церковн<ым> ведомостям», изд. при Свят. Правосл. Синоде. 1901. № 46.

Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа» (Ефес. 1–4, 5), Афанасий Вел<икий>, тоже цитируемый здесь Флоренским, пишет: «Итак, как же избрал прежде, нежели получили мы бытие, если не были мы, как Сам сказал, *предизображены* в Нем».

«Идея о предсуществующей миру Софии-Премудрости, — пишет Флоренский в 10-м письме, — о Горнем Иерусалиме, о Церкви в ее небесном аспекте, или о Царстве Божием, как об Идеальной Личности Твари... идея эта в изобилии рассеяна по всему Писанию и в творениях отеческих... Часть их разобрана (мною) в особой работе о Церкви. Эта работа неизвестна в печати». На Пасху 1905 года он сказал в Академическом храме проповедь, о которой пишет в «Столпе». Попытку дать художественно-религиозный синтез идей о Царстве Божием как пред-религиозный синтез идей о Царстве Божием, как пред-предсуществующей миру запредельной реальности представляет пасхальное слово: «Начальник жизни» (с. 756).

«Есть свечение Ипостасного Отчего Сияния в каждом человеке, грядущем в мир», — пишет арх. Федор Бухарев («Письма», с. 93). Так же, наверно, и Церковь, еще только «грядущая в мир» из Вечности, была просвещена и освящена Господом. Вот начало одного послания св. Игнатия Богоносца: «Достоблаженной церкви Ефесской в Азии, благословенной в полноте величием Бога Отца, *прежде век предназначенной* быть в вечную и неизменную славу»... Предвечность Церкви, ее бытие в недрах Божиих понимается и из Апостольских слов о «домостроительстве тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге» (Ефес. 3), и о «премудрости тайной, сокровенной, предназначенной прежде веков к славе нашей» (I Кор. 2).

Рождение Церкви в нашей истории было на Голгофе, Крещение ее в Сошествии Святого Духа. Звенья ее — одни в Вечности, другие во времени, но нет и не может быть различия в ее восприятии.

«Два аспекта ее — в Вечности и во времени, — пишет Флоренский, — вовсе не то, что теперь у современных церковноборцев принято называть "Церковью мистической" и "церковью исторической", причем превозносится первая ради похуления второй. Это одно и то же Существо, но только видимое под двумя различными углами зрения, а именно — со стороны небесной и предшествующей, единящей мистической формы и со стороны объединяемого эмпирического земного и временного содержания, получающего в первой обожение и вечность... Последнее (земное) врастает в него (в небесное) и в нем пресуществляется;

поэтому раздельность символических образов указует лишь на различие двух точек зрения — один раз, так сказать, сверху вниз, с неба на землю, а другой раз — снизу вверх, с земли на небо» (с. 337–338). К этому месту автор дает в примечании ссылку на подтверждающую работу своего единомышленника В. Эрна: «О понятии "церкви мистической" и "церкви исторической" и о неосновательности разделения той и другой у протестантов и у людей "нового религиозного сознания"» см.: Эрн «Историческая Церковь» (с. 757). В статье «Историческая Церковь» Эрн пишет: «Церковь одна. Та Церковь, которая была в Предвечном Совете у Бога, есть именно та самая Церковь, которую стяжал Своею Кровью Христос, с которою пребудет до скончания века. Церковь одна, как один Христос, и христианское сознание не может даже отвлеченно представлять ее дробно» *.

Видимая в истории истинно святая Церковь — это то же, что Невидимая, но в другом моменте своего бытия — в моменте своего странствия, по терминологии бл. Августина, а не в моменте славы.

В сокровенном единстве этих двух моментов и есть тайна святого бытия Церкви и одновременно трудность ее постижения для рассудка.

Что же тогда все нечистое, все явно не святое, что мы так часто видим в земной церковной ограде? Это не Церковь. Флоренский пишет: «Церковь в ее земном аспекте (есть) совокупность всех личностей, *уже* начавших *подвиг восстановления, уже вошедших своею эмпирическою стороною в Тело Христово*» (с. 360). Эмпирия «подвига восстановления», реальность вхождения в стихию благодати, а не внешнее церковное положение или должность определяют церковность. Формула Флоренского говорит о том же, что мы знаем от многих святых. Можно числиться в Церкви, но «без внутреннего чувства и движения быть мертвым камнем в струях живого потока». Эти камни «географически» внутри святого потока Церкви, но они мертвые. «Под именем христианским много имеется язычников, а тем более в нынешнее лютое время... — пишет св. Тихон Задонский, — таковые все в смерти пребывают... Что пользы числиться в Церкви пред людьми, но пред очами Божиими быть вне Церкви?.. Невозможно неисправному и не очистившемуся покаянием внутри Церкви Божией быть» (Сокровище духовное. СПб., 1893. Ч. 2. С. 41, 163; Ч. 3. С. 99).

В Церкви нас держит не наше знание или «метрика», а наше действительное устремление к Богу, не форма нашего пребыва-

* Церковное обновление. 1907. № 11.

ния, а наша действующая воля. «И после того уже, как христианин вступил в состав Церкви, — пишет еп. Феофан Затворник, — он держится в ней не против воли (и не) как бы по какой необходимости, *а не иначе как сам держа себя*» (Письма о хр<истианской> жизни. СПб., 1880. С. 406).

Церковь — это тело Христово, тело свободы и святости, и, как пишет Макарий Великий, «душа, пока живет в греховной тьме и сим питается, не принадлежит телу Христову» (Беседы и слова. СПб., 1904). Святая видимая Церковь состоит только из святых, и все, что не свято, не есть Церковь. Но, говоря «святая» (личность), Флоренский поясняет: «Это еще не значит безгрешная». «Как быть чисту рожденному женщиной? Даже луна и та не светла и звезды не чисты пред очами Его» (Иов. 25, 4–5). «Святость» не есть «бесстрастие», но погрешимость святости такова, что она не может оттолкнуть от человека благодати Божией, не в силах удержать человека от его устремления к Богу. «Атрибут святости, — пишет Вл. Соловьев, — не есть то же самое, что непогрешимость: как отдельные святые люди, так и церковь, состоящая из людей, может погрешать, разумеется "грехами не к смерти", не теряя от этого своей святости» (т. 8, с. 437). Но всякий грех, даже и малый, будет «к смерти», если в нем нет покаяния. Только покаяние смывает грехи и только любовь их покрывает. Поэтому святость есть устремление к Богу через покаяние и любовь. Мытарь кающийся есть святой, так как он находится в святой Церкви, а фарисей некающийся, как бы мало он ни согрешил и как бы ни был он «православен», — будет вне ее. Так и запечатлено в службе утрени Недели о мытаре и фарисее: «Фарисейски кто живет — Церкви далече бывает» (Синаксарь). Но если святость есть неудержимое устремление к Богу, к Его благодати, то тем самым святость должна быть нашим *постоянным желанием*. Иоанн Кронштадтский[77] говорит: «Сам Господь требует: "Будьте святы, как Я свят, Господь Бог ваш" (1 Ц. 1–16; Лев. 19–20). Это должно быть первым нашим желанием и целью нашей жизни» («Моя жизнь во Христе», т. 2, с. 415).

Очевидно, нам не дано исчерпывающе определить понятие церковности. Во «Вступительном слове» к защите книги Флоренский говорит: «В Церкви нет *одного* критерия, который бы гарантировал церковность данного человека, но сама жизнь рядом испытаний отсеивает верных от неверных» (с. 12). И в начале «Столпа» он пишет: «Неопределенность православной церковности есть лучшее доказательство ее жизненности» (с. 5–7). Мы знаем только то, что вся Церковь обладает святостью, и мы,

если хотим быть в Церкви, должны к ней стремиться, или, как сказал Хомяков, «каждый из нас постоянно ищет того, чем Церковь постоянно обладает». И вчерашние мертвые камни сегодня могут ожить в живоносных струях.

Толкуя определение Церкви, данное св. Августином («Невидимая»), проф. Болотов[78] пишет: «Видимая Церковь всегда заключает в себе не только истинных своих членов, но и лиц, принадлежащих ей только *по-видимому*. Своих знает только Сам Бог» *. Или, можно добавить, «ему же волит Сын открыть».

Вот как Макарий Вел<икий> говорит о внутреннем, а не внешнем критерии церковности: «Многие, *по-видимому* праведные, считаются христианами; но дело искусных и опытных людей — изведывать, действительно ли таковые имеют на себе печать и образ Царя... Если же нет людей искусных, то невозможно будет изведать делателей-обманщиков, потому что и они носят на себе образ монахов или христиан» **. Пр. Макарий говорит здесь о самом трудном вопросе — о познании Церкви. Об этом так писал Хомяков:

«Знание о существовании Церкви есть также дар благодати, даруемой свыше и доступной только вере, а не разуму. Церковь видимая не есть видимое общество христиан, но Дух Божий и благодать таинства живущих в обществе. Посему и видимая Церковь видима только верующему, (который) не смешивает ее с обществом, носящим имя христиан, ибо не всякий, говорящий "Господи, Господи", действительно принадлежит роду избранному и семени Авраамову».

«Плевелы в Церкви, — пишет бл. Августин, — не составляют в Церкви Царства Христова и не царствуют с Ним» ***.

В «Столпе» Флоренский не касается вопроса о зле в церковной ограде, он пишет только о святой софийности Церкви, а не о том, что может существовать «церковь воинствующая», или о том, что, как говорил Иларий Пиктавийский[79], «уши народные святее, чем сердца епископов». Скорбь его о вторжении зла в практику церковности отразилась в его статье «О надгробном слове о. Алексея Мечева», где он с горечью пишет, что и «покаянные слезы Марии Египетской могут быть сделаны фасоном духовной моды, и притом лестной самолюбию», то есть сущность

---

* Цит. по: *Болотов В. В.*, проф. Лекции по истории древней Церкви. СПб., 1910. Т. 3. С. 18 и далее.

** «Беседы и Слова». 4-е изд., 1904. С. 100, 101, 126, 141, 150, 265, 418, 419.

*** «О Граде Божием», 20, гл. 9.

покаяния, его искренность и устремленность к Богу могут подмениться его формой. Форма может быть разная: и хождение босиком францисканцев тоже будет только фразой, поскольку это у них чисто внешний обряд. «Всякое время, — пишет он, — позволяет видеть воочию борьбу за духовность, провозглашенную Христом... Закон благодати восставал не только в те давние времена, но вечно восстает. Причем во всех общественных средах, называются ли они Западной или Восточной Церковью». Одну из форм законничества, т. е. формализма, Флоренский видел в догматизации, так сказать, богослужебного Устава, в придании ему значения какой-то религиозной неприкосновенности. Говоря об о. Алексее Мечеве с любовью и знанием его, он писал: «...о. Алексей всегда внушал, что любовь — выше богослужебного Устава... Он (о. Алексей) рассказывал бесконечные случаи, когда нельзя было не выйти из Устава... Настоящая свобода мыслима только на твердой почве закона... но и этот незыблемый Устав, который должен почитаться как воистину священный, может преодолеваться особою, вторгающейся в него творческою силою: духовностью христиан и свободою... Каменно застывший, он (Устав) размягчается ее жаром, делается податливым и упругим. Но всякий раз это *чудо*... Настаивая в полной мере на монументальной реальности (Устава), о. Алексей, — пишет Флоренский, — проповедовал чудо и сам жил огненным расплавлением в любви, что стояло перед ним вековечным оплотом церковного благоустройства... Творческое начало было для него самого жизнью, а все остальное — косвенным следствием». Все мы знаем, как часто это «косвенное следствие» ставится во главу угла «для обеспечения церковности».

О каноническом и иерархическом формализме Римской Церкви Флоренский так писал в начале «Столпа»: «Там, где нет духовной жизни, необходимо нечто внешнее как обеспечение церковности... Иерархия — вот критерий церковности для католика... решающим (для него) является церковно-юридическое понятие... Но, становясь высшим критерием, (это) понятие тем самым делает уже ненужным проявление жизни» (с. 6—7). Жизнь умирает, остается ее форма*. Но никак не принимая религиоз-

* Недавно один старый плотник рассказал мне историю своей потери веры. Он должен был бы, как Флоренский, встретить своего Исидора, увидеть Камень и на нем Церковь, но он не встретил ничего, кроме формы. Это так характерно, так страшно, и в глазах его была такая кроткая скорбь одиночества и непонимания, что я не могу не передать его рассказа, причем буквально. «Я не против веры, — говорил он мне. — Верь, кому хочется. У меня отец пьяница был,

ного формализма, о. Павел в то же время был, конечно, вне всякого «социал-модернизма» в православии. «Обновленческое движение в среде русского духовенства, — пишет Булгаков, — позднее выродившееся в живоцерковничество, — никогда не находило в нем для себя отзвука, как ни страдал он от всей косности нашей церковной жизни».

Для биографа о. Павла будет весьма значительным этот факт открывшейся его духовной близости к о. Алексею, причем в облике о. Алексея мы ясно видим те самые черты, которые привлекали о. Павла в его давно умершем старце Исидоре: духоносность, некоторое юродствование и христианская простота. Про о. Исидора Флоренский в 1909 году писал почти то же самое, что в 1923 году об о. Алексее: «Он (Исидор) жил уставно, но знал, что́ есть дух устава церковного, а что́ — буква, и, если надо было, свободно и властно нарушал букву ради сохранения духа». О простоте обращения с высшей церковной властью и в то же время о глубоком переживании общецерковных вопросов говорят два таких рассказа об о. Исидоре, приводимых Флоренским. Во время голода в Индии о. Исидор сказал митрополиту Московскому Сергию о необходимости помощи со стороны богатой Лавры: «Вот, батюшка, что я тебе скажу: пишут в газетах, индийцы голодают, а у нас всего много...» Другое его выступление было перед митрополитом Московским Филаретом, когда о. Исидор был еще молодым келейником у лаврского архимандрита Антония, с которым Филарет беседовал за чаем о возможности соединения с католиками. Разговор их остановился в тупике вопроса — а кто же будет председательствовать на том Вселенском Соборе, который прекратит разделение Церквей? И вошедший в этот момент Исидор твердо сказал: «А Божия Матерь — вот кто

но справедливый. В прошлом году, на Пасху, купил четвертинку, пошел на кладбище и всю ее на могилу вылил: пей, старик, не жалко... Я и попу прислуживал, когда мальчишкой был, кадило раздувал, на колокольне звонил: зимой холодно было, темно, а летом повадно... Я честный был: церковь мету, пятачок найду и на ящик положу. А староста из ящика горстями брал. Поп работяга был, а меня любил потому, что я во всем слушался и всю форму чтил. Вот на исповеди положено говорить: "Грешен, батюшка", — я так всегда и говорил. Он меня спросит: "Девок таскал?" — "Грешен, батюшка". А я и не таскал. Вот и понимай, зачем это? А ничего не скажешь: форма... Он меня яблоками кормил, а все, бывало, сомневался: не беру ли я, крадучи?.. Насчет веры у меня сомнение зашло в голодовку. Топить было нечем, холод. Он и говорит: "Неси, Васька, иконы". А они на чердаке век стояли, громадные. Я их снес, да как топором ударил, мне вроде что-то отрезало».

будет Первой. Так председательское место и оставить незанятым: оно будет для Божией Матери». Об этом же о. Исидор говорил и перед своей смертью: может быть, старец предвидел, что в наше время этот спор может иметь продолжение. Про него Флоренский писал: «Старец не занимался богословием, потому что у него была духовная жизнь в Боге и духовное ведение Бога»; эта характеристика может быть отнесена и к о. Алексею.

О некотором юродстве о. Алексея знают все, его помнящие. Известно, что третье известное мне лицо, имевшее на о. Павла именно духовное старческое влияние, тоже как бы несколько юродствовало: это живший на покое в Москве в Донском монастыре и мало кому известный, обладавший духовными дарами епископ Антоний. Я видел одну из книг о. Павла с авторской надписью: «Глубокочтимому Еп. Антонию с просьбой о молитве». Кажется, он приезжал хоронить старца Исидора, когда, как пишет о. Павел, «в гробу лежала плосконосная красота духовная, красота субботствования».

Бывал о. Павел и у старцев Оптиной и Зосимовой пустыни.

Из лиц, с которыми он имел дружеские связи, кроме лично мне известных: С. Н. Булгакова, В. Иванова, М. Новоселова,— необходимо отметить В. А. Фаворского[80], создавшего для него несколько гравюр на дереве: обложки к книгам «Мнимости в геометрии» (1922), «Число как форма» (1923) и книжный знак. Он же сделал карандашные портреты его детей Кирилла и Ольги (1927) и, кажется, камею из слоновой кости — голову Флоренского в ¾ поворота, в те же 20-е годы.

О Друге, к которому обращены письма «Столпа», я не знаю ничего вполне достоверного. Возможно, что им был Троицкий. В № 1 журнала «Христианин» за 1907 год были напечатаны стихи Флоренского со следующим примечанием автора: «С любовью посвящаю эти страницы дневника Сергею Троицкому — Другу, с которым мы пережили их». А в № 2 за тот же год того же журнала напечатаны стихи «Великий вход» («Ныне силы небесные с нами невидимо служат») *Сергея Троицкого* с таким причечанием: «Любимого искренне Друга — Павла Флоренского автор просит принять эти строки на память о совместном Причащении».

Для понимания о. Павла знание его друзей — вопрос особенно важный. Многое, например, дает неожиданная для некоторых дружеская связь его с таким, казалось бы, непохожим на него человеком, как Федор Дм<итриевич> Самарин, этим дожившим до нас «ранним славянофилом».

Стихи Флоренского мне представляются не имеющими поэтической силы. Они слишком умны, непросты, тяжеловесны. Есть в них что-то близкое к стихам А. Белого, даже в названиях сборников: у А. Белого — «Золото в лазури», у Флоренского — «В вечной лазури». О литературном творчестве Белого Флоренский отзывался очень высоко, называя его, «быть может, самым оригинальным явлением современной русской литературы» («Антоний романа», с. 22).

Всякое искажение красоты Церкви — ее духовности — злом и равнодушием людей, их обмирщением воспринималось Флоренским очень болезненно. В начале 30-х годов я увидел его после большого перерыва в лаборатории Плодоовощного института, куда он приехал в связи со своей работой над электрозапайкой консервных банок. Вскоре после этого я приехал к нему в Загорск, и мы говорили о том, что в Церкви все больше остается как бы один «Символ веры», без его воплощения в жизни, что дела ее все больше сливаются с миром, все сильнее проникает в нее неверие, по слову пр. Симеона Н. Б.: «Неверные те, которые утверждаются на одной вере без дел». Я сказал: «Но несмотря на это — таинства в Церкви совершаются». Он ответил: «Это-то и страшно, что они совершаются». Мы сидели в его комнате, это было незадолго до его ареста. На столе лежали брошюрки на англ<ийском> языке, и я прочел заглавие одной: «О способах затаривания лука в Америке». Комната была все та же, с одним только изменением. Раньше в углу стояла одна большая икона Софии Премудрости Божией (Новгородского типа), и мне всегда казалось, что около ее одиночества точно какой-то созерцательный холодок. А теперь, прислонившись к ней, стоял образок Николая Угодника, сразу напомнивший о чьей-то беде, о чьей-то теплой молитве. Скоро после этого — «кончилась его жизнь и началось житие».

Имя его, после долгих лет забвения, выгравировано теперь, как реабилитированного, на памятнике в саду Духовной академии в Загорске. Дата смерти на этом памятнике не уточнена. Очевидно, она произошла в первой половине 40-х годов. В начале 47-го года мне о ней говорили в Сибири люди, вышедшие из лагеря, как о событии не ближайших лет. И обстоятельства ее пока не уточнены и, если можно так сказать, софиологичны. Наиболее достоверным кажется рассказ, что он умер в лагере (в Соловках?) в лагерной больнице от дистрофии. Говорят, что перед этим он приобрел большую духовную власть над уголовниками, чему способствовало и то, что он, собирая у более имущих куски хлеба, раздавал их голодным и что когда тело его — свя-

щенноиерея Павла — выносили из дверей больницы, оно было встречено толпой этих подопечных, вставших на колени.

Самым большим аспектом Софии, вслед за Небесной Церковью, является Богоматерь. «Если София есть Церковь Святых, — пишет Флоренский в этом письме, — то душа и совесть Церкви Святых — Матерь Божия — есть София по преимуществу...» «И она же есть, — пишет он, — Истинная Церковь Божия, Истинное Тело Христово — Дева Благодатная, Облагодетельствованная Духом Святым: из Нее ведь произошло тело Христово... Она — Церковь».

Начиная книгу, он посвящает ее «Всеблагоуханному и Пречистому имени Девы и Матери», заканчивая ее, он еще раз утверждает, что Церковь — это и есть Пречистая Дева. Приводимые им в подтверждение отеческие и богослужебные тексты можно было бы умножить. Вот случайно попавшееся мне место из Богородичного канона службы 11 июля, песнь 9-я: «Се Церковь, се дверь, се Божия Гора Святая... Се Мати Божия Пречистая, Заступница всех нас, поющих Ю». Недаром он указывал на необходимость создания «литургического богословия», чтобы черпать богопознание из богослужебной повседневности Церкви. Этим, кстати, он точно предвидел будущее обвинение его в том, что «он не видит Духа в повседневности Церкви» (Флоровский).

Климент Александрийский любил называть Церковь «Матерь-Дева» («Педагог», I, 1, с. 6). «Дева-Мать» — называли Церковь галльские исповедники II века (Евс. 4 кн., с. 261): сам Евсевий именует Церковь — «святой и божественной Невестой Слова» (Евс. 10 кн., с. 551).

Известно, что композиция иконы Вознесения — это образ Церкви, ожидающей второе пришествие Христово. Флоренский в примечании делает выписку из одного описания этой иконы: «В сценах Вознесения центральная фигура содержит значение и Церкви на земле, и Матери Божией или, лучше, Образ Церкви, конкретно данный в образе Марии». Надпись к другому изображению Богоматери «уподобляет Ее Небесному граду, из которого исшел Христос на спасение миру... В этой надписи устанавливается постоянное пребывание Бога посреди Нее как земной Церкви» (с. 771). Богоматерь есть Церковь, и как Церковь она есть София. «Деву воспети дерзаю, ея же девственную душу Церковь Свою божественную нарекл еси и как воплощения ради Слова Твоего Софию Премудрость Божию именовал еси», чита-

ем мы в службе Софии. И в ней же есть такое пояснение: «Стиховна и прочая писана празднеству Успения Пресвятыя Богородицы, понеже Она есть Церковь одушевленная Премудрости и Слову Божию, София именуемая».

Идея Богоматери-Церкви-Софии полностью удовлетворяет всечеловеческому стремлению ощутить софийное единство мира, и в этой части письма большая заслуга о. Павла.

Все другие аспекты Софии, приводимые им: Идеальная Личность Твари, Ангел-Хранитель твари, Великий Корень целокупной твари («Первоматериал» в статье «Символика цветов») и другие, — или повторяют идею предсуществующей Церкви, или же являются, как говорил в таких случаях епископ Феофан Затворник, «слишком утонченными».

Об учении о Софии Вл. Соловьева о. Павел отзывается в общем неблагоприятно, но влияние этого учения на него несомненно. «То, о чем учил Соловьев, — пишет Флоренский, — примыкает к савеллианству, к спинозизму, к шеллингианству» (с. 775). Какая-то фамильярность Соловьева по отношению к «Мировой Душе», отраженная и в его стихах, и в письме его, приводимом на с. 331 «Столпа», конечно, производит тяжелое впечатление, и Флоренский хочет уйти от этого уклона и основать свою теорию Софии на учении Афанасия Вел<икого>. «Догмат единосущия Троицы, — пишет он, — идея обожения плоти, требования аскетизма, чаяние духа Утешителя и признание за тварью премирного, нетленного значения — таковы лейтмотивы догматической системы Афанасия. На этих же основных мотивах построена и вся настоящая книга» (с. 349). Из слов св. Афанасия видно, что им действительно утверждалось домирное и нетленное бытие твари, какое-то предсуществование ее в недрах Божиих. Созерцание святого Отца можно понимать как «Человеческое Естество Христа, как Тело Его, как Церковь, как Сторону тварного мира, обращенную к вечности» (с. 344). Но, во-первых, из этих имен и аспектов созерцания домирного бытия твари видно, что все они сводятся к одному — к Церкви, а, во-вторых, св. Афанасий на этом и заканчивает свое созерцание, не делая попытки к проникновению в существо созерцаемого, не пытаясь утвердить *отдельность* домирного бытия Церкви. Ее домирное бытие — тайна Тела Христова и Недр Божиих, недоступная нашей мере познания. Тем самым тогда не возникает возможности уклонов в «четвертую ипостась», хотя Флоренский твердо подчеркивает ее тварность. Мыслить о Софии мы можем, мне кажется, только «яко зерцалом в гадании», а всякая попытка насильственной метафизической ясности в ее образе, дерзость

поставления ее «лицом к лицу» — приводит только к мистическому фантазерству и уводит — а это самое главное — от практики христианства.

«Не мудрствуйте, — говорит апостол, — больше, нежели подобает мудрствовать» (Рим. 12). И св. Иоанн Златоуст предупреждает о «неуместной пытливости умствования».

Софии ставились храмы, писались иконы, составлялись службы с празднованием одновременно с Богоматерью. Через это мы имеем ее как Символ горнего, как Небесную Церковь. Но Божественные символы — это не метафизические ребусы, которые надо разгадывать, да еще с помощью «специалистов по Софии», как это делал Вл. Соловьев, по его собственному признанию (с. 331 «Столпа»). Около них надо молчать и очищать сердце, как и сам о. Павел пишет: «По мере очищения сердца нашего схематический характер символов все более уплотняется в реалистический» (с. 678).

Точно чувствуя опасность схематизма и малоубедительность общетеософских аспектов созерцания Софии, он бóльшую часть этого письма занимает материалами об иконах и храмах Софии и материалами о почитании и жизни Богоматери, о «Ее непонятном превосходстве пред всем Божиим творением» (эти слова Хомякова он приводит в тексте этого письма).

Старец Флоренского — о. Исидор говорил, что земное рождение Церкви было на Голгофе — в истечении крови и воды из прободенного ребра. Этот же момент связывается им с получением раны в сердце Богоматери. Образы Богоматери и Церкви сливаются в непорочном теле Божием, в осуществленном Воплощении Божества. «Богоматерь объединила в себе Церковь», — писал Флоренский в статье «Земной путь Богоматери». Через образ Богоматери мы восходим к Образу Софии, от земной, святой и непорочной Церкви Божией восходим к Церкви небесной, ибо обе они — едино.

Мы должны с великой осторожностью касаться Святыни и говорить о ней. Мы можем многого не понимать, не за это с нас взыщется, а за небрежение, которое может быть двояким. Я имею в данном случае в виду критику и осуждение софианства Булгакова со стороны митр. Сергия и, главным образом, В. Лосского, хотя это и не относится прямо к Флоренскому. Эта критика во многом справедлива, но при этом страшен факт высокомерного и небрежного прохождения мимо самой идеи Софии, пусть и неправильно толкуемой Булгаковым. Да и положительная часть этой критики перестает быть надежной после фразы о. Сергия: «С точки зрения намерений и желаний Божиих, падение чело-

века и вызванное им *вочеловечение Сына Божия* можно назвать *случайностью*». Как бы ни смягчала первая часть фразы смысл второй и как бы «тонко» ни объяснял Лосский понятие случайности, — все равно «случайность Голгофы» звучит кощунственно, особенно после слов об «Агнце, закланном от создания мира» (Ап. 13–8) или о «непорочном и чистом Агнце, предназначенном еще прежде создания мира» (I П, 1–19).

Такой трезво мыслящий и глубоко православный человек, весь полный богословским наследством Хомякова, — Ф. Д. Самарин писал Флоренскому: «Учение (о Софии) не есть создание философского умозрения, а плод живого церковного сознания» («Письма» — «Бог<ословский> вест<ник>», 1917, № 4). Это церковное сознание, несмотря на храмы и иконы Софии, еще только начинает брезжить, оно, может быть, так и останется больше предчувствием. Но мы должны беречь в себе это предчувствие знания, как сокровище, остерегаясь, с одной стороны, преждевременных метафизических домыслов, а с другой стороны — отрицания его возможности с позиций какого-то тяжелого и безнадежного семинаризма мышления, в который впадает в критике Булгакова и В. Лосский.

К «предназначенности» или предвечности жертвы Агнца восходит молитва Иисусова — молитвенное созерцание Отцов. «Сие Имя спасительное — Иисус, — пишет св. Дмитрий Ростовский, — прежде всех век в Тройческом Совете *было предуготовано*» (Ч<е-тьи>-Минеи, 1 янв.). Молитвенное же созерцание Отцов и есть мистическое богословие Церкви.

В своей проповеди Софии-Церкви о. Павел не был одинок даже и в среде Духовной академии. Из числа ее выдающихся ученых этого времени можно указать на проф. И. В. Попова[81], писавшего в «Лекциях по патрологии», что «Церковь как замысел Божий, конечно, предсуществовала в мысли Божией». В одном письме о. Павла к Ф. Д. Самарину (1912 г.) есть такое место: «А. П. Голубцов[82], проф<ессор> нашей Академии, говаривал мне, что в древности все нынешние Успенские и Благовещенские храмы были храмами Софийными», т. е., иначе говоря, посвящение храма Богородице-Церкви было одновременно и посвящением его Софии.

Близок к Флоренскому был и проф. С. С. Глаголев, писавший в своем отзыве о его работе: «Можно многое оспаривать и даже отрицать в сочинении о. Павла, но это не колеблет исключительного значения этой исключительной книги». Из более позднего времени можно отметить, что и критически относящийся к Флоренскому прот. В. Зеньковский считает, что заслуга его имен-

но в постановке проблемы софийности мира, живого единства космоса, «Корня целокупной твари».

Флоренский пишет об апокалиптическом моменте идеи и иконы Софии (с. 382 и 769). В связи с этим вспоминается определение, данное еще в 1903 году Андреем Белым «трем апокалиптикам», вспоминается книжка о. Павла 1909 года о старце Исидоре, полная апокалиптического настроения. И в 10-м пункте программы «Христианского братства борьбы», в центре которого стояли те же «апокалиптики» — Свенцицкий, Эрн и Флоренский, — мы читаем: «Пришло время сознательно послужить этому приближению (запредельной цели человечества). Ибо "время близко" — мы вступаем в окончательный апокалиптический период всемирной истории. Об этом говорил уже Достоевский. Об этом недавно во всеуслышание сказал Вл. Соловьев» *.

Очевидно, познание Софии как Церкви и Богоматери, как Церкви промыслительно открыто нашей эпохе. Чем ближе конец истории, тем все яснее выступает, говоря словами о. Павла, «как снежная вершина из сизой утренней мглы «"Столп и утверждение Истины" — Церковь Божия».

12
«ДРУЖБА»

В статье «Троице-Сергиева Лавра в России» Флоренский писал: «Преп. Сергий строит Храм Пресвятой Троицы, чтобы постоянным взиранием на него — по выражению жизнеописателя Преподобного — побеждать страх пред ненавистной раздельностью мира». Это писалось в 1919 году, но как будто особенно для нас, живущих в 60-х годах. Все меньше людей, «взирающих» на храм Пресвятой Троицы, все страшнее раздельность человечества. Но тем самым еще более нужнейшей делается всякая правда о Церкви. Ведь, как писал о. Павел в другой статье, «только Триединица есть в собственном и окончательном смысле единство и множество». («Смысл идеализма»). Только в Церкви тела Христова единство множества людей становится действительностью — единством благодатной дружбы.

---

* Еженедельник «Век», 1907, № 12, в статье св<ящ>. К. Аггеева. Речь В. Свенцицкого: «Век», 1907, № 2. О привлечении к суд. ответственности: «Век», 1906, № 7. В этом же 1906 году и Флоренский напечатал «Вопль крови».

Приведя в десятом письме к стенам Вечной Церкви-Софии, о. Павел задает вопрос: при каких же духовных условиях возможно утвердить себя на этом «Столпе и утверждении Истины», — и отвечает: «Дружба как таинственное рождение "Ты" есть та среда, в которой начинается откровение Истины».

Свою книгу о Церкви о. Павел, можно сказать, заканчивает письмом о Дружбе, раскрывая в нем существо соборности Церкви — единосущность ее людей в любви, преодоление в ней «ненавистной раздельности мира». В Церковь мы входим или ее достигаем только в преодолении своей обособленности, «отдельности», неприязни и одиночества. Церковь есть единство учеников Христовых, единство множественности, множества людей, собора людей. Церковь и есть «Соборное Существо», как замечательно называет ее о. Павел в статье «Смысл идеализма», и в ней же приводит слова архиепископа Солунского Николая Кавасилы (XIV век) о «видении» Церкви как единого богочеловеческого организма. «Если бы кто мог увидеть Церковь Христову, — пишет Николай Кавасила, этот «авторитетный толкователь церковных тайнодействий», — в том самом виде, как она соединена с Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее не чем иным, как только телом Господним».

Именно к этому видению или познанию Церкви ведет и весь смысл двенадцатого письма.

«Та духовная деятельность, — пишет о. Павел в этом письме, — которой и посредством которой дается ведение Столпа Истины, есть любовь. Это — любовь благодатная... Нужно еще достичь ее долгим подвигом. Чтобы стремиться к ней, нужно получить начальный толчок... Толчком таким бывает... (тоже) Любовь... Эта любовь есть не то, что та, и вместе <с тем> *предвосхищение той*, ожидаемой. Любовь дает встряску целому составу человека, и после этой встряски, этого "землетрясения души", он может искать. Любовь приоткрывает ему двери горних миров» (с. 395). Эту «первоначальную» любовь Флоренский называет греческим словом «филия» — «любовь-дружба».

Прежде всего важно то, что он, в полном соответствии с учением Отцов, утверждает любовь как «начальный толчок» духовной жизни, как «источник веры» (Иоанн Лествичник), как основание роста и любви совершенной (он ее называет «благодатной»). Причем им уточняется, что это не «вообще» любовь, а любовь конкретно-личная, такая, которая делается нам более понятной через идею дружбы. Эта личная конкретность любви и делается — как пишет он — «мостом к небу». Кроме «любви-филии» в христианстве, говорит он, есть еще «любовь-агапэ», любовь

вселенская, любовь братства всех людей. «Обе стороны церковной жизни, — говорит он далее, — сторона агапическая и сторона филическая — братство и дружество — во многом протекают параллельно. В точках высшей многозначительности братство и дружество стремятся даже и *совсем* слиться; это и понятно, ибо приобщение ко Христу через таинство Св. Евхаристии есть источник всякой духовности. Но тем не менее — они не сводимы друг на друга. Для христианина всякий человек — ближний, но вовсе не всякий — друг».

Флоренский справедливо называет «приобщение ко Христу в таинстве Св. Евхаристии» «точкой высшей многозначительности», в которой «братство и дружество (агапэ и филия) стремятся совсем слиться». Но это приобщение и устремленность к нему и есть существо христианства, тот центр, к которому тянутся все его радиусы, и чем они ближе к нему, тем ближе друг к другу. Это есть духовная норма церковного бытия, и поскольку мы говорим о норме, а не об ушедшей от нее действительности, постольку мы можем утверждать, что внутри Тела Христова или, иначе говоря, при истинном пребывании в Церкви, — любовь людей друг к другу будет всегда «в точке внешней многозначительности», т. е. братская, или «агапическая, любовь» будет всегда и любовью-дружбой, поскольку здесь любовь внутри Того, Кто сказал — «вы други Мои. Я уже не называю Вас рабами. Но Я назвал вас други». «Други» к Нему — могут ли не быть «други» между собой? «От покаяния к Тебе пришедшия вся в лице Твоих другов вчинил еси, един и сый благословенный, всегда, ныне и в бесконечные веки. Аминь» (молитва перед Причастием). Тут очевидность любви-дружества внутри Тела Христова. «Любовь к ближнему» есть любовь ко всякому человеку, в том числе и совершенно вне этого Тела, вне Церкви стоящему. Когда эта любовь встречает внутри Церкви ответную любовь «единоверца», едино-душного брата, едино-духовного во Христе, едино-дружного во Христе, — она становится любовью-дружбой, так как обретает через Христа *единосущное единство* — свое полное раскрытие. Соборность Церкви и есть единосущность людей в Боге.

«Община христианина, — пишет Флоренский, — (имеет) дружественную, "филическую" структуру... Предел дробления (общины) не человеческий атом, но общинная молекула — *пара* друзей... Это новая антиномия: личность-двоица. С одной стороны, отдельная личность в христианстве — все: но с другой — она *нечто* лишь там, где "двое или трое"». «Двое или трое» есть нечто качественно высшее, нежели один. Абсолютно ценною

личность может быть не иначе как в абсолютно ценном общении. «Двое не есть "один да один", но нечто по существу большее и могучее». — «Двое — это новое соединение химии духа, когда "один да один" преобразуются качественно и образуют "третье"...» — «Опять-таки воистину говорю вам, что если бы двое из вас согласились бы на земле о всяком деле, — чего если бы попросили, то будет им от Отца Моего Небесного. Где ведь собраны двое или трое в Мое Имя, там Я есмь посреди них» (Мф. 18–19, 20). Почему же так? А потому (пишет Флоренский), что «собранность двух или трех во имя Христово, совхождение людей в таинственную духовную атмосферу около Христа, приобщение Его благодатной силы — претворяет их в новую духовную сущность, делает из *двух* частицу Тела Христова, живое воплощение Церкви, воцерковляет их» (с. 421).

В молитвенной практике нашей современности есть «молитва по соглашению» — молитва «двух» о едином для них деле. Приведу ее текст для незнающих:

«Господи Боже мой, Иисусе Христе. Ты пречистыми устами Своими сказал: "Когда двое на земле согласятся просить о всяком деле, — дано будет им Отцом Моим Небесным, ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них". Непреложны Твои слова, Господи, милосердие Твое бесприкладно и человеколюбию Твоему нет конца. Молим Тя, Боже наш, даруй нам (имена просящих), согласившимся просить Тя о (предмет молитвы). Но обаче не так, как мы хотим, а как Ты, Господи. Да будет во всем воля Твоя. Аминь».

«Свойство любви, — говорит св. Иоанн Златоуст, — таково, что любящий и любимый составляют уже как бы не двух отдельных лиц, а одного человека» (с. 436). «Иоанн Златоуст, — пишет Флоренский, — *истолковывает всю христианскую любовь* (т. е. и агапическую, и филическую, по терминологии о. Павла) — *как дружбу*. "Друзья, — говорит Златоуст, — дороже отцов и сыновей, друзья о Христе"» (с. 443). И Флоренский почти соглашается с этим. «Как агапэ к человеку порождает филию (дружбу) к нему, — пишет он, — так и в дружбе воплощается державная агапэ». Но в то же время ему хочется верить в некое отдельное существование в христианстве любви-дружбы, что, конечно, как правильно заметил Бердяев, является просто выходом за пределы христианской действительности. На те выписки из Отцов, которые приводит Флоренский в подтверждение своей мысли (наиболее сильные есть у Исаака Сирина, которые он не приводит), можно привести столько же, где Отцы не советуют входить ни с кем в особую, нарочитую, «отдельную» друж-

бу. Они это делали из опасения соблазнов и огорчений, связанных с близостью к одному человеку, и из особой ревности о Господе, дружба с Которым может быть забыта через пристрастие к человеку. «Пуст и наг я от Твоея дружбы был», — читаем мы в молитве 10 — кафизмы. «Не ищи друзей на земле, чтобы не было огорчений, а стяжи другом Господа, — пишет один современный нам монах и подвижник, — если же случится друг, благодари Господа, давшего его, но сам утешайся не им, но Господом» (архиеп. Варлаам Ряз<анский>). Друга дает Господь, через Свою Дружбу, и не только — «одного», «на всю жизнь», «исключительного» и «особого», но и всякого, как будто и случайного, встреченного на каких-то дорогах к Христу и через Христа, сделавшегося незабываемым, неслучайным и неповторимым.

Совершающие литургию священники «в точке ее высшей многозначительности» — если воспользоваться выражением о. Павла о слиянии агапэ и филии — целуют друг друга и говорят: «Христос посреди нас и есть и будет». Так бывает и с простыми людьми или около Чаши, или даже как будто и совсем вдалеке от нее, где-нибудь, может быть в метро, когда веяние дыхания Христова (снова пользуясь словами о. Павла) вдруг «претворит их в новую духовную сущность, делая из *двух* частицу Его Тела, из двух таких, которые, может быть, никогда больше не встретятся». Грани между филией и агапэ неуловимы. И сам о. Павел пишет, что в Евангелии о личной любви Господа к «другу Лазарю» говорится по-гречески то «филия», то «агапэ». То же и в обращении к любимому ученику Иоанну. И даже сам о. Павел приводит как пример филии отношения старца к ученикам, т. е. отношения множественности, а не отдельности. И слова — «вы други Мои» — были обращены ко *всем* одиннадцати Его слушавшим, давая образ долженствующих отношений всех христиан внутри единой веры и любви.

То, что о. Павел называет «филия» — *дружба* — есть *сердцевина христианской любви*, раскрывающаяся в общении людей внутри святой Церкви.

Любовь едина, как един и непрерывен луч, идущий от великого Солнца, но не одинаково бывает наше приближение к источнику Света. Чем ближе к Нему, тем более единосущности дружбы, тем более осуществляется — «да двое едино будут». Есть любовь-терпение и есть любовь-радость, они на разных стадиях пути приближения к Единому Центру. Чем ближе к Нему встречаются люди, тем ближе делаются они из просто «ближних» — сотаинниками благодати, тем все более они входят в Церковь, которая и есть преодоление раздельности людей — Единство ве-

ликого множества. В одиннадцатом письме имеет для нас значение не терминологическая часть, т. е. не попытка как-то выделить филию, а раскрытие нам этого сердцевидного существа христианской любви в подтверждение приведенных в письме слов св. Иоанна Златоуста. Колумб, ища морской путь в Индию, открыл, как известно, неожиданно для себя новый материк; Флоренский, и ошибаясь в теоретической надстройке, открывает нам существо соборности Церкви. Он опускает шлагбаум перед нашим возможным устремлением «вообще» в любовь, в альтруистическую неопределенность и ведет в «тесноту» «малой церкви», «двух» с любым «другим», с которым меня соединяет Христос. Кстати, корень слова «другой» — тоже «друг». Этим он определяет духовную клетку великого церковного Тела. «Дружба, — пишет он, — составляет последнее слово собственно-человеческой стихии церковности» (с. 443). В письме приводится замечательный аграф[83] — слова Христовы, сохраненные в так называемом «Втором послании Климента Римского»: «Сам Господь, спрошенный как-то: когда придет Его царство? — ответил: "Когда будет два — одним, и наружное — как внутреннее, и мужское вместе с женским, не мужским и не женским"». «Мне важен, — пишет Флоренский, — первый член аграфа, т. е. указание на доведенную до конца дружбу».

В. Эрн — друг Флоренского — говорит: «Божьего в людях мы почти не видим. Бессмертного существа их не чувствуем. Мы живем с человеком долгие годы, но ни разу лик его не просияет для нас вечностью» *.

«Сияние вечности» — этот живой нимб благодати — ощущают люди друг над другом, когда они действительно, а не на словах, входят в святыню Христову. Люди более совершенные, наверно, видят его — этот нимб — над каждым человеком — и верным и неверным — и без «встречи» с этим человеком как только видение в нем образа Божия, и тогда каждый становится им другим, и не зная того или даже не желая того, может быть даже противоборствуя тому. Господь сказал Иуде уже в Гефсимании: «*Друг*, зачем ты пришел?», и мы никак не можем воспринять это обращение как вежливую словесность: Господь в этом слове взывал в последний раз к угасающему во тьме ненависти святому лику Своего апостола.

Аграф, приводимый Флоренским, говорит о времени конца истории. Во все времена соединение «двух или трех» во имя Христово будет Церковью, если только, конечно, это соединение

* Что делать? // Вопросы религии. 1908. Вып. 2. С. 80.

является не следствием сектантского противопоставления себя вселенской Церкви, а встречей в пустыне мира. Но, очевидно, в последние времена это знание о «двух» будет особенно важно и соединение этих «двух» именем Христовым будет тогда наиболее действенно. Но в этом ли тогда откровется окончательное и познание и созревание Церкви? От первохристианства идут к нам эти слова: «Где Иисус Христос, там и вселенская Церковь» (св. Игнатий Богоносец), а Он там, «где двое или трое собраны во имя Его».

* * *

Встречи моего отца с о. Павлом были довольно редки, но я хорошо помню какую-то особенную улыбку отца, когда он говорил о нем. Мне передавали, что близкий отцу человек и такой же, как он, почитатель Хомякова — Федор Дмитриевич Самарин — был взволнован явлением Флоренского и как нового мыслителя, и как личности и говорил, что «такого у нас еще не было», воспринимая его как некое новое средоточие в «золотой цепи русской мысли».

Вот в улыбке отца и было это — одобрение, удивление и радость. Помню, я иду с отцом по Никольскому переулку и говорю ему, что, как я слышал, Флоренский так объясняет слова панихиды «"надгробное рыдание творяще песнь": надгробное рыдание мы претворяем в песнь торжествующей победы». И я помню, как радостно просветлело лицо отца: «Да, да, как это он верно сказал». Флоренский умел открывать золото в совершенно стертых веками монетах, считающихся медными. Для меня лично этот разговор имел особое значение: он был осенью 1918 года — месяца за три до смерти отца. Флоренский один из первых священников пришел к нам в дом после смерти отца и служил панихиду. Я помню его сутулящуюся фигуру в ризе у гроба, его тихий голос, произносящий: «Боже духов и всякия плоти»...

Первый раз в жизни я увидел его еще до выхода его большой книги, но уже после принятия священства, наверно в 1911 или 1912 году. Отец, бравший меня в Оптину к монахам, взял и в Посад к Флоренскому. Он тогда жил еще на Штатной, за Лаврой. Смутно помню их разговор о какой-то евгенике, потом о Бердяеве. Я оживился, кажется, только за ужином, за которым, помню, было красное виноградное вино в стаканчиках, и в том, как оно подавалось, чувствовался какой-то ежедневный строгий обиход и что-то не от нашей истории. Керосиновая лампа осве-

щала стол. После ужина о. Павел пошел провожать отца в Лаврскую гостиницу. Была зима, но ночь была не морозная. Мы шли по пустой улице, под горку, мимо маленьких посадских домиков на громадные и ясные контуры Лавры. Кругом были снега и тишина той, такой далекой теперь России, России детства. У моста, я помню, до меня дошли обрывки из разговора: сначала о темных силах, которые ворвутся в Россию (это было начало распутинского периода), а потом — о символике цветов на иконах Богоматери. Шесть-семь лет спустя, уже в 1918—1919 году, когда на Лавре сняли золотую Годуновскую ризу, чтобы открыть Рублевскую Троицу, и тихие краски божественного творения засияли миру огнями Невечернего света, света божественного Триединства, — я вспомнил этот второй отрывок разговора о красках Благовещения как ночное предобручение, как напутствие радости на всю жизнь.

«В непогоде тих» — была подпись под одной из виньеток-эпиграфов книги. Таким и остался он в моей памяти.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Флоренский открыл какое-то окно, и на наше религиозное мышление повеяло воздухом горнего мира. Живая вера живой души толкнула нас на путь опытного богопознания. В «Символике цветов» он писал: «"Бог есть свет", и это не в смысле нравоучительном, а как суждение восприятия, духовного, но конкретного, непосредственного восприятия славы Божией». Из области духовной аллегории он ведет мысль в действительность ощущения божественного мира, в единосущность с истиной, в единосущность веры и жизни.

Овладев всем вооружением научной и философской мысли, он вдруг как-то так повернул всю эту великую машину, что, казалось, она стоит покорно и радостно перед открытой дверью истинного познания «природы вещей». Этот «поворот» есть воцерковление нашей мысли, возвращение запуганной, сбитой с толку и обедневшей мысли к сокровищницам благодатного знания.

Отвергая рационализм школьного богословия, которое характеризуется прежде всего отрывом мысли от жизни или разговорами о духовном без жизни в духовном, — он зовет к подвигу борьбы с сомнением и грехом, для достижения через этот подвиг Света Истины, для стяжания благодати Утешителя и любви Триединства. В статье еще 1909 года он писал: «Религия не рассуж-

дение о божественных вещах, а принятие божественного в свое существо» (сборник «О религии»). *Об этом принятии в себя божественного мира* опытно учили святые Церкви. Поэтому он открыл для многих учение духоносных подвижников, и вслед за ним и мы почувствовали нетленную красоту просветленной твари, этого «вечного чуда Божия», обрадовались, может быть первый раз в жизни, узнав, что есть в темноте истории и всегда будет Непорочная Церковь Божия — София.

Те лица, которые действительно живут сокровенной жизнью этой Церкви, не имеют нужды в учительстве Флоренского. Сама благодать просвещает их ум и сердце. Но много ли мы знаем таких людей, особенно среди интеллигенции? Для нее работы о. Павла и сейчас могут быть *«введением в Церковь»*. «Кто я, чтобы писать о духовном?.. И если я все-таки придаю некоторое значение своим Письмам, то исключительно подготовительное, пока не будет прямого питания из рук Матери», — пишет он в предисловии.

Ошибки или недостатки Флоренского очевидны, но они могут быть и не замечены: его некоторое уклонение в мистическую рассудочность, остатки в нем «нового религиозного сознания» Мережковского, есть научная перенасыщенность. Всякий человек должен оцениваться не по ошибкам и грехам, а по какому-то своему духовному итогу. Корабль, идущий в море, расценивается по правильности своего общего курса, которым он следует к пристани. Если этот курс правильный, то мы одобряем корабль, мы любуемся им, совершенно не считаясь с тем, что, может быть, были моменты, когда он уклонялся с пути.

В последний раз я видел о. Павла уже во сне. Это было в Сибири, наверно в 47 году, в те дни, когда и ко мне, как когда-то к нему, приходила «смерть вторая». Это было для меня время одиночества и ужаса. И все разрешилось после этого сна. Я увидел своего отца и о. Павла сидящими в алтаре богородичного придела нашей Плотниковской церкви на Арбате за маленьким церковным столиком. Они мне ничего не говорили, только отец показал мне на свое горло, как будто оно только что болело и зажило, и протянул мне со столика лекарственный пузырек, на этикетке которого я прочел написанное одно слово: «терпение». Два ближайших мне духовно человека пришли и сказали, что прошлого нет, — что они не в прошлом, а в настоящем и будущем, что надо все больше жить тем миром, в котором живут они.

Пр. Феодор Студит[84] пишет: «Чада! Да осияет вас свет неложного разума и любовь Божия да отлучит вас от мира... Никто из

вас не лишится той благой части, которую получили прежде усопшие братья; потому что и мы все туда пойдем, познаем один другого иного рода опознанием и увидим друг друга» *.

В 1905 году, на второй день Пасхи, Флоренский, тогда еще студент, кажется второго курса, Московской Духовной академии, сказал слово в Академическом храме — «Начальник жизни». Оно оканчивалось словами о всеобщем Воскресении:

«Одухотворенные встретятся близкие и любящие; обнимутся после многолетней разлуки и не смогут наглядеться в глаза друг другу, пожимая руки с детской улыбкой, молча. Будут в общении с Христом Господом, Которого не "видев любят", — светлой радостью Которого радуемся мы в предчувствии. И не будет уже ничего нечистого в тот великий праздник Восстания милых, в Великую Пасху. Ей, Господи, гряди! Аминь!».

* *Пр. Феодор Студит.* Огласит<ельные> поучения и завещание. Калуга, 1896. С. 42.

С. А. ВОЛКОВ

П. А. Флоренский

Отдав дань бытописанию и несколько анекдотической стороне жизни Академии, я перехожу к воспоминаниям о человеке, с которым не был близок, но который своей жизнью и своими трудами наложил неизгладимый отпечаток на всю мою последующую жизнь. Бывают люди, чье имя с ранних пор окружено легендами. Постепенно они и сами становятся легендой и так переходят в историю. Павел Александрович Флоренский, имя которого уже не раз мелькало на страницах этих воспоминаний, принадлежит к их числу. Он родился и вырос в Тифлисе, окончил физико-математический факультет Московского университета, затем — Московскую Духовную академию, стал ее профессором, священником, настоятелем домовой церкви Общины Красного Креста в Сергиевом Посаде, работал после закрытия Академии в научно-исследовательских институтах Москвы, был сослан в Сибирь, где занимался проблемами вечной мерзлоты, был переведен в страшные Соловки, где изучал водоросли Белого моря, и кончил свою жизнь неизвестно когда и где.

Впервые о Флоренском я услышал еще в гимназии от моего друга Алексея, сына профессора А. А. Спасского[1], читавшего историю древней Церкви. К моменту моего поступления в Академию профессора уже не было в живых, но до этого я бывал в их доме, а потом и читал его труды, которые мне нравились и увлекали. «История догматических движений», «Эллинизм и христианство» были написаны не только живо, но, я бы сказал, еще и изящно. Спасский был ученым французского типа, который умел хорошо обобщать и увлекательно излагать свои и чужие мысли. Последние годы своей жизни он интересовался историей гностических учений и готовил книгу на эту тему*.

---

* Под псевдонимом «А. Сотерский» А. А. Спасский напечатал «Общедоступные лекции по истории западноевропейского Средневековья» (Богословский вестник. 1910. № 2–12). Было и отдельное издание.

Флоренский был учеником Спасского, а после выхода последнего на пенсию часто посещал его на дому и много с ним беседовал. Алексей, как старший сын Спасского, иногда присутствовал при этих беседах, об остальном ему рассказывал отец. Так это становилось известным и мне.

Шестнадцатилетним гимназистом я имел весьма смутные представления о философии. Меня увлекала история древнего мира, волновала поэзия Тютчева и символистов, стихи которых я стал разыскивать в журналах, а книги брать в частной городской библиотеке. Как ни покажется странным, в гимназической библиотеке русская литература заканчивалась А. П. Чеховым и В. Г. Короленко. О символистах мои товарищи не имели никакого понятия, а учителя, если я их спрашивал, отзывались о тех со снисходительным, а то и с грубым пренебрежением.

— Мы такой дряни у себя не держим! — заявил как-то наш горе-словесник, когда я попросил у него в гимназической библиотеке стихи К. Д. Бальмонта и В. Я. Брюсова.

А я ощущал у символистов подлинную поэзию, видел в них действительно преемников Тютчева, Лермонтова, Пушкина и Фета, тогда как всякие Коринфские, Ратгаузы и Фруги[2] представлялись мне подлинными декадентами, то есть поэтическими вырожденцами...

Поговорить и посоветоваться мне было не с кем. Единственной отдушиной в моих неосознанных духовных и литературных поисках оказывался Алексей, если же заглянуть глубже, то даже не он, а отраженный им Флоренский. Сейчас, вспоминая историю своего духовного взросления, я понимаю, как часто ни в школе, ни в среде товарищей, ни дома не подозревают, какими чувствованиями, какими идеями живет и дышит подросток, откуда он достает пищу для ума и души. Огромной поддержкой было для меня узнать от Алексея, что Флоренский не только ценит символистов, но со многими из них дружен и близок, и его собственные взгляды близки Вячеславу Иванову, Андрею Белому и Валерию Брюсову. Подобным же рассказам я обязан возникновению интереса к философии и мистике, к сочинениям Владимира Соловьева, которые, в свою очередь, послужили для меня как бы пролегоменами к той дивной области, где царят Логос и София. Так, сам того не ведая, Флоренский уже в гимназические годы стал моим духовным учителем, хотя увидел я его только на лекциях в Академии.

Но до этого было пока еще далеко.

Алексей рассказывал мне, что Флоренский готовит к печати большую религиозно-философскую диссертацию — «Столп и

утверждение Истины», в которой рассматривает основные вопросы бытия, причем свою книгу собирается посвятить самой Божией Матери. Нам казалось это огромной смелостью и даже дерзостью. Достаточно напомнить, что говорилось это в 1914 году, когда понятия «кощунство» и «святотатство» были весьма действенными в уголовном законодательстве России. Но, действительно, по выходе книги в свет можно было прочесть напечатанное там посвящение «Всеблагоуханному и Пречистому Имени Девы и Матери» *.

Книга была издана узорчато и замысловато: с заставками из редкого издания петровского времени «Символы и эмблемата» **, витиеватым «елизаветинским» шрифтом, который по первоначальному замыслу Флоренского должен был быть столь мелок, что его следовало читать с лупой. По словам Флоренского, переданным Алексеем, это требовалось для того, чтобы читатель подходил к книге со вниманием, читал ее с трудом, вникая в содержание, а не рассеянно пробегая глазами строчки... Тогда этот замысел мне понравился. Потом я понял его нелепость. Книга и так оказалась достаточно трудной для понимания. Что же касается внешних факторов, таких как шрифт, виньетки, заставки и прочее, то все это является мишурой, не облегчающей понимание, а только мешающей читателю, загораживающей от него смысл слов и фразы. Книга должна быть написана и напечатана так, чтобы между читателем и мыслями автора стояло как можно меньше препон. Истину незачем осложнять хитросплетениями — это «византизм», как чутко и справедливо заметил В. В. Розанов ***, причем не творческий, а упадочный.

Уже потом, познакомившись с книгами средневековых философов и мистиков, изданными в XVI веке, я понял, откуда Флоренский заимствовал идею оформления своей книги — микроскопический шрифт, заставки, инициалы, концовки... Так издавал бы свой труд Пико делла Мирандола или Агриппа Неттесгеймский ****.

---

* См.: *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи. М., 1914.

** «Символы и Емблемата, указом... императора московского, великого государя Петра Алексеевича напечатаны». Амстердам, 1705.

*** «Осложнить вдохновение хитростью — вот Византия. Такова она от перепутанностей дворцовой жизни до канонов и до заставок на рукописях» (*Розанов В.* Опавшие листья. СПб., 1913. С. 335).

**** Пико делла Мирандола (1463—1494) — один из видных деятелей итальянского Возрождения; изучал творения неоплатоников и Каббалу. Агриппа Неттесгеймский (1487—1535) — германский ученый

Подобная книга, изданная для соискания ученой степени в Московской Духовной академии, была, конечно, неприемлема. Поэтому, выставляя свой труд в качестве магистерской диссертации, Флоренский издал ее в сокращенном виде, без посвящения, аллегорических рисунков и под более скромным заглавием: «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи». И все равно, как мне говорил впоследствии архимандрит Иларион, знаменитый в те годы ученый архиепископ Антоний (Храповицкий) отозвался о работе Флоренского достаточно резко, сказав:

— Или я уже ничего больше не смыслю в философии, или это просто хлыстовский бред!

Рассказывая об этом в 1919 году, Иларион добавил, что хотя он весьма чтит и уважает владыку Антония, видя в нем «столп православия», однако готов согласиться только с первой половиной его суждения, поскольку, занятый делами церковного управления и общественности, Антоний «порядком поотстал от философии и недооценивает ее новейших направлений».

Но все это будет много позже. А тогда я расспрашивал Алексея о Флоренском при каждой встрече, и в этих рассказах меня поразил еще один случай.

Как-то во время прогулки мы заговорили о буддизме. По своей наивности я готов был считать буддизм своего рода язычеством, чем-то вроде шаманства. Алексей объяснил, что это глубокое философское учение, в котором заложена огромная сила, особенно в идеях кармы, перевоплощения и нирваны. Он рассказал, что буддизм пользуется большим успехом в Европе, в том числе и в России, а под Петербургом, в Новой Деревне, воздвигнут даже буддийский храм. По-видимому, Алексей сам тогда увлекся идеями буддизма, почему и говорил о нем как о серьезном сопернике христианства.

Тогда же он рассказал, что Флоренскому как-то пришлось навестить одного тайного русского буддиста, причем не только из богатых, но, кажется, даже из высокопоставленных лиц в Петербурге. Любезный хозяин показал гостю свою тайную буддийскую молельню, где стояла статуя Будды, цвели лотосы и находились другие принадлежности культа, и тут же совершил моление, возжигая какие-то душистые палочки и окуривая ими себя и гостя. По словам Флоренского, эти действия привели его

и мыслитель, пытавшийся соединить идеи неоплатонизма с магией и христианством. Современники считали его чернокнижником. См.: Агриппа Неттесгеймский. Знаменитый авантюрист XVI в. Критико-биографический очерк Д. Орсье / Под ред., с введением и примеч. Валерия Брюсова. М., 1913.

в ужас. Он говорил отцу Алексею, что в тот момент отчетливо почувствовал присутствие в молельне каких-то неведомых сил, которые для Флоренского были, конечно, силами зла.

А мне это напомнило другой случай и другой рассказ, услышанный тем же летом, когда я гостил в Маврине, верстах в двадцати пяти от Сергиева Посада, у старой тетки-учительницы.

При мне к ней в гости зашел тамошний сельский священник. Незадолго до того ему пришлось побывать у местного колдуна по какому-то делу и говорить с ним. Священник признался, что ему было страшно:

— Уж очень пронзительные глаза у него, точно сила какая-то из них выскакивает...

Меня удивил этот страх, как оказалось, одинаково присущий и захудалому сельскому священнику, который за требами и хозяйственными заботами позабыл всю свою скромную семинарскую премудрость, и ученому богослову-мистику, тоже священнику. «Неужели они, — думалось мне, — люди духовного сана, служители Божии, обладающие силою и властью "вязать и отпускать", не ощущают в себе той благодати, которая проявляет через них эту силу и власть? Они трепещут даже не перед "темными" силами, а просто перед непонятным и неведомым...» И невольно вспомнилось предание, как преподобный Сергий одной только пламенной молитвой изгнал угрожавших ему бесов. Или теперь благодать покинула церковь? Все это побуждало к долгим раздумьям, к поискам ответов на вставшие передо мной вопросы веры, разжигало любопытство по отношению к Флоренскому...

Гимназистом старших классов я часто бродил по стенам Лавры; любил смотреть сквозь узкие бойницы на живописно разбросанные домики Сергиева Посада, утопающие в густых садах, которых тогда так было много, на ширь расстилавшихся вокруг полей, подходивших вплотную к городку, на совсем близкие леса, уходящие к горизонту... Проходя по восточной стене, я взглядывал на окна академической библиотеки. Летом они часто бывали открыты и в глубине залов можно было видеть огромные шкафы и стеллажи, заполненные книгами, где, по-видимому, работал и Флоренский. Но встретил я его только на первой лекции, осенью 1917 года, и эта встреча, естественно, врезалась в память на всю мою жизнь.

...Самая большая аудитория Академии переполнена. Минут за десять до звонка уже стоят в проходах, вдоль стен, сидят на подоконниках, толпятся возле двери. Звенит звонок, и появляется Флоренский — среднего роста, слегка горбящийся, с пада-

ющими до плеч черными, слегка вьющимися волосами, с небольшой кудрявящейся бородкой и очень большим, прямо гоголевским носом. Он бочком пробирается, почти протискивается сквозь толпу и выходит к столику перед студенческими скамьями. Сзади — большая доска. На кафедру Флоренский никогда не поднимался. И сразу наступает тишина.

Он не казался красивым. Было нечто восточное во всем типе его лица, особенно в его «долгом» взгляде из-под приспущенных век, который падал как-то искоса, скользил по собеседнику и словно уходил внутрь его. Он никогда не надевал свой магистерский крест: черная простая ряса и серебряный наперстный крест, как у рядового сельского священника. Забегая вперед, скажу, что Флоренский никогда не стремился к славе, никакие почести и отличия не привлекали его. Это проявлялось и в повседневности. Помню, как я был изумлен, когда при первой нашей встрече на мой простой, хотя и вежливый поклон он ответил чисто монашеским, низким, почти поясным поклоном! Можно сказать, что я «остолбенел». Потом мои друзья-монахи объяснили, что это его обычная манера кланяться. И все же даже годы спустя я не мог отделаться от первого недоуменного впечатления. Каюсь, мне представлялось, что такое смирение — «смирение паче гордости» и в поясном поклоне Флоренского заключено что-то обидное для человека, которому так кланяются. Думаю, что так же воспринимали смирение его и люди типа Тареева, в поведении которых, пожалуй, даже подчеркивалось их «величие», и за эту противоположность Флоренского недолюбливали...

Но вернусь к первой лекции.

Движения Флоренского скованны, фигура несколько наклонена, голос звучит глухо, и слова падают отрывисто. Вопреки ожиданию, в нем не было ни величественности позы и жестов, ни витийной плавности фраз. Речь лилась как бы изнутри, не монотонно, но и без риторических ухищрений и декламационного пафоса, не стремясь к красоте стиля, но будучи прекрасной по своему органическому единству.

Было некое магическое обаяние в его речи. Безо всякой усталости ее можно было слушать часами. Несмотря на глуховатый тон голоса, он живописал словами, вызывая соответствующие музыкальные отзвуки в душе слушателя, завораживающие всего его целиком. В течение двух академических часов и я сам, и остальные сидели буквально не шевелясь, отдаваясь потоку мыслей, возникающим ассоциациям и настроениям. И только потом, когда Флоренский кончил говорить и как-то внезапно

исчез из-за столика, когда загудела аудитория, вставая, разминаясь, и потекла к выходу, я почувствовал, как у меня затекло и закаменело от неподвижности тело. До этого момента я его не ощущал. На лекциях Флоренского у меня как бы не было тела — оставался только дух, и он ревностно следил за течением мысли лектора.

За два года, что я учился в Академии, я не пропустил ни одной лекции Флоренского. Он их читал так, как если бы «писал вслух», поэтому они требовали от слушателей максимального внимания. Нужно было не потерять последовательности развития мысли, а вместе с тем уловить ту или иную особенность в произношении отдельных слов, поскольку Флоренский умел интонацией выделять неожиданные смысловые оттенки, подчеркивать едва уловимые нюансы, позволяющие ему делать поразительные сопоставления, иногда граничащие для слушателей с подлинным откровением. Точно так же при письме он использовал приемы индивидуальной орфографии при написании отдельных слов, в особенности слов с префиксами. Поэтому многим студентам его лекции казались трудными: «Уж очень он темно говорит и много приводит имен и фактического материала» — вот типичное отношение к его лекциям рядового студента, которому хотелось бы, чтобы наука была проще и легче, а диплом поскорее шел в руки. Действительно, стиль речи и мысли Флоренского выделялись на фоне лекций других профессоров, но для меня они были понятны: я встретил в них то, что частично уже было мне знакомо по символистам и философам, которых читал.

Особенно запомнились мне лекции по истории античной философии. Дивный эллинский мир, знакомый еще с гимназии, представал теперь в новом своем аспекте происхождения культуры и искусства из древней мудрости. Ее прародину Флоренский усматривал в архаическом Египте, в мистериях крито-микенской эпохи и в более далеких, только еще угадываемых в начале XX века древних цивилизациях.

Глубоко и основательно объяснял нам Флоренский, что для нас и для будущего эта древняя мудрость — не археологическая только реликвия, ценная лишь своей курьезностью, а корень всего нашего познания, ключ к загадкам мира и человеческой души, наконец, питание, укрепляющее наши ведомые и неведомые силы. Отворачиваясь от этого источника, человеческая мысль хиреет, а творчество иссякает, тогда как, происходя из этого первоначала и постоянно возвращаясь к нему, древо знания высится, крепнет и осеняет своими побегами землю, «принося плод многий».

Но особенно меня поразила лекция о Платоне[3].

Флоренский был платоником, поэтому, говоря о заветном, он достигал предельного совершенства. По этой же причине А. Ф. Лосев считал его истолкование идеализма Платона лучшим и никем не превзойденным во всей философской литературе*. Не только помыслить, но и ощутить можно было все, когда он говорил об идеях, раскрывая тайную сущность «мифа о пещере»[4], или уяснял и развивал положения «Пира» и «Федра». После них я выходил прямо-таки опьяненный, чувствуя и себя в какой-то мере причастным этой божественной жизни. Хотелось жить, мыслить, творить. Раскрывались глаза на мельчайшие детали окружающего мира, прекрасное начинало сиять и ласкать своей просветленностью. Зло переставало угрожать, оно постигалось как тень, как всего лишь отсутствие прекрасного. Оставаясь в мире, оно не делало человека беспомощным и слабым; наоборот, звало к борьбе, к подвигу, к отречению от зла в самом себе для победы над мировым злом...

Сила лекций Флоренского, как я уже говорил, была поразительной. Он не только живописал. Он очаровывал, подобно Орфею, магически овладевал душой слушателя, превращая ее в воск или глину, из которой затем лепил свои создания. Особенностью моей натуры было то, что определялось когда-то словом «визионерство»: явление, поразившее меня чем-то в реальности, возвращалось претворенным в сонном видении, где трансформировалось, утончалось и углублялось до невыразимости, но в то же время становилось в своих образах понятнее и доступнее. Один из таких снов я увидел после цикла лекций о Платоне. Какие-то светлые существа (даймоны Платона!) увлекли меня в сказочную страну, которая возникает разве что на картинах итальянских прерафаэлитов, — прозрачные потоки среди холмов и долин, покрытых цветами и деревьями, усеянными плодами, прозрачные голубеющие дали, замки и маленькие средневековые города... И в момент прощания зазвучала музыка, которая потрясла меня до слез.

Каково же было мое удивление, когда через некоторое время я услышал ту же божественную музыку в исполнении одного из моих знакомых, одаренного скрипача! Это была мелодия «Орфея» Глюка[5]. И потом, когда она начинала звучать в концерте или по радио, я вспоминал свой сон, отчетливо сознавая, что до него мне никогда не приходилось ее слышать...

---

* *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1939. Т. 1. С. 680. Издание автора.

У меня сохранились планы двух лекций Флоренского — записи, сделанные уже дома, по памяти: сухой скелет услышанного. Многие записывали во время лекций, но я этого не делал сознательно. Оправданна только стенографическая запись, иначе искажается стиль, а вместе с ним и смысл. Кроме того, записывая, что-то обязательно пропускаешь мимо ушей, и отсюда возникает нарушение связности и понимания, особенно когда прислушиваешься к такому мастеру, как Флоренский, у которого очень многие мысли и выводы опираются на малозаметные акценты речи. Дома я записывал основные положения и моменты, позволяющие потом вспомнить все остальное. Таких листов у меня было много, но они, к сожалению, погибли в жизненных перипетиях. Впрочем, я не особенно старался все записать, поскольку сам Флоренский говорил нам, что уже готовит к печати курс лекций и первый их выпуск уже увидел свет*.

Увы, события последующих лет помешали выходу дальнейших выпусков...

Итак, вот план этих двух лекций — о знании:

«1. Знание. Наше отношение к нему. Взгляд В. А. Кожевникова на этот вопрос. Два типа знания: естественное и искусственное. Антропоцентризм первого (но не в смысле протагоровского — «человек — мера вещей»), антропизм второго. "Научное миросозерцание" как второй тип знания. Его стремление к безусловной объективности. Невозможность этой объективности. Неизбежность "человеческого" во всех научных отвлечениях как их первоосновы.

2. Продолжение и развитие той же темы. Различие "научного миросозерцания" и науки. Первое как позднейшее и смутное эхо последней. Догматизация "научным миросозерцанием" гипотез и методов, являющихся для науки "поскольку-постольку". Присутствие известного элемента этой догматизации и в самой науке. Научная хитрость. Неотвечание прямо на вопрос как основной смысл последовательного и кропотливого анализа. "Смазывание" проблем посредством введения бесконечно великого для обозначения протяженности этого процесса. Перенесение в бесконечно давние времена или в неопределимое будущее как способ бездоказательного доказывания проблемы.

Исторический обзор роста идей "научного мировоззрения". Ренессанс как эпоха богоборческая. Философское значение ве-

---

* См.: *Флоренский П. А.* Первые шаги философии. Из лекций по истории философии. Вып. 1. Сергиев Посад, 1917 (печатались в «Богословском вестнике» в разные годы).

ликих открытий. Коперник — Птолемей. Роль великих открытий в деле сведения к нулю значения Земли и отсюда в деле уничтожения различий, индивидуальных окрасок».

Конечно, здесь не найти ни аргументов, ни блестящей диалектики автора, парадоксов, которые сначала ошеломляли, а затем поражали глубиной проникновения в сущность вопроса, остротой и чуткостью его разрешения; нет здесь и той красочности — я сказал бы даже: *пахучести* — слова, его мелодического звучания и семантической насыщенности — всего того, что делало лекции Флоренского шедевром, а слушание их — праздником мысли и духа...

В таком маленьком городке, как Сергиев Посад, любая мелочь оказывается всеобщим достоянием и делается предметом пересудов, в том числе и личная жизнь человека. Естественно, что студентов интересовали их профессора, о них говорили много и по-разному, но я никогда не слышал никаких замечаний и россказней о домашней жизни или «слабостях» Флоренского. Все разговоры о нем сводились исключительно на философические и мистические темы. Одни были готовы объявить его теософом, другие — спиритом и чернокнижником, третьи — магом... Приведу один рассказ, очень характерный в отношении к Флоренскому.

Когда он был еще студентом Академии, его заболевшего товарища поместили в академический лазарет. Флоренский пришел его навестить. Третьим в палате был еще один студент, в то время дремавший. Когда же он проснулся, то, по его словам, Флоренский сидел на полу, на подушке, поджав по-турецки ноги (привычка грузинского детства?!), на коленях у него лежала огромная книга, из которой он читал нараспев на непонятном языке, раскачиваясь вправо и влево, а его товарищ лежал на кровати, вытянувшись как мертвец. Картина произвела столь жуткое впечатление на рассказчика, что от ужаса тот... заснул!

Приснилось ли это рассказчику или для характеристики Флоренского была использована предпоследняя сцена «Песни торжествующей любви» Тургенева? Бог весть. И все же случай этот показывает, что и в Академии Флоренского считали не вполне «своим». Видимо, такова судьба любой незаурядной личности: вначале она вызывает у окружающих любопытство, потом — подозрительность, наконец — страх и даже осуждение...

Мне не часто приходилось разговаривать с Флоренским на дому или в академической библиотеке. Он был не слишком общителен и в этом отношении не походил на протоиерея Воронцова или профессора Глаголева, готовых без конца говорить со

студентами и дома, а еще точнее, продолжать чтение лекций у себя в кабинете, ибо иначе как лекциями их монологи назвать трудно. Насколько мне известно, некоторые студенты одолевали Флоренского своими посещениями, но тот, если не хотел до конца обнажать свою мысль, начинал говорить темно и сложно, так что слушатель оказывался в недоумении. Бывало, что в такой момент Флоренский вдруг умолкал. И молчал довольно долго, а потом, словно очнувшись, начинал говорить о чем-либо другом. В. В. Розанов, знавший его долго и близко, очень точно подметил такой момент в своих записях: «Флоренский посмотрит долгим взглядом — и ничего не скажет...» *.

Столь же образно это свойство отмечено в изданной к 100-летнему юбилею Академии редкой брошюре, озаглавленной «Academiae Historia Arcana»: «Павел поп от многия его учености речь ведет темную и неудобь вразумительную: глаголет бо аще и языком русским, обаче словеса его Павловы иноземныя...» **.

---

* *Розанов В.* Опавшие листья. СПб., 1913. С. 414.

** Это была небольшая брошюра, размером приблизительно в 1/8 листа, страниц около 50. На обложке справа, вверху — «На правах рукописи». В середине название «Academiae Historia Arcana». Внизу — «Сергиев Посад. Типография И. Иванова. 1914». Она содержала ряд стихотворений и песен из академического фольклора. Так, в одном из стихотворений, подражающем «Песне о вещем Олеге» Пушкина, рассказывается, как инспектор Академии, иеромонах Кирилл, пытается скрутить студентов и спрашивает об успехе своего предприятия у ректора, архимандрита Лаврентия. Другое произведение, по словам С. С. Глаголева, написанное протоиереем Д. Рождественским, озаглавлено так: «Из сборника ко дню 200-летия МДА. Памяти почивших начальников и наставников Академии не только из лиц белого духовенства и светского звания, но даже иноческого чина. Сергиев Посад, 2014» Далее следует памфлет на архимандрита Илариона и некоторых монашествующих начальников Лавры — архимандрита Товню, архимандрита Досифея и пр.: «Размышления над аквариумом. После иноческой трапезы и послеобеденного отдыха».

К сожалению, текста у меня не сохранилось. В нем рассказывается, как Иларион, глядя на стоящий в его приемной аквариум, задумывается о рыбе и об икре и приходит к мысли, что полезно было бы монахам Лавры для кандидатских сочинений писать об икре: иностранных и древних языков они не знают, а тут могли бы писать на основании личного опыта. Им же было бы лестно получить кандидатский значок, тем более что некоторые из них иногда достигают высоких степеней. Правда, тут же Иларион с иронией отмечает, что значок этот для них не подходит: он был бы «яко усерязь злат в ноздрех свиния». Затем Иларион якобы с грустью размышляет, какие высокие звания носят восточные патриархи — «Папа», «Су-

Впервые к Флоренскому я попал осенью 1917 года. Помню, что я волновался, когда шел к нему. Мне надо было посоветоваться относительно задуманного мной семестрового сочинения о Гоголе. В то же время я хотел увидеть человека, которому втайне поклонялся, в его домашней обстановке, поскольку она всегда способствует раскрытию характера, вкусов и привычек, а, пожалуй, даже и стиля мышления хозяина.

Меня провели по коротким сенцам, затем небольшим коридорчиком, и я оказался в кабинете, стены которого были сплошь заставлены книжными шкафами. Их глухие деревянные дверцы надежно скрывали содержимое от любопытствующих взоров. Заглянуть в них мне удалось гораздо позднее, уже без Флоренского... На дверцах — небольшие застекленные фотографии: виды Акрополя, Пестум, снимки с античных статуй и барельефов. В углу — киот с иконами, перед ним — зажженная лампада. Напротив — небольшой, очень простой стол, на котором нет никаких «письменных приборов», а только чернильница и ученическая ручка с пером.

Я задавал вопросы, а Флоренский отвечал — глухим, как бы слегка надтреснутым голосом, с большими паузами, во время которых он словно бы забывал обо мне и, устремив мимо меня взгляд, погружался в созерцание собственных видений. В такие

дия Вселенной», «Тринадцатый Апостол» — будучи притом всегонавсего «рабами султана», но, спохватившись и воскликнув — «Не введи меня во искушение!» — кричит: «Василий, чаю!»

Язык памфлета острый и меткий, совсем в духе высказываний Рождественского, когда он, выражаясь словами Н. С. Лескова при описании Аввакума Китайского («Таинственные предвестия») бывал «начитавшись этикеток»...

Приведенные слова П. А. Флоренского находятся в другом, самом интересном и значительном произведении сборника — «Челобитной на черного дьякона Трифона», о которой я говорю более подробно в связи с иеродиаконом Вассианом (Пятницким).

«Тайная история Академии» была издана, по-видимому, крайне ограниченным тиражом, и если имелась в академической библиотеке, то на руки студентам не выдавалась, и я о ней ничего не знал приблизительно до 1925 г., когда получил ее от С. С. Глаголева, уже не в качестве ученика, а сослуживца по школе. Не менее любопытно и то, что название «Academiae Historia Arcana» встречается в «Воспоминаниях профессора М. Д. Муретова» (Богословский вестник. 1916. № 10–12. С. 602) не как указание на определенную брошюру, а как своеобразный фольклорный эзотерический термин в применении к аналогичному сборнику фольклорного порядка, только рукописному, который существовал в 1873—1877 гг. и был тогда же вскоре сожжен.

минуты наступала томительная тишина. Но вот хозяин кабинета как бы просыпался, с недоумением смотрел на меня, словно что-то вспоминая, и опять продолжал прерванный разговор. При этом он смотрел не прямо, а куда-то вкось, и лишь изредка взглядывал на меня пронзительным и долгим взором, словно пытаясь заглянуть в самую глубину души. Было в этом взгляде нечто, идущее от древности, от иерофантов* Элевсина и Египта. Вероятно, то же самое чувствовали и три футуриста, в числе которых был и Велимир Хлебников, когда они навестили Флоренского**, чтобы предложить ему войти в число «Председателей Земного Шара», но так и не посмели об этом сказать, выслушав его лекцию о законе «золотого сечения».

В тот раз я получил у Флоренского не только консультацию по вопросам моего сочинения. На улицах и в учебных заведениях, в учреждениях и в домах, когда собирались знакомые, шли споры о том, что такое «свобода» и какой она должна быть. Вот и Флоренский в беседе со мной между прочим заметил:

— Теперь все говорят и даже кричат о свободе, а мало кто знает, в чем она заключается. Глупый человек, подавленный суетой, в самой демократической стране не почувствует свободы, не сумеет воспользоваться ею, а истинный мудрец может чувствовать себя свободным даже в обстановке насилия и рабства...

Я хорошо запомнил эти слова, которые помогли мне выявить суть идеи, смутно чувствуемой и ранее. И в последующие годы они не раз бывали для меня поддержкой и утешением в различных трудных обстоятельствах жизни.

Насколько мне известно, Флоренский никогда не принадлежал ни к какой партии и, по-видимому, не интересовался политикой и не любил ее. Попросту говоря, он был человеком консервативного склада мысли, видя в противоположном направлении элементы Хаоса, которым считал себя обязанным противостоять во имя Логоса. В 1923 году известный «обновленец» протоиерей А. И. Введенский писал, что «перед самой революцией о. Флоренский поместил на страницах одной из правых московских газет статью, где требовал догматического признания органической связи православия и самодержавия... Полное слияние божеского и человеческого, низведение небесного царя

---

* Старшие жрецы, «всезнающие».

** О поездке футуристов к Флоренскому в 1916 г. см.: *Петровский Д. М.* Воспоминания о Велимире Хлебникове // ЛЕФ. 1923. № 1 (март). С. 145–147.

на землю и возведение земного царя на небесный трон. Такого апофеоза не знала, не смела знать Византия. Требование о. Флоренского прозвучало уже тогда, когда даже нечуткое ухо определенно слышало подземные раскаты приближающейся революции» *.

Статьи, на которую ссылается Введенский[6], я не нашел и о ней никогда не слышал. Правда, в критической статье Флоренского о книге В. В. Завитневича, посвященной Алексею Степановичу Хомякову, есть довольно схожее утверждение: «В сознании русского народа самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт, — милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из внерелигиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу» **.

В этих словах нет догматизации самодержавия, но они ясно показывают, что Флоренский, говоря так, мыслил идеальный образ царской власти, который вряд ли уживался в его сознании с последним реальным его выразителем...

В связи с этим вопросом стоит напомнить, что, будучи еще студентом Академии, в 1906 году Флоренский издал под названием «Вопль крови» отдельную брошюру, обличающую бесчеловечный террор реакции. В ней напечатан текст проповеди, сказанной им в академическом храме 12 марта 1906 года. Вот что он писал: «Волны крови затопляют родину. Тысячами гибнут сыны ее — их вешают расстреливают, тысячами переполняют тюрьмы. Вернулись времена безбожного царя Иоанна. Под видом "умирения" избиваются мирные крестьяне и рабочие. Людей, не имущих куска хлеба, расстреливает живущий за счет их трудов. Женщин и детей и то не щадят — насилуют, оскорбляют на каждом шагу. Издеваются в безумном озверении... И мы молчим, все молчим, все умываем руки... не водой уже, как Пилат, а кровью, ибо нет теперь воды, не смешанной с кровью, нет воды, которая смыла бы кровь с Руси... Смотри, Русь святая, не оказаться бы тебе позорищем истории!» ***

---

* *Введенский А. И.* Церковь и государство. М., 1923. С. 13.

** Богословский вестник. 1916. № 6–7. С. 538–539. Было издано отдельной брошюрой: Около Хомякова. Сергиев Посад, 1917.

*** *Флоренский П.* Вопль крови. Слово в неделю Крестопоклонную. Сказано в храме МДА за литургией 12 марта 1873 г. от смерти И[исуса] Хр[иста]. М., 1906. Издание М-на и Х-ва. Стоит обратить внимание не только на содержание проповеди, в которой Флоренский, тогда еще священник, обличает правительственный террор

Страстный вопль Флоренского против братоубийственного кровопролития не услышали, а если он и был услышан, то очень скоро оказался забыт...

Задуманное мною сочинение о Гоголе, по поводу которого я шел советоваться к Флоренскому — «Темные люди. Элементы тоски и ужаса у Гоголя (1812—1813)», — к весне 1918 года было закончено. В своем исследовании я хотел показать, что эти элементы присутствовали в творчестве нашего классика с самого начала, а не появились только в конце жизни. Я много поработал, просмотрел много трудов о Гоголе и предпослал сочинению небольшое методическое вступление. Получилась объемистая тетрадь более полутораста страниц. Флоренский похвалил вступление и мое старание, но заметил, что это скорее литературоведческая, чем философская работа. А чтобы меня утешить, посоветовал рассмотреть и остальной период творчества писателя, создав, таким образом, «чисто профессорский том», как он выразился не без некоторой иронии.

после подавления революции 1905 года и связанные с ним жестокие казни, но и на дату произнесения проповеди, отвлекавшую внимание цензуры от сиюминутных событий на нечто «прошлое» (1873 год!), хотя ее пересчет на действительное летосчисление от Рождествaа, а не от смерти Христа, с безусловностью указывает именно на 1906 г. Позволю себе привести еще несколько выдержек, дающих представление об этом замечательном документе христианского — и гражданского! — сознания Флоренского.

«Безбожное дело убийства Сына Божия как бунтовщика, развращающего народ, свершилось. И этот урок, казалось бы, ужасом перед насильственной смертью должен наполнить душу всякого царя, всякого правителя, всякого священника, всякого патриота, всякого потатчика убийству. Теперь перенесемся через протяжение 19-ти веков в самый христианский центр считающегося самым христианским из государств.

<...> Иль вы не понимаете, что это вновь и вновь Христа расстреливают, и вешают, и бьют, и оскверняют? Не понимаете, что каждый выстрел направлен в тело Христово?.. Все это творится перед глазами нашими, перед глазами христиан! Стоны замученных и убиваемых, убитых без покаяния, вопли заключенных и оскорбленных несутся к алтарю Всевышнего и заглушают наши молитвы. Слезы и рыдания тысяч матерей и сестер мешают нашим песнопениям. Бог не может быть с нами: по горло поднялась кровь пролитая; вот скоро захлебнемся в океане собственных преступлений <...> Смотрите, чтобы не сбылись над нами слова Господа Иисуса: "Да приидет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником". Да минует нас сие, Господи Иисусе! Не дай новым фарисеям вновь насмеяться над твоею смертью, когда вспоминают страдания Твои!..»

И тут же, как бы в назидание, Флоренский заговорил о сочинении моего сокурсника, священника Михаила Спасского, небольшом по размеру, зато весьма насыщенном и глубоком, тоже посвященном Гоголю. Спасский сумел показать в своей работе роль лунного света в гоголевских описаниях, связав его с некоторыми особенностями мироощущения и миропонимания писателя, причем привлек при этом некоторые моменты из книги Розанова «Люди лунного света». И тут же, правильно почувствовав мое состояние, Флоренский предложил прочесть это произведение. Конечно, он был совершенно прав в своих оценках! Компактная, четкая и ясная работа Спасского была именно философским исследованием, тогда как мой «труд» оказался перегружен биографическими материалами, совсем не затронутыми философским осмыслением...

Сам Флоренский умел и говорить, и писать так, что слушатель или читатель мог, перечитывая или обращаясь мыслью к услышанному, еще долго открывать для себя разнообразнейшие пласты идей и чувств, очерченные немногими фразами. Его идеализм истекал из двух источников — философии Платона и христианского учения. Конечно, христианство доминировало; Платонова мудрость рассматривалась только как прообраз христианского откровения. Здесь Флоренский словно бы шел по стопам Климента Александрийского, который пытался объединить философский эллинизм с христианскими догматами. Вот почему «Столп» Флоренского столь же узорчат и энциклопедичен, как и «Строматы» его египетского предшественника.

Здесь можно найти Библию, творения отцов и учителей Церкви, средневековую схоластику и мистику, новейшее богословие вплоть до католических неотомистов и русских «богоискателей». А вместе с ними — мудрость языческих мыслителей от элеатов до Плотина и Ямвлиха, которая через отреченный гностицизм расцвела в философии средневековых реалистов и перешла в романтико-идеалистические течения нового и новейшего времени. Здесь найдется экзотика Каббалы, умноженная хитросплетениями Талмуда, солипсическое визионерство браминского и ламаистского Востока, трансформация его в современном оккультизме и пытающиеся быть эзотеричными, а одновременно — наукообразными теософия и антропософия. И тут же рядом — тяжеловесные, не всегда приемлемые плоды науки: Флоренский не игнорировал и ее тучных нив и огородов...

И хотя Флоренский неоднократно и подчеркнуто говорит о своем православии, хотя в предисловии к «Столпу» почти отрекается от суетной мудрости мира сего, рассматривает и выявля-

ет относительность человеческого познания и беспомощность познающего «я», его ничтожество перед сокровищами святоотеческого духовного опыта, сравнивая творения учителей и апологетов Церкви с «водопадом из камней самоцветных» (чисто византийский образ!), он не преминет прибегнуть и к суровым истинам математики, к запасам фактов и наблюдений, нагроможденных в кладовых естествознания, к «афинейским» хитросплетениям свободомыслящих философов и к еще более опасным поэтам светским...

В то же время Флоренский был глубоко искренен и говорил от чистого сердца, когда проповедовал смирение и возвеличивал мир христианских аскетов и пустыннолюбцев. Скепсис превозмогается у него лишь христианской любовью, относительность всего и вся в человеческом мире — лишь опорой на Церковь, которая и постулируется им как «столп и утверждение Истины», а обреченная бескрылость рационалистического познания — лишь экстатическим опытом молитвы и подвига.

«Столп и утверждение Истины» вызвал довольно жаркие споры в академических кругах. Духовная профессура в большинстве своем чрезвычайно лестно и высоко оценивала этот труд. С. С. Глаголев прямо назвал его «гениальной книгой». Тогдашний ректор Академии, епископ Феодор, отметивший, что «книга о. Павла — явление исключительное», в завершение своего отзыва счел нужным отметить: «Быть может, я не оценю по достоинству эту книгу, если признаю ее достойной степени магистра, а не высшей ученой степени». Совсем другую оценку заслужил Флоренский у своего противника, профессора М. М. Тареева[7], который писал, что у Флоренского «"принцип отечества", проводимый сверху, есть принцип провинциального католичества; проводимый снизу, есть принцип замаскированного протестантства; всегда он есть принцип произвола... И в заглавии книги, и в ее тексте автор афиширует церковно-отеческие источники, но его книга в своем содержании не имеет ни одной черты христианской философии: это не что иное, как *спиритическая философия*».

А вот что пишет о Флоренском, по-видимому, сам П. А. Флоренский в 44-м томе «Энциклопедического словаря Товарищества "Гранат"»: «Свою жизненную задачу Флоренский понимает как продолжение путей к будущему цельному мировоззрению. Основным законом мира Флоренский считает принцип термодинамики — закон энтропии, всеобщего уравнения (Хаос). Миру противостоит закон атропии (Логос). Культура есть борьба с мировым уравнением — смертью. Культура (от «культ») есть орга-

нически связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, которая принимается за безусловную и потому служит предметом веры. Вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого далее следует культура. Всеобщая мировая закономерность есть функциональная зависимость, понимаемая как прерывность в отношении связей и дискретность в отношении самой реальности. Эта прерывность и разрозненность в мире ведет к пифагорейскому утверждению числа как формы и к политике истолкования "идей" Платона как прообразов» *.

После Октябрьского переворота, который Флоренский воспринял в том духе, который выразил в своих знаменательных словах о «свободе», он постепенно начинает сотрудничать с новой властью, принимая самое деятельное участие в работе Комиссии по охране научных и художественных ценностей Троицкой лавры. Интересуясь вопросами искусства, он читает многочисленные доклады в московских искусствоведческих обществах, печатает статьи в журнале «Маковец». Позже он начинает работать в московских научно-исследовательских институтах, причем какое-то время был очень близок с Л. Д. Троцким[8], который его уважал и ценил. Из достоверного источника мне довелось услышать рассказ, как произошла их первая встреча.

Троцкий приехал во Всесоюзный электромеханический институт. Флоренский, который постоянно ходил в рясе и с крестом, решил не создавать неловкости для начальства и остался в лаборатории. Едва только Троцкий вышел из машины и поздоровался с директором, как тотчас же спросил о Флоренском. За тем побежали. Сотрудники образовали две шеренги. Между ними на одном конце стоял Троцкий с директором института, на дру-

---

* Приведу первую (биографическую) часть цитированной статьи: «Флоренский Павел Александрович, математик, физик, богослов. Род. в 1882 г. Окончил Московский университет в 1904 г., где работал главным образом на математическом ф-те под руководством Н. В. Бугаева и изучал на историко-филологическом ф-те философию под руководством С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина. В 1904 г. поступил в Московскую Духовную академию и сосредоточился главным образом на философии и истории религий. В 1908 г. был избран на кафедру истории философии. В 1914 г. защитил магистерскую диссертацию «О духовной Истине» и в том же году принял сан священника, не занимая приходской должности. С 1919 г. начал работать в области техники; служит с этого времени в ВСНХ, сначала при заводе Карболит, а затем при Главэлектро, где занят вопросом об электрических полях и диэлектриках...» (Энциклопедический словарь Т-ва «Гранат». Т. 44. 1926).

гом — появился Флоренский. Они пошли навстречу, директор представил их друг другу, и Троцкий, взяв под руку Флоренского и не обращая внимания на остальных, отправился к нему в лабораторию...

Другой эпизод, более позднего времени, рассказанный одним из моих бывших учеников в 1925 году. По людной московской улице марширует комсомольский отряд. Движение экипажей приостановилось. В открытом автомобиле, тоже остановившемся, сидят Троцкий и Флоренский — по своему обыкновению, в рясе, скуфье и с наперстным крестом; они беседуют, не обращая внимания на окружающих. Комсомольцы, поглядывая на них, угрюмо ворчат: «Видно, нами скоро попы командовать будут...»

Трудно сказать, что влекло Троцкого к Флоренскому, о чем они разговаривали и какие вопросы обсуждали, может быть, самые для нас неожиданные. Бессменный хранитель академической библиотеки и тогда, когда она стала филиалом Румянцевского музея, К. М. Попов рассказывал мне, что Л. Д. Троцкий однажды затребовал из нее какое-то редкостное сочинение мистического автора на немецком языке... об ангелах! Книга была не переплетена. Троцкий вернул ее уже переплетенной, и Попов сделал на ней соответствующую надпись. Кто, как не Флоренский, мог рекомендовать ему эту книгу и указал на ее существование в академической библиотеке?

Мне думается, что именно дружба с Л. Д. Троцким и Н. И. Бухариным столь трагично отразилась на дальнейшей судьбе Флоренского, бравировавшего своим священническим саном слишком долго. В 1930 или 1931 году его сослали в Нижний Новгород, но вскоре вернули к прерванной работе; потом сослали уже в Сибирь, в область вечной мерзлоты, которой он занимался там вместе со своим другом, университетским профессором П. Н. Каптеревым, сыном профессора Академии Н. Ф. Каптерева. Каптерев вернулся в Москву, а Флоренского отправили на Соловки. И хотя оттуда какое-то время приходили письма и родные однажды даже добились возможости свидания с ним, обстоятельства, время и место его гибели так и остаются невыясненными...

В судьбе и в жизни Флоренского вообще много загадочного. Я возвращаюсь мыслями к загадке его дружбы с Троцким — и не могу понять, что связывало политика, оратора, человека действия с философом и мистиком, постоянно пытавшимся уйти от вопросов реальной жизни, не участвовать в ее событиях? Вот характерный случай.

Незадолго до вскрытия мощей преподобного Сергия, когда стало известно, что, невзирая на протесты верующих, мощи все-таки будут вскрыты, одна из видных прихожанок нашего академического храма, будучи потрясена такой перспективой и не зная, что делать, чтобы «уберечь Преподобного от поругания», решила обратиться за помощью к Флоренскому. Поскольку с Флоренским она не была знакома, то попросила меня ее сопровождать.

Дома мы Флоренского не застали: он был у Олсуфьевых, на Валовой улице, куда мы и направились. Вызвали Флоренского. Разговор происходил в больших светлых сенях олсуфьевского дома. Моя спутница, плача, умоляла, почти заклинала отца Павла воспрепятствовать вскрытию раки Сергия, просила искать покровительства Троцкого, внушить ему, что не следует оскорблять чувств верующего народа.

Флоренский чувствовал себя неловко. Он говорил нам об историческом и мистическом значении Преподобного, о том, что вскрытие — не оскорбление, а своего рода новый подвиг для Сергия, который таким образом становится после своей смерти еще и мучеником... Ничего реального он посоветовать не мог. К Троцкому обратиться отказался и постарался поскорее распрощаться с нами. Чувствовалось, что все это его мучит и тревожит, но что сам он беспомощен и растерян. Мы явились к нему посланцами другого мира, которого он не хотел знать, потому что... не понимал? Или, наоборот, понимал слишком хорошо? Не знаю...

Заканчивая его портрет, не могу умолчать о случайной с ним встрече, которая особенно врезалась в мою память. Это было зимой того же 1919 года. Я шел по Вифанской (теперь — Комсомольская) улице, направляясь к железнодорожной линии. Уже наступила глубокая ночь. Мороз окутал инеем ветви деревьев, резко хрустел под ногами снег, а в небе, в бесконечных пространствах, сияла зимняя сиреневая луна.

Внезапно из-за угла Валовой улицы появилась фигура Флоренского в его обычной черной рясе. Очевидно, он возвращался домой от Олсуфьевых, у которых тогда часто бывал. Было что-то таинственное во всем его облике. Черные волосы, выбивавшиеся из-под скуфьи, сверкающие под луной стекла очков, за которыми не было видно глаз, большой, устремленный вперед, «гоголевский» нос, несколько склоненная набок голова, а главное — черная длинная ряса с развевающимися полами и широкими рукавами — все это отчетливо выделялось на сверкающем синеватом снегу. Шагов Флоренского почти не было слышно в

льдистой тишине, и казалось, что он не идет, а медленно летит среди оцепенело спящего мира.

В эту минуту я увидел не знакомого профессора, чьи лекции слушал с таким восторгом, а таинственного мага из древней страны Мицраим, улетающего в неведомую для нас даль...

Л. Ф. ЖЕГИН

Воспоминания о П. А. Флоренском

<...> У людей одновременно с порочностью, даже с преступностью — крайности соприкасаются, — и сослался на пример св. Климента Александрийского, который, оказывается, был даже убийцей.

П. А., как мне рассказывал кто-то из «маковчан»[1] — Н. М. Рудин или покойный М. С. Родионов — интересовался художниками, посещал их собрания. Мне передавала также В. Е. Пестель, что еще в 1912—1914 годах Флоренский бывал в доме художницы-кубистки Л. С. Поповой. Там собирались художники и теоретики левого художественного толка — А. А. Веснин, В. Е. Татлин, А. В. Грищенко, Топорков, Степун. Велись философские разговоры, читались доклады.

Слышал также, что П. А. вел нечто вроде семинара с небольшой группой искусствоведов и любителей искусства — в одном из помещений Музея изобразительных искусств. В связи с этим вспоминаю: в начале революции — директором Музея стал добрейший В. Е. Гиацинтов[2]. Жена П. А. была урожденная Гиацинтова. Совпадение это заинтересовало П. А., и он отправился к Гиацинтову узнать — нет ли тут родственной связи. Вообще имени П. А. Флоренский придавал огромное значение.

К участию в журнале «Маковец» Флоренский был приглашен Н. М. Чернышевым. Одного названия журнала для Флоренского было достаточно: «Маковец» — название местечка, где родился Сергий Радонежский. Флоренский дал свое согласие.

В ту пору, вследствие своей необычайной разносторонности, Флоренский был до предела загружен — его прямо-таки рвали на части. Он был членом ВСНХ, его приглашали на всякие ученые совещания и собрания, но главная его деятельность связана была с Главэлектро и с Институтом, помещавшимся, кажется, на Гроховской улице.

Туда я и отправился однажды, чтобы по каким-то делам с ним повидаться. Долго ждал я в вестибюле — его все не было. Наконец узнал от швейцара, что Флоренский «вот-вот должен прийти — вы его пойдите встречать: узнаете сразу — фигура видная», — добавил он. Слово «видная», конечно, не то слово, но что-то необычное, несовременное разумеется, было во всем облике Флоренского. Ходил он в своей рясе и камилавке сгорбившись, опустив долу свои жгуче-черные глаза, как бы погруженный в какие-то неведомые глубины, — казалось, не XX век, а какой-нибудь XII или XIII глядит на вас. Несмотря на бросающуюся в глаза внешность, я так его и не встретил на улице и, вернувшись в Институт, узнал, что он прошел уже в свой кабинет. Это была маленькая комнатушка, отделенная стеклянной перегородкой в широчайшем коридоре.

К нему поминутно обращались, что-то спрашивали. Он давал каждому поспешные, но, как я понял по тону, — совершенно точные и безапелляционные ответы.

Пришел какой-то молодой человек, студент или сотрудник, и стал говорить о своем решении предложенного Флоренским вопроса.

— Это не так, — сказал Флоренский. Тот настаивал на своем, не очень вежливо перебивая и кипятясь.

Опять тот же ровный и неторопливый тон: «Делайте по-своему, но это не так».

Молодой человек, по-видимому обескураженный, ушел. Приходили еще и другие — опять вопросы, сообщения, претензии и т. д.

— Вы видите, — обратился ко мне Флоренский, — какой здесь сумасшедший дом!

В это время курьер принес из типографии кипу книг, довольно толстых, перевязанных бечевкой. «Это "У водоразделов мысли"»? — спросил я.

— Какой тут «водораздел мысли»!* — И что-то, как всегда спокойное, но на этот раз безнадежное почудилось в его взгляде.

— Вы понимаете, — сказал он в следующий раз, — вам разрешат высказать вашу основную мысль, но аргументировать не дадут — и в таком виде все теряет всякий смысл.

Книги, принесенные к Флоренскому, назывались «Диэлектрики» — область, которой специально занимался Флоренский.

---

* Под этим названием должна была выйти в издательстве «Поморье» серия книг Флоренского, объединенная общим планом и общей идейной направленностью.

Мне бросилось в глаза имя автора — профессор П. А. Флоренский. Точного названия книг я не помню.

Из Главэлектро мы вышли вместе, и я проводил П. А.

— Пойдемте пешком, — предложил он, — так удобнее разговаривать, и потом, — добавил он, — у меня нет денег.

В 1919 году во главе Главэлектро стоял Л. Троцкий. Обходя все учреждение, Троцкий в лаборатории подвального этажа заметил Флоренского — тот был в своей обычной белой рясе.

— Это кто такой?

— Профессор Флоренский.

— А, Флоренский, знаю!

Подошел к нему и пригласил участвовать на съезде инженеров.

— Только, если можно, не в этом костюме.

Флоренский отвечал, что не слагал с себя сана священника и штатское надевать не может.

— Да, не можете, тогда в этом костюме!

На съезде Флоренский делал доклад. Когда всходил на кафедру, слышались недоуменные возгласы — поп на кафедре!.. Доклад Флоренского был, как всегда, содержателен и блестящ по форме. Кончил под аплодисменты.

Иногда Флоренский посещал наши собрания — т. е. собрания художников «Маковца». Одно из таких собраний происходило у меня — жил я тогда в доме, известном в Москве под названием «дом Перцова» — на углу б. Пречистенской площади. Занимал я комнату в нижнем этаже.

Собрание что-то затянулось. Ровно в 11 часов из подвального помещения стали доноситься какие-то непонятные и трудно определимые звуки: что-то донельзя неприятное и тревожное — какие-то вскрикивания, завывания, перемежающиеся с ударами о железо, или лязг цепей, — что-то положительно инфернальное!

П. А. насторожился. Закрытые сильными стеклами глаза его тревожно забегали. Я стал говорить, что в эту комнату только что переехал и уже слышал однажды что-то подобное, но не успел еще узнать причину этого явления. Все это показалось очень странным.

Вообще вечер этот был полон неудач. Между Чекрыгиным и Флоренским возник какой-то спор — я к нему не прислушивался, но, надо думать, на тему о воскрешении, тему, которой был так захвачен Чекрыгин. Но Чекрыгину такой противник, как Флоренский, по-видимому, был труден, и он обиженно отошел в сторону.

Затем к Флоренскому стал обращаться с бесконечными вопросами пришедший к нам на собрание С. П. Бобров[3]. Он быстро-быстро строчил слова — ни дать ни взять Петр Верховенский — и со всех сторон наскакивал на Флоренского, юля и суетясь, как бес перед заутреней.

Наконец даже такого кроткого и терпеливого человека, как Флоренский, взорвало. «Да почему, собственно, на все это я должен отвечать!» — воскликнул он. Кое-как Бобров угомонился.

Вообще не следует думать, что Флоренский относился к разряду податливых и так называемых «мягкотелых». В вопросах принципиальных он был совершенно категоричен, а иногда даже жесток. Так, уже после смерти Чекрыгина, мне пришлось от него слышать все о той же мечте Чекрыгина — о воскрешении. «Ну хорошо говорить об этом год, два, но 10 лет — это будет уже фразерство». И к федоровским идеям относился он отрицательно, расценивая их наряду со старообрядчеством как «прелести православия».

Но вернемся к таинственным звукам, доносившимся из-под пола. Разгадка их получилась только на другой день.

Оказалось, что из-за ремонта в театре Мейерхольд снимал для своих репетиций нижний этаж Перцовского дома. И действительно, как-то вечером в хаосе тех же звуков я вдруг явственно расслышал слова, произнесенные сильным и резким голосом: «Как? Вы не знаете, как разбивают голову пустой бутылкой, — я вам сейчас покажу, как это делается». — Это был голос Мейерхольда[4].

Все объяснилось, таким образом, совершенно прозаически. Но слух о том, что у Жегина завелась нечистая сила, стал распространяться, и такая версия продержалась довольно долго.

Флоренский очень высоко ставил искусство Чекрыгина и не сомневался, что если бы этот гениальный юноша остался жить, — он, конечно, осуществил бы мечту всей своей жизни — грандиозную фреску, выражающую в живых образах некий гороскоп бытия.

Мне очень хотелось, чтобы Флоренский написал что-нибудь о Чекрыгине, и он обещал это сделать. Чтобы лучше познакомить Флоренского с рисунками Чекрыгина, я сговорился на определенный день и час и должен был принести рисунки на дом к Флоренскому, вернее, к его другу, инженеру, у которого Флоренский останавливался, появляясь наездами в Москве.

Была весна. Шел не то снег, не то дождь. Боясь, как бы рисунки не подмокли, я уложил их в папку и обернул ее пледом,

уцелевшим каким-то образом от былых времен. В такой упаковке уже ничто не могло угрожать рисункам...

Знакомый Флоренского жил на Большой Спасской. Доехав до Красных Ворот, чтобы немного размяться, я пошел пешком. На углу Спасской мне бросилась в глаза странная сцена. Человек 5–6 прохожих стояли вокруг какого-то болезненного вида человека, сидящего на тротуаре.

Человек этот, упираясь руками в тротуар, неистово раскачивался — с явным намерением разбить себе затылок. Это был эпилептик. Казалось, еще один размах, еще одно напряжение дикой, всеразрушающей силы, которая обреталась в этом существе, — и все будет кончено.

Что было делать? Или неизбежная гибель припадочного, или гибель рисунков, они были достаточно хрупки. Медлить было невозможно... Я быстро нагнулся и подставил свою драгоценную ношу под голову несчастного. Он мягко ударился головой о плед и на мгновение замер. Кто-то догадался закрыть его глаза платком, и он постепенно стал успокаиваться.

Не знаю, как судить мой поступок, — может быть, это была слабость с моей стороны. Но, к счастью, рисунки нисколько не пострадали.

После смерти Чекрыгина все его рисунки — около 1500, находившиеся у его вдовы Веры Викторовны, были мною зафиксированы, и сейчас тонкая пыльца прессованного угля довольно крепко соединилась с бумагой. Остаток пути до дома, где жил Флоренский, обошелся без каких-либо происшествий.

Флоренский предложил разложить рисунки по столу, а сам влез на табуретку и освещал рисунки электролампой, свешивающейся с потолка. Он был в своей всегдашней белой рясе с большим серебряным крестом на груди. Все вместе представляло зрелище довольно необычное. От рисунков Чекрыгина трудно оторваться — они засасывают и вместе с тем хочется вырваться из этого плена, — такое ощущение испытывал даже я, хотя видел их уже множество раз.

Наконец Флоренский, по-видимому, утомился и слез вниз со своего возвышения.

Мы стали говорить о разных предметах, касавшихся искусства.

Я спросил его — и сейчас каюсь в бестактности своего вопроса — известны ли ему Помпейские эротические изображения. Я их не знал, и мне интересно было — каковы они по своим живописным качествам.

— Я их знаю, — сказал Флоренский. — По форме они очень слабы, как и следовало ожидать.

От него никуда не скроешься! — он знает все — и не было, казалось, предмета, оставленного им без внимания.

Флоренский был универсален — это была, вероятно, одна из самых энциклопедических европейских голов: об этом можно судить, прочтя от доски до доски хотя бы его труд «Столп и утверждение Истины».

В некоторых вопросах, связанных с электричеством, — он был единственным специалистом. Когда он был арестован, статьи по электричеству для БСЭ пересылались к нему в тюрьму для редактирования — другого редактора по этим вопросам не удалось найти.

Это было, вероятно, в 1925—1926 годах *.

Узнав, что Флоренского взяли, я отправился в комитет «Политического Красного Креста» к Пешковой[5] — жене Горького; дождавшись очереди, просил ее передать Алексею Максимовичу, что Флоренский арестован. «Вот и все, что я прошу», — сказал я. «Горький это знает», — был ответ. На этом разговор и закончился. Через некоторое время Флоренский был на 3 месяца выслан в Горький — по-видимому, на работу на Автозаводе. Вернувшись в Москву, Флоренский сказал: «Был в ссылке — вернулся в каторгу».

Как-то раз мне удалось привезти Флоренского к вдове Чекрыгина, чтобы познакомить его с творчеством Чекрыгина во всем его охвате. Кроме Веры Викторовны и меня никого не было. Мы долго пересматривали рисунки — целые мириады образов проходили перед нашими глазами. Вдруг Флоренский обратился к нам обоим: «Вы слышали?» — мы сделали вид, что не заметили этого вопроса и после недоумевающе спрашивали друг друга, что такое слушал Флоренский? Я не знал, что Ф., по-видимому, был подвержен слуховым галлюцинациям. Вообще все тайное, сокрытое было для него так внятно и так близко.

Помню в этой связи его рассказ, как однажды в церкви он совершал таинство Евхаристии.

В руках у него была чаша. Что он дальше скажет? — мелькнуло у меня в голове. «Чаша с кровью, — твердо продолжал он, — а над рукой у меня вьется пчела, и я боялся, что она меня ужалит и я расплескаю чашу. Но пчела, напившись крови, покрутилась немного и куда-то исчезла. Тогда я вспомнил — это был день памяти моего друга Серапиона Машкина. Крылатое существо, пчела, заменившая здесь ангела-символа души, была мне напоминанием об этом».

---

* Речь идет о первом аресте в 1928 году и высылке Флоренского в Нижний Новгород.

Совершенный идеализм и вместе с тем такие обширные познания в области точных наук! Флоренский умел синтетически соединять то и другое.

В те годы я был увлечен теорией относительности и спросил Флоренского, каково теперь отношение к Эйнштейну[6].

«Отношение двойственное, — отвечал он. — Что Эйнштейн еврей — это хорошо, что его теория не совсем материалистична — это плохо». — И опять стал смотреть куда-то своими глубокими темно-карими глазами.

Мне запомнилось несколько его высказываний по поводу живописи. Он побывал на нашей маленькой выставке «Путь живописи», устроенной в частной квартире в Серебряном переулке. Это было в 1927 году.

Работы моего приятеля П. Бабичева Флоренскому не понравились, они показались ему слишком импрессионистическими — он стремился к большой конструктивности. «Здесь все плывет», — заметил он.

С такой оценкой я никак не соглашался — Бабичев, по-моему, конечно, был живописец и потому умел организовать форму.

Затем обратился к пастели В. Коротеева — женская фигура в рост, очень красивая по цвету. Он указал на своеобразие и мотивированность цветного решения — вся фигура была дана в очень легком охристо-розовом тоне, а голова — в светло-зеленоватых оттенках. Флоренский объяснил: тело как выражение пола и голова — это две различные сферы, и здесь это выражено в цвете. Зеленый цвет дематериализуется, это связывается с интеллектом, со сферой головы.

О моем портрете матери сказал мне, что здесь «равновесие материи и пространства и в этом перекличка со старыми мастерами».

Чувствую, что не достоин такой оценки, но как они мне были дороги, эти слова!

Он никогда не отвечал сразу на вопрос. Как-то замкнется, уйдет в себя, и два-три сказанных слова, как тяжелые капли воды, набухают, собираются и тяжело падают, оставляя в душе неизгладимый след. После всю жизнь будешь к ним возвращаться и все дальнейшее на них строить.

Другой разговор припоминается мне по поводу задуманного мной еще в 1917 году «Десятиобразного ряда» с центральной фигурой Христа. Справа и слева как бы полосы этого ряда — творец и «Ничто». <...> Слева от творца — персонификация

Чекрыгина и три женских образа — Страсть, Элегия и Плоть. Далее — философ (Платон) в фиолетовых одеждах. Слева от Христа — фигура в зеленом (Бердяев) — мозговое отношение к Христу. Затем две фигуры в движении — в красном жена и в голубом — муж.

Тематически — это были перепевы Деисусного чина. Эскиз прессованным углем висел у меня в комнате.

— А в каких тонах будет фигура Христа? — спросил Флоренский.

— В желтых и голубых, сама фигура на фоне высоких дверей или врат, но они имеют лишь формальное или декоративное значение.

— Я это не думаю, — отвечал он. — Дверь или врата — очень древний и сложный символ — символ женского начала, вечности и тайны. Попробуйте, — продолжал он, — некоторое время постоять у приоткрытой двери — вам станет как-то не по себе и захочется заглянуть, что находится за дверью,

В 1928 году вчерне была закончена моя работа о кривом пространстве живописного произведения. Вдохновителем работы был П. А. Флоренский, и, конечно, ему первому она должна была быть показана.

Центральным пунктом этой работы был момент так называемой трансформации, т. е. преобразование кривой, динамической системы в прямую, статическую. Я не математик и решал этот вопрос на основании особенностей живописной формы и поэтому больше всего волновался за эту часть.

Одна общая знакомая, проживавшая в Загорске, передала Ф. мою записку, где я вкратце излагал, в чем дело, и просил назначить мне свидание. Он ответил ей тоже запиской, которую я после имел в руках. Он писал, что «с Жегиным всегда рад увидеться, но сейчас очень занят, а просмотр работы может быть продолжительный и лучше свидание отложить до начала июня».

С нетерпением ждал я назначенного срока. И наконец, собрав весь свой материал, отправился в Загорск к Флоренскому.

Выйдя из вагона, я сговорился с извозчиком — папка оказалась тяжелой и тащить ее было бы трудно. Назвал адрес — Пионерская, бывшая Дворянская.

— А дом чей?

— Флоренского.

— Батюшки? Знаю, как не знать!

Домик Флоренского одноэтажный, чистенький и необыкновенно приветливый. Крашеные полы. В комнатах разложены половички. На окнах растения.

Я застал Ф. в застекленной террасе. Он разбирал только что им собранные грибы и раскладывал их по сортам.

Я начал извиняться, что не предупредил письмом о дне своего приезда, и если неудобно сегодня, то можно отложить до другого приезда.

Все это он выслушал, закрыл окно на террасе.

— Пойдемте, — сказал он.

Мы расположились в саду у маленького столика. Я раскрыл свою папку.

Только что я начал свое вступление, касавшееся изложенной темы — отношение *массы : пространства*, как внезапно налетевший ветер разбросал мои чертежи и фото по дорожкам сада.

«Дурной признак», подумал я.

Собиралась гроза. Горизонт уже потемнел. Мы перешли опять на террасу. Я стал продолжать. Все шло как будто хорошо.

Наконец подошел самый ответственный момент — процесс трансформации, т. е. главный узел всей зрительно-пространственной системы. Этот процесс выражался в обмене сторон: левой — правой, верха и низа.

Я решил этот вопрос без посторонней помощи, без математики, и был в полном неведении о верности моего решения.

Момент был напряженный. Как к моему решению отнесется Ф.?

Одно его слово должно было решить все: если верно — работа оправдана, если нет — все труды напрасны. Трусил я страшно.

Мне даже по малодушию хотелось как-нибудь скороговоркой пронестись через этот трудный и кардинальный вопрос.

— Позвольте, позвольте, — сказал Ф. Сердце мое болезненно сжалось. Он еще раз просмотрел чертежи. — Ах, Вы так делаете, — у него, по-видимому, уже возникли какие-то другие решения. — Ну, можно и так делать.

Флоренский принял! — мелькнуло у меня в голове. На сей раз дурная примета как будто не оправдывалась...

Дальше было уже просто, шли выводы, и в качестве результатов общего построения — форма «иконных горок» и системы линейных композиций. Композиции складывались из линий фрамы S — результат перехода из системы вогнутости в систему выпуклости.

— Но ведь о форме фрамы S говорил Хогарт![7] — сказал мне Ф. — Что вы так удивленно на меня смотрите — разве вы не знаете Хогарта?

Хогарт был одним из моих любимых старых мастеров, но при чем тут фрама S?

— Как же, — продолжал Ф., — Хогарт открыл эту линию еще в середине XVIII века.

Мне это было неизвестно. Я добрался до этой линии сам, так сказать «собственным горбом».

Приехав в Москву, я заглянул в энциклопедию и действительно нашел там, что Хогарт в 1753 году написал книгу, где доказывал, что всякая организованная форма имеет в своей основе эту линию, которую он называл прекрасной — «beautiful line».

Флоренский досматривал последние чертежи и репродукции. Я замолк и вопросительно посмотрел на него.

— Все это можно подсчитать, — сказал он мне, — но мне кажется, что это и не нужно. Новых математических мыслей у вас нет.

На это я отвечал, что меня радует и то, что не напутал со старыми.

— Больше всего мне понравились ваши горки.

Как всегда, он был прав, разумеется, объяснение «горок» — это центральная и наиболее убедительная часть моей работы.

Система линейных композиций ему понравилась меньше — он их как-то не видел: чтобы их различать, нужна была особая тренировка глаза, чего, вероятно, у него не было.

Он советовал мне елико возможно ограничить число иллюстраций. — Иначе никто не возьмется печатать вашу работу.

Увы! Он и в этом был прав: с тех пор прошло уже 30 лет, а работа так и лежит мертвым грузом. Печатать ее никто не собирается.

Его жена, добродушная голубоглазая женщина лет сорока, пригласила к столу.

В столовой, на особом мольберте, стояла большая прекрасная икона XV века, на которую Ф. обратил мое внимание.

— А это? — недоуменно обратился я к висящему тут же портрету — сочетание волнообразных линий в виде формы S — не то стилизация, не то претензия на сверхреальную форму.

— Это мой портрет, написанный Комаровским[8], — предмет ненависти некоторых, — и он посмотрел в сторону своей жены.

Подобная живописная форма всегда казалась мне попыткой с негодными средствами. В этом у меня было с Флоренским расхождение.

После обеда мы перешли в рабочий кабинет Флоренского. Это была небольшая комната, перегороженная книжным шкафом. На шкафу укреплено было большое фото с греческого барельe-

фа. Это было изображение обнаженной девушки, играющей на свирели, с так называемого «алтаря Людовизи». Вещь редкой красоты. Но это как-то мало вязалось с комнатой православного священника.

Флоренский не ограничивал себя готовыми формулами. Он был слишком многогранен и, как мне кажется, ощущал себя самого как апостола прекрасного — недаром он написал для «Маковца» свою замечательную статью «Храмовое действо как синтез искусства».

Все сводилось у Флоренского к «художеству».

Он подошел к книжному шкафу и достал оттуда свою небольшую книжечку — «Амвросий, троицкий резчик XV века»* — и протянул ее мне.

— Не говорите только, что я это вам дал.

Я поблагодарил, стал прощаться и попросил разрешения через год, когда работа моя будет окончательно закончена, посетить его вновь.

— Если только буду жив, — сказал он.

Это было последнее наше свидание. В 1933 году его выслали. В настоящее время почти наверное можно сказать, что его нет в живых.

Но он еще долго будет жить в сердцах тех, кто его знал.

<А. Ф. ЛОСЕВ>

П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева

Алексей Федорович Лосев был младшим современником П. А. Флоренского. Причем не только лично знал отца Павла, как он его всегда называл, но и считал себя его учеником. Об этом нам приходилось слышать не раз. А однажды, когда один из нас спросил Лосева, в чем он видит принципиальное различие и общее между Вячеславом Ивановым и Павлом Флоренским, тот воскликнул: «Вот действительно интересный исторический вопрос!» Помолчал, а потом добавил: «Установление общего между ними — предмет специального исследования. Хотя это общее во мне самом. Я ведь считаю себя учеником и того и другого».

Ниже публикуются фрагменты из бесед с А. Ф. Лосевым, которые дают читателю представление о его взглядах на творческое наследие и оценках личности Павла Александровича Флоренского.

Следует сказать, что в беседах А. Ф. Лосев часто вспоминал своих предшественников-современников. И прежде всего — Вл. С. Соловьева, Вяч. Иванова, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, В. В. Розанова, Ф. Ф. Зелинского, Н. А. Бердяева.

О Павле Александровиче в последний год разговоры шли особенно частые. Внутренним поводом к этому было участие в беседах П. В. Флоренского, внука философа. Внешним — известие о том, что в январе 1988 г. в Бергамо, в местном университете, устраивался семинар, посвященный П. А. Флоренскому.

Вдохновителем полуночных бесед в «Арбатской академии», как А. Ф. Лосев называл свой дом на Арбате в Москве, была

Аза Алибековна Тахо-Годи, жена и соратник Алексея Федоровича, которой публикаторы статьи приносят искреннюю благодарность.

Для удобства чтения собеседники Лосева не называются.

I

— В связи с предстоящей конференцией в Бергамо, посвященной Флоренскому, хотелось бы услышать от вас, Алексей Федорович, хоть несколько слов... Можно ли, например, говорить о том, что взгляды Флоренского претерпели некую эволюцию?

— Это отца-то Павла?

— Да.

— Нет, так говорить нельзя.

— То есть он был всегда тот же человек и философ, с которым вы начали знакомство, и оставался им до последних лет жизни?

— Несомненно.

— А почему его загоняют в ячейку соловьевца? Для классификации, или тут все же есть основания...

— В конце концов, он, конечно, ученик Соловьева.

— Это же общий исток для всей русской философии начала века, — уточняет А. Тахо-Годи.

— При этом я скажу такую вещь: учение о Софии впервые сформулировано Соловьевым. Мало того, он даже указал на ту икону, очень древнюю (первых веков российского православия), где изображена сама София и которую в дальнейшем отец Павел приводит и анализирует в своей знаменитой книге*.

Об этой софийской концепции до Флоренского, кроме Владимира, никто серьезно не заговаривал.

Но только тот, кто впервые изучает православную концепцию Софии, должен ссылаться сначала на Соловьева, а затем уже на Флоренского.

— Алексей Федорович, ко мне сегодня приходил один математик. На основании квантовой механики и всякой игры формулами, мне непонятной, он пытался объяснить, что представима конструкция этого мира и того. Причем он даже не знает о подобных рассуждениях из «Иконостаса» у П. А. Флоренского о встречном движении миров — этого и того. Но он допускает, что

* *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины. М., 1914.

такое движение есть и, таким образом, будущее предсказуемо и настоящее детерминировано будущим.

Все это, утверждает он, доказывается на основании современных физики и математики.

— Я бы сказал, что у отца Павла тут действительно огромное открытие, которое чуждо математикам начала века.

Ведь математики в известном смысле формалисты. Они обычно изучали число как число и не пытались применить его к характеристике самой структуры пространства.

Но когда стали применять, то оказалось, что типов пространства очень много. Тут и принцип относительности появился, и переворот пошел.

Правда, принцип относительности многие математики в свое время долго не переваривали, хотя теперь он вошел в учебники.

Отец Павел рассматривает коэффициент Лоренца[1]. По нему видна зависимость объема тела от его движения. Этот коэффициент вычисляется по формуле: $\sqrt{1-v^2/c^2}$, где v — скорость данного тела, c — скорость света.

Так, если допустить скорость, равную свету, то в этот момент объем тела исчезает.

Единица минус единица, то есть ничто, и все это находится под знаком радикала.

Это значит, что количество, умноженное на нуль, дает нуль. Таким образом, математически доказана размерность тела, равная нулю, если оно движется со скоростью света.

Далее отец Павел говорит: а если тело движется со скоростью, большей чем скорость света? Тогда-то что получается?! Согласно этой формуле, получится не единица, не нуль вместо подкоренного количества, а мнимая величина.

Таким образом, когда тело движется со скоростью, большей света, оно получает мнимую величину. То есть становится идеей, не имеющей объема. Перечитай* внимательно работу отца Павла «Мнимости в геометрии», там у него целое рассуждение.

— Да-да, она ведь недавно переиздана в ФРГ и у меня есть.

— И все же я знал хороших математиков, которые дрожали от ненависти при чтении этих страниц.

Хотя Флоренский там и говорит, что он советовался со своим университетским товарищем Николаем Николаевичем Лузиным, — они вместе в 1904 году закончили математический факультет, товарищи по учебе. Так вот тот, пишет Флоренский, прочитал и одобрил.

---

* А. Ф. Лосев ко всем своим собеседникам обращался на «ты».

Но я близко знал учителя академика Лузина — это Дмитрий Федорович Егоров, крупнейший математик с мировым именем. Так вот он нервно-отрицательно относился к этим умозаключениям.

Когда я с ним беседовал — а он всегда был корректный человек, джентльмен, — при упоминании об этом рассуждении он напрягался и терял самообладание. «Это все студенческие догадки!» — восклицал он.

Я возражал: «Но если даже это и студенческие всего лишь догадки, то разве они не имеют значения?»

«Имеют, — отвечал он резко, — но печатать их нельзя».

Но и сегодня, если говорить о том, что при известных допустимых условиях число в своем материальном воплощении превращается в нуль или, с другой стороны, превращается в идею... Это, знаешь ли, мало кто способен понять и таким образом мыслить.

Потом начались крутые времена. Флоренский исчез. Так гениальное открытие отца Павла осталось в тени...

— Алексей Федорович, но все-таки, как вы рассматриваете творческое наследие Павла Александровича?

— Я рассматриваю философию отца Павла как переходный период между старым и новым. Ибо здесь присутствует из старого самое существенное и из нового самое существенное. И все это обобщено в одном человеке.

— А под старым вы понимаете обыкновенный классический идеализм? Вроде платоновского?..

— Какой хотите, и не только платоновский. Когда идея — одно, а вещь — другое. И они разное собой представляют, и наблюдаются разные отношения между теми и другими. В том числе и их взаимный переход.

— То есть это две области...

— А новое мышление совсем иное. Оно заключается в том, что прежде всего не мыслится идея без материи, но и материя без идеи тоже не мыслится. Вот в чем суть вопроса.

Почему у отца Павла такие вот гениальные догадки насчет коэффициента Лоренца?! Потому что он понял, что пространство сжимаемо и расширяемо, что оно имеет разную структуру.

Эйнштейн чем прославился? Там, на Западе, он тоже ведь не сразу получил признание. Дело в том, что в науке аномалия в движении Меркурия вокруг Солнца оставалась необъясненной, если придерживаться традиционной ньютоновской механики.

Эйнштейн исходил из того, что около Солнца совсем иное пространство, т. е. не то, которое у нас...

Эйнштейн, используя свою теорию, объяснил аномалию в движении Меркурия.

Было это около 1915 года [2]. Здесь началась победа Эйнштейна! Хотя врагов, конечно, много и до настоящего времени. Но сейчас уже ясно, что возражают лишь ретрограды и узкие люди. Слишком большие ортодоксы прошлого времени, а современный нормальный математик признает это как факт.

Разные типы конструирования пространства ты теперь найдешь и в учебниках в краткой и популярной форме.

А вот сделать все выводы для материи и для идеи только один отец Павел сумел. А потом уже все его ближайшие ученики. В этом отношении я абсолютный ученик Флоренского. Хотя кой в чем я ему и возражаю. Но тут — невозможно.

— Кстати, а когда вы познакомились с ним?

— Я ведь не москвич. Приехал учиться в Московский университет в 1911 году. Впервые встретил П. А. Флоренского в Религиозно-философском обществе имени Вл. С. Соловьева. Там как раз состояли все тогдашние символисты: Евгений Трубецкой, Вячеслав Иванов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Н. Дурылин, Владимир Эрн. Там же, хотя и довольно редко, бывал Флоренский. Ему все-таки приходилось ездить на заседания издалека, из Сергиева Посада.

Помню один из его более поздних докладов. Он назывался чисто по-флоренски: «О магической природе пространства».

На моем докладе об отношении платоновского «Парменида» с платоновским «Тимеем» * он тоже был. И — помню — дал ряд существенных уточнений.

Поскольку я на протяжении нескольких лет снимал дачу в Сергиевом Посаде, то довольно часто по субботам и воскресеньям виделся с отцом Павлом.

Тут-то и произошло наше некоторое сближение. Но нужно сказать, что человек он был скрытный, говорил неохотно.

Я, например, помню, когда открылась так называемая «живая церковь», я с ним встретился в Посаде и спрашиваю: как вы относитесь к этому явлению? И, в частности, к Александру Введенскому? [3] Он раздраженно обрезал: «Да вот только не хватает, чтобы мы с вами устанавливали тут всякие точки зрения». Я понял, что это для него вопрос болезненный, и перевел разговор.

— А в какие годы вы жили в Сергиевом Посаде?

---

* В архиве П. А. Флоренского сохранился конспект этого доклада, написанный рукой неизвестного.

— В первые послереволюционные годы. Место ведь исключительное. Рядом — Хотьково с монастырем. Рядом село там есть живописное, Митино... Это село, думаю, связано с именем Дмитрия Донского. Кстати, у преподобного Сергия, несмотря на то что прошло немало лет, такие были ярые, ревностные почитатели в Посаде, прямо до нервного возбуждения. Это сергиевское настроение передавалось, конечно, и мне.

Даже ведь Ключевский[4], несомненный позитивист, который может считаться лишь условно православным, пишет, что со времен Сергия Троицкая лавра стала центром православия, к которому тянулся народ, и он будет тянуться к этой Лавре до тех пор, покамест будет существовать страна и народ. Это пишет В. Ключевский. А он ведь зубоскал и оратор, любил блеснуть словцом, но тут не посмел сказать что-нибудь отрицательное.

— Алексей Федорович, в вашем послесловии к книге Хюбшера, по сути дела, содержится первое в послевоенное время упоминание о Флоренском. Там вы рисуете его словесный портрет.

— Да, я помню, как не хотели публиковать этот эпизод с Флоренским, потому что он был священник, профессор и инженер.

— Я хочу напомнить тот эпизод из книги: «В самом начале революции многочисленные голоса о падении всей европейской культуры раздавались с одинаковой силой и справа и слева. Известный тогда богослов и мистик Флоренский, который был одновременно и инженером, усиленно производившим тогда лабораторные исследования технического применения диэлектриков, читал в начале революции публично лекции и доклады, идея которых сводилась к какой-то неизбежной и уже наступающей катастрофе. Глухим и едва слышным голосом, с вечно опущенными вниз глазами, этот инженер вещал, что ничто не должно оставаться на прежнем месте, что все должно терять свое оформление и свои закономерности, что все существующее должно быть доведено до окончательного распадения, распыления, расплавления, что покамест все старое не превратится в чистый хаос и не будет истерто в порошок, до тех пор нельзя говорить о появлении новых и устойчивых ценностей. Я сам слушал эти жуткие доклады и теперь прекрасно отдаю себе отчет в их подлинной исторической обоснованности»[5].

При невнимательном прочтении создается впечатление, что вы осуждаете Павла Александровича... Пишете о нем не очень положительно. А когда поразмыслишь, прочитаешь еще раз, это мнение меняется на противоположное.

— Это ведь характеристика перехода. Поэтому вполне естественно, что одним нравится пройденное, другим — наступающее. И в зависимости от этого может строиться восприятие, оценки.

Я же стремился всегда быть исторически объективным, переходность в данном случае можно доказать.

Никто так глубоко не понимал древнюю Русь, как он, никто не обновил так православного самочувствия, как это сделал Флоренский.

— Не могли бы вы более определенно выразить сущностные черты этой переходности?

— Видишь ли, древний религиозный обряд оказывается у Флоренского точно доказуем. И математики его доказывают, не зная, что они доказывают.

Есть ведь целое учение о множествах. Такие там вещи рассказываются, с такой откровенностью, какой не найдешь в учебниках богословия.

А это же новейшие были достижения, которые от математики Ньютона и Лейбница ушли далеко. У них-то дается формула, которая применяется к движению в пространстве. Причем считается, что пространство само неподвижно, однородно, нигде не закругляется, не углубляется, абсолютная пустота, и к этой пустоте применяются механические формулы. В этом и заключается механическое сознание, сформулированное уже в XVIII веке.

Ну? А сейчас-то, сейчас нет никакого абсолютного пространства. Оно везде разное. Причем одна и та же вещь в одном пространстве имеет один объем, а в другом — иной. А в третье пространство попав, вовсе теряет объем. И становится нулем.

— Ведь это же математическое доказательство возможности чуда!

— Так что, когда я говорю, что у Флоренского мы находим совмещение чистой математики и чистого пространства, это не красное словцо.

Жалко только, что нет у меня издателей и читателей соответствующих. А то бы я тут понавалял много такого — на основе Флоренского, конечно, — что пошло бы еще и дальше Флоренского. Но с нашими издателями разговаривать о Флоренском — дело безнадежное...

— Вы поговорите с нами...

— Да вы же никто. Если бы вы хоть какой-то ведущей линией были. Вы же только отдельные проявления какой-то линии, которая могла бы быть, но линии-то такой нету. Линии — нету.

— Алексей Федорович, вы характеризовали сейчас переходность такой сложной фигуры современной философии, какой является Павел Флоренский. Вы закончили эту характеристику?.. А то мы вас немного отвлечем...

— Я ее не начинал. (*Общий взрыв смеха.*) Я обозначил только два пустяка, два штриха.

— В таком случае мы ждем продолжения.

— Кто может, Алексей Федорович, рассказать Павлу Васильевичу о его деде, если не вы?

— Не знаю, дождешься ли, Павел. Что-то я стал сильно прибаливать. Боюсь, как бы того-этого...

— Не говорите так...

— Потом, знаешь, эти идеи Флоренского в том смысле, как я говорю, продолжают в очень злобной форме отвергаться.

Вот почему все, кто их отвергает, для меня активные противники.

Для них математика есть математика, а для меня математика есть бытие. Поэтому все чудеса, которые творятся в математических формулах, они еще в большей степени творятся в пространстве и во времени.

Вот воззрения, которым я научился у Соловьева, а затем — у Флоренского.

У Соловьева тоже эти идеи есть, но у Павла Александровича это развито. Он же специалист-математик, он не может употреблять слова впустую. Так что в этом отношении, конечно, Флоренский большой человек. Открытых учеников у него нет. Или, может быть, есть, но все боятся.

Но все это, любезные мои друзья и собеседники, едва ли уж вас глубоко занимает. Тут нет ничего обидного, ибо философия — это не широкая, а очень узкая специальность, которая требует особой выучки, многих лет раздумья, чтения, писания... Так что геолог Павел Флоренский не обязан быть философом. Но, поскольку он все-таки ближайший родственник Павла Александровича Флоренского, его внук, он имеет право знать о своем деде существенные идеи.

— А как все же кратко сформулировать основные открытия отца Павла в области духа? — вклинивается в монолог А. Ф. Лосева Павел Васильевич.

— Философия есть неразличимое тождество идеи и материи (*пауза*), воспринимаемое чувственно, чувственными формами...

— Это вы дали определение философии...

— Да, но это я выразил с бегу...

— Но Павел-то, — идет на выручку А. Тахо-Годи, — спрашивает вас, какие открытия в философии сделал Флоренский...

— Так я же сказал какие. Из этого и видно.

Тождество философии и математики.

А ведь обычно как: философия говорит о бесконечности, но ни слова о математике. Математика вся пересыпана учениями о бесконечности, но ни слова за пределы своей области, ни слова о философии. У Флоренского — целостный подход.

Для него бесконечность не есть понятие ни идеальное, ни материальное, а — живое, которое при этом чувственно воспринимается.

Это открытие, огромное открытие, до которого во многом наша наука еще не доросла.

Таким образом, отец Павел приходит к тому же универсализму и синтезу, который был в античности (у того же Платона), но только на новых основаниях, на новейших математических достижениях...

— Ну да! Но при Платоне не было такой тонкой математики, такого тонкого искусства.

— Там как раз математика и философия были одно. Это же замечательно. Через тысячу лет, на новом основании уже, основываясь на новейших достижениях...

Эти две дисциплины — философия и математика, — так как они касаются самых общих предметов и Вселенной в целом, они никогда не умирают. Они — меняются. Но никогда не умирают.

Поэтому разного рода философско-математические учения я тебе найду и в средние века, и в эпоху Возрождения, в XVII и XVIII веках и так далее. Это вечная проблема...

— Идеи и числа...

— Идеи и математики.

— Но только материя, выраженная в числе...

— ...Отсюда связь Флоренского с искусствознанием, его увлечение иконописью. Там, как раз в иконе, дается то общее, что по сути своей математично, но на самом деле в изображаемом дается в виде живого существа.

Бесконечность как живое существо, воспринимаемое чувственно, — вот в чем новость Флоренского.

Но многие ведь не понимают, причем тут иконы, Флоренский, обратная перспектива...

II

В архиве П. А. Флоренского, хранящемся у потомков философа, находятся три письма А. Ф. Лосева. И вот в одну из обычных наших субботних встреч в декабре 1987 г. Павел Василье-

вич Флоренский за вечерним чаем напомнил А. Ф. Лосеву содержание тех давних писем. А было это так.

— Алексей Федорович, разбирая материалы Павла Александровича, мы обнаружили ваши письма.

— Да ну! — оживился Лосев.

— Копии я для вас сделал, предполагая, что это может вызвать интерес.

— Послушайте, что вы тогда писали:

24 марта 1918 г. ст. ст.

Ваше Высокоблагословение
о. Павел!

С. Н. Булгаков и В. И. Иванов говорили Вам о готовящейся серии религиозно-философских книжек на темы о русской национальности. В настоящее время я, как редактор этой серии, могу сообщить Вам окончательные условия, которые издатель склонен считать ультимативными.

1) Рукопись должна быть от 2 до 4 печатных листов.

2) Рукопись должна быть доставлена мне (Воздвиженка, 13, кв. 12) не позже 12-го апр. ст. ст. Напечатание рукописей, представленных позже, проблематично.

3) Редактор предлагает за 3000 экземпляров 300 рублей за каждые 40 000 букв. Вопрос этот может быть перерешен по получении рукописи. 300 р. — минимум.

4) При получении рукописи выдается $\frac{1}{2}$ гонорара; при напечатании, которое предполагается немедленно, — остальная половина.

5) В тексте рукописи не должно быть никаких партийных точек зрения и никакой злободневности. Если все эти условия для Вас подходящи, то покорнейше прошу сообщить мне немедленно тему, размер статьи и срок, в который она может быть мною получена.

Искренно преданный Вам
А. Лосев

Адрес: Москва. Воздвиженка, 13, кв. 12.
Алексею Федоровичу Лосеву.

И вот сразу же еще одно письмо сходного содержания:

24 мая 1924 г. н. ст.

Глубокоуважаемый и дорогой о. Павел!

Осмеливаюсь побеспокоить Вас по двум вопросам.

— Среди лиц, близко стоящих к Вам по мировоззрению и отчасти Ваших учеников, возникла мысль об издании ряда сборников,

которые были бы вне всяких сомнений относительно цензуры, а именно на темы математические, астрономические и механические — с необходимым для нас философским уклоном. В первый сборник намечены следующие статьи: 1) мои — математические учения Плотина и Ямвлиха и рассуждение об имени и числе; 2) В. Н. Муравьева — о понятии большого и малого и об ипостасийном построении учения о множествах; В. П. Зубова — о средневековой физике и оптике (Родж. Бекон и др.); Валентины Михайловны[6] — об астрономической системе Птолемея и Прокла. Обращаемся и к Вам с покорнейшей просьбой участвовать с нами в этом издании статьями сходного содержания, не стесняясь ни темой, ни размерами статей. Было бы желательно иметь что-нибудь вроде «Мнимостей в геометрии». Гонорар предполагается после печатания, о чем должен быть особый уговор в случае Вашего принципиального согласия. Печатание решено начать (принимая во внимание цензуру) в июле-августе. Буду надеяться, что Вы не откажете в просьбе сообщить мне о своем отношении к этому лично, или через Вас. Ив., или по телефону (в моей квартире) 1-37-43.

— Второй вопрос менее сложный. 23 мая по ст. ст. (5 июня по н. ст.), в день Вознесения Господня, — годовщина нашей свадьбы с Валентиной Михайловной. Не откажите посетить нас в любой час дня или вечера и разделить с нами наши благостные для нас воспоминания. Будем ждать целый день.

Просим Вашего благословения и св. молитвы.
Искренно Ваш *А. Лосев*

— Вы, Алексей Федорович, тогда были совсем молодой человек и, по-видимому, весьма энергичный, коль скоро вам поручалось такое серьезное дело. Можно догадаться из контекста первого письма, что вы должны были быть редактором серии сборников. Какова дальнейшая судьба этого любопытного начинания? Вышли эти книжки и сборники или нет?

— Никакого намека! Это всего лишь мечта. Отчасти моя, отчасти их, моих старших товарищей. А идея была замечательная, и сорганизовались быстро. Меня поставили в виде делового лица во главе этого безнадежного, как оказалось, предприятия. И хотя, как я помню, получил от многих заинтересованных в подобных книгах лиц поддержку, дальше издательских коридоров дело не пошло.

— Тогда нам остается только напомнить вам другое письмо вместе с прилагающимися к нему вашими тезисами.

о. Павлу Флоренскому
*Б. Спасская, 11, кв. 1**
Москва, 30 янв. 1923 г.

Глубокоуважаемый и дорогой о. Павел!

Осмеливаюсь побеспокоить Вас своей покорнейшей просьбой просмотреть во время Вашего пребывания в Москве прилагаемые мною тезисы имяславского учения, отметивши на полях все Ваши сомнения, поправки и добавления. Я долго беседовал с о. Иринеем[7], который сделал замечания, вполне мною принимаемые и отмеченные в тексте. Так как мне приходится часто спорить и предстоит на ближайших днях вести спор с отъявленными имяборцами, то хотелось бы для себя иметь твердые и систематические, но и краткие тезисы, в которых по возможности избегалась бы философская терминология, хотя и даны были бы наиболее общие и отвлеченные формулы. Так как меня интересует точная редакция (а ее я не находил в существующей имяславской литературе), то я просил бы Вас прямо зачеркивать, что Вам покажется неправильным, и исправлять по-своему. Интересует также меня, достаточно ли этих тезисов, или они не полны. Сам я склонялся бы к тому, чтобы прибавить тезис специально об имени Иисус. Особого внимания заслуживает тезис III с (о символистской природе имени). Дело в том, что о. Иринею он показался весьма подозрительным, хотя сам он не смог формулировать по-своему и обещал подумать об этом. Его главное возражение таково: имя — не символ, потому что символ — видим, а имена Божии — невидимы. Ссылался он и на многочисленные споры на Афоне о слове «символ», так как имяборцы под символом понимают и иконы, мощи, кресты и т. д. Как тут выразиться поточнее?

Есть у меня также и чисто философские тезисы имяславия, затруднять которыми Вас одновременно с этими я не решаюсь. Если будет Ваше разрешение, то позвольте затруднить ими Вас в один из следующих Ваших приездов.

Тезисы с Вашими пометками благоволите оставить на квартире у Вас. Ив. на мое имя. В четверг или в пятницу я заеду к Вас. Ив. и возьму их.

Жена моя, Валент. Михайловна, шлет Вам привет.

Глубоко преданный Вам
А. Лосев

I. (Имя Божие — энергия сущности Божией.)

а) Имя Божие есть неприступный и бесконечный *Свет* существа Божия, явленный в конечном существе мира и человека (по-

* Адрес на сохранившемся конверте.

правка карандашом со слова «явленный»: являющий себя из твари — конечной).

b) Имя Божие есть всемогущая *Сила* существа Божия, действующая в конечном существе мира и человека.

c) Имя Божие есть полнота совершенства существа Божия, явленная в конечном существе мира и человека как бесконечная цель для стремления твари к Богу.

d) Итак, имя Божие есть Свет, Сила и Совершенство Бога, действующие в конечном естестве, или *энергия сущности* Божией.

II. (Имя Божие как энергия сущности Божией неотделимо от самой сущности и потому есть сам Бог.)

a) В Боге нет различия между частью и целым (еще одна пометка карандашом П. А. Флоренского: над словом «различия» написано «разделения»), свойством и сущностью, действием и действуемым; и потому —

b) Свет Божий неотделим от существа Божия, Сила Божия неотделима от существа Божия, Совершенство Божие неотделимо от существа Божия;

c) след<овательно>, энергия сущности Божией неотделима от самого Бога и есть сам Бог, и имя Божие неотделимо от существа Божия и есть сам Бог.

III. (О символической природе имен Божиих.)

a) Имя Божие есть сам Бог, но Бог сам — не имя; Бог (поправка о. Иринея: «*сущность*» Божия) выше всякого имени и выше познания человеческого и ангельского;

b) след<овательно>, имя Божие есть такое явление (о. Иринеи: «откровение») миру и человеку сущности Божией, в котором она, оставаясь неименуемой и непостижимой, все-таки принимает доступные человеческому уму формы видимого мира.

c) Значит, имена Божии таят в себе символическую природу: они в конечной форме говорят о бесконечной сущности Божией; имена Божии суть живые символы являющегося Бога, т. е. суть сам Бог в своем явлении твари.

d) Отсюда следует, что *по бытию и сущности* своей имена Божии *неотделимы* от существа Божия и суть сам Бог, но для человеческого познания они отделимы, поскольку Бог недоступен нам в своей сущности, будучи доступен, однако, в своих именах; не надо только забывать, что имена одновременно все-таки несут на себе энергию сущности, почему и суть не иные какие, но имена Божии.

Тот же тезис в исправлении о. Иринея:

Отсюда следует, что по бытию и сущности своей имена Божии неотделимы от *непостижимого* существа Божия и суть сам Бог, но для человеческого познания они *разумеваемы верою*, поскольку Бог,

будучи недоступен нам в своей сущности, *открывается*, однако, в своих именах.

(Слова начиная с «не надо только забывать» и т. д. о. Ириней пропускает).

IV. (Имя Божие — не есть звук и требует боголепного поклонения.)

a) Имя Божие поэтому не есть «только имя», т. е. звук или переживание звука. Звук и переживание звука становятся носителями имени Божия не потому, что они именно звук и переживание звука (в этом они сходны со всеми прочими звуками человека и животных), но потому, что в них присутствует сам Бог в своем явлении.

b) Поэтому самые звуки как носители энергии Божией поклоняемы наряду с иконами, мощами, св. Крестом и пр. предметами «относительного поклонения», имеющими связь с тварным бытием человека: *сущность* же имени, то, в силу чего звук является носителем имени Божия, есть сам Бог и требует не относительного, но безусловного (поправка о. Иринея: «боголепного») поклонения и служения.

V. (В имени Божием — встреча человека и Бога.)

a) Именем Божиим очищаемся от грехов и спасаемся, именем Божиим совершаются таинства, именем Божиим действенна вся Церковь как место нашего спасения.

b) Именование не есть сила сама по себе, поскольку имеется в виду имязвучие или имяначертание (вставка о. Иринея после слова «поскольку»: «ум человека не обращен к Богу и имеется в виду» и т. д.); но поскольку оно и не есть настоящее и истинное именование.

c) Но поскольку именование действенно, постольку оно творится по активной вере к искренней преданности Богу (вместо этого — редакция о. Иринея: «Но поскольку ум человека обращен к Богу, — именование действенно, и постольку оно творится по активной вере к искренней преданности Богу»); след<овательно>, таинства и чудеса творятся Именем, но с действенностью имени всегда связана субъективная и активная вера именующего.

d) Отсюда, хотя само по себе имя Божие есть сам Бог и потому одноприродно, произносимое человеком и в связи с этим действенное имя Божие — двуприродно, поскольку участвует тут и энергия человека; произносимое имя — место встречи Божественных и человеческих энергий.

e) Однако энергия человека сводится лишь к принятию в себя Божественных энергий, подлинно же действует в таинстве и чуде сам Бог в своих именах, и только Он, а человек делается только сосудом имени Божия.

— Можете ли вы, Алексей Федорович, теперь в связи с только что услышанным сказать что-либо?

— Мне кажется, что сейчас нет смысла комментировать мои же собственные суждения, хотя и шестидесятилетней давности.

Жаль, что не сохранилось ответного письма Павла Александровича. Мой архив погибал трижды. Первый раз — в годы гражданской войны, затем после моего ареста в 30-е годы и, наконец, в 1941-м, когда фугасной бомбой был уничтожен дом, в котором я жил.

— Но тогда мы просим вас дать нам ответ в самом общем виде.

— Почему же имяславие тебя интересует?

— Мне кажется, что это важная линия мысли. Важная в равной степени и для вас, и для мировоззрения Павла Александровича...

— Да, это замечательное явление. Ему не дали хода... эти... тогдашние... это ведь на Афоне, на Старом Афоне началось движение, что Имя Божие есть сам Бог; там много спорили, дело дошло до Святейшего Синода. Синод тоже спорил много, посылал туда проповедников и... все... и в конце концов решили, что «Имя Божие есть сам Бог» — это ересь и этих имяславцев, еретиков, удалить с Афона. И их оттуда удалили и запретили служить. Но потом насчет запрещения дело отпало. Они все-таки служили, потому что тут по России, по территории России, куда их расселили, все-таки им давали приходы, давали часовни, давали церкви, где они могли служить, так что запрет служения все-таки отпал. И, по-видимому, Синод сам колебался в этом деле.

Но вот Флоренский резко встал на точку зрения имяславцев. И я, несчастный, тоже разыскивал более точных формулировок этого православия и христианства, я тоже ухватился за имяславие и в те времена много писал, но не печатал, потому что ведь революция тогда была. Много писал, много думал, и, собственно, два человека продумали это очень глубоко — это Флоренский и я. Это нужно совершенно открыто сказать, без похвальбы.

Отец Павел это действительно очень глубоко продумал. И он вычислил формулу, что Имя Божие есть Бог, но сам Бог не есть ни Имя Божие, ни имя вообще[8]. Думаю, что эта формула совершенно правильная. Только под именем надо понимать не буквы и не звуки, которые мы произносим. Буквы и звуки — это есть иконы. Икона, конечно, не Бог, но на иконе изображено Божественное. Вот что надо понимать.

Поэтому и в Имени Божием Бога, его субстанции, нету, но в его энергии, в его смысловом истечении есть сам Бог; в Бога

Имени, произносимом со звуками и с буквами, существует сам Бог. Но не в субстанции, а в своей акциденции, в своей энергии.

Вот в этом смысле я тогда и писал те тезисы православного имяславия, о которых мы вспоминали выше. Советовался в этом отношении с Флоренским и от него много получал.

Мне кажется, два были человека из всего православия, которые отнеслись к этому серьезно и продумали это до конца. Это Павел Флоренский и Алексей Лосев. Вот... Ну, а потом наступила революция. Все это было забыто. А суть-то еще вопроса в том, что главные из архиереев были против этого. Большинство было против этого. Только исключительно некоторые стали на точку зрения имяславия. А большинство считало это ересью.

Так что — революция, с одной стороны, а с другой стороны, это исконное сопротивление и такое слишком бытовое богословствование — оно помешало тому, чтобы это учение было сформулировано. И уж помешало тем более тому, чтобы оно было принято в церкви. Ну, для принятия в церкви должен, конечно, собор быть, церковный собор, потому что такие истины принимались только на соборах, а не в силу доказательств отдельных богословов.

Все это забыто, отброшено, уничтожено, и никто об этом ничего не знает, и только вот вы это раскопали. Но ведь вы же тут археологами являетесь. Вы тут являетесь архивариусами, археологами. Мало ли что в истории было. Вот вы раскопали Флоренского, и Лосева раскопали, что когда-то такое, в начале революции, было движение имяславское, да. Вот. Пробовали формулировать. И даже нашли мои тезисы, в которых была дана попытка точно формулировать основы имяславского учения.

Отрицать божественную сторону Имени Божьего — все равно что все сводить на субъективное. Ощущение, субъективно данное, включая молитву, включая обряд весь, — это все субъективные вещи, которые принадлежат человеку, но объективного ничего не имеют. Но если они имеют что-либо объективное, то не только Имя Божие. А простая икона, она введена почему? Потому, что присутствует божество, оно в иконе изображено, оно присутствует в иконе.

Почему ты и кланяешься иконе и молишься ей. А иначе — это кусок дерева.

Видишь ли, сейчас мы напрасно об этом говорим. Хотя, конечно, историей всегда хорошо заниматься. Ну, ты раскопал сейчас такие исторические эпохи, которые давно миновали и которые требуют огромной мыслительной работы.

III

[В беседе участвовал Виктор Косаковский, режиссер Ленинградской студии документальных фильмов]

— Алексей Федорович, в одной из прошлых бесед с нами вы говорили, что Павел Александрович Флоренский был переходной фигурой между философией прошлого и новой философией. Может быть, мы вернемся сегодня к этой теме, чтобы развить этот тезис. И потом, всех нас очень интересуют ваши взаимоотношения с Павлом Александровичем. Ведь вы сами говорите, что вы занялись другими областями, чем те философы, о которых часто вспоминали. В чем отличие вашего круга интересов и круга интересов Павла Александровича? Не противостояние, конечно, а течение мыслей, в котором вы и он развивались, русло мыслей, которые вас вели...

— Видите ли, реальное... такое... тесное общение я с Флоренским имел только в самом начале революции. Это были 1920—1921 годы... Общение это было глубокое, но довольно кратковременное и очень... такое... опасное. И чувство опасности тотчас же осуществилось, потому что в 1922 году многие философы были высланы за границу.

Мы с ним сохранились только потому, что от главной темы ушли... Я ушел в историю античной эстетики, а отец Павел, поскольку он был инженер, поскольку он имел математическое образование, он ушел в инженерное дело. И до своего ареста и до своей гибели в 30-х годах он был инженером и даже писал исследовательские работы инженерного характера. Так, его большой том вышел — «Диэлектрики и их техническое применение». Большой том, где уже никакого намека на философию не было... Так мы оба дотянули до начала 30-х годов.

В начале 30-х годов в связи с усилением реакции общей он тоже был арестован и погиб.

— Алексей Федорович, простите, но вы пока не ответили на наш самый первый вопрос. Мы просим вас вернуться к характеристике философского образа Павла Александровича, которую вы начали в прошлой беседе...

— А это другая тема, конечно. Эта тема чисто историческая. Да-да, я считаю, что главное и центральное положение Флоренского заключается в том, что он был переходной фигурой между старым мировоззрением и новым. Старое мировоззрение я понимаю как... такое... очень высокое развитие буржуазной науки и буржуазной философии. То есть опора на точную науку, опора на... позитивные знания. Таково старое мировоззрение. А что

касается нового времени, куда стал переходить Флоренский и благодаря которому я вот считаю его переходной фигурой, это совсем иной взгляд.

Это, так сказать, мировоззрение расширенного... широко понятого позитивизма. Это уже не просто ньютоновская механика, законы природы, вычисление движения звезд и более ничего. Здесь понимание математики более глубокое и живое. Даже число стало пониматься более, я бы сказал, поэтически, что ли, художественно. В установлении такого подхода большую роль сыграло учение о множествах Кантора. Оно дало такие интересные построения, которых раньше, при опоре на ньютонианскую механику и математику, нельзя было представить.

Кроме того, нужно сказать, что это сейчас же отразилось и на том предмете, который подвергался изучению в математике нового типа. А именно: появилось в начале XX века учение о неоднородности пространства. Так называемый принцип относительности Эйнштейна.

Впрочем, в прошлый раз мы уже об этом вспоминали, не так ли?

— Вы правы, Алексей Федорович, и все же просим не бояться повтора. Пожалуйста, продолжайте.

— Так вот, раньше как было? Пустое пространство, абсолютно одинаковое и однородное, куда бы ты ни шел, без начала, без конца. К нему ты применяешь математические уравнения, и в результате получается закон природы, закон тяготения. Здесь же совсем иначе. По мнению Эйнштейна, пространство стали понимать как неоднородную массу, которая сжимаема и расширяема; которая на этом месте одно, а на другом месте — другое.

И вот этим как раз воспользовался Павел Флоренский. Он взял самую современную, самую модную и самую тонкую математику, с одной стороны, а с другой стороны, из этой математики делал выводы... философского и даже религиозного характера. И мне кажется, что на самое... такое... простое... на аксиому можно было свести эту новость, это то, что он, Павел Флоренский, применял... сейчас скажу... применял эти математические формулы, предполагающие неоднородность пространства. Поэтому использовал такие уравнения и такие коэффициенты, которые вводились в обычные формулы движения и пространства. Обычно об этом никто не говорил, потому что считалось, что пространство везде одинаковое. А тут именно он стал говорить о разном пространстве в связи с движением, в связи с перемещением. И Флоренский как раз применил... применил этот коэффициент изменения пространства в зависимости от движения.

Получилось так, что тело имеет обыкновенный объем, если оно движется со скоростью, меньшей света. Если оно движется со скоростью света, то объем тела уже равен нулю. Получилась та безумная новость, что тело меняется по мере движения, меняется в своем объеме и в своем пространственном измерении. Это, собственно говоря, есть доказательство чуда. Оказывается, что лампа не есть просто лампа. Она тут лампа. А будет ли она лампой на Луне, неизвестно. Может быть, чем-нибудь другим еще.

Мало того, Флоренский пошел дальше. Это другие признавали. Но он сказал: а что будет с объемом тела, если оно будет двигаться со скоростью, большей света? Со скоростью — большей света. По этой формуле оказывалось, что пространство это принимало мнимые величины.

А вот, говорит, мнимые величины, мнимость в геометрии. Эти не просто отрицательные величины и не просто отсутствие величины, а это очень реальная вещь. Но только это вещь какая? Это идея вещи. Идеальная вещь.

Поэтому оказалось, с точки зрения Флоренского, что доказуема как подвижность вещи, так и ее превращаемость в нуль, превращаемость в идеальное...

Вот, мне кажется, здесь весь Флоренский сказывается. С одной стороны, он стоит на высоте современной математической мысли. С одной стороны. А с другой стороны, он тоже занимается физикой, астрономией, тоже решает те же проблемы, что и раньше решались. Вот тут-то, по-моему, новость и есть. Вот тут-то Флоренский оказался величиной серединной, между старым мировоззрением и новым.

— Алексей Федорович, мы вас поняли, и вы это очень все доступно доказали. Но вы сказали, что Павел Александрович обновил православие. В чем там новость? В чем обновленность православия по Флоренскому?

— Она заключается в том, что традиционное православие Флоренский считал слишком скучным, слишком прозаическим, слишком далеким от живой веры, слишком традиционным. Поэтому он это оживлял разными способами. Во-первых, способ математический, о котором я сейчас сказал. Оказалось, что человек идет в церковь, и крестится, и молится не потому, что так папа или мама велели, а потому, что действительно наука этого требует, потому, что без этого ты будешь просто дурак, глупец будешь, если ты не будешь ходить в церковь и не будешь исповедовать самых последних истин науки. Это одно.

Потом, совершенно новый подход у Флоренского — это внимание к искусствознанию. Никто раньше не поднимал вопроса о

значении искусствознания для богословия и для церковной жизни. Ну, говорили там кое-что. О красоте иконы там какие-нибудь были маленькие рассуждения, но то, что Флоренский сделал, это небывалая вещь, потому что изучение иконы у него было в сочетании с благоговейным религиозным состоянием. Поэтому, так же как математика стала чем-то живым, точно так же обряд, икона и вообще все такое внешнее, что было в церкви, у Флоренского засияло напряженным внутренним чувством и прониклось большой интимностью. Вот это то новое, что он внес в церковную жизнь.

Я вспоминаю сейчас одну из бесед с ним. «Я, — говорит, — принял священство не для того, чтобы служить на приходе. Я принял это для своего личного общения с Богом. А знаете, наши приходы — это ведь сплошь бытовое православие, которое мне совершенно неинтересно. Я никогда ни на каком приходе не был и не буду, потому что слишком все это скучно, неинтересно, слишком это стало бытовым и обычным. Религия — это что-то необычное. А здесь все обычно, "все бытовое"».

И это правильно у него выходило, потому что его учение, такое же оригинальное, такое же живое, представляет собой совмещение старого и нового, как его математика, о которой я упоминал выше.

— Алексей Федорович, можно вам прочитать один фрагмент?

— Откуда?

— Из Бердяева, который, как мне кажется, очень к месту: «Всю жизнь, с детских лет, меня мучают проклятые вопросы, которые Достоевский считал столь характерными для "русских мальчиков". Таким "русским мальчиком" я остаюсь и на склоне лет. Во времена моей марксистской молодости один довольно культурный марксист немецкой формации мне говорил с укором, что, в сущности, я человек религиозный, что у меня есть потребность в оправдании смысла жизни и в вечности. Думы мои вольны, совершенно свободны, но думы эти связаны с первичной верой. Мне свойственна незыблемость некоей первичной веры. У меня есть религиозные переживания, которые очень трудно выразить словами. Я погружаюсь в глубину и становлюсь перед тайной мира, тайной всего, что существует, и каждый раз с пронизывающей меня остротой я ощущаю, что существование мира не может быть самодостаточным, не может не иметь за собой в еще большей глубине тайны, тайного смысла. Эта тайна есть Бог. Люди не могли придумать более высокого слова. Отрицание Бога возможно лишь на поверхности, оно невозможно в глубине» [9].

Разве не созвучно это всему тому, что вы говорите сейчас о Павле Александровиче и о его поисках не бытового Бога, которого навязывал приход и обычная религиозная служба, а того таинства, которому он себя посвящал?

— Да-да, совершенно правильно. Но, видишь ли, что нужно сказать. То, что ты прочитал, это соответствует Флоренскому. Но дело в том, что Бердяев все-таки не понимал всей тонкости богословствования Флоренского. Поэтому он считал, что Флоренский слишком близок к декадентству, слишком близок к тонким эстетическим переживаниям и что это противоречит строгому православию, которого хотел добиться сам же Флоренский. И у Бердяева есть статья под названием «Утонченная Фиваида»[10]. Фиваида — это в Африке старинный и очень строгий монастырь, образец строгости. Так вот, Бердяев подчеркивает заглавием то, к чему стремится Флоренский.

Отец Павел взял самое строгое, что есть в православии, и в то же время дал его небывало тонкое изображение, которое в известном смысле даже мешает понимать всю глубину и всю строгость православия, так что тут между ними разница была. И идеологически Флоренский и Бердяев — противники. Хотя в смысле религии, в смысле тонких переживаний оба далеко ушли от обычного, бытового богословствования.

— Алексей Федорович, не могли бы вы более подробно охарактеризовать, как понимал Флоренский термин «магия»?

— Однажды на заседании Религиозно-философского общества имени Владимира Соловьева в 1919—1920 годах отец Павел делал доклад «Магия слова», где развивал идеи, высказанные им в работе «Смысл идеализма». Он говорил о том, что идеализм интересен и тем, что он восходит к живому восприятию действительности. К тому времени, когда вся окружающая человека природа была реальной живой тканью. Ведь и мир для древнего грека был жизненной реальностью. И человек есть жизнь, живое. Единение, связь живого человека с живой природой и есть магия.

Магия. Магия слова. Слово магично. Магия — встреча живого человека с живым веществом, в отличие от науки — там встреча понятия с понятием. Магия в жизни — живое общение с живой действительностью. Имени с именем. Это союз. Неважно какой. Союз любви или союз ненависти — но союз. Поэтому магия есть живое, жизненное (одухотворенное) общение *живого* человека с *живой* природой. Это реальность, являющаяся предметом веры. Никакой религии без магии, понимаемой так широко, нет и быть

не может. Да и само слово *религия* означает *связь*. А христианство — это тоже связь, связь человека с истинным Богом.

Мысли эти позже пошли в работу «Философия культа».

После доклада у отца Павла спросили, почему он употребляет слово *магия*? Ведь с общепринятой христианской точки зрения магия осуждается, хотя как факт и не отрицается. Ведь христианство должно сторониться магии? Он ответил примерно следующее: «Да, я употребил слово *магия*. Употребил не случайно, а сознательно и намеренно. Употребил в смысле гораздо более широком, чем понимание, заключенное в вашем вопросе. В него я включил и объединил не только христианское, но и языческое миропонимание, и понимание магии. Это мой взгляд, а не оговорка. До христианства была религия. И тоже были таинства. Например, греки причащались кровью козла. Это ли не магия? Вячеслав Иванов сказал бы, что это одно и то же с христианством. И действительно, это одно и то же, но формально, а не по сути. Это в язычестве — *единственное* откровение, то есть люди естественно сформировали формальное восприятие того, что было позже коренным образом преобразовано в христанство в результате божественного откровения, а не в результате общечеловеческих жизненных инстинктов. Это ли не магия тоже? Лишь разная духовная высота разделяет их, а ведь богословие признает естественное откровение наряду с божественным. В то же время существует и так называемая "магия черная" — общение с низшими безблагодатными силами природы. Такая магия наполняет язычество, хотя и далеко не всегда язычество — черная магия. Магия — лишь общение человека с кем-то — будь то светлые или темные силы. И лишь часть того, что в этом смысле можно назыать "белой магией", соответствует христианству с его таинствами. Поэтому я сознательно употребил и употребляю слово "магия", вкладывая в него и положительный, и отрицательный смысл.

У нас в христианстве, в православии, есть таинства, которые, по сути дела, заменили и раз и навсегда отменили старую языческую магию. Таинство определяется тем, что мы исповедуем абсолютную бесконечную личность, абсолютный идеал — Христа, его воплощение здесь, на Земле.

Общение человека и человечества с абсолютной личностью — Богом и есть таинство. Но это магия, так сказать, "белая", магия светлая, благодатная, христианская. В православии Бог есть крещение, исповедь, причастие, молитва — все это таинства. Наш Бог доступен для общения. Ведь молитвы — это не абстракция, это живое общение. У нас общение с Богом может быть и через

прикосновение (к иконам), вкус (при причащении), обоняние (ладан), слух, зрение — все чувства.

Протестантизм — тоже религия, тоже общение, но — общение в понятиях. Гегель и Кант были глубоко религиозны — но в понятиях. Поэтому у протестантов магии нет и быть не может. Кант думал: "Бог есть единство мироздания", — верно, но абстрактно. Смысл идеализма не в абстракции, не в системе категорий, как у Канта и Гегеля, а в том, что человек действительно общается с реальной, живой жизнью мира.

Наука — тоже общение. Общение с природой, но в понятиях, ибо в науке нет имен, а есть лишь понятия. Общение не живое, не жизненное. Поэтому наука есть встреча человека с понятием, реальности с понятием, понятия с понятием. Даже художество (искусство) не даст полноты жизненного общения, хотя это лучше, чем общение понятийное, научное, но и оно не столь глубоко, как общение религиозное, мистическое. Итак, магия — это не только таинство, это много шире, и чтобы подчеркнуть это расширенное понимание, я и беру это слово. Конечно, если бы было другое, более общее слово, я сказал бы его, но его нет. Волшебство — хуже, а магия, хотя и спорно, но хоть приличнo...»

По-видимому, отец Павел нарочно употребил слово «магия», указывая на его широту, чтобы положительное и отрицательное рассматривать вместе. Конечно, хотелось бы иметь общий, объединяющий, единый термин — более нейтральный, менее раздражающий. Но его нет! И уж если отец Павел его не знал и не предложил, то тут уж ничего не остается делать. А если бы был более общий, широкий термин, то тогда «магия» была бы синонимом черной магии. Именно так обычно и понимают это слово, противопоставляя его положительному христианскому таинству.

Отец Павел любил быть оригинальным. И был таковым. В своих выступлениях он часто вызывал живую реакцию аудитории. Вот и тут, употребляя слово «магия» совершенно правильно — в широком смысле, раздражал слушателей. Это было часто. Например, обвинил в протестантизме Хомякова. А ведь в свое время была мысль о его канонизации. Хомяков предложил понятие Церкви: «Это есть организм жизни и любви или, точнее, жизнь и любовь как организм». Отец Павел нашел здесь прямой протестантизм: организм — это понятие научное, любовь — абстрактное, истинная любовь — тем более. У отца Павла спросили: «А вы-то тоже определение предложите?» «А я не предлагаю нового, — ответил Флоренский. — Оно есть у апостола Павла, вы его должны знать: "Церковь есть тело Христово"!

Тело конкретнее организма, а верующие — это части тела, организма».

Итак, слово «магия» в понимании отца Павла Флоренского не противоречит каноническим воззрениям христанства, если правильно понимать то, что он вкладывал в него.

И. Д. ЛЕВИН

«Я видел П. Флоренского один раз...»

Я видел П. Флоренского один раз (в ГАХНе). В памяти осталось одухотворенное лицо, как бы сошедшее с древней иконы. Но при мысли о «Мнимостях в геометрии» (а эту книгу я «проглотил»* сразу же после ее выхода в свет) невольно возник и смущал почти кощунственный вопрос, который можно сформулировать, используя оппозицию, выдвигаемую самим Флоренским: лик или личина?

Этот удивительный человек высказывает самые экстравагантные («парадоксальные» — это уж не то слово), «ни в какие ворота не лезущие» мысли таким обычным тоном, что невольно вспоминаешь — да будет это мне прощено — фокусника высшего класса, который производит самое поразительное, невероятное с таким деланно-невозмутимым видом, что уже это одно должно убедить нас в отсутствии какого-либо «мошенства», какой-либо мистификации. В этом сила Флоренского, его «прелесть» как в первоначальном, так и в производном, вошедшем в обиход значении этого слова. Я понимаю Зеньковского, ревнителя ортодоксального православия, который в своей «Истории русской философии» осудил учение Флоренского как модернистскую ересь (последние слова — мои; я суммирую то впечатление, которое

---

* И переболел. Выдержка из дневника 21-летнего студента поможет лучше понять дальнейшее:

«22 ноября 1922 г.

Нахожусь под сильнейшим впечатлением новой книги Флоренского. Вплотную поставлен перед вопросом: быть или не быть, оставаться вольным мыслителем или сдаться... Приходят в голову самые странные мысли: как жить дальше, не надо ли перестроить всю жизнь... А вдруг это лишь тенденциозная апологетика? Но очень уж талантливая...»

осталось после давно прочитанной книги Зеньковского, — в вопрос об обоснованности этого суждения я, разумеется, не собираюсь вдаваться).

Онтологизм Флоренского мне очень по душе. По Флоренскому, реальность дана не в познании, а в жизни и выражается через символы.

В 1923 году в одном из явочно существовавших философских обществ я высказал ту мысль, что реальность дана в переживании и выражается в искусстве. Близость здесь, правда, больше в употребляемой терминологии, чем во вкладываемом в нее смысле. Это относится прежде всего к смыслу понятия реального как идеального, понимаемого в строго философском смысле, возрожденном (хотя и не вполне адекватно) Гуссерлем, а у нас Г. Шпетом.

Победа христианства в греко-римском мире была великой революцией духа, утвердившей в сознании людей превосходство духовного начала — как в человеке, так и в сущем вообще. Это сознание основывалось на непосредственном переживании реальности духовного начала пророками Ветхого Завета («не войском, не силой, а духом моим» — Захария), и Иисусом, и апостолами. Но христианское или, шире, иудейско-христианское (включая и фарисейско-талмудическое) мышление было и оставалось дофилософским мышлением, отягченным наивным материализмом и мифологией.

Оставалось и его понятие о духе. Филон Александрийский мог внести в это понятие философские элементы (Логос). Гностики, Августин и некоторые отцы Церкви могли попытаться сочетать полученное ими понятие с философией неоплатонизма, но дофилософский характер концептуальной системы христианства сохранился.

Онтология Флоренского остается в целом в плоскости дофилософского мышления. Не потому, конечно, что он не «дорос» до философского уровня. Конечно, дорос — но «перерос», «превозмог», отвергнув его, как и всю «возрожденскую» культуру, ради христианской истины. Как она ему открылась?

В религиозном опыте (термин, впервые введенный, если не ошибаюсь, Джемсом и очень популярный в начале двадцатых годов)? В мистической интуиции? Было бы нескромно ждать или искать ответа на этот вопрос — тем более что ни один из возможных ответов не устранит опасности этого субъективизма, который Флоренский так решительно осуждает — и не без основания — в возрожденской культуре.

Хотя это и рискованно перед лицом такого сильного (δεινότατος* — сказал бы Сократ) обвинителя, я все же хотел бы замолвить словцо в защиту возрожденской культуры. Я не буду ссылаться на расцвет науки и философии, на прекрасное в творчестве Рафаэля, Тициана, Рембрандта — для Флоренского это скорее антиценности. Но можно ли считать случайным тот факт, что два вида христианства, при всей их противоположности прошедшие через возрожденную реформацию и контрреформацию — католичество и протестанство, — оказались наиболее устойчивыми? Они не только оказались действенными как превентивное оружие против атеистической революции, но и там, куда последняя была занесена из еще недавно православной страны, они сумели гораздо успешнее отстаивать свое существование и влияние.

Мой ответ гласит: именно Возрождение создало ту культурную среду, в которой могло окрепнуть и христианство. Нужды нет, что именно от Возрождения пошли и материализм, и пантеизм, и атеизм. В атмосфере Возрождения — этой революции разума — данные течения выступали не как догмы, во что они вылились в невозрожденских условиях, а как продукты свободной мысли, состязающиеся с религией, но не подавляющие ее. Были религиозные (точнее, межрелигиозные) войны, но не было антирелигиозных войн. Даже Робеспьер признал Être suprême **.

В этих условиях христианство приспособлялось к изменениям интеллектуального и общекультурного климата. Протестантизм вобрал в себя и ассимилировал рациональные элементы современной ему культуры. Более консервативное католичество само в себе содержало богатую культуру и представляло собой самостоятельную, независимую от государства силу. Когда пришлось, оно было способно выдержать «культуркампф»: не только бисмарковский, но и гитлеровский (и гомулковский).

Россия не «проделала» Возрождения и лишь впоследствии перенимала и усваивала готовые его плоды. Всестороннего и органического развития культуры не получилось. И исторический опыт показал, что это не пошло на пользу ни церкви, ни религии. Церковь и государство взаимно опирались друг на друга (как позднее — идеология и государство), а голое государственное принуждение лишь ослабляло моральный авторитет церкви и ее внутренний рост. Это полностью обнаружилось, когда настал час испытаний. Святая Русь превратилась в страну массо-

* грозный (*греч.*).

** Верховное существо (*франц.*).

вого атеизма, как никакая другая страна в мире. Странам, «преодолевшим» Возрождение, не в чем каяться.

И разве можно считать случайностью то, что крупные религиозные мыслители России, как Хомяков, Соловьев, Бердяев (не говоря о Шестове), оказываются сравнительно мало связанными с русским культурным наследием и гораздо больше черпают для себя на Западе. Не обинуясь можно сказать даже о Достоевском (ср. образ Ферапонта в «Братьях Карамазовых»), от розового православия которого недаром отмежевывается Константин Леонтьев.

Составлял ли Флоренский исключение?

Не берусь судить, но уверен, что его отказ от «возрожденской» культуры — это иллюзия, ибо слишком он уже «испорчен» ею. И видит он Троицу Рублева не так, как видел ее московский современник Рублева, «доперспективный» человек.

Возвращение русского человека к допетровскому мышлению или европейского к довозрожденскому так же иллюзорно, как возвращение цивилизованного человека к природе.

А ведь проницательнейшие люди XIX века видели в России оплот против революции, социализма и атеизма. Видимо, Тютчев лучше понял язык природы («в ней есть язык»), чем язык истории, а Достоевский — душу человека лучше, чем душу народа (хотя и претендовал на монополию в этой области). Горе народу, который возомнил бы себя оплотом чего-либо или против чего-либо. Его уделом были бы застой, заканчивающийся революцией, и революция, завершающаяся застоем. Огромное пространство с его неисчерпаемыми материальными и людскими, физическими и духовными ресурсами — это потенциальное поле свободной игры сил, в которой проявилось бы и то положительное, что есть в революции, социализме и свободном мышлении, и подверглось бы проверке то жизнеспособное, что есть в традиционных устоях.

Казалось бы, мыслящие русские люди должны были продумать все, что произошло, и извлечь из этого необходимые уроки или, по крайней мере, сделать напрашивающиеся выводы. К сожалению, когда сравниваешь нынешние умонастроения с настроениями начала двадцатых годов, когда мы со свойственным молодости пылом, усердием и жадностью к еще новым впечатлениям бытия посещали семинары Ильина, слушали лекции Франка, доклады Бердяева, Степуна, Вышеславцева, вдохновенные вещания Вячеслава Иванова, Андрея Белого, испытываешь двойное чувство. Всплывают дорогие сердцу воспоминания о лучшей поре жизни, ее порывах и надеждах и в то же время

разочаровывают знакомость всех мотивов и отсутствие нового осмысления пережитого. Обо всем этом говорили, спорили уже полвека тому назад. И хочется сказать: хоть многое (и не только плохое, но и хорошее) забыли, но почти ничему не научились.

Чем грешили или продолжают грешить?

1. Злоупотребление антииндивидуалистическими концепциями, к которым теперь прибавляют безличное сознание буддизма. Разве не хлебнули мы с тех пор вдоволь «соборности», всеединства, целостности, обезличенности (правда, совсем иначе, чем предполагалось). Не пора ли подумать больше о личности, о ее душе, ее правах, неповторимости, самостоятельности, спонтанности, свободе (тут-то многому можно научиться у Достоевского).

2. Идейный экстремизм, безудержный — как в направлении иррационализма, так и в направлении материализма (для русской мысли характерна именно такая дилемма). Рационализм отвергается из-за «абстрактности» и той и другой стороной. Помню, как в упомянутом философском обществе молодой философ С. (который в отличие от нас, «медведей», и несмотря на свои хилиастические настроения хорошо и много танцевал на вечеринке) утверждал, что теория относительности и японское землетрясение (под впечатлением которого все находились — шел 1923 год) — это симптомы одного и того же космического катаклизма, проявления одной и той же апокалиптической стихии, — и эта онтологическая эквилибристика никого не шокировала и даже не забавила. Господствовала уверенность, что полнота истины (а на меньшее не соглашались) может быть достигнута лишь религиозным или мистическим озарением или опытом. И тем самым того, кто не сподобился такого озарения, несмотря на все свои усилия, — толкала к материализму. И так получалось нередко. И такой же путь для многих предопределен и нынешними умонастроениями.

А между тем существует и третий путь, путь углубленного философского раздумья, путь метафизической рефлексии. Но об этом дальше.

3. Пристрастие к прыжкам, желание непременно «миновать» определенные стадии к социализму, минуя капитализм вообще (народничество) или развитой капитализм. Неевропейский путь к буддизму. А не говорил ли Пушкин — правда, в другом контексте: «Европеец и в упоении восточной роскоши должен сохранить вкус и взор европейца»? Невозрожденский путь к некоей другой, более высокой культуре и национальному государству, минуя западную демократию. Но России уже дорого обошелся

неорганический путь развития в прошлом и этим же угрожает (в частности, в области культуры) такая же тенденция в будущем. Сочетание национальных особенностей и своеобразия с принадлежностью к общеевропейской культурной сфере всегда здесь давалось с трудом и не без усилий. И сейчас на этом пути встают трудности, к сожалению не только внешнего (полицейско-идеологического), но и внутреннего характера.

Самым легким выходом было и остается — отрицание Европы («Возрождения») во имя национальной самобытности. Это, казалось, линия наименьшего сопротивления («обойтись без»). На самом же деле такое сальто-мортале доступно немногим. Флоренскому отрицание Возрождения не страшно, ибо у него останется много другого (а по существу, и много «возрожденского»). Толстой в своем нигилизме пошел дальше (выбросив и православие), — но и у него кое-что осталось (хотя, пожалуй, и меньше), но зачем вводить в соблазн малых сих?

В этом отношении нельзя не воздать должное Владимиру Соловьеву, его силе ума (несмотря на скованность догматикой, с одной стороны, и чрезмерное доверие к данным мистического «опыта» — с другой), широте его кругозора. Широта кругозора и широта образованности — вещи разные. Флоренский образованнее Соловьева. Но кругозор его несравненно уже. Вопреки Достоевскому, Леонтьеву, славянофилам и при всей критичности его к «отвлеченным началам», Соловьев смог взглянуть на Запад (в частности, католической) без предвзятости. Его Россия — это не просто «Восток Христа», но тесно связана с Западом Христа. Впрочем, и Достоевский, несмотря на почвенность, лобызал священные камни Европы и умиленно плакал перед возрожденской Сикстинской Мадонной. И его Христос — это не только Христос Востока, как и Великий инквизитор оказался не только Инквизитором Запада...

Флоренский считает, что возрожденская культура и цивилизация не заслуживают даже критики по существу. Когда-нибудь человечество просто отмахнется от них как от чего-то ненужного и докучливого, сказав им «не надо». Все, что было сказано Руссо, Толстым, Рескином и другими, бледнеет перед этим уничтожающим приговором. И здесь проявляется та сила Флоренского-кудесника, о которой говорилось в самом начале. Для того чтобы разобраться, надо сперва опомниться, прийти в себя, как после оглушительного удара. И почти сразу начинаешь задавать вопросы, сначала робко, а потом все смелее.

С чего начинать возрожденскую культуру и ее разрушение — с пороха или книгопечатания, Боккаччо или Кальвина? Может

быть, все же сохранить телефон для вызова неотложной помощи, радио для терпящих бедствие в море или горах, самолеты и вертолеты для оказания помощи жертвам стихийных бедствий? Можно ли без науки справиться с продовольственной проблемой растущего народонаселения земного шара или экологической проблемой? Порабощение техникой — дурно, техницизм — зло, но лучше ли было порабощение ручным трудом, всегда воспринимающееся как проклятие, последствие грехопадения («в поте лица своего будешь есть хлеб»)? В одном случае отчуждение, в другом — отождествление человека с продуктами труда. Оба плохи, но последнее более пагубно для духовной сущности человека. И в этом, может быть, и суть проклятия? К тому же в этом отождествлении есть и нечто унижающее человека.

Если возрожденский лозунг «власть над природой» обернулся своей отрицательной стороной и завел человечество в тупик, то значит ли это, что состояние беспомощности перед природными стихиями было в действительности «золотым веком»?

Совершенно ясно, что то, что произошло за последнее полутысячелетие, — как к этому ни относиться, — необратимо. Путь к отступлению отрезан. Можно идти лишь вперед, и вопрос лишь в выборе пути. Ибо «возрожденская» культура оставляет достаточно простора для свободного выбора. Ведь характерной чертой «возрожденской культуры» и возрожденского человека как раз и является ее открытость во все стороны — в прошлое и будущее, на Восток и на Юг. Это культура диалогическая, полифоническая и, если можно так выразиться, «симпосионическая».

Это единственная культура, ставшая культурой для себя, поднявшаяся до метакультуры, способная определить свой путь с наибольшей степенью свободы. Свобода выбора облегчается способностью возрожденской культуры вместить самые различные элементы, тянущие в различные стороны: техницизм и духовные ценности, естественные науки и религию (как и экономическое неравенство, частную собственность, с одной стороны, и политическую свободу и демократию — с другой), что оказалось не под силу для тех, кто остался в стороне от Возрождения. Самым ценным продуктом возрожденской культуры я готов считать разочарование в ней, неудовлетворенность ею — появление таких людей, как... Флоренский. Ибо сама рефлексия на эту культуру, само осознание тупика и необходимость поисков выхода из него — это необходимый элемент этой культуры как метакультуры, как культуры «открытой».

Тема о нравственных недугах «общества потребления» (а это, по существу, последняя трансформация общества Возрождения)

стала уже избитой. Эти недуги существуют, и это грустно. Однако мне не кажется, что нравственный облик человека «общества недопотребления», а тем более общества нужды — чище. В последнем поражает безучастность сытых к голодным и разгул насилия со всех сторон. В цивилизованном обществе, что ни говори Руссо или Толстой, по крайней мере, больше элементарной decency*. И духовности не меньше. Если здесь она тонет в «массовой культуре», то там она тонет в массовом бескультурье. Духовное богатство примитивного человека «вдумано» в него неудовлетворенностью человека цивилизованного. Духовности (как, впрочем, и преступности) «на душу населения» в современном возрожденском обществе не меньше, чем в московском обществе эпохи великого, непревзойденного Рублева.

Это, конечно, не затрагивает существа утверждений Флоренского (ныне ставших уже общим местом) о духовных болезнях современного цивилизованного человечества. Конечно, и наука несет свою долю ответственности, — хотя не все, что говорит об этом Флоренский, достаточно убедительно. Если современный сциентизм и отказался от притязаний на абсолютную истину, то это отнюдь не обесценивает науки, скорее открывает, чем закрывает, перспективу на трансцендентное. А в состоянии ли Флоренский действительно дать нам эту абсолютную истину?

Ответ Флоренского ясен: вера. Об обновлении через веру, о религиозном обновлении сейчас говорят многие. Но ведь вера не дается по заказу, а когда религия из самоцели превращается в орудие, в средство (пусть даже самой святой цели), то происходит какая-то подмена, чувствуется фальшь (ненамеренная, конечно). Вера, внушаемая себе не потому, что уверовал, а для того, чтобы обрести душевный покой, или для нравственного обновления, или — что сейчас еще более распространено — для национального возрождения, или из уважения к национальным традициям, не может быть ни достаточно искренней, ни достаточно прочной. Wishful believing** ничуть не лучше, чем wishful thinking***. И можно еще указать на то, что в странах, где старая вера еще очень крепка и глубоко укоренена, — в Латинской Америке, в мусульманских странах, в южной Италии, а может быть, и в Индии, — мы не наблюдаем ни более высокого уровня нравственности, ни национального подъема (в положительном смысле).

---

* благопристойность (*англ.*).

** вера по заказу (*англ.*).

*** мышление по заказу (*англ.*).

А в цивилизованных странах скепсис, породивший науку и порождаемый ею, зашел настолько далеко, что вряд ли через это горнило может еще пройти достаточно мощная осанна (единичные случаи не в счет).

Но помимо науки и религии есть еще третий путь — философии и, в частности, «первой философии» — метафизики. Подобно религии и в отличие от науки, метафизика признает трансцендентное, но, подобно науке и в отличие от религии, она не желает принимать его на веру.

А. Пятигорский о метафизике, мистике и религии говорит как о чем-то тождественном. Это можно понять, поскольку их выводы (если в отношении двух последних можно говорить о выводах) могут оказаться близкими. Постижение основных метафизических понятий или символов требует такой интеллектуальной углубленности, такой силы умозрения, которые могут иметь нечто от «мистической интуиции» или «опыта». В метафизической рефлексии раскрываются и инфрарациональное, и рациональное, и суперрациональное в Сущем. Нельзя, однако, отвлечься от принципиального различия между интерсубъективным характером метафизики и чисто субъективным (вопреки Флоренскому) характером религии и мистики.

Конечно, метафизик (если он не желает впасть в такую же субъективность) вынужден иметь дело с предположениями, гипотезами, более или менее правдоподобными. У философа нет своего credo *, ему приходится довольствоваться своим cogito **. Но что делать, если все, что ему предлагают взамен, даже под видом столпа и утверждения истины, представляется ему еще более проблематичным, если оно его не убеждает, если он не способен на нас возвышающий, спасительный самообман. Ограничение разума лишь сферой точных и эмпирических наук не расширит сферу веры, но приведет лишь к агностицизму, закроет (для многих единственный) выход из сферы чувственного данного.

Паскаль говорит, что вера дана нам свыше, а разум — дело человеческое. А почему не наоборот? Быть может, разум, отличающий человека от животного, — это дар или эманация свыше, а вера внушена людьми или самому себе?

Возрождение открыло перед европейским человеком все три пути. Оно заложило основы современной науки. Оно через реформацию и контрреформацию осуществило религиозное обнов-

* верую (*лат.*).

** мыслю (*лат.*).

ление: и оно же в мощном порыве, идущем от Николая Кузанского через Декарта, Мальбранша и Спинозу к Лейбницу, возвело величественное здание метафизики. Этот творческий порыв не иссяк и в последующих столетиях. Вплоть до последнего времени (в России — в различной степени — Франк, Лосский, Лопатин и отчасти Бердяев, Булгаков, Аскольдов).

Но каковы реальные шансы на успех именно такого поворота?

Скажем прямо: они не слишком велики. Как ни странно, в современной западной культуре легко уживаются наука и религии (включая оккультизм, теософию и т. п.), но с метафизикой плохо уживаются как та, так и другая. Для науки — это нечто иррациональное, претендующее на рациональность; для религии — рациональное, желающее подменить иррациональное — веру. Наука оперирует категориями, легче доступными рассудку, а у религии свои испытанные пути к уму, сердцу и воображению массового человека. Метафизика — и философия вообще — всего этого лишена. И все же имеются некоторые обнадеживающие симптомы.

Логический позитивизм находится в состоянии разложения. Его крайнее крыло — аналитическая «философия» — заблудилась в дебрях грамматических упражнений, в то время как такой виднейший его представитель, как Карл Поппер, своей концепцией «третьего мира» сделал серьезный шаг в направлении к платонизму. В психоанализе параллельный этому путь — от Фрейда к Юнгу и Фромму. Чисто философские элементы имеются и в неотомизме. Экзистенциализм либо перерастет в метафизику (к этому шел Ясперс), либо выродится в мистику без тайны (работы Хайдеггера второго периода) или «ангажированный» маразм (Сартр). Наконец, само развитие точных и естественных наук (квантовая механика, теория относительности, молекулярная биология, кибернетика, если угодно, бионика) все настоятельнее требует философского осмысления не в позитивистском, а в метафизическом плане.

Метафизика (как подлинная философия вообще) относится к области эзотерической культуры. Она не апеллирует непосредственно ни к «массам», ни к «широкой публике», а к «посвященным». Но ведь то же самое относится к «религиозному опыту» и «мистической интуиции». Распространение их вне этого круга происходит за счет глубины и аутентичности. Но эзотеричность не означает герметичность. Изучаемые метафизическим мышлением идеи пробиваются различными путями и в эзотерическую, и в «массовую культуру». Наличие ее уже само

по себе определяет характер, окраску культуры в целом (как это было в античном мире или в эпоху от Канта до Гегеля в Германии), резко отличая ее от аметафизической или амусической культуры, представляющей собой безрадостное зрелище покинутости, «игры в бисер», забвения самого важного и существенного или отказа от свободной, недогматической, не связанной оковами предания трактовки этого важного и существенного. На большее, чем это косвенное влияние или «окрашивание», рассчитывать не приходится, но и это немало. Десять праведников не могли бы обратить Содом, но их присутствия было бы достаточно, чтобы его спасти от Божьего гнева.

II

ВОКРУГ КНИГИ «СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ»

Еп. ФЕОДОР

<Рец. на книгу:> «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи»

(«Столп и утверждение Истины»). Книга свящ. П. Флоренского. М., 1912.

Интересующимся новинками книжного рынка, вероятно, известна появившаяся не так давно книга о. Павла Флоренского под заглавием «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах». Считаем необходимым заметить, что рассматриваемая нами книга и эта последняя при своем сходстве даже в заглавиях не тождественны в объеме своего содержания. Последней, т. е. нами рассматриваемой, недостает в сравнении с первой целых четырех больших глав с примечаниями и пояснениями к ним. Упоминаем об этом исключительно с той целью и потому, чтобы предупредить возможность отождествления кем-нибудь этих двух книг, из коих нами рассматриваемая напечатана еще в 1912 г., а «Столп и утверждение Истины» только в 1914 г., тем более что эти недостающие нашей книге главы в богословском отношении особенно интересны и могут давать как бы исходную точку отправления для определенной оценки и всей книги с богословской точки зрения преимущественно. Об этой книге уже высказывались в печати мнения с богословской и философской точек зрения; надеемся, они известны. Заметим только, что центр тяжести суждений и мнений об этой книге вовсе не сосредоточивался на тех главах, коих недостает нашей книге, а главным образом на тех, кои входят в нашу книгу и составляют ее исключительное содержание. Таким образом, можно с правом говорить, что в рассматриваемой нами книге автор существо дела уже высказал, а потому все характерное для его религиозно-философского мышления в ней, очевидно, им выражено. Это так и на самом деле.

Автор хочет говорить в рассматриваемой нами книге «о духовной истине», хочет найти «столп и утверждение истины», как видно из самого заглавия книги. Эту задачу он и осуществляет вполне в тех семи главах, из коих состоит эта книга (1-я гл. «Сомнение», 2-я гл. «Триединство», 3-я гл. «Свет Истины», 4-я гл. «Утешитель», 5-я гл. «Противоречие», 6-я гл. «Грех», 7-я гл. «Тварь» с добавлением к сему обращения к читателю и примечаниями), так что читатель остается совершенно удовлетворенным со стороны законченности самого труда и полноты раскрытия выдвинутых книгой вопросов; другое дело, остается ли он удовлетворенным по существу самих суждений автора и тех основных положений, кои устанавливаются автором в книге; а равно вопрос и в том, готов ли читатель признать бесспорным самый ход суждений автора и те окончательные выводы, к которым он приходит в своей книге. Тут дело, конечно, личного вкуса и мнения, как о всякой другой книге, как и о всякой другой вообще вещи.

Книга о. Павла удивительно оригинальна и своеобразна и по содержанию, и по построению, и по своему стилю — вот первое впечатление от нее. Заглавие книги, несомненно, определяет задачу книги, несомненно также определяет, во всяком случае, естественно, чтобы определяло, и содержание книги. Так, по крайней мере, привык ожидать этого читатель, да так, кажется, обычно делает и всякий автор. У о. Павла оригинальность и своеобразность книги начинается уже отсюда. «О духовной Истине», иначе «Столп и утверждение Истины», — вот как называется его книга. Этому вполне отвечает и указываемая самим автором совершенно определенно задача его труда в обращении к читателю. «Живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов — так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги», — говорит автор (с. 3). Православному человеку, особенно богослову, конечно, излишне пояснять, что догматы есть откровенные христианские истины, к которым и приложимо наименование *духовных истин* по преимуществу в отличие от всяких других истин человеческих, научных или общежитейских, известно также, что это духовное и востязуется духовно, по апостолу, и что только духовный человек приемлет то, что от Духа Божия, и что всякое ве́дение о Боге есть удел нравственной чистоты (чистые сердцем Бога узрят). Посему и, приступая к чтению книги с таким определенным заглавием, как книга о. Павла «О духовной Истине», всякий вполне может удовлетворяться таким точным, соответствующим заглавию книги определением со стороны автора задачи своего труда и в даль-

нейшем <не> может ожидать ничего иного, как рассуждений о христианских догматах и о религиозном опыте как пути к их познанию. Задача труда, повторяем, указана автором на первой же строке книги в полном соответствии с заглавием. Далее, в числе христианских догматов есть догмат и о Церкви, так что если наименование книги «Столп и утверждение Истины» понимать как более частное определение задачи труда сравнительно с тем, что дается в наименовании «О духовной Истине», то читатель вправе ожидать в дальнейшем у автора рассуждения о Церкви, так как ведь и самое выражение «Столп и утверждение Истины», прилагаемое апостолом к Церкви (1 Тим. 3, 15), к ней и может только отсылать христианскую мысль. Самое уже содержание книги должно показывать, рассуждает ли автор о Церкви как об одном из предметов догматического христианского учения или как об одной из духовных истин и о познании этой истины живым религиозным опытом, или он рассуждает о Церкви как сокровищнице и утверждении истины, согласно мысли апостола и святых отцов. Так или иначе, но читатель вправе ожидать от книги, что в ней будет речь о Церкви. Да и сам автор не устраняет из сознания читателя идеи Церкви, а, напротив, дает полное основание думать, что он будет говорить о Церкви как вместилище тех «духовных сокровищ» (выражение автора), кои познаются живым религиозным опытом, к коим принадлежат и догматы церковные (см.: К читателю, с. 1; ср.: 1-я и 2-я гл.). Итак, религиозный опыт, догматы христианские, Церковь Христова — вот те основные пункты, которые, кажется, ясно определяются самим автором как задача его труда в наименованиях самой книги и в первых ее строках; раскрытия вправе ожидать и читатель.

И, однако, в труде автора сразу нет специальной речи ни о догматах, ни о религиозном опыте, той речи, какую мы обычно привыкли слушать или читать в сочинениях, посвященных указанным темам. Вот почему, быть может, и сам автор, перечитывая потом свой труд и сопоставляя все сказанное в книге с ее наименованием и с тем, что он сказал о задаче труда в первых строках обращения к читателю, потом в послесловии к другой книге — «Столп и утверждение Истины», разнящейся от нашей книги только четырьмя новыми добавочными главами и преимущественно богословского характера, в частности заключающими и суждения о Церкви (см. «Послесловие»), — должен был сознаться, что со стороны содержания его книга выполняет другую задачу, именно: она решает вопрос, *«как возможен рассудок?»* «Попытку дать ответ на поставленный вопрос представля-

ет вся настоящая работа в целом ее объеме», — говорит там сам автор. А что автор совершенно прав в этом своем утверждении относительно своей книги и что высказанное нами выше мнение о ее содержании не голословно и чтобы нам не навязать ему своих мыслей, отсылаем читателя к «Послесловию» книги «Столп и утверждение Истины», где конспективно, но вполне определенно, последовательно и точно передан весь ход мыслей автора и дана им самим как бы краткая схема его труда, главным образом в приложении к первым семи главам труда, общим с нашей книгой. «Теперь, в конце немалого пути, — так начинает автор свое послесловие, — уместно оглянуться вспять и с достигнутой высоты осмотреть путь свой и точку отправления». Что же он видит «с достигнутой им высоты» и каков путь, совершенный его мыслью? «Есть два мира, — говорит автор, — этот и тот, первый весь рассыпается в противоречиях, если не живет силами второго... Эти противоречия — антиномии и в нашем существе, как и во всей твари, они в нашей воле, в чувстве, в рассудке... Рассмотрим рассудок наш. Он не целен, он рассыпается в антиномиях, и их так же много, как и актов рассудка... Однако в существе своем антиномии рассудка приводятся к дилемме: конечность или бесконечность... в рассудке статика и динамика его исключают друг друга, но вместе с тем и не могут быть друг без друга... Первая есть закон тождества... и как одна из норм рассудка требует остановки мысли, вторая есть закон достаточного основания и как норма рассудка требует беспредельного движения... Рассудок равно нуждается в обеих своих нормах, и ни без одной, т. е. без начала конечности, ни без другой, т. е. без начала бесконечности, работать не может. Он не может работать, однако, и при пользовании обеими ими, ибо они несовместимы. Нормы рассудка необходимы, но они невозможны. Рассудок оказывается, таким образом, насквозь антиномическим в своей тончайшей структуре». Как же возможен рассудок? «Рассудок возможен не сам в себе, а через предмет своего мышления и именно в том, и только в том случае, когда он имеет такой объект мышления, в котором оба противоречащих закона его деятельности, т. е. закон тождества и достаточного основания, совпадают». Иначе: «Рассудок возможен, если дана ему абсолютная актуальная бесконечность». Таким объектом мышления, делающим рассудок возможным, является, по автору, Триипостасное Единство. Триипостасное Единство есть «корень разума», и рассудок возможен потому, что есть Трисиятельный Свет, и постольку, поскольку он живет Его светом.

Дальнейшей задачей автора было выяснить, каковы формальные и реальные условия данности такового объекта. Вопрос «о

вере веруемой перешел в вопрос о вере верующей», к образу ее возникновения. Выяснив, *что* вера (т. е. Триединство как предмет веры) и *как* (т. е. доказав, что Триединство может быть воспринято только верой, а не рассудком), автор был поставлен лицом к лицу с новым вопросом — об *условиях* возникновения веры. «Геенна», или «подвиг веры», — tertium non datur[1]: вот чем обусловливается возникновение веры, по автору. Но то и другое средство имеет в основе своей двойственную природу имеющего уверовать. Этою-то двойственностью теперь и было необходимо заняться далее. Это автор делает преимущественно в двух последних главах своего труда под заглавиями «Грех» (6-я гл.) и «Тварь» (7-я гл.), объясняя движение человеческого сознания к Трисиятельной Истине.

Мы нарочно, отчасти словами автора из послесловия книги «Столп и утверждение Истины», изложили схему его труда, чтобы избежать, быть может, менее точного изложения совершенно таких же мыслей автора по тексту содержания 1–4-й глав рассматриваемого нами сочинения и чтобы показать основные пункты и вопросы, на которых держится мысль автора и в том имеет оправдание высказанного нами впечатления; это схематическое изложение хода его мысли нам необходимо и для дальнейшего, так как придется иметь дело с содержанием самой книги.

Итак, вопрос о рассудке в его основных нормах деятельности и в отношении его к истине и вопрос о вере, восприемлющей истину, — вот что составляет основное содержание книги автора. Но почему же он, выдвигая идею Церкви в заглавии книги, идею христианских догматов как духовных истин и путь духовного опыта к их постижению, в самой книге как бы уклоняется от этой задачи? Нельзя же ведь на самом деле то, что он говорит собственно прямо о Церкви в книге, считать изложением богословского учения о Церкви; даже более того: автор, упомянув вполне определенно в обращении к читателю о Церкви как вместилище духовных сокровищ, нарочито и сознательно налагает печать молчания на свои уста и рекомендует в качестве пути к познанию этих сокровищ только духовный непосредственный опыт (с. 3). Конечно, автор мог бы говорить тогда о Церкви с точки зрения духовного опыта своего или чужого, о котором он знает, так как ведь если есть этот духовный опыт как некое жизненное богатство, то, несомненно, можно и говорить, и раскрывать этот самый опыт, во всяком случае что-нибудь можно говорить об этом опыте в приложении к идее Церкви. «Но кто я, чтобы писать о духовном, — говорит автор. — Ни я, ни кто другой, — продолжает он, — и не сможет определить, что такое

церковность». Однако все же, по его мнению, «церковность есть особая, новая жизнь, данная человеку, но, подобно всякой жизни, недоступная рассудку». Еще точнее: «Церковность (по нему) есть новая жизнь в Духе (разумеется, Святом), а Церковь, согласно апостолу, есть тело Христово, полнота наполняющего все во всем» (Еф. 1, 23). Автор указывает даже критерий правильности этой церковности как новой жизни, именно «красота» (с. 7). Кажется, уже из этих определений автора Церкви и церковности, как из вполне определенных богословских идей, по существу вполне православных и догматически верных, можно было исходить к построению целой богословской концепции о Церкви. Однако автор на восьми страницах своего обращения к читателю неоднократно и с возрастающей настойчивостью продолжает утверждать о недоступности для человеческого рассудка понятия церковности, о невозможности для него определять и раскрывать ее и о единственной возможности постичь ее только приятием в свою жизнь самой стихии церковности. «Истинная церковность — православие — показуется, а не доказуется», — говорит автор и решительно отсылает всякого желающего понять православие (т. е. истинную церковность) прямо к духовному опыту. Этим указанием на необходимость опыта он и ограничивает пока свои суждения и о самом духовном опыте, и о церковности. Все это, несомненно, верно и с православной точки зрения не только приемлемо, но иначе и быть не может, однако не избавляет читателя от назойливости приблизительно таких вопросов и недоумений: если церковность есть особая, новая жизнь в духе, то разве нельзя эту жизнь делать предметом теоретического рассмотрения на основе данных духовного опыта, своего или чужого? Разве процесс этой жизни и ее законы недоступны для раскрытия? Разве нет иного, более определенного критерия правильности этой жизни, чем выдвигаемая автором духовная красота, которую способны разобрать, по словам автора, только особые мастера этого дела? Как и всякая человеческая жизнь слагается при участии всех наличных сил человеческого духа, так и в приложении к церковности должна быть и, несомненно, есть полнота участия в ней всех сил человеческой личности, теоретических и практических, почему в Церкви есть откровенное учение, о котором дана заповедь: «Шедше научите вся языки...», есть и Символ веры как критерий истинной церковности, есть и частейшие указания этих признаков истинности православной вере того наставления, которое дает апостол Иоанн: «Всяк не исповедующий Иисуса Христа, во плоти пришедша, есть антихрист»; и делами жизни доказывается или по-

казывается не иное что, как *исповедание веры* (как это говорят апостолы Иаков и Иоанн), и жизнь в Духе может быть воспринемлема не только как красота, но и как истина и Добро, могущие быть критерием для самой духовной красоты и сами имеющие критерий своей истинности в откровении и разуме церковном. И, однако, повторяем, сам автор, давши движение мысли читателя в указанных направлениях *своим определением* идеи Церкви и церковности, решительно отказывается от дальнейшего приложения и продолжения своих суждений о Церкви как дела даже бесполезного (с. 5 и 6).

Сказанное в приложении к идее Церкви можно (целиком) относить и к идее духовной истины как предмету исследования автора. Автор не определяет, что он разумеет под духовной истиной в отличие от недуховной; определение истины: «Истина есть интуиция-дискурсия» (с. 39) — вовсе не есть у него результат духовного опыта в приложении к христианскому догмату, на котором (т. е. на опыте) он настаивает: вне этого же опыта стоит у него и чисто православное построение понятия об истине, «что истина есть сущность о трех ипостасях» (с. 45). Автор пользуется в приложении к вопросу об истине терминами христианскими как-то неожиданно для читателя, исследуя рассудок в его нормах и в его отношении к истине, предполагая «загодя», выразимся словом автора, в читателе способность понимать и восполнять недоговоренное им. Читателю предоставляется самому догадываться, что истина, определяемая автором в формуле христианского догмата (триединство), но выводимая как логическое построение из рассмотрения норм рассудка, делается или может быть называема духовной потому, что воспринимается верой в атмосфере надежды и любви, вернее, дается Св. Духом (гл. 3, 4 и, особенно, 5). Конечно, здесь бы и уместно было говорить о духовном опыте как процессе жизни, уясняющем истину, и о триединстве как духовной истине, которую ищет автор. Однако он говорит здесь о духовном опыте как пути познания догматов — духовных истин не в смысле цельного процесса жизни, а имеет в виду выяснение основных христианских настроений веры, надежды, любви в их отношении к приятию истины; причем о надежде только упоминается как бы мимоходом, а речь о духовной истине заменяется суждением о предметах, относящихся к духовной жизни (гл. 5–7). Так богословская мысль читателя, привыкшая отправляться от известных, определенных богословских терминов в направлении тоже определенных богословских идей, должна в сочинении автора сделать непривычную для нее, своеобразную работу, чтобы все-таки признать вместе с автором

в заключение его труда, что цель работы достигнута, т. е. духовная истина показана, и столп и утверждение истины для человеческого сознания ясен. И мы действительно можем, несмотря на все сказанное выше, прочитав книгу о. Павла и совершив совсем непривычный для богословской мысли путь, сказать: автор написал о том, о чем он хотел писать и что выразил в самом заглавии книги, он утвердил и уяснил в нашем сознании абсолютную ценность духовной истины (именно: триединства как основного христианского догмата) и утвердил в нашем сознании Церковь как единое утверждение и столп абсолютной истины. И если бы нас спросили, почему же автор сделал это как бы несколько необычным путем, можем объяснить указанием на то, кому, собственно, предназначает автор свой труд. «Если я придаю некоторое значение своим письмам (т. е. своей книге, состоящей из писем), то исключительно подготовительное, для оглашенных[2], пока у них не будет прямого питания из рук матери — значение как огласительных слов во дворе церковном» (см. с. 5: «К читателю»). Да, для стоящих еще во дворе церковном и можно говорить о духовном и объяснять это духовное только таким путем, каким говорит в книге автор. Можно, спускаясь как бы до них, принимая и то, что они принимают за несомненное, в частности рассудок как абсолютного монарха в деле истины, разрушать те опоры их жизни, на коих они утверждаются, можно показать нелепость их упований и как бы сократовским чисто методом помочь родиться им для высшей истины. Автор буквально берет как бы этих оглашенных со всею немощью их рассудочного богатства на свои уже окрепшие в духовном смысле плечи и неожиданно для них самих, знакомыми для них все-таки путями приводит к отречению от своей мнимой истины к принятию трисиятельного света. Автор как бы питает их млеком, чтобы они возросли до принятия твердой пищи, ибо с душевными нельзя говорить языком выработанных богословских концепций, нужно к этому их приготовить так, чтобы они уже не могли оглядываться вспять. Автор это и выполнил прекрасно в своей книге. В том и оригинальность и своеобразность его книги, повторяем, что автор, указав в наименовании ее определенную задачу, далее как бы отступает от нее, а в результате получает именно то, что он хотел сделать. Пусть читатель не поддается, как и нам думалось сначала, тому легкому объяснению, которое напрашивается само собой на основании слов автора, что его книга состоит из *набросков*, писанных в разные времена и под разными настроениями (с. 3), и будто автор просто забывал свою цель. Это, правда, отразилось некоторым образом в книге, но вовсе не

в том смысле, в каком мы доселе говорили. Нам хочется даже сказать, что книгой автора иллюстрируется как бы тот закон тождества или самотождества в высшей его форме, о котором он говорит в 1-й и 2-й главах своего труда, в частности на с. 43, что А, бывая не-А, в этом находит свое утверждение как А. Так и у него в книге: предмет его сочинения, как бы переставая быть предметом содержания его книги, утверждает себя со всей ясностью. Может быть, это одна из многочисленных антиномий, о которых говорит автор, так удачно им разрешаемая. Это еще не все. Обратимся к самому содержанию его книги.

Мы уже раньше изложили словами самого автора схему его труда. Эта схема развертывается у автора почти на трехстах страницах книги в чрезвычайное богатство философских и богословских концепций, весьма тонких филологических наблюдений и выводов из них, в тончайший анализ законов логического мышления и своеобразное приведение к объединению разнообразных продуктов мысли древних философов и мыслей святых отцов; все это у автора удивительно спаяно в единство задуманной цели труда и проникнуто живым чувством самого искреннего убеждения. И только на счет скромности автора, несомненно, следует относить его заявление в книге, «что он только набрасывает свои мысли, кажется, больше чувствует, нежели высказывает»: «Я боюсь утверждать, — говорит он, — а предпочитаю спрашивать» (см. с. 121 и 123). Если это и справедливо в каком-либо смысле, то разве в том, что автор действительно в своем труде более анализирует и обнажает элементы богословской и философской мысли, нежели строит последовательную систему, и все-таки в результате у него получается совершенно определенная концепция мысли, выношенная автором, прочувствованная и продуманная глубоко. В раскрытии схемы своего труда, особенно в первой ее половине, автор избрал путь и способ логического анализа и философских концепций, а богословского элемента в первых главах его труда не так много. Несомненно, это объясняется назначением его книги для «оглашенных», привыкших к мирской философии, к логистике и к философскому методу; объясняется это и тем, что он должен был сначала говорить в своей книге о *рассудке* в направлении поставленного им вопроса: «как возможен рассудок?» И только далее, с главы 3-й, у него прибывает богословский элемент и богословский способ мышления. Конечно, и этому вопросу о рассудке, в его бытии и в отношении к познанию истины (автор, как увидим, и занимается, собственно, оценкой рассудка со стороны познания им истины), можно было придать решение в виде богословской концепции преимущест-

венно, можно было и в приложении к нему философствовать, стоя на почве чисто христианских идей и основных положений, высказанных св. отцами, тем более что автор их вовсе не чуждается. Вероятно, автор знает, что у преп. Исаака Сириянина, которого он сам неоднократно цитирует в сочинении, есть весьма глубокие рассуждения по вопросу о познании человеческом, рассуждения глубоко философские, но на почве христианских идей. Таковы преимущественно его слова о «трех вéдениях» (сл. 25–29, изд. МДА, 1893 г.), в коих дается изъяснение и природы рассудочного познания, и ценности этого познания. Как раз автору это на тему, но почему-то он совершенно опустил в своей книге мысли этого христианского философа. Надеемся, известен автору и другой великий христианский богослов и мыслитель, у которого есть не менее ценные суждения о рассудочном познании человека, чем у преп. Исаака Сириянина, — это св. Максим Исповедник. Ведь у него совершенно такое же почти отношение к рассудку как способу познания истины, как и у автора, т. е. объясняется полная недостаточность и несовершенство рассудочного познания. И примечательно то, что, как у преп. Исаака и Максима эта теория познания раскрывается из христианской идеи грехопадения и отсюда искажения человека, так и наш автор, хотя показывает недостаточность рассудка в деле познания истины из него же самого, т. е. из самого же рассудка, но в конечном итоге указывает причину этой недостаточности тоже в греховной порче. И, однако, у автора опять почему-то обойден в этом пункте св. Максим Исповедник. А разве не на тему автора такое, например, суждение этого св. отца: «Знай, что Адам первозданный создан был от Бога не воображательным. Ум его, чистый и безвидный, будучи и в деятельности своей умом, не принимал сам вида или образа от воздействия чувства или от образов вещей чувственных; не употребляя этой низшей силы воображения... он высшею силой души, т. е. мыслью, чисто, невещественно и духовно созерцал одни чистые идеи вещей или их значения мысленные. После же грехопадения Адам низринут был из мысленной оной, равноангельской, чистой, разумной и безóбразной жизни в эту чувственную, многосоставную, многовидную, погруженную в образы и мечтания. Этим своим воображательным мечтанием человек введен во всевозможные заблуждения; нравоучения наполнились разными обольщениями, философия — многими лжеучениями, богословие — непотребными и нелепыми догматами и баснями, и не только древние, но и новейшие мыслители, желая любомудрствовать о Боге и о божественных, простых и недоступных воображению таинствах (ибо в этом тру-

де должна работать высшая сила души — ум), вместо истины нашли ложь и, таким образом, вместо богословов явились баснословами, предавшись, по Апостолу, в "неискусен ум" (Рим. 1, 28)... вот почему, если хочешь улучить божественный свет и истину, обнажи ум свой от *всякого воображения и памяти вещей чувственных, плохих и хороших*» (см.: Невидимая Брань. Изд. 1904 г., с. 114–116).

Думается, что автору все это на тему, в частности о памяти[3], которой он посвящает весьма достаточно внимания в гл. 6 своего труда. Мы понимаем, что автор писал для оглашенных и потому должен был вводить в их сознание элементы богословской мысли и христианского откровения с мудрой постепенностью; в этом резон его отвлеченно-философской и логической концепции и оправдание указанного нами как бы опущения. Но все же ведь автор в ходе своих суждений о рассудке и об истине должен был, в пояснение расколотости рассудка и всего бытия, выдвинуть идею греха, чисто уже богословскую, приемлемую, конечно, верой, а не рассудком, и таким образом сделал логический разрыв в ходе своих рассудочных концепций и ввел сюда элементы из иного, богословского, мира понятий. Может быть, и здесь некоторая иллюстрация неизбежности в этом мире повсюду антиномий, о которых так хорошо говорит автор в своем труде.

Но, кажется, пора уже перейти ближе к содержанию книги автора.

Основная мысль книги автора, к которой сводится все ее содержание и которая руководит всем ходом суждений автора, в конечном своем итоге может быть, по нашему мнению, выражена на богословском языке в следующем, известном всякому изречении Спасителя: «Если пребудете в словеси Моем, познаете истину и истина свободит вас» (Ин. 8, 32). Понятно, конечно, что здесь утверждается необходимость *веры* во Христа и Его учение (принятие и пребывание в Его словах, т. е. в том, что Он говорил) *как пути к познанию истины*, утверждается далее и следствие этого познания истины — свобода. Коим путем Господь призывал к вере и доказывал ее необходимость, мы, конечно, знаем из Евангелия; как приводили к вере св. апостолы, как строилась их проповедь христианской истины, мы знаем немного, но основной характер этой проповеди все же знаем на основании того указания, какое сделал ап. Павел, заметив о своей проповеди, что она *была «не в убедительных человеческия премудрости словесах*, но в *явлении духа и силы*» (1 Кор. 2, 4) и что Христос послал его благовестить: *«не в премудрости слова, да не испразднится крест Христов»* (1 Кор. 1, 17). Жажда и

искание истины были, конечно, и у современников Христа и апостолов; это было даже характерной особенностью эллинов, которые, по слову апостола, «премудрости ищут» (1 Кор. 1, 22); и, однако, на пути премудрости в деле откровения истины ни Христос, ни апостолы не становились, а, напротив, отрицали этот путь. Требовалась только и только свободная вера, словами проповеди, вне ее логических предпосылок и доказательств, так как сама Истина далеко выходила за пределы логических построений и выражала не идеальное устроение теоретически познавательных сил человеческого ума, а единое реальное бытие, дающее смысл и человеческой личности («Я есмь путь, истина и жизнь», — говорит Христос), а вера утверждалась не как теоретико-гносеологический принцип в приложении к истине, а как онтологическое начало, как даже рождение для нового бытия, как сила, реально вводящая человека в новое соотношение с бытием и действенная включительно до чудотворений.

Та же самая мысль о вере как едином пути к познанию истины и об истине, дающей нам свободу, с чрезвычайно сильным и ярким пояснением исполнения на мудрых века сего словах Писания: «Погублю премудрость премудрых и разум разумных отвергну», утверждается и всей книгой о. Павла, но раскрывается не в стиле этой, приведенной нами на богословском языке, формулы, а в другой, научной, философской оболочке, что дает некоторую своеобразность и особенность основным суждениям автора. «Не интуиция и не дискурсия дают ведение истины, — говорит автор на с. 90 своей книги. — Оно возникает в душе от свободного откровения самой триипостасной истины, от благодатного посещения души Духом Святым. Начатком такового посещения бывает волевой акт Веры, абсолютно невозможный для самости человеческой и совершающийся через привлечение Отцом, сущим на небесах» (Ин. 5, 44)[4]. Если эти слова автора дополнить еще тем, что он говорит применительно к словам Евангелия на с. 19, что «познанная истина делает человека свободным»; свободным от всякого греха, т. е. от греха и в области ведения, ото всего, что неистинно, что не соответствует истине, то в них можно иметь краткое точное выражение содержания книги автора в его собственной концепции и формулировке.

Автор знает, как знали это и проповедники христианства, общее стремление к истине и потребность иметь ее (см. с. 9); знает, что истины ищут и искали путем рассудочного познания и рассудочных построений, ибо признают за рассудком и видят в рассудке конечную основу всякой истины, здесь же в его законах утверждают и критерий истины (гл. 1). И пока человек не-

рит в свой рассудок как в возможный путь для достижения истины, ему невозможно отказаться от этого рассудка и ступить на иной путь восприятия истины — путь веры. Автор знает и это, и, зная хорошо, что рассудок все равно никогда не может привести к истине, к истине единой, божественной и абсолютной (см. с. 9 и 10), он и старается прежде всего в своей книге поразить рассудок насмерть (как он говорит, с. 50), чтобы те самые «оглашенные и стоящие во дворе церковном», для которых он пишет свою книгу, оставили этот рассудок как негодный для познания истины, обновились умом через подвиг веры и в этой вере получили знание истины. Как же автор поражает и ниспровергает человеческий рассудок с пьедестала его величия, претендующего на монополию истины? Рассмотрением норм его деятельности. Рассудок может принять что-либо за истину, если соблюдены условия достоверности истины. «Достоверность истины (по автору) есть интеллектуальное чувство принятия произносимого суждения в качестве истинного» (с. 19) и выражается у обладающего истиной в состоянии полной удовлетворенности... «Достигается такое состояние удовлетворением суждения о чем-либо известному положению, называемому мерилом и критерием истины» (там же), так что вопрос о достоверности истины сводится к вопросу о нахождении критерия истины. Таких критериев истины в рассудочном мышлении два: закон тождества — интуиция и закон достаточного основания — дискурсия; это две основные нормы деятельности рассудка на пути постижения истины. Могут ли они на самом деле гарантировать человеку истину? «Нет, не могут», — говорит автор и доказывает это путем тончайшего логического анализа этих основных норм рассудка. По закону тождества-интуиции вся сила мышления состоит в том, чтобы всякое А разграничить от не-А и твердо держаться этого разграничения. Вместимо в рассудок и отвечает его требованиям лишь то, что выделено из среды прочего, что не смешивается с прочим, что замкнуто в себя и самотождественно (с. 25), говорит автор; это статический план рассудка. По закону достаточного основания — дискурсии каждое А должно иметь свою основу в не-А; сущность всякого доказательства именно в приведении А к тому, что само не есть А, к не-А, ибо иначе объяснено было бы тождественным. Это динамический план рассудка — план устремления его к обосновке понятия (с. 29).

Мыслить ясно и отчетливо — это значит под А разуметь А и ничего более; объяснять и доказывать — это значит выходить мыслью за пределы А к не-А. Мыслить ясно и отчетливо — это значит стоять на А и не сбиваться с него к не-А (закон тождест-

ва); объяснять, т. е. определять и доказывать, — это значит идти от А к Б — к тому, что не есть А (закон дискурсии — достаточного основания). Но, чтобы объяснять и доказывать А, надо его сперва мыслить ясно и отчетливо, а для того чтобы мыслить ясно и отчетливо, надо понимать это А, т. е. надо объяснять это А, т. е. определять, доказывать, надо устанавливать А как не-А; но для последнего опять-таки надо устанавливать А как А. Итак, процесс идет в бесконечность. Одна функция *разума* (?) предполагает другую, но вместе одна исключает другую. Всякое ясное и отчетливое мышление устанавливает тождество А = А; всякое не тождественное объяснение приводит А к не-А. Утверждение А как А и утверждение его как не-А — таковы два основных момента мысли. С одной стороны, статическая множественность понятий, ибо каждое из многих А закрепляется в своем противоположении всем прочим; с другой — динамическое единство их, ибо каждое из многих А приводится к другому, это — к третьему и т. д. (см. гл. 1 и 2). Один, сам по себе, закон тождества-интуиции как критерий истины недостаточен, он говорит только одно: всякая данность есть она сама; всякое А есть А, но *почему*, не отвечает; и поэтому из *есть* никак нельзя вывести *необходимо* (с. 22). Если наличная данность является критерием, то так везде и всегда: поэтому все взаимоисключающие А как данные истины — все истинны; но это приводит к нулю значение закона тождества (с. 23) и рассудочное по закону тождества есть в то же время и *необъяснимое*, ибо объяснить А — значит привести А к не-А, вывести А из не-А; но если А действительно удовлетворяет требованиям рассудка и есть самотождественное, то тем самым и неприводимо к другому, необъяснимо (с. 25).

Итак, интуиция — закон тождества — в своей данности и реальности слепа и неразумна и достоверности дать не может (с. 26). А так же недостаточен в смысле критерия достоверности и закон достаточного основания дискурсии.

По этому закону достоверность какого-нибудь суждения полагается в приводимости его к другому суждению. В другом суждении данное является как бы оправданным в своей правде. Разум переходит от данного к суждению обосновывающему, а это последнее должно быть оправдано в другом и так далее без конца, именно без конца (с. 37). Автор особенно настаивает на этой бесконечности дискурсии («дурной бесконечности», как он выражается) и старается доказать эту свою мысль, делая отсюда тот вывод, что дискурсия в качестве критерия истины недостаточна, ибо она является только *возможною* величиною, а не дан-

ною, хотя и разумною, т. е. удовлетворяющею разум (с. 28). Итак, один закон рассудка — интуиция, закон тождества — создает слепую данность, данность неразумную, а дискурсия дает разумность, но только возможную, а не данную. Конечная интуиция и безграничная дискурсия — вот сцилла и харибда на пути рассудка к достоверности, говорит автор (с. 29); на пути рассудка выхода из этого положения нет, и в результате скепсис, доходящий до собственного отрицания (с. 32–33).

Заметим, кстати, что эти страницы книги, где автор доказывает бессилие законов рассудка в деле истины и говорит о конечных результатах скепсиса, исполнены чрезвычайной красочности и силы. Как же быть далее с рассудком как способом познания истины? Если рассудок в силу закона тождества должен всегда стоять на данном при многочисленности отдельных понятий, стоять на единичном и конечном, т. е. ограниченном, а в силу закона дискурсии — достаточного основания — должен идти на всякую данность, т. е. единичность и ограниченность, ибо всякое объяснение требует бесконечного ряда доказательных звеньев, из которых каждое нарушает самотождество понятий объясняемого, то ясно, что в рассудке действуют две совершенно противоречащие нормы, из коих одна требует остановки мысли (закон тождества), а другая — беспредельного движения (закон достаточного основания). Но к этим двум законам сводятся все нормы рассудка, и рассудок равно нуждается в обоих них и ни без начала конечности, ни без начала бесконечности работать не может. Но он не может работать и при пользовании обоими ими, ибо они несовместимы; нормы рассудка необходимы, но они невозможны, и рассудок, таким образом, оказывается антиномическим.

Как продолжать искание истины? Автор категорически утверждает, что «для искания истины нужно оказаться вне рассудка, выйти за его пределы, и к этому вынуждает нас сам же рассудок, так как он все равно отказывается служить» (с. 38). И вот по необходимости, руководясь уже не философским скепсисом, а только чувством и надеждой избавиться от мучительности ἐποχὴ и найти истину, приходится вступить на путь пробабилизма и сделать проблематическое построение, имея в виду, что, быть может, оно окажется достоверным. Таким образом, искание истины с почвы умозрения переносится в область опыта, фактического восприятия, но такого, которое должно соединять в себе и внутреннюю разумность (с. 38). Автор и делает это проблематическое построение понятий истины: Истина есть интуиция-дискурсия (с. 39), т. е. истина есть интуиция, которая доказуе-

ма, она есть реальная разумность и разумная реальность или бесконечная конечность и конечная бесконечность (там же). Утверждается новый закон: «духовного тождества» (с. 48). Пробабилистически предположительное построение ведет к утверждению истины как самодоказательного Субъекта, такого Субъекта, который через себя постигается и доказывается (с. 40).

Это возможно только тогда, когда Субъект истины есть отношение трех; и истина есть единая сущность о трех ипостасях (с. 41). Так автор приходит к утверждению основного христианского догмата о Триединстве как основе истины. «Троица единосущная и нераздельная, единица триипостасная и соприсносущая — вот единственная схема, обещающая разрешить ἐποχή, если только можно удовлетворить вопросу скепсиса», — говорит автор (с. 47). «Найдена, — по автору, — единственная для *разума* (?) возможная идея истины». Но есть ли она вообще; да и можем ли мы мыслить эту истину как самодоказанного субъекта? Для рассудка эта идея истины не имеет и не может иметь смысла; формула «Троица во Единице и Единица в Троице» для него ничего не обозначает, говорит автор (с. 55), «И, однако, самые нормы рассудка, закон тождества и достаточного основания, приводят к такой формуле и к такому сочетанию терминов», и сам рассудок требует, чтобы это положение было исходным пунктом всего ведения. Осуждая сам себя, рассудок требует Троицы во Единице, но не может вместить Ее (с. 55). Сам от себя разум и не пришел бы никогда к возможности такого сочетания, только авторитет «власть имеющего может быть опорной точкой для усилий разума построить себе новую норму деятельности и стать *"новым разумом"*» (с. 55). Это и делается свободным подвигом самоотречения, самопреодоления, делается *верой*, так что, если вообще достижимо «бестрепетное сердце истины, — говорит автор, — то путь к нему — гефсиманский подвиг веры» (с. 56). Итак, истина может быть достигнута при условии освобождения из плена рассудка и в послушании *веры*; иначе — погибель в ἐποχή (с. 57); но так нужно рассуждать, если истина существует. А как получить знание не об истине, а знание самой истины? Тоже верой; нам надо или умирать в агонии на нашем краю бездны скепсиса и ἐποχή, или идти на авось и искать новой земли, на которой живет правда, говорит автор. Это мучительное колебание должно разрешиться началом живой веры в истину. «Я не знаю, есть ли Истина, но ощущаю всем нутром, — говорит автор, — что не могу без нее; может быть, ее нет, но люблю ее и отношусь к ней как к существующей и, преодолевая трояким подвигом *веры, надежды и любви* косность

закона тождества, свою судьбу, разум, самую душу всего искания — «требование достоверности» — я вручаю самой истине и вступаю с ней в личное, живое общение» (с. 62 и 67).

Может быть, мы слишком долго остановились на изложении хода мыслей автора в его критическом анализе рассудка, но это существенно необходимо, так как ведь к признанию необходимости веры и к христианской истине автор хочет приводить человеческое сознание этим путем чисто логического процесса. Рассудок сам себя должен отвергнуть, ибо он не может вместить такой истины, которая соответствовала бы его собственным нормам, и для того чтобы получить Истину единую и абсолютную, на которую могло бы опереться человеческое сознание, нужна вера, а сама Истина, соответствующая нормам рассудка, но в то же время и превышающая их, есть христианский догмат Триединства. Таково утверждение автора, раскрываемое главным образом в первых трех главах его сочинения и дополненное в раскрытии 4-й и 5-й главами. Хочется поставить автору ряд вопросов, невольно возникающих при ознакомлении с ходом его мысли и суждений. Почему автор не сделал нигде в своем сочинении ни нарочитого примечания, а еще бы лучше — нарочитой предпосылки, в которой изложил бы, хотя кратко и на почве общепринятой в науке психологии, как нужно смотреть и как он сам смотрит на *разум* человеческий и на *рассудок*; *что есть разум и что есть рассудок*? Вот что оставлено, по нашему мнению, без достаточного разъяснения.

Автор решает в сочинении вопрос, как возможен рассудок, и, конечно, читателю требуется ясность в установке понятия о рассудке и строгое разграничение терминов «ум», «разум», «рассудок», чтобы избежать некоторых, может быть даже излишних, недоумений. А между тем у автора употребляются эти два термина — *разум и рассудок* — как будто без достаточной разграниченности. В некоторых случаях как будто он понимает рассудок в том смысле, что падший разум и есть рассудок. Но тогда почему же в других случаях он сам различает их и говорит всегда о рассудке? Да и мы привыкли различать их; во всяком случае, автор должен был пояснить свое определение и понимание рассудка.

Глава 1-я у автора по преимуществу говорит о рассудке и о нормах суждений. Здесь как будто рассудок противопоставляется разуму. «То, что рассудочно, — говорит автор, — то неразумно, не сообразно мере разума; разум противен рассудку, как и этот последний первому» (с. 25). Заметим, что перед этим автор не делал никаких замечаний о разуме, как он его понимает и

как устанавливать нужно его отношение к рассудку, о котором он все же более или менее дает возможность составить понятие на основании предшествующих страниц (1–24). Совсем иное о разуме говорит автор на с. 26, понимая под ним деятельность рассудка: «Обращаюсь теперь к суждению опосредствованному, т. е. к дискурсии, ибо здесь *разум* discurrit — перебегает к суждению какому-то другому»; «разум переходит к суждению обосновывающему». И таких мест, где вперемежку, без достаточных разъяснений употребляются термины «рассудочность», «разумность», «разум» и «рассудок», можно указать в книге почти на каждой странице [см., например, с. 37, 38, 43, 47, 54, 55 (особенно), 59, 60, 63, 64, 68, 69, 132, 153, 163 и т. д.].

Впрочем, указанный, по нашему мнению, пробел в ходе суждений автора приложим не только к этому пункту, главному в сочинении, о рассудке, а характерен, пожалуй, вообще для книги автора. Глубоко переживая христианство и понимая все, что относится к области богословской терминологии, он как бы забывает, что пишет для малопонимающих, оглашенных, и пользуется этими терминами как-то неожиданно, предполагая их понятными, например говорит о «духовной жизни» (с. 70), «об умном мысленном свете» (с. 91), о «духовном опыте» и «подвиге» и прочем как о вещах совершенно понятных, не раскрывая их. Это первое, что хочется заметить автору по поводу его суждений и анализа человеческого рассудка. Далее.

Если основные законы деятельности рассудка не могут гарантировать человеку в конечном результате ничего, кроме скепсиса и ἐποχή, то какую же цену могут иметь суждения самого автора, несомненно строящиеся не вне законов рассудка? Могут ли они (эти суждения) иметь даже ту цену пробабилизма, какую он сам за ними хочет признать, составляя понятия об Истине? Если от скепсиса и от мук ἐποχή, если только они будут доказаны неоспоримо, можно избавить себя, вступив на путь *веры* в христианскую Истину как единственную остающуюся вероятную Истину, то можно ли ступить на путь *надежды*, хотя и не логической, как выражается автор (с. 36), что в Истине, как ее определяет автор (истина есть интуиция-дискурсия), можно найти удовлетворение требованиям рассудка об Истине. Там действительно полная разочарованность в рассудке и жажда Истины может создать психологическую необходимость веры в христианскую истину, а здесь автор, выходя в пробабилистическом построении понятия об Истине за пределы рассудка (с. 38) и в то же время показывая, что такого построения требует сам рассудок, и сам, стоя в своих суждениях, несомненно, на почве зако-

нов рассудочной деятельности, отнимает, кажется, и логическую, и психологическую необходимость веры. Логическую потому, что пробабилизм никогда ее не может создать и не может обязывать рассудок себе, ибо он требует логики. Да едва ли и сам автор желает такой веры, судя по тому, что он говорит на с. 60 и на протяжении первых двух глав. А психологическую потому, что в собственном построении автора можно находить для себя возможность отстаивать права рассудка, искать его утверждения в разнообразных новых пробабилистических построениях истины. Итак, если читатель принимает суждения автора о рассудке и результаты их за истинные, то действительно должен отрицать рассудок как критерий истины, а если, убедившись через суждение автора в истинности отрицания рассудка, захочет быть последовательным, то должен отрицать и суждения самого автора, т. е. должен был утверждать рассудок. Эту антиномию, кажется, автор не разрешает по тому типу, по какому он ищет разрешения антиномии законов рассудка в высшем законе тождества (с. 43). Мы затрудняемся несколько понимать, какую необходимость веры автор утверждает: чисто логическую или психологическую. Если судить по тому, что он саму идею Истины строит, исходя из основных законов рассудка и ищет формулу, которая бы хотя и выходила за пределы рассудка, но удовлетворяла его в основных непримиримых его моментах, то можно думать, что автор ищет логическую необходимость веры. Но тогда зачем же он повторяет неоднократно на страницах своей книги, что и вера, и ве́дение Истины от Бога, от Св. Духа и т. д.? Да и какое бы тогда было преимущество этой веры и различие ее от всякой другой веры, гносеологической, научной. Если же автор желает показать психологическую необходимость веры, то зачем он стремится непременно в чертах Истины видеть осуществляемыми законы рассудка и из этих законов исходить в построении идеи Истины? В первом случае рационализируется Истина, стоящая выше рассудка и все же не достигается цель; во втором случае делаются ненужными те логические построения идеи истины, которые находим у автора. Может быть, автор предполагает уяснить необходимость наличности той и другой, но ведь едва ли область логики может в каких-нибудь определенных рамках уживаться с психологией, особенно с психологией чувства (см. с. 37, 36 и др. 1-й, 2-й и 3-й глав), столь разнообразного в своих зарождениях, и едва ли можно утверждать в то же время свободу подвига веры. Далее автор рассматривает закон рассудочного познания, процесса суждения и образования понятий и строит понятие Истины в том направлении,

чтобы эта идея Истины хотя и выходила за пределы рассудка, но удовлетворяла его законам: «Итак, если истина есть, то она — интуиция-дискурсия», — говорит автор (с. 39); «Такова абсолютная Истина, если она существует: в ней должен находить себе оправдание закон тождества», — продолжает он (с. 40). Итак, законы гносеологии, заметим — низшей гносеологии, рассудка падшего человека, возводятся как бы в законы онтологии и ими определяется реальное лицо бессмертной и пресветлой Истины. Не слишком ли дерзновенно проникать рассудком в природу Абсолютной Истины — Троического Единства на основании анализа рассудка? Может быть, автор от этого и впадает в некоторый круг, или противоречие. Строя идею Истины так, чтобы она осуществляла собой идеальное сочетание законов рассудка как критериев истины, он должен был, с одной стороны, строить эту идею так, чтобы она не вмещалась в рассудок, иначе утверждался бы рассудок и признавалась бы Абсолютная Истина приемлемой и постижимой разумом и отвергалась бы вера; с другой стороны, так строить, чтобы Истина эта была как бы и тесно связана с ним, даже была бы объектом его мышления, как он сам говорит, что рассудок возможен в том случае, если он имеет такой объект мышления, в котором оба противоречащие «закона деятельности его совпадают». Таким образом, желая объяснить и тем утвердить рассудок, автор то противоречие в нем, которое касается норм его деятельности как критериев истины, разрешает созданием такого объекта мышления, в котором это противоречие уничтожено и который все же рассудком быть воспринят и мыслим не может. Так рассудок и утверждается и уничтожается одновременно: правда, автор примиряет и разрешает эту антиномию утверждением «нового высшего закона тождества» (с. 48), науке, кажется, еще неизвестного. Если это так, то, может быть, в этом громадное открытие автора в области гносеологии. Если автор признает, что Абсолютная Истина — Триединство — не может быть предположением рассудка (с. 102) и выводом из анализа рассудка при совершенном неведении ее, а может быть она дана как внутренний факт жизни благодатью Христовой, то, кажется, проще было бы ею осветить и оценить законы рассудочного познания и установить для них должное место. Правда, у автора другая цель: привести *через рассудок к вере*; но тогда, быть может, искусственно не приписывалась бы рассудку та антиномичность, которой в собственной его деятельности нет, но которая действительно обнажается при свете христианской Истины, которая действительно противоречит рассудку и категорически его отрицает и им определенно отрицается

как безумие и буйство. Мерка рассудка в отношении к христианской истине совершенно неприменима, почему и требуется христианством обновление ума и ожидается упразднение разума.

Хочется спросить автора: рассудок сам в себе антиномичен или только в отношении к Абсолютной Истине и при сопоставлении с ней? Говоря о рассудке в его основных нормах, автор загодя уже не освещает ли его другим, ему самому уже светящим светом — Истины и только как бы скрывает это от «оглашенных»? В самом деле, откуда у него антиномичность рассудка? Рассудок как определенная способность действует по своим законам, как ему следует, и расколот не он, а весь человек, как и автор, увидим далее, признает это; расколот дух, ум человека. Рассудок заменил простое ве́дение, чистое созерцание умом всего познаваемого, познание стало процессом, а не простым актом ве́дения, как учат св. отцы. И конечно, идея Абсолютной Истины, идея бесконечности, идея единства и т. д. — это уже идеи не рассудка, а чего-то другого, может быть духа человеческого, или ума его, или разума — как угодно. Откуда, собственно, автор взял в рассудке *динамический* момент с планом в *бесконечность*? Напротив, в этом динамическом плане рассудок сам по себе, кажется, хочет непременно все привести в конечность, каждое суждение привести через другое непременно к конечной ясности и обоснованности его, каждую *интуицию*, если она не ясна, объяснить через другое, но в результате найти ее *именно*, и неудовлетворенность его происходит вовсе не потому, что он стремится к конечности, только не находит действительно такого первого или (как угодно) последнего ясного, твердого и прочного, к чему можно все привести как к последней основе истины, но потому не находит, что берется за непосильную работу — свести бесконечность в конечность, стать выше себя. И все-таки фактически, хотя и заблуждаясь, рассудок в своем динамическом плане никогда не бывает бесконечным; он делает как бы мгновенный пробег по цепи суждений и всегда интуицию имеет так или иначе объясненной, т. е. осуществляет интуицию-дискурсию, хотя и низшей пробы. В том и состоят заблуждения рассудка (разные философские и религиозные учения), что он искал всегда воплощения интуиции-дискурсии в конечном и ложном, а христианство открыло истинную интуицию-дискурсию в Боге Триедином, в сочетании познания и жизни, в живой личной Истине Иисуса Христа.

Нам думается, что автор невольно и сам признает за рассудком динамический план не в бесконечность, а именно в конечность; собственно, в заканчиваемость, чего и желает всегда рас-

судок. Исходя из анализа рассудка в построении идеи истины, автор как раз, кажется, вводит конечность в тот процесс «трех», коим осуществляется актуальная бесконечность, именно: А находит себя в Б как А, хотя и доказанным; процесс заканчивается нахождением или созерцанием себя через другое в третьем, но это третье есть доказанное первое. Что можно отсюда вывести в приложение к христианской истине, кажется, понятно и без пояснений. Нам кажется, что рассудок антиномичен не сам в себе, а только при сопоставлении его лицом к лицу с христианской истиной Триединства и пр., и только в отношении к ней; причем главная основа различия их, т. е. рассудка человеческого и разума Божия, в том, что наш рассудок исходит из различия различаемого им, вводя это в закон и норму бытия (отсюда и потребность дискурсии), а разум Божий, открывшийся в догмате, признавая различие различаемого, утверждает вместе с этим и исходит из тождества различаемого и различного для рассудка, имея это нормой высшего бытия и предметом ведения и созерцания в вере, а не чрез рассудочное познание. А если в человеческом разуме признаются как бы врожденные идеи истины, бесконечности и прочее, то вот, может быть, объяснение той вечной неудовлетворенности рассудка в его познании истины; и наличность антиномии в человеке, может быть, следует усматривать между разумом и рассудком в их требованиях. Может быть, мы и ошибаемся в этих своих суждениях, но они невольно возникли при чтении книг автора, главным образом в первой ее половине. «Да и кто мы, — скажем словами автора, — чтобы писать и высказываться с уверенностью о философии и философской мудрости». «Вем бо и аз свою скудость и зазираем бываю совестию своею и худоумием своим; паче же и много тягостно ми сие великое дело есть» (см. с. 5: «К читателю»).

Однако перейдем к частностям. В первой главе («Сомнение») автор ищет Истину или достоверность Истины с точки зрения рассудка и, обнажая, можно сказать, самые корни рассудочной деятельности, находит в рассудке только одно противоречие и полную его непригодность привести человека к Истине, не частной какой-нибудь истине, а Истине вековечной, единой, божественной и абсоютной (см. с. 9). Результат рассудочной деятельности в поисках Истины только один: абсолютный скепсис и полное ἐποχὴ от всякого суждения, будет ли оно утверждением или отрицанием, воздержание даже от утверждения и высказывания самого скепсиса. Нам хочется спросить, имеет ли в виду автор в первой главе показать, что рассудок человеческий не может по своим законам достичь и получить *знание об истине*

или *саму Истину*. Ведь автор сам эти две вещи различает, как видно из дальнейшего, очень строго. Так, в гл. 5 («Противоречие»), утверждая, что Абсолютная Истина провозвещается тварями, значит и человеческому рассудку, Духом Святым, автор говорит, что знание Истины (слово «истина» с большой буквы), т. е. усвоение ее тварью во времени и в пространстве, делается уже знанием об Истине, а знание об Истине (истина с большой буквы) есть истина (истина с малой буквы, с. 136). Итак, в первой главе автор ищет Истину или знание о ней, т. е. истине? Кажется, ведь то определение Истины, какое он дает на с. 39: «Истина есть интуиция-дискурсия» (истина с большой буквы), или то, какое он дает на с. 45: «Следовательно, Истина есть единая сущность о трех ипостасях» (истина опять с большой буквы), есть все-таки положение человеческого рассудка, хотя и пробабилистическое сначала (по автору, см. с. 37–38), значит, есть уже суждение об Истине, выражение человеческого знания об Истине и, следовательно, есть уже *истина* (истина с малой буквы), согласно утверждению самого автора на с. 136, как, надеемся, и всякий христианский догмат есть знание об Истине; так ведь понимает догматы и сам автор (гл. 5, см. с. 136–140).

И, однако, автор, выдвинув в 1-й гл. вопрос об абсолютной Истине с точки зрения нахождения ее рассудком и сам потом строя понятие об Истине, везде пишет это слово с большой буквы, очевидно разумея не знание об Истине, а предполагая говорить и искать саму Истину. Это, по нашему мнению, все-таки нужно бы автору пояснить. Тем более что во 2-й гл. он уже говорит только о найденной для разума идее истины (истина с малой буквы) (с. 47). Далее: «В истинности Истины удостоверяет достоверность, — говорит автор (с. 11), — а достоверность есть интеллектуальное чувство принятия известного суждения в качестве истинного; это чувство (удовлетворенности, так его нужно назвать) достигается соответствием суждения критериям истины» (с. 19). Итак, не вводится ли субъективизм в эту область, где должна рождаться истина, ибо где же объективная и общая мерка того, что критерии (закон тождества-интуиции и достаточного основания) в данном случае действовали правильно у известного человека; чувство удовлетворенности настолько субъективно и изменчиво, что апеллировать к нему, особенно в искании и принятии единой истины, рискованно, вот почему и пробабилистическое построение понятия истины, делаемое автором, может быть и не единственным выходом из скепсиса и ἐποχή, а, в зависимости от состояния духа мыслящего, может быть принято и иное построение как истинное, по крайней мере до време-

ни. А автор как бы спешит навязать это понятие об Истине читателю, как бы считая его единственно возможным пробабилистическим построением, даже более того, он незаметно как бы делает логическую непоследовательность, а именно: построив пробабилистическое понятие об Истине на с. 38–39, он этот свой пробабилизм, относящийся *только к понятию истины*, тут же, на с. 39, *переносит уже на ее бытие*: «Итак, — говорит автор, — если Истина есть, то она — реальная разумность и разумная реальность» (с. 39). Значит, теперь должен быть вопрос, есть ли эта истина, а не о том, правильно ли определяет пробабилистическое построение автором понятия Истины эту Истину; она берется уже за как бы несомненное для дальнейшего раскрытия, что есть Истина. И хотя автор неоднократно упоминает об опыте как пути восприятия Истины (с. 38, 39), но здесь, в 1-й гл., определение истины не результат опыта, а результат неудовлетворенности чувства и неудовлетворенности рассудка с апеллированием к необходимости веры: на почве живущей в человеке любви к истине (с. 30) и надежды, что она есть (с. 36). На этой, несомненно, почве у автора, как это можно видеть во 2–й гл. («Триединство»), определяется уже новое в сравнении с прежним отношение к сделанному им понятию Истины. «Найдена единственная для рассудка возможная идея Истины, — пишет автор, — однако не рискуем ли мы остаться с одной только идеей — вот вопрос. Истина есть, несомненно, то, что мы сказали о ней (разумеется, в предшествующей главе); но есть ли она, мы того не знаем» (с. 47). Таким образом, автор уже не сомневается, что Истина есть то, что о ней раньше сказано, вопрос только о ее бытии. И этот вопрос, так же как вопрос об истинности самого понятия об Истине, решается требованием веры, которой нужно в этом случае принести в жертву разум человеческий и все его богатства. «Свою судьбу, свой разум, самую душу своего искания — требование достоверности я вручаю в руки самой Истины, — говорит автор, — через веру в самое ее бытие» (с. 64). Заметим, кстати, что эта 2-я глава у автора чрезвычайно сильна и красочна, и такого психологически глубокого выяснения необходимости веры в догмат троичности и выяснения отношения рассудка к догмату едва ли можно указать у кого. Глубокого и серьезного внимания богословов заслуживают и суждения здесь автора о заслугах св. Афанасия В[еликого] в борьбе с арианством, анализ автора терминов ὑπόστασις и οὐσία; ὁμο-οὐσιος и раскрытие им процесса веры начиная с той стадии, на которой она, т. е. вера, говорит сначала словами Тертуллиана: «Credo quia absurdum est», затем с Ансельмом Кентерберийским: «Credo ut intel-

ligam», и наконец заканчивает с автором: «Intelligo ut credam» (с. 57–58). Так, *требуя* веры в бытие или данность Истины и преодолевая при помощи Божией (с. 64) трояким подвигом веры, надежды, любви «закон рассудка» (с. 63), автор не только уразумевает свою веру (с. 58), но и вступает с Истиной уже в живое, личное общение (с. 66, гл. 3), согласно слову Писания, что «вера есть осуществление ожидаемого и уверенности в невидимом» (Евр. 11, 4). Третья глава сочинения («Свет Истины») и посвящается автором уяснению вопроса о любви как пути познания Истины и того основного утверждения, что ведение Истины, открывающееся в тайне Троичности, вне Христа невозможно (с. 102). «Ведение Истины, — говорит автор на с. 90, — возникает в душе от свободного откровения самой Триипостасной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым. Начатком такого посещения является волевой акт веры, абсолютно невозможный для самости человеческой и совершающийся «“Отцом, сущим на небесах”» (Ин. 5, 44). Итак, путь принятия Истины — вера, а путь познания (опытного) истины есть любовь. «Сделав усилие над собой ради любви к Истине, — говорит автор, — я вступил с Истиной в личное, живое общение (неохотно добавлю: если только она есть вообще); в любви я нашел начальную стадию давно желанной интуиции» (с. 66; ср. с. 85) (т. е. интуиции разумной, а не слепой; интуиции самодоказанной). И так как Бог, или Истина, есть любовь (с. 67), то в любви и открывается новый путь практического познания, который можно и должно назвать подвигом личного опыта (с. 67). Автору прекрасно, по нашему мнению, удается выяснить это основное положение, «что только в любви мыслимо действительное познание Истины, а равно, что познание Истины обнаруживает себя любовью» (с. 69). В богословском смысле эта глава чрезвычайно интересна и ценна как уясняющая божественную природу любви как сущности христианства и как начала божественной жизни и Истины. При этом автор сам настаивает, что любовь он понимает не в «субъективно-психологическом» смысле, а в «объективно-метафизическом» (с. 86), почему и суждения о любви у него заканчиваются в этой главе раскрытием начал той духовной жизни, которая зарождается в сфере любви, ведет к общению с Богом-Истиной, к Свету умному, но только чрез подвиг жизни, чрез очищение и возрождение, совершающиеся на аскетическом пути (с. 94–95 и сл.). Нам хочется сделать только небольшое замечание к этим прекрасным и глубоким рассуждениям автора. Если бы автор в предшествующих главах рассуждал в сфере христианских понятий и на почве уже верующей христианской мысли, то ничего не было

бы странного, если бы он в 3-й гл. сразу же заговорил о Боге как любви и о живом общении с Богом-Истиною чрез любовь, предполагая это уже приемлемым для христиански верующего разума. Но ведь, во-первых, он говорит об общении с тем, что в бытии еще не доказано, это и сам он оговаривает словами «если только истина есть»; во-вторых, утверждение его: «Если Бог есть — а для нас это делается несомненным (?), — то Он необходимо есть абсолютная любовь» (с. 66) — не обосновано в предыдущем, ибо там о любви, собственно, говорилось как о субъективно-психологическом настроении человека в отношении к истине, а не как об объективно-метафизическом живом начале, вводящем человека в реальное общение с Истиной и в жизнь Истины. Это стало необходимо автору для того, чтобы обосновать новый гносеологический принцип — нравственный личный опыт, открывающийся в христианской любви. Все это, повторяем, прекрасно понятно и приемлемо в сфере раскрытия богословских понятий для верующей мысли, а в ходе суждений автора кажется некоторой методологической некорректностью.

Автору следовало бы самому как-нибудь добираться до тех основных христианских понятий, которые у него выдвигаются вдруг как данные и только потом уже объясняются в том направлении, какое определила предшествующая его работа; причем всегда заметна тенденция все рассматривать под углом закона тождества, как его преодоление или одухотворение, как будто можно все процессы христианской жизни сводить на гносеологию и самое духовное возрождение видеть в освобождении от ἐποχή (с. 80 и сл.). И почему опять и здесь автор, признавая триаду основных настроений в духовном подвиге человека в отношении к истине: «Верь в Истину, надейся на Истину и люби Истину» (говорит он), совсем опускает и здесь, и в дальнейшем вопрос о значении надежды (см. с. 67 и сл.).

Может быть, следовало бы попытаться найти ей место в приложении к вопросу об аскетическом пути, которому автор уделяет, по существу дела, очень много внимания в своем сочинении, и, скажем даже, всем своим сочинением он проповедует аскетизм, глубоко его понимает и раскрывает, так что для науки аскетики сочинение о. Павла дает прекрасный материал, указывая пути установки самих основ аскетизма как факта жизни и аскетики, как науки об этом духовном искусстве из искусств (с. 94). Кажется, сам автор на с. 122 (4-я гл.: «Утешитель») весьма определенно высказывает свое интимное чувство, в котором христианская надежда утверждается как успокоение верующего сердца в отношении к будущим судьбам Церкви, дающее твер-

дость подвигу духовного возрождения, в частности она утверждается как бы предощущением полноты благодатной жизни Церкви Христовой в Святом Духе. Но все же автор так и ограничился этим только чувством по отношению к христианской надежде в смысле указания ее объекта, а главу 4-ю посвящает, можно сказать исключительно, вопросу о третьей ипостаси Св. Троицы, т. е. Святому Духу как совершителю благодатной жизни в человечестве, просвещающему человека светом Истины и преобразующему все тварное естество (с. 105). Автор, между прочим, останавливает в этой главе свое внимание на том факте, что в христианском церковном сознании и в истории богословской мысли идея Св. Духа как третьей ипостаси менее раскрыта сравнительно с идеей Сына Божия как второй ипостаси, и дает этому объяснение. С этой целью он делает весьма интересный обзор исторической богословской мысли в лице ее виднейших представителей (Тертуллиана, Оригена, Иустина Философа, Григория Богослова, Василия Великого, Афанасия Великого, Григория Нисского) или памятников письменности (Ерма, св. Климента Ал<ександрийского> и др.), равно аскетов (Симеона Нового Богосл<ова>, Максима Исповед<ника>) и констатирует постоянную, «явную как бы недоговоренность или несмелость богословской мысли в отношении к вопросу о третьей ипостаси Св. Троицы). Сам автор объясняет это тем, что в жизни Церкви не пришла еще полнота времен; земная Церковь совершает свой воинствующий путь, и пока только отдельные духоносные личности на конце своего тернистого подвижнического пути получали осияние и ве́дение Св. Духа, а полнота общецерковного откровения Св. Духа и ве́дение его совершится при полноте всего обновленного тела Церкви, когда уже времени, т. е. истории, не будет, а будет новая земля и новое небо, т. е. за пределами этого и мира (см. с. 104, 105 и др.). При этом автор прекрасно выясняет всю несостоятельность и ложь людей так называемого «нового религиозного сознания», чисто хилиастически ожидающих какой-то эпохи Параклита, т. е. полноты откровения Св. Духа в пределах земного, исторического существования (с. 119, 126–127) Церкви, и защищает (автор) Церковь от той грязи, которой ее забрасывают (см. с. 122). Все эти прекрасные мысли автора, по нашему мнению, для большей ясности требовали бы маленькой корректуры. Самая идея Св. Духа, совершающего в человеке познание Истины и жизни в Истине (с. 1 и 4), т. е. подвижничество, в ходе мыслей автора, кажется, недостаточно определяется в своем отграничении от идеи других ипостасей Св. Троицы. Только ведь пред этим автор на с. 91 говорил, что

Истина как «свет разума» воссияла миру Рождеством Христовым, почему и поется в тропаре:

> Рождество твое, Христе Боже наш,
> воссия мирови свете разума... —

почему и Христос называется «Тихим Светом», «Светом Истинным» и т. д. Далее, что, собственно, означают слова автора, что о Св. Духе как Ипостаси менее знают в сравнении с тем, что сказано о Сыне Божием как об Ипостаси? Что значит «знать как об Ипостаси» (см. с. 112, 116, 117 и др.)?

Бытие Св. Духа как Ипостаси ведь утверждается постоянно в Евангелии и, особенно, в Деяниях и Посланиях Апостольских, в Символе веры, в творениях св. отцов, особенно у аскетов и в богослужебных книгах. Если автор ссылается на службу Пятидесятницы в доказательство своей мысли, то почему же он не берет во внимание стихир и тропарей этой службы, а только одни молитвы на вечерни, почему не берет специальной службы Св. Духу? Если, по его мнению, «образ исхождения Св. Духа остается неизъяснимым», как говорит Василий Великий, и о «непостижимости исхождения Св. Духа» говорит Григорий Нисский, то ведь те же св. отцы и многие другие и «рождение Сына от Отца» называли «неизреченным». А то, что говорит Григорий Богослов в своих «Догматических поэмах», именно его слова: «И еще Спаситель говорил, что будем всему научены снисшедшим Духом... Сюда-то я отношу и самое Божество Духа, ясно открытое впоследствии, когда уже ведение сие сделалось благоприемлемым и удобовместимым, по прославлении — ἀποκατάστασιν — Спасителя» (с. 130), кажется, вовсе мало подтверждает мысль автора, хотя и приводится у него для подтверждения его мысли. Нам думается, что в отношении к третьей Ипостаси Св. Троицы в истории церковного сознания дело обстояло таким образом. Первое время все христиане были харизматиками, переживали явление Св. Духа, и общение с Ним было как факт внутренней жизни, и потому говорили о нем (особенно апостолы в Посланиях) постоянно и просто, как о явлении обычном в христианской жизни и несомненном; потом харизма сократилась и харизматиками[5] явились аскеты (как говорит автор — с. 231)) и вообще особые облагодетельствованные избранники Божии, которые также говорили о Св. Духе, постоянно переживая его в личном опыте (почему все аскетические творения полны речами о Св. Духе). Для большинства же церковного тела Дух Св<ятой> остался в сознании и в учении только почти как идея христианского мировоззрения, и раскрывать эту идею в логических

формулах действительно весьма трудно, так как Св. Дух более переживается, нежели логически раскрывается, ибо он «жизнь» и «живот». Иначе обстояло с идеей Логоса, второй Ипостаси Св. Троицы, воплотившейся и вочеловечившейся. По отношению к ней сразу же начались сомнения (гностики и др.), отрицалось Божество Иисуса Христа и пр., ибо сама идея воплощения Божества казалась неприемлемой, и это нельзя было сделать фактом внутреннего опыта, как переживание Святого Духа; трудно было верить в Иисуса Христа как Бога, а ведь без веры в Него и Дух Св<ятой> не даровался, а при скудности благодатной жизни от Духа Св<ятого> сразу же возникали и сомнения в основных догматах христианства, т. е. в Божестве Иисуса Христа. Так в первые века и получилось богатство разработки учения о Второй Ипостаси, а Дух Св<ятой> всегда воспримлется благодатной жизнью, что было особенно у первых христиан и теперь у духоносных людей, и не требуется тогда теоретического учения[6], а только констатирование самого факта, что и было и есть теперь, как и сам автор утверждает в этой главе и в предшествующей (см. с. 95–101, 132–135).

Впрочем, у автора 4-я глава об Утешителе и не имеет целью специальное обследование этого вопроса с его историко-догматической точки зрения и то, что здесь говорится автором, а говорится, повторяем, прекрасно и по существу неоспоримо, направляется к утверждению основной его мысли, что познание Истины дается Св. Духом и это есть духовный подвиг, совершаемый в Духе Святом, которого обязаны стяжать все христиане и в полноте этого стяжания уже «созерцать» истину лицом к лицу. В процессе этого духовного творчества и только в нем одном и могут для человека разрешаться все противоречия его мысли в отношении к истине и противоречия самой жизни. Ведь и сама Истина, возвещаемая Св. Духом человеку, будучи воспринята его сознанием, делается уже знанием об Истине, т. е. истиной, и в структуре человеческого рассудка оказывается полной противоречия. Пятая глава («Противоречие») и посвящается автором уяснению вопроса о том, «как представляется божественная Истина человеческому рассудку» (с. 137). Рассудок берется теперь автором в рассмотрение не со стороны основных законов его: тождества и достаточного основания, а со стороны его структуры в постижении им Истины, в процессе знания его об Истине. «Знание дается рассудку в виде некоего суждения (с. 138) и таким суждением об Истине, в коем дается рассудку ее знание, является христианский догмат. Христианский догмат и есть истина, открытая человеческому рассудку об Истине. Он тоже анти-

номичен (с. 140), да и должен быть антиномичен с точки зрения рассудка, так как подвиг веры, акт самоотрешения рассудка и может начаться только при антиномии, только ей ведь и можно верить, а все прочее или принимать, или отрицать. «С догмата и начинается наше спасение, — говорит автор, — ибо он только, будучи антиномичен, и дает место свободной вере» (с. 140).

Автор прекрасно разъясняет в этой главе причину вообще антиномии рассудка, делая справки из истории древней и новой философии, коим идея антиномии была всегда присуща, и переходя затем на почву христианского мышления, объясняет эту антиномию рассудка в отношении к истине раздробленностью самого человеческого рассудка, более того, дробностью самого бытия, включая сюда и рассудок (с. 152). Причина же этой раздробленности бытия — грех твари. Вот почему и догмат, неприемлемый греховным рассудком, как противоречащий его структуре, в благодатном, очищенном от греха состоянии души воспринимается благодатным разумом в сфере молитвы и подвига как самодоказанная истина и аксиома (с. 152–153). Здесь автор стоит вполне на почве православного святоотеческого учения о необходимости очищать ум для постижения христианской истины, и, как мы уже указали, приходится только пожалеть несколько, что он не использовал прекрасных суждений об этом предмете Исаака Сириянина, Максима Исповедника, того, что написано, например, в «Невидимой Брани», и др. Но для целей книги, написанной для оглашенных, может быть, даже лучше, что автор своим путем философского анализа логических законов мышления приходит к тому же самому, к чему пришли святые отцы духовным опытом жизни. Идея греха, объясняющая раздробленность бытия и человеческого рассудка в частности, и составляет содержание следующих двух глав сочинения, из коих в первой (6-я гл. «Грех») автор специально рассуждает о грехе в его сущности, а в 7-й гл. «Тварь» раскрывает начало благодатного обновления тварного бытия. Суждения автора о грехе в смысле анализа сущности его природы и действий прекрасны и глубоко психологичны, в богословском смысле они весьма ценны для Нравственного Богословия и, особенно, для аскетики как науки. Притом все эти суждения имеют в своей основе данные божественного откровения (в частности, послание ап. Иоанна Богослова) и святоотеческий разум. По существу, мы не находим сказать что-нибудь против этих суждений автора. Особенность некоторых суждений автора обусловливается и здесь, как и в других местах его книги, его главной задачей — смотреть на все с точки зрения человеческого рассудка, в его природе и структу-

ре видеть данные для утверждения истинности и необходимости христианства в его цельности. Вот почему автор, определяя грех согласно с ап. Иоанном Богословом, «что он есть беззаконие» (Ин. 3, 4), и поясняя, что в онтологической своей глубине (с. 162) он есть «ничто», лишь «мнимое существование» (с. 163), есть причина всякой раздробленности, в приложении к человеку объясняет этот грех как нежелание выйти из закона «тождества» Я (с. 170). Таким образом, автор <как> проявление греха в человеке, согласно своему плану, рассматривает рассудок человеческий, берет как бы только в приложении к законам мышления и в грехе видит царство закона тождества, и только его одного, а посему и неразумия (с. 170–171). Правда, и у восточных св. отцов грех рассматривается как уклонение человека от созерцания только Бога, от мысли только о Нем как Едином на потребу, уклонение на путь многих помыслов, и прежде всего на путь самоутверждения. У св. отцов только это не имеет той специальной логической или гносеологической окраски, как у автора, а более нравственно-психологическую; но, быть может, в этом и заслуга автора, переведшего объяснение действий тайны греха на структуру и природу нашего ума. В связи с этим уклоном в рассмотрении греха автор определяет и сущность «той устроенности души», которая противоположна греховному ее состоянию; это есть целомудрие (с. 173, 177) в смысле цело-умия, здравоумия (σω-φροσυνη); самособранность, крепость, простота как органическое единство и цельность человеческой личности (с. 173). Сущность целомудрия с субъективной стороны как переживание целомудренной души есть *блаженство* «в смысле умиренного и умеренного сердца» (с. 185), а объективно, онтологически, как «момент жизни Божией» (с. 185), она есть «память Божия», «вечная память», которую поют обычно усопшему, ибо быть в памяти Божией — значит быть и в вечном бытии (с. 187)! Заметим опять, что у автора в суждениях по указанным пунктам чрезвычайно много весьма тонких наблюдений и неожиданных сопоставлений и выводов, весьма хорошо объясняющих некоторые частные стороны христианского учения и христианской психологии, в частности происхождение ересей. Нам думается только, что если автор определил целомудрие параллельно греху как характерный момент состояния ума, то и блаженство должен бы был определять более в этом же направлении к уму, а не как умиротворение «сердечного кружения» (с. 181). У него как-то совмещаются элементы ума и сердца в понятии блаженства, как это действительно и должно быть, но недостает некоторой отчетливости в смысле согласованности с основной мыс-

лью. «Блаженство как отдых от неустанно жадного и никогда не удовлетворенного хотения», — говорит автор на с. 182; с другой стороны, «блаженство можно получить только пресуществив помыслы в высшее созерцание» (с. 183); так, в блаженстве есть элементы и в отношении ума и сердца, но интимная связь их достаточно не раскрыта, по крайней мере здесь; ее скорее можно видеть из последней главы, где автор говорит о значении в нашей жизни сердца. А потом, если блаженство есть успокоение, то как же «алчущие и жаждущие правды» блаженны? Это явление бесконечное, ибо бесконечна сама правда. Нужно сказать, что аскетический подвиг как путь к блаженству гораздо шире, чем его здесь намечает автор, и охватывает все стороны существа человека и в качестве только отдельных моментов или сторон входит в душевную жизнь то, о чем говорит автор, а не вмещается в них совсем. Автор так и сам думает, говоря в заключение своих суждений о блаженстве: «Целомудренное житие есть цельность и неиспорченность человеческого существа» (с. 195) (а не ума только). В плоскости онтологии целомудрие есть «вечная память Божия» (с. 185, 186, 187, ср. с. 177). Уже и в человеческой познавательной деятельности *память*, по автору, есть свидетельство нашего надвременного естества (с. 194); она есть творческое начало мысли, господствующей над временем (с. 195); а Божия память и Божие творчество тождественны (с. 195), и потому быть в памяти Божией — значит быть в общении с Его бытием, быть в раю. Но если «память вечная» есть объективная сторона *целомудрия*, субъективно выражающегося в блаженстве, то почему же мы поминаем и просим «вечной памяти», особенно за грешных, а святых уже не поминаем? Да разве грешники, не ищущие целомудрия, не в памяти Божией? Наконец, можно ли по существу дела приписывать Богу память, которая есть явление в пределах временности и связана с этим временным бытием, а по учению св. отцов есть проявление низшего, греховного строя деятельности ума человеческого? Да едва ли ее и справедливо считать выражением творческого, активного начала: у нее есть свои законы, каждый факт душевной жизни связан с другим законом ассоциации и поэтому памяти присуща более пассивность, чем активность; а когда познание упразднится и настанет ведение и созерцание, то и память упразднится как ненужная, как связанная только с греховным бытием.

Перейдем к последней, 7-й, главе сочинения «Тварь». Предметом этой главы служит у автора раскрытие процесса обновления твари как перехода от греха к целомудренному состоянию. Автор берет для рассмотрения здесь не всю тварь, а собственно-

человеческую личность, на том основании, вполне законном, что обновление твари зависит от обновления человека, согласно словам ап. Павла (Рим. 8, 14) (см. с. 206). Что такое целомудренная личность и как это достигается — вот, по существу, о чем говорит здесь автор. Эта глава, если можно так выразиться, по преимуществу аскетическая и вводит читателя в круг явлений духовного опыта и мистики. Здесь автор прекрасно раскрывает некоторые стороны христианской антропологии, например значение сердца в духовной жизни; попутно обличает фальшь всякого подвижничества вне христианства и его существенное отличие от первого, обличает современных хилиастов, современных проповедников «святой плоти» (с. 224, 226 и др), наносит решительный удар и беспощадно критикует всякое мировоззрение вне христианства, доказывает, что и сама наука стала возможной только при наличности христианских идей. Нам показалась в этой главе только некоторая несогласованность частных положений с высказанными раньше: например на с. 197 автор, различая *зло* и *грех*, первое определяет как духовное искривление, а грех — все, что ведет к таковому, т. е. повод или средство; как будто раньше, в 6-й гл., он грех определяет именно как искажение бытия, беззаконие; здесь, видимо, имеет в виду простой греховный поступок. Целомудрие у него в этой главе понимается уже исключительно как чистота сердца, а не состояние ума (с. 202), причем сердце выдвигается как центр духовной жизни, а церковная мистика называется мистикой груди, а отличие от мистики живота (присущей оргиастическим культам древности) и мистики головы (индусской).

Нам думается, что церковная мистика есть не мистика груди или сердца, а непременно объединенная мистика всех сторон человеческого существа: и ума, и сердца, и воли, и тела, если угодно, иначе и получается явление хлыстовства, столь обычного теперь, или духовной прелести. Припомним автору, что у св. отцов всегда указываются восемь глав<ных> страстей [7], из коих каждая имеет отношение к известной области души или тела человеческого, борьбой с ними оздоровляется и уцеломудривается или тело (блуд, чревоугодие), или ум (гордость, тщеславие), или сердце (печаль, уныние), или воля в ее настроении (гнев, сребролюбие). Сердце выдвигается в духовной жизни потому, что в процессе волевой деятельности оно своим чувствованием и желанием обусловливает совершение дела или поступка, оно — самый важный стимул греха и добра в их осуществлении, а главное, сердечная область есть вполне достояние человека; ум может и невольно загрязняться от приражений врага, а сердце

только охотной волей человека, за него он ответственен; припомнить нужно моменты развития страсти и всякого греха, и тогда это будет понятно. Можно ли, например, очистить сердце без очищения ума? У св. отцов ум признается кормчим, и от его обращения к Богу и чистоты зависит устроение души. Повторяем, в духовной христианской жизни все целостно и объединено, да так и должно быть по мысли самого автора, ибо где уничтожается грех, там восстановляется целостность. Признанием этой целостности в человеке, восстанавливаемой чрез подвиг, как цели его жизни и высшего ее основания и разума, а чрез человека целостности и красоты всей твари, автор и заканчивает свою книгу.

Что сказать о ней в заключение?

Как огласительное слово для стоящих «во дворе церковном» — а так просит смотреть на его книгу сам автор (с. 5) — книга выполнена прекрасно. Сделана полная апология христианской веры как единственной истины, и сделана тем путем и в той сфере мысли, в какой полагают последний резон всякой истины поклонники человеческого рассудка, и все сказано на родном для них языке рассудка, логики и философии. Автор как бы великодушно сам ради них спускается «до кладенцов хананейских мыслей» (см. канон Андрея Критского), из которых люди рассудка думают черпать и пить воду истины, и показывает, что истина не в этих кладенцах, а в Камне веры — Христе, из Которого текут реки воды живой и токи премудрости, источаемые верой.

Как теодицея книга о. Павла может удовлетворить самый требовательный вкус, изощренный в философии и богословии. Раскрывается вся премирная глубина христианства, его необходимость для человека, освещается светом христианства и уясняется им высший смысл жизни и бытия мира, и все — и частное, и основное в христианстве — с необыкновенной ясностью выявляется в своем высшем смысле и единстве. Не знаю, есть ли на Западе что-либо подобное, но в русской литературе подобного опыта теодицеи нет, и в этом смысле книга о. Павла — явление исключительное. По нашему мнению, она прекрасно дополняет то, что сказано в книге проф. Несмелова «Наука о человеке», но в другом плане исполнения.

Как труд богословско-философский книга автора от начала до конца православна. Автор ниспровергает господство в жизни рассудка и его претензии на монополию истины, утверждает необходимость христианской веры, утверждает догматы, утверждает духовный подвиг, утверждает и защищает Церковь, откры-

вает ложь ересей древних и новых по их существу, осуждает «новое религиозное сознание» современной интеллигенции, хлыстовство, хилиазм, культ плоти; исповедуя грех как причину зла, он в благодати Св. Духа утверждает силу, препобеждающую грех и обновляющую тварь. По нашему мнению, у автора в тех немногих словах обращения к читателю, в коих он касается отличия православия от католичества и протестантства, сказано для понимания православия гораздо более, чем в специальной статье одного профессора, напечатанной в американском журнале для уяснения этого вопроса.

Книга о. Павла высоконаучная, трудно сказать, в какой области научного знания автор не проявил себя специалистом в этой книге. Он прекрасно знает античную философию и античный мир; в совершенстве изучил новую философию, показал себя филологом и математиком, проявил громадную начитанность и в святоотеческой литературе, в литературе богословской, иностранной и русской. Одни примечания автора (62 страницы) сами по себе, без наших слов, могут говорить за научное достоинство его труда, и ценность их может быть понятна вполне только специалистам вроде самого автора. Но автор везде остается свободным от подавляющего влияния этого научного багажа; он везде творец и хозяин. Читая книгу автора, чувствуешь, что вместе с ней растешь духовно, а не только приобретаешь знание в какой-нибудь области; да до нее и нужно дорасти, чтобы понять. Думается, что ее будут читать с интересом и люди богословски образованные, и философствующие, и просто интеллигентные.

Пусть даже некоторым соблазном[8] в книге автора является необычный стиль писания, не принятый в богословских сочинениях способ выражения, особенный слог и строй речи; в этом сказался только индивидуализм автора и личная особенность его психики; на это просто не нужно обращать внимания при чтении его книги, и это не умаляет по существу достоинства книги автора.

С. С. ГЛАГОЛЕВ

<Отзыв на книгу о. Павла Флоренского «О духовной Истине»

М., 1912.>

Книга, отзыв на которую я должен теперь предложить вниманию Совета Академии, представляет собой исключительное явление. Все в ней необыкновенно, оригинально, все запечатлено исключительною индивидуальностью автора. Автор предлагает «Опыт православной теодицеи». Сколько таких опытов предложено на пространстве веков! Но я не знаю другого опыта, который был бы написан по такому плану, таким молодым языком и с привлечением такого разнообразного и своеобразного материала.

Тем, кто знает о. Павла лично и близко, его книга должна показать, каким исключительно широким и глубоким образованием он обладает. Трудно указать в Европе или Америке мыслителя, который имел бы такую блестящую подготовку для постановки и решения философских проблем и, в особенности, для решения труднейших проблем философии религии. В опытах религиозной философии Джемса [1], Вундта [2], Бутру [3], Геффдинга [4] явно чувствуется неудовлетворительность теологической подготовки их авторов и — что еще более странно — проявляется неосведомленность в области истории религий. Наш автор богословски образован так, как редко бывает образован богослов. Не курсы богословия только знает он, он усвоил, воспринял в себя православное богослужение, он просознал православие и живет им. И он привлекает к себе в руководители и помощники прежде всего не богословов, а тех, которые жили верою. Житиями святых простецов он пользуется не как историческим, а как высокоидейным материалом, дающим ключ к разрешению труднейших вопросов познания. В области истории религий осведомленность о. Павла Александровича изумительно обширна. Он

знает различные религии не только в их схемах, но в их подробностях, в деталях и мелочах их культа и пользуется этими мелочами для выяснения естественно-религиозных стремлений человеческой души.

Он отыскивает в своей книге «Столп и утверждение Истины» и находит его в Церкви. Проблему гносеологическую он разрешает в проблему религиозную. Для того чтобы дать такую постановку и такое решение вопроса, он обладает научными познаниями в изумительной широте и полноте. Математик по специальности, глубоко изучивший механику и физику, хорошо осведомленный в области наук биологических, он знает философов в оригинале и подлинниках и из массы их творений с удивительною чуткостью и глубиною анализа извлекает то, что является ценным в глазах православного мыслителя.

Для своего опыта теодицеи он широко пользуется филологией. Мертвые слова оживают в его анализе. В словах, в их корнях он видит выражение стремлений души, ищущей и предчувствующей истину.

У Канта его важнейшее сочинение — «Критика чистого разума» («Kritik der reinen Vernunft») и его последняя монография — «Религия в границах одного только разума» («Religion innerhalb Grenzen der blossen Vernunft»), в сущности, являются несъютимыми[5]. Гносеологический скептицизм и религиозная вера у него оказываются существующими совместно и совершенно раздельно. Эту точку зрения усвоили многие. Но мне представляется, что о. Павел, отступая от Канта, своею книгою делает поворот к более правильному взгляду Декарта[6]. Для картезианского мыслителя veracitas Dei[7] была гарантией того, что человек может познать истину. Книга о. Павла Александровича, в сущности, трактует о религиозных основах достоверности.

Между бытием и мышлением о. Павел Александрович усматривает противоречие. Мир есть процесс, есть непрекращающееся движение. Наше мышление может оперировать лишь над неподвижным — над фактами, предметами. Летящую стрелу в каждый момент наше мышление приурочивает к определенному пункту, и во всей силе доныне остается парадокс Зенона[8], что летящая стрела неподвижна. В самих принципах мышления открывается несогласованность. Закон тождества требует, чтобы А было равно А. Закон достаточного основания требует, чтобы А было равно не-А, закон достаточного основания сводит А на В. Разрешение этих противоречий о. Павел Александрович находит в высшей форме закона тождества. А вечно отвергает само себя и в своем самоотвержении вечно получает себя. Внача-

ле А есть А, потому что оно исключает из себя все; в конце А становится А, потому что усвояет и уподобляет себе все. Очевидно, промежуточное звено, посредствующий момент, есть отрицание, А становится не-А.

Высшее тождество есть истина. Истина есть созерцание себя через другого в третьем. Отец, Сын, Дух. Οὐσία[9] истины есть бесконечный акт Трех в Единстве. Истина есть единая сущность в трех ипостасях.

По о. Павлу, истина есть интуиция, т. е. дается непосредственно, и вместе с тем истина есть дискурсия, т. е. подлежит доказательству. Истина есть интуиция-дискурсия. На многих страницах своей книги автор развивает и обосновывает тезис, что сама истина побуждает человека искать истины. Истина дана душе, и только поэтому мы ее ищем, выясняем, обосновываем и стремимся утверждать. Сама Триипостасная Истина влечет нас к себе.

«Я не знаю, — пишет автор, — есть ли Истина или нет ее. Но я всем нутром ощущаю, что не могу без нее. И я знаю, что если она есть, то она — все для меня: и разум, и добро, и сила, и жизнь, и счастье. Может быть, нет ее; но я люблю ее, люблю больше, нежели все существующее. К ней я уже отношусь, как к существующей, и ее — быть может, не существующую, — люблю всею душою моею и всем помышлением моим. Для нее я отказываюсь от всего — даже от своих вопросов и от своего сомнения. Я, сомневающийся, веду себя с нею, как несомневающийся. Я, стоящий на крае ничтожества, хожу, как если бы я уже был на другом крае, в стране реальности, оправданности и ведения. Трояким подвигом веры, надежды и любви преодолевается косность закона тождества. Я перестаю быть Я, моя мысль перестает быть моею мыслью; непостижимым актом отказываюсь от самоутверждения "Я = Я". Что-то или Кто-то помогает выйти из моей самозамкнутости... Что-то или Кто-то гасит идею, что Я — центр философских исканий, и я ставлю на это место идею о самой Истине. Будучи ничем, но единственным данным мне, я, себе данный, непостижимо для себя самого отказываюсь от этого единственного достояния, приношу Истине ту единственную жертву, которая предоставлена мне, но и ее-то приношу не своею силою, а силою самой Истины; как ранее греховная самость ставила себя на место Бога, так теперь помощью Божией я ставлю на место себя Бога, мне еще неведомого, но чаемого и любимого. Я отказываюсь от боязливого опасения, что со мною будет, и решительным взмахом делаю себе операцию. Я покидаю край бездны и твердым шагом вбегаю на мост, который, быть может, провалится подо мною.

Свою судьбу, свой разум, самую душу всего искания — требование достоверности я вручаю в руки самой Истины. Ради нее я отказываюсь от доказательства» (с. 63–64).

Ново все то, что хорошо забыто. Я сказал, что в книге о. Павла Александровича мне чувствуется поворот к Декарту, и должен добавить: к его эпохе. Приведенные мною слова нашего автора, развиваемые и обосновываемые им в книге, представляют собою утверждение и развитие того, что некогда писал Паскаль, Боссюэт[10], Фенелон[11] (см. краткое изложение их доказательств бытия Божия в моей книге «Пособие к обучению Основного Богословия»)[12].

Как в области философии книга о. Павла Александровича в некоторых вопросах представляет поворот к докантовскому периоду, так в своем богословском содержании она представляет во всем своем объеме поворот к святоотеческому и аскетическому богословию.

Для того чтобы познать истину, нужен свет истины. Для приобретения его нужна любовь к истине. Любовь о. Павел Александрович разумеет в смысле онтологического акта, а не в смысле психологического состояния. Познание Бога проявляется в деятельной любви к твари, а проявленная любовь есть красота. Познание Бога и любовь к Богу для автора нераздельны. Нет любви, нет и познания, и наоборот. Свет истины не есть лишь духовный свет, он может становиться светом видимым. Лицо Моисея сияло лучами. О. Павел Александрович приводит аналогичные примеры из житий. Но он предостерегает от того, чтобы доверять свету еретических и нехристианских мистиков.

Для того, кто действительно познал догмат, он есть «око ума». И св. Афанасия Александрийского, познавшего и отстоявшего догмат Троичности, св. Григорий Богослов называет «святым оком вселенной». «Им вселенная усмотрела истину».

Усвоение Св. Духа, восприятие Утешителя, есть начало жизни бессмертной. «Св. посты — начатки просветления тела; св. мощи, которые мы лобызаем, — проблески воскресения; св. таинства — источники обожения» (с. 127). Теперь царство Божие через усвоение Св. Духа наступает для отдельных личностей. В будущем оно наступит для всех, которые будут в истине.

Как наряду с Богом существует тварь, так рядом с Истиною (субстанциональною, живою) существует истина. Истина, по нашему автору, антиномична. Он указывает, что в вопросах о Божестве, естествах во Христе, об отношении человека к Богу, о грехе, суде, воздаянии, конечной судьбе, в вопросах о заслугах, благодати, вере, пришествии Христовом мы имеем ряд антино-

мичных утверждений. Эти антиномии разрешаются в высшей стадии религиозного развития, разрешаются сверхсознанием, сверхлогикою.

Путь, которым должен идти человек, должен представлять собою усвоение истины. Но есть иной путь — путь греха. Отец Павел Александрович анализирует определение греха как беззакония — по учению ап. Иоанна. Противополагает ему путь закона, путь праведности, который характеризует термином «целомудрие» (целостная мудрость). Этот путь ведет к вечности. При вопросе о вечности автор затрагивает вопрос о памяти, которую определяет как «создание во времени символов вечности».

К вечности человек идет вместе с Богозданною тварью. Автор рассматривает тварь и в ее историческом явлении, и в ее идеале.

К своему исследованию о. Павел Александрович приложил книжку примечаний и заметок. Он дал 470 примечаний к своей работе. В этих примечаниях читатель найдет указания сочинений, в которых обсуждаются положения, устанавливаемые нашим автором, или дается материал для обоснования этих положений. О. Павел Александрович дает не глухие указания: он комментирует цитаты, подчеркивает их смысл, указывает на их внутреннюю природу. Он предлагает читателям ключи к пониманию цитируемых им трудов. Книжка цитат в высшей степени важна для тех — конечно, немногочисленных читателей, — которые займутся анализом капитального труда о. Павла Александровича. Эти цитаты откроют нам, что изучал и что читал на своем еще очень недолгом веку автор, и эти цитаты дают нам некоторую возможность выяснить генезис его воззрений.

Книгу о. Павла Александровича нужно не читать, а изучать: слишком много важных и ценных утверждений она в себе заключает. Но вместе с тем важность предмета и глубокая значимость этих утверждений побуждает читателя быть осторожным при чтении этой книги и не спешить присоединять свое «да» к утверждениям автора. Думается, что и сам автор, когда станет переиздавать свою книгу, найдет нужным изменить в ней нечто с внешней стороны и нечто с внутренней.

Я сказал, что книга о. Павла трактует о религиозных основаниях достоверности. Сам автор озаглавил ее «О духовной истине». Что же, духовная истина автора относится к истине вообще, как видовое понятие к родовому? Какой же другой вид истины существует? истина плотяная? Но такой истины не существует. Живая Истина духовна. Истина как правильное утверждение нематериальна. Да, наконец, наш автор трактует о критерии истины вообще, а не о критерии духовной истины.

В обращении автора к читателю мы находим утверждение, что православная церковность неопределима (с. 7). Но ведь он рассуждает об этой церковности. Разве можно рассуждать о неопределимом? А потом все то, что существует, может быть познаваемо и определяемо. Непознаваемо и неопределимо лишь такое бытие, которое на нас не действует. Но такое бытие для нас и не существует, для нас оно есть небытие.

Разрешение многих недоумений автор находит в тайне Троичности, но, вероятно, его рассуждения о Троичности более вызовут недоумений, чем решат их. По-видимому, автор в числе «три» видит какую-то основную категорию жизни и мышления. У него как бы утверждается невыводимость чисел ни из чего другого. Вещи — явления абсолютных, трансцендентных чисел. Я думаю, что числа совсем не что-либо абсолютное, а только прием несовершенного мышления. Существование чисел предполагает собою существование разрывов в бытии и существование тождественных предметов. Ни того ни другого нет в действительности. И мы постоянно наталкиваемся на иррациональные величины. Определение величин числами обычно есть прием приближенный, неточный. Если автор разумеет числа иные, то ему следовало бы выразиться определеннее, да и эта теория, только что зарождающаяся, есть скорее вопрос, чем теория.

В пространстве автор должен находить число «три», потому что пространство трехмерно. Я думаю, что на пространстве удобно показать фиктивное значение числа «три». В природе существуют лишь тела, а поверхности и линии суть только отвлечения от тел. Новая натуральная геометрия так и ставит дело, что существует один тип пространственного бытия, а не три типа.

Число «три» у автора управляет миром[13]. Простейшая семья для него должна состоять из отца, матери и ребенка, который является центром семьи. Если бы на самом деле эта простейшая семья была нормальною семьею, то, по моему подсчету, человечество при самых благоприятных условиях через 900 лет прекратило бы свое существование*.

---

* На земле теперь 1500 миллионов людей. Принимая, что каждые двое будут производить одного, мы получаем, что в каждом последующем поколении число людей будет уменьшаться вдвое. Для решения вопроса, когда на земле останется один человек, имеем уравнение $\frac{1500000000}{2^n} = 1$; $n \lg 2 = 8 \lg 15$; n. o. 3010300 = 8. 11760913; n оказывается несколько больше 28. Через 29 поколений человечество сведется к одному лицу, 30-го поколения не будет. Считая поколение в 30 лет, имеем, что через 900 лет на земле не останется ни одного человека.

Я не думаю оспаривать мысли автора, что представление божества троичным нам дается не отвне только, а заложено в нашу природу. Но для выяснения этого тезиса автору нужно было дольше остановиться на религии, и особенно на религии египетской.

Автор считает наше мышление антиномичным. Он дает нам ряд антиномий (с. 157–158). Без сомнения, он мог бы умножать их без конца. Но, может быть, дело здесь не в антиномичности, а просто в ограниченности человеческого мышления и знания. Не сверхразумность на пространстве веков уничтожила антиномии, они уничтожились научными открытиями. До открытия Нептуна[14] движение Урана и закон тяготения были антиномичны; до открытия действия капиллярных сил иголка, не тонущая в воде, и закон Архимеда[15] были антиномичны; теперь все это находится в добром согласии.

Автор православен, православен глубоко, внутренне, но это не оправдывает его отношений к католицизму и протестантизму. «Для католицизма, — пишет он, — (разумеется, беру как католицизм, так и протестантизм в их пределе, в их принципе) всякое самостоятельное проявление жизни неканонично, для протестантизма же — оно ненаучно» (с. 6–7). На самом деле автор берет здесь католицизм и протестантизм не в пределе, а в карикатуре. Разве католицизм безусловно отрицает свободу и разве протестантизм безусловно хочет регулировать отношения человека к Богу научным способом? Я не представляю себе и никакого предела у протестантизма. Протестант может быть католиком и почти атеистом. Это «почти» может быть очень малым; протестант может быть почти и буддистом, и магометанином. Исторически протестантизм идет к отрицанию всякой религии, но в принципе верования протестанта могут приближаться ко всякой религии. Католицизм дал таких людей, как Франциск Ассизский или Паскаль. Разве они представляли собою отступление от католического идеала, а не приближение к нему? Несомненно, что даже в иезуитском ордене происходит постепенно раскрепощение свободы, а не закрепощение, и это с точки зрения принципов католицизма вовсе не есть удаление от предела. Автор в своих суждениях о чужих для него формах веры поддается слабости, оправдываемой его глубокой религиозностью, но не оправдываемой правдою: свое исповедание он рассматривает в его идеале, а другие исповедания не только не в идеале, но и не в историческом проявлении, а в карикатуре.

Прося о. Павла Александровича быть снисходительнее к католикам и протестантам, я попросил бы его, имея в виду его книжку примечаний, быть снисходительнее и к читателям. Сво-

ими цитатами он отсылает читателя к математическим теориям Бугаева[16], Некрасова[17], Алексеева[18], к биологическим гипотезам Коржинского[19], Гуго де Фриза[20], к филологическим исследованиям Курциуса[21], Прельвица и Буасака, к подвижническим и святоотеческим творениям, к литургическим и церковно-историческим исследованиям, к изящной литературе, к произведениям философов и т. д. и т. д. И великих и малых писателей он цитирует по подлинникам. Но немного найдется людей, которые могли бы легко переходить от св. Григория Нисского к теории вероятностей Лапласа[22] и от «Алгебры логики» Кутюра[23] к преподобному Иоанну Лествичнику. Затем, немного найдется людей, которые имели бы возможность ознакомиться со многими из цитируемого автором. В своих цитатах наш автор очень редко разграничивает существенное от несущественного, важное от неважного, даже порою стоящее внимания от нестоящего. Он подчеркивает и комментирует мысль цитируемого источника. И только. Но что важнее всего прочитать из множества книг и статей, прочитанных автором? На это нет ответа. А между тем для самого дела, защищаемого автором, было бы весьма полезно, если бы он указал важнейшие сочинения, приведшие его к утверждаемым им положениям. Это нелегко. Но о. Павел Александрович умеет и любит трудиться.

В заключение скажу следующее. Можно многое оспаривать и даже отрицать в сочинении о. Павла. Но все это не колеблет исключительного значения этой исключительной книги. И значение она будет иметь не только научно-богословское или философское, а и глубоко жизненное. Вопрос о том — заслуживает ли это сочинение ученой степени и какой: магистра или доктора, этот вопрос мне представляется даже неловким. Есть книги, которые поднимаются над школьною лестницей ученых степеней, книга о. Павла Александровича принадлежит к их числу. В ней находим мы цельное и оригинальное миросозерцание человека, юного по возрасту, но зрелого духом. Юный, он в своей книге является всецело и своеобразно сложившимся. В этом отношении я сравню его с Эдуардом Гартманом[24], давшим свою философию бессознательного 29 лет от роду. Но Гартман дал унылое и безнадежное миросозерцание, а наш автор своею проникновенною глубокою православною книгою всегда будет возгревать в людях веру, надежду, любовь. Вознаградим его за его книгу, как можем.

Б. В. ЯКОВЕНКО

Философия отчаяния

Тут ум теряет себя, теряется в безвидной и неустроенной бездне. Тут носится горячечный бред и бестолочь.

Свящ. Павел Флоренский[1]

1

Состояние отчаяния — одно из самых тяжких и невыносимых состояний, если только не самое тяжкое и невыносимое, в жизни человеческого духа. Не иметь у себя под ногами никакой опоры, чувствовать, что летишь в неведомую бездну, не видеть исхода и спасения из того положения, которое стало совершенно невыносимым, — вот ужас, которому, право же, равного нет для человека с достаточно развитой индивидуальностью и достаточно интенсивным пульсом жизни. В такие минуты человек страдает неимоверно, мятется и страждет без конца и делает сверхъестественные усилия, чтобы спастись. Он судорожно ищет твердой почвы, бросается взад и вперед, ловит жадным взором самомалейшую возможность и неистово радуется любой соломинке, за которую ему удается схватиться и которая хоть сколько-нибудь сулит ему свободу и спасение.

И часто, слишком часто при этом случается, что неистовая радость сразу же всецело завладевает душой человека, изголодавшейся и слишком восприимчивой, — овладевает с такой же силою, с какою ею только что владел холодный ужас безнадежности. Тогда соломинка, как по мановению волшебного жезла, вдруг превращается в несокрушимый гранит: ужас перед только что минувшим и неодолимое желание продлить настоящее претворяются в душе человека в действительность: мечта, предмет стремлений и жажды, силою этих последних превращается

в предмет веры. И столь же, сколь безгранично и нестерпимо было отчаяние перед недавней действительностью, столь же бесповоротна и непоколебима оказывается эта вера в иллюзию, это убеждение в каменной крепости соломинки: из погибающего пловца человек становится торжествующим галлюцинантом, из Гамлета — Дон-Кихотом.

Этот процесс отчаяния и его мнимого преодоления, столь часто наблюдающийся в повседневной и общественной жизни человека, не чужд бывает и более специальным областям ее, в частности — области философской: человек всюду есть человек. И что это так, убедительно демонстрирует standart work[2] нашего нынешнего религиозно-философского движения, философская исповедь свящ. Павла Флоренского, характерно им отмеченная центральным, властным и претенциозным заглавием: «Столп и утверждение Истины» *.

Следует сказать с самого же начала, что исповедь эта — одно из самых выдающихся произведений этого рода. И беспредельность теоретического отчаяния в начале ее, и сила философически-религиозного ликования в конце обнаруживают большую личность, прикосновенную к глубинам и вершинам знания и веры; самый же процесс перехода от первого ко второму обставлен тут обширнейшим в некоторых отношениях материалом, соответственно присоединяющимся к высшему усилию философически-религиозной борьбы за истину. Нет сомнения, этот «Столп и утверждение Истины» — импозантная, весьма разительная композиция, повелительно принуждающая всякого знакомящегося с нею пережить ее самым интенсивным образом и способная оставить в душе и уме читателя неизгладимые следы. Но вместе с тем нельзя и не признаться, что творение это — тем нестерпимее и неприемлемее для человека, который не настолько эмоционален и нервен, чтобы терять разум в тщетных поисках истины, но привык быть стоек, спокоен и ясен в самые критические моменты своего духовного бытия. Чрезмерность всегда болезненна и ненормальна, чрезмерность же в отчаянии и ликовании порою отдает истеричностью и резко отталкивает от себя.

2

Начать хотя бы с той внешней кожуры, в которую облечены свящ. Флоренским основные переживания его исповеди!

---

* *Свящ. Павел Флоренский.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914.

Ведь все эти символические картинки, как бы благословляющие каждую главу на дело, старательный и многозначительный подбор особенных цветов на обложке, церковная печать, построение фраз с уклоном к древнеславянскому и масса слов церковного характера — весь этот эксотеризм при трактовании вопроса о том, как возможен рассудок, попытку дать ответ на который представляет, по слову самого автора (487), вся его работа в целом, — что это все, как не явное старание загипнотизировать и себя, и своих читателей, незаметно для себя и них поспособствовать силою самой внешней зрительной и слуховой обстановки приведению и себя, и их в чудодейственное состояние ликующей веры, мгновенно и легко освобождающей от нестерпимого гнета теоретического отчаяния? Или — эта несистематическая манера изложения и обоснования, лишающая «работу» свящ. Флоренского теоретических центров, вся бьющая на то, чтобы эмоционально поразить, захватить, завлечь, предварительно и попутно развлекая внимание массой выдержек и заимствований и из священных книг, и из богословских трактований, и из философских источников, и из отдельных наук, особенно лингвистики и математики, а равно — и бесконечным повторением одних и тех же недостаточно упорядоченных и в каком-то вихре носящихся мыслей и переживаний (настолько, что сам почтенный автор смог указать только самый общий и схематический, а потому и почти ничего не говорящий план своего трактования (487 сл.), — что это, как не явственнейшее обнаружение того мятущегося, неустойчивого, во все стороны бросающегося и отовсюду помощи ждущего состояния духа, которым фундаментально характеризуется глубокое теоретическое отчаяние и эмоциональное преодоление его?

А эти кричащие внешние противоречия на каждом шагу! Посвящение всего труда «Всеблагоуханному и Пречистому Имени Девы и Матери», заставляющее думать, что автор считает свою «работу» явлением важным и значительным, ценит ее как лучшее создание свое, — и определенное его заявление: «Вем бо и аз свою скудость и зазираем бываю совестию и худоумием своим» (5, 360). Представление своего труда на соискание ученой степени заставляет думать, что автор видит в нем какие-нибудь действительно большие достоинства, и заявление его, что он признает за своими «письмами» лишь подготовительное значение (5), что если в них есть какие-либо «его взгляды», то только от «недомыслия, незнания и непонимания» (860), что важный тон в книге, где он есть, только — «от глупой моей неумелости» (14), что он боится утверждать и предпочитает «спрашивать»

(129) и что он только набрасывает мысли, которые больше чувствует, чем может выразить (128). Значит — страшное смирение, с одной стороны, и немалые претензии — с другой! И далее, при всех смиренных заявлениях, что за резкий тон, подчас уподобляющийся ругани, по отношению к своим противникам, напр<имер> по отношению к Толстому (64, 65, 91, 129, 292), немецким рационалистам (158, 650, 714, 736), искателям «нового религиозного сознания» (134), интеллигенции (293, 295, 296, 299, 699, 746).

Как примирить между собою наводнение труда лингвистическими выкладками, выяснениями, так что начинает казаться, будто в этом и заключается самая соль обоснования, — и глубокое пренебрежение к этой научной отрасли, столь определенно звучащее в утверждении автора, что философ прислушивается к поучениям лингвиста «больше из вежливости, чем всерьез» (786)? Безусловное признание, что единственный способ постичь истину — это «зажить» ею (8), т. е. жить истиною и в истине, — и целый ряд схем, доказательств и доводов, содержащихся в этой «работе» и помещенных в нее ради продолжения пути к истине (причем дело доходит до надобности привести указатель законов и формул логистики, с. 600–603)?! Полное и бесповоротное отрицание рассудка — и постоянное пользование им в самых широких размерах?! Не явственно ли коренное присутствие во всех противоречиях подлинного отчаяния — того самого отчаяния, излияниями о котором автор начинает свою «работу-исповедь» и к выражению которого нередко снова и снова возвращается (3, 5, 9 сл., 67, 71, 109 сл., 260 сл., 319, 393 сл.)? Не ясно ли, что уже по самой своей внешней одежде творение это — прямой продукт такого отчаяния?

3

Перейдем теперь к содержанию, и мы убедимся бесповоротно, что отчаяние тут — не поверхностная субъективная окраска объективного построения или опыта, а основной систематический фактор, руководящий всей этой «работой» и являющий собою центральное ядро всей этой «исповеди».

Действительно, вслед за начальными лично-субъективными обнаружениями отчаяния (9 сл.) автор непосредственно обращается к изложению теоретического, принципиального и в этом смысле объективного отчаяния (25 сл.), открывая этим свою «работу» по выяснению «Столпа и утверждения Истины». Ни непо-

средственно очевидная данность интуиции, ни выкладки и дедукции рассудка не дают, объявляет он, ни самомалейшим образом истины[3]. Всякая ведь интуиция (будь то чувственное восприятие, трансцендентальная данность интеллектуального опыта или мистическое созерцание — безразлично) слепа и страдает неоправданностью. На вопрос о том, почему то, что она дает, именно таково, каково есть, она отвечает простым «потому что оно таково», т. е. отделывается ссылкой на закон тождества, «А = А. Этим сказано все; а именно: знание ограничено суждениями условными, или попросту: молчи, говорю тебе» (26). Но мало этого! Непосредственный опыт показывает, что, сосредоточиваясь абсолютно в себе через самотождество, каждая данность отделяется ото всех других, являясь их прямым отрицанием, отрицает их и тем вносит страшную разрозненность, полный распад в бытие и опыт и косвенно разрушает свою собственную значимость, ибо осуществляет собою полную изолированность. «Закон тождества есть дух смерти, пустоты и ничтожества» (27). На его почве все оказывается истинным, и потому — ничто не истинно. Равным образом и рассудок уничтожается сам собою в своих поисках за истиной; ибо ко всякому положению он ищет основания, и дело продолжается так до бесконечности. «Разумное доказательство только создает мечту о вечности, но никогда не дает коснуться самой вечности» (32). Словом, «бесформенное содержание и бессодержательная форма; конечная интуиция и безграничная дискуссия — вот Сцилла и Харибда на пути к достоверности» (33).

Таким образом, невольно возникает сомнение, очень быстро достигающее крайних пределов, ибо взор нигде не находит пристанища. Каждый раз с надеждой порывается мысль получить достоверность, установить и доказать необходимость и каждый раз снова наталкивается на скептический вопрос о том, а доказано ли ее исходное положение? И снова встают перед нею Сцилла бессвязной и самоотрицательной данности и perpetuum mobile[4] рассудка. Получается «неистовое топтание на месте, метание из стороны в сторону — какой-то нечленораздельный философский вопль» (37). «Истины нет у меня, но идея о ней жжет меня. Я не имею данных утверждать, что вообще есть Истина и что я получу ее... Впрочем, недостоверно и то, что я чаю Истины. Может быть, и это только кажется, А кроме того, может быть, и самое казание есть не казание? Задавая себе последний вопрос, я вхожу в последний круг скептического ада — в отделение, где теряется самый смысл слов. Слова перестают быть фиксированы и срываются со своих гнезд... Тут ум теряет себя, теряется в без-

видной и неустроенной бездне. Тут носится горячечный бред и бестолочь» (38).

Это ли не полное отчаяние!

Как же быть! «Я не знаю, есть ли Истина, иль нет ее. Но я всем нутром ощущаю, что не могу без нее» (67). Во мне живет неутолимая жажда Истины, и она настолько велика, что побеждает отчаяние, и во мне всегда продолжает теплиться надежда. За эту-то надежду, растущую из беспредельной любви человека к Истине, и нужно уцепиться, утверждает свящ. Флоренский. Может быть, все же ряд недостоверных и подвергаемых сомнению положений приведет-таки к достоверному, к Истине (39)? Если же спросить о том, чем обосновывается само это «может быть», то придется ответить, что, может быть, и ничем, и тем еще явственнее подчеркнуть проблематичность, вопросность своей позиции. «Если бы была Истина, то можно было бы поискать ее. Может быть, мы найдем ее, проходя некоторый путь наудачу, и тогда, может быть, она заявит нам себя как таковая, как Истина» (40). И вот «я иду ощупью, все время помня, что шаги мои не имеют никакого значения. Я попробую на свой страх, на авось вырастить что-нибудь, руководствуясь не философским скепсисом, а своим чувством, и покуда погожу испепеливать его пирроническою лавою. Про себя-то я имею тайную надежду — надежду на чудо: здесь поток лавы отступит перед моим ростком, и растение окажется купиной неопалимой»[5] (41). Итак, вперед — на авось и с риском сломать себе шею, но с внутренним упованием на благой исход! Попробуем уяснить себе, какова должна была быть Истина, если бы она существовала: быть может, наше построение окажется соответствующим опыту? Ведь в отчаянии приходится хвататься за первую попавшуюся соломинку!

Истина должна быть абсолютно реальна и в то же время абсолютно доказана, разумна, есть «интуиция-дискурсия». Другими словами, это — «конечная бесконечность и бесконечная конечность, или же — актуальная бесконечность. — Бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый в себе, законченный Субъект... Она — единство противоположного» (42–43). И вот, если бы такая Истина оказалась на самом деле существующей, то закон тождества, на почве рассудка сам себя разрушающий, получил бы новую жизнь и полное оправдание. А именно: «Плотяный, мертвый и мертвящий в своей статике, он может быть духовным, живым и животворящим в своей динамике. На вопрос: «почему А есть А?» отвечаем: «потому А есть А, что, вечно бывая не-А, в этом не-А оно находит свое утверждение как А» (47). Отсюда понятно, какова сущность Истины: «Истина есть отношение Трех», «бесконечный акт Трех в Единстве» (49).

Во все этих накладках и рассуждениях теоретическое отчаяние нашего почтенного автора обнаруживается с еще большей силой, чем раньше, и начинает уже действительно переходить в эмоциональное отчаяние не на бумаге, а на деле. И прежде всего ведь он пускает в ход самым энергичным образом тот же самый рассудок, на который наложил только что решительно свое veto[6]. Ведь, по его же собственному заверению, характерное свойство рассудка — условность, проблематизм; а между тем он делает условное построение. И что им руководит при этом? Да по его же собственному признанию, какая-то смутная уверенность, надежда на благополучный исход. Ну вроде того, как если бы человек принял яду, а затем, руководимый смутной надеждой спастись, взял бы и принял его снова и снова. Что бы мы сказали тогда? Да что человек этот потерял всякое понимание в отчаянии, и только! И больше ничего не скажешь и в данном случае, так как, сколько «условных построений» «на авось» или «на ура» ни делай, все равно будешь топтаться в сфере «рассудочного бесплодия, пустоты и ничтожества». Все утверждения о возможном существе Истины и возможном оправдании закона тождества как продукта рассудка «пусты», «бесплодны» и «мертвенны», суть «злосчастные схемы», не более. — Но мало того, ведь пробабилистическое построение автора, оставляя в стороне, что оно — плод рассудка и что оно обусловлено недоказанным существованием истины, подлежит еще сомнению само по себе и как таковое. Каждое из составляющих его утверждений само ведь еще не доказано как таковое, а при попытке доказательства неизбежно влечет за собою либо бесконечный regressus in infinitum[7], либо остановку у слепой интуиции, т. е. приводит именно к тому, что породило у автора изначальный скептицизм.

Но отчаяние нашего автора так велико уже, что он закрывает на все это глаза. Подобно страусу в смертельной опасности, зарыв голову в песок, он отмежевывается этим от действительности, представляемой его позицией, и ищет спасения в сладкой мечте.

5

И, конечно, это немедленно дает свои результаты!

Если истина существует, то она вне рассудка, недоступна рассудку и слепой интуиции и есть Единое-Троичное: «Истина — созерцание Себя через другого в Третьем: Отец, Сын, Дух» (48). «Поэтому сам от себя разум никогда не пришел бы к возможно-

ти такого сочетания» (и это после того-то, как именно им все это было построено пробабилистически. Вот так теоретическое salto mortale![8]). Только авторитет «Власть Имеющего» может быть опорною точкой для усилий. Доверившись и поверив, что тут, в этом усилии, Истина, разум должен отрешиться от своей ограниченности в пределах рассудка... стать «новым» разумом. Тутто и требуется свободный подвиг... Нужно самоопределение, нужна вера (60). Обливаясь кровью, буду говорить в напряжении: credo quia absurdum est[9]. Ничего, ничего не хочу своего, — не хочу даже рассудка. Ты один — Ты только. Dic animae meae: salus tua Ego sum![10] Впрочем, не моя, а твоя воля да будет. Троице, Единице, помилуй мя! (61). — Вера — вот тот мост, который должен привести к Истине. Я не знаю, приведет ли он к ней, но верю, надеюсь, что приведет, что Истина откроется так и тем самым даст мне понять себя как Истину (61 сл., 66 сл.).

И вот «я покидаю край бездны и твердым шагом взбегаю на мост, который, быть может, провалится подо мной. Свою судьбу, свой разум, самую душу всего искания — требование достоверности я вручаю в руки Самой Истины. Ради нее я отказываюсь от доказательства» (69) и только верю, верю... И, конечно, мост не проваливается, ибо «вера всегда удается» (72). — «Не интуиция и не дискурсия дают ведение Истины. Оно возникает в душе от свободного откровения Самой Триипостасной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым. Начатком такого посещения бывает вольный акт веры, абсолютно невозможный для самости человеческой и совершающийся через "привлечение" Отцем, Сущим на Небесах» (95). «Только имея в сознании догматы, т. е. самим Богом сообщенный анализ, мы можем усмотреть в свете Божественном осуществление этого догмата» (107). «Свет умный — это свет Самого Триипостасного Божества, сущность Божественная, которая не просто дается, но само-дается» (96).

Таким образом, теоретическое отчаяние, доведенное до максимума, преображается в доведенную до максимума же уверенность: «философский вопль», сочетающийся с жизненным ужасом и страданием, настолько тягостен и непереносим, что вызывает к жизни страстное желание иного — и желание соответственно настолько сильное, что оно из самого себя рождает ответ и обоснование. Когда человек оголодал и ему очень хочется есть, он может забываться на некоторое время, воображая себе — и именно благодаря своему сильному желанию — различные кушанья. Впрочем, путь свящ. Флоренского еще более похож на поведение дервиша, который, чтобы оторваться от суеты мирской, начи-

нает неистово крутиться и прыгать и так делает до тех пор, пока совершенное изнеможение не повергает его в полусон, характеризующийся трансом. Что ж, и он тогда переносится в мир иной, полный с точки зрения земного разума противоречиями и необъяснимостями, но сам по себе, при опытном его переживании, несомненно эмоционально-целостный и состоятельный. И, пожалуй, какой-нибудь мыслитель когда-нибудь и вздумает приглашать к поднятию себя до этого опыта, дабы освободиться от Сциллы и Харибд земного рассудка. Что ж, давай Бог ему успеха.

Вполне понятно, что, утвердившись на такой эмоциональной плоскости и отмахнувшись наконец от пожиравших его сомнений, свящ. Флоренский находит возможным спокойно утверждать данность Истины, исправляя ее только в самоданность (и это после признания всякой данности, слепой, конечной и бессильной), а органом ее восприятия признать разумную интуицию (96) (и это — после того как разумная интуиция была им принципиально и с пренебрежением отвергнута (33)). Далее, не приходится удивляться и тому, что рассудок получает у нашего автора в дальнейшем обильную работу, то ли — построяя логическую «теорию антиномий» (148 сл.), то ли — трудясь над разъяснением различных основных проблем теодицеи — греха, геенны, твари и т. п. (хотя, по слову автора: «начало казаться, что необходимо отбросить все свое и печатать одни только церковные творения» (5). Вполне естественно, что радость неожиданного спасения после безвыходного, казалось, положения «ему глаза туманит и ум мутит»!

6

Но, может быть, ни в чем это помрачение от отчаяния и радости не сказывается с такой рельефностью, как в той историко-философской оценке, какую высказывает автор относительно центрального учения своей книги — относительно учения о троичной Истине и законе тождества. Правда, вообще он склонен говорить о своей книге с чрезвычайной скромностью: сам он свидетельствует о том, что она базируется на «догматической системе» св. Афанасия Великого (348 сл.) и что содержание ее есть лишь пересказ в философских терминах того, что он вычитал в Святом Писании (222). Но это нисколько не препятствует ему заявить, что предложенное учение о законе тождества есть «основное открытие о. архимандрита Серапиона Машкина» (47).

Само по себе такое заявление не содержит в себе ничего невероятного и поразительного: почему бы о. С. Машкину и не со-

здать заново замечательного учения или даже новой замечательной религиозной системы? Мало ли и сейчас почти позабытых или малоизвестных мыслителей, внесших громадный, но еще не оцененный как следует вклад в философию (или в религиозную философию). Взять, в пример, хотя бы Маймона[11] или Росмини[12]. Кто знает, например, имя этого последнего? А между тем это громадина, равная Фихте, Гегелю. — Но поразительно и невероятно то, что свящ. Флоренский признает предложенное учение о законе тождества, заимствованное им у о. С. Машкина, за «основное открытие» этого последнего, между тем как оно целиком содержится у Фихте и у Гегеля. Некоторые места, трактующие эту тему, кажутся прямо-таки выписанными из сочинений этих мыслителей, но только в переложении на свои слова. И все это — не при умолчании (хотя бы) о философии немецкого идеализма, а при огульном признании его философией рассудочной, мертвенной и схематической, страдающей именно тем самым недостатком, исцелить который свящ. Флоренский намеревается заимствованным у о. Машкина учением, заимствованным этим последним в свою очередь, несомненно, у немецких же идеалистов.

Точно так же, будучи во власти своих философско-религиозных эмоций, наш автор не замечает своего ближайшего родства с немецким идеализмом и в целом ряде других своих учений и ответов. Так, напр<имер>, изложение того, как рассудок должен быть превзойден, а Истина раскрыться сама по себе, до чрезвычайности напоминает у него учение Фихте об «уничтожении понятия»; равным образом Фихте же строит свое «наукоучение» по схеме пробабилистического приема. И учение об Истине как любви, на котором так обстоятельно останавливается свящ. Флоренский, целиком содержится у Фихте. Учение же об Истине как «самодоказательном Субъекте» подробно развито у американского идеалиста Ройса[13]. И т. д. — Да, опасно следовать в вопросах философии руководству чувств, желаний и надежды. Ведь так легко бывает тогда попасть впросак и совершить кричащую несправедливость в оценке!

7

Наконец, есть во всем излагаемом свящ. Флоренским еще одна сторона, которая обнаруживает владеющее им отчаяние, может быть не вполне ясно и непосредственно, но зато, несомненно, наиболее трагическим образом. Это — сама его религиозная вера,

на которой построена вся его книга. Ведь из всего сказанного у свящ. П. Флоренского с полной очевидностью следует, что путь познания Истины есть путь веры: «Только поверив в Сына и получив в Нем обетование Духа Святого, верующий узнает, кто есть Отец» (95); только вера есть обличение вещей невидимых; только вере открывается Триипостасная Божественная Истина. К чему же тогда значительная часть его книги, занятая не проповедью безыскусственной христианской веры, не простым и точным вещанием Евангелия, а сложной и запутанной сетью рассудочных доказательств, направленных главным образом против рассудка? — Ведь сам же автор по поводу всех существенных сторон Божественной Истины приходит к утверждению того, что это — тайны, непостижимые и недоступные рассудочному уму человека, и сам же он убежден, напр<имер> в том, что «сила Евангелия — в том, что оно всем доступно, не нуждается в истолковании» (418). Зачем же все эти конвульсивные потуги рассудочно показать человеку сущность, необходимость и путь веры?

Ответ уже совершенно очевиден: вера автора не настолько сильна, чтобы стоять на одних только своих собственных ногах, чтобы не бояться рассудка и не думать постоянно об опасности с его стороны. Вера автора нуждается, как это ни странно и ни самоубийственно, в подтверждении рассудком, в рассудочном доказательстве несостоятельности рассудка и необходимости веры. Это — не светлая, кристальная, наивная вера непосредственности, не знающая колебаний и властно устремленная ввысь, а вера рассудочного пробабилизма, и потому — вера пробабилистическая.

Происхождение веры, как рисует его произведение свящ. Флоренского, которое есть в одно и то же время и исповедь, и трактат, т. е. и субъективное признание, и объективный анализ, — не только спонтанное, а вынужденное — вынужденное сначала теоретическим, а потом и практическим и общим духовным отчаянием. Рассудок показывает рассудочно свою полную несостоятельность и указывает на веру как на исход из отчаяния. Только потому говорит свящ. Флоренский: да будет вера! Но ведь это же — полное засилие рассудка и притом еще — безрассудное!

8

Творение свящ. Флоренского, как было уже сказано вначале, есть standart work нашего новейшего религиозно-философского движения. Оно представляет его центральнее, принципиальнее

и характернее всего. И понятно, что оно сильнее всего выражает и основной мотив движения — страшное, потрясающее умственное отчаяние, которое его породило и им безраздельно владеет.

Замечательная внешняя судьба некоторых представлений этого учения — судьба вечно блуждать, переходя от одного решения к другому, и нигде не находить успокоения. Именно это-то блуждание и зафиксировано свящ. Флоренским теоретически: вечное болезненное колебание между верой и рассудком, рассудком и верой, вечная жизнь в их нескончаемой сваре. Тут пропала бесследно примитивная здоровая устойчивость; здесь нет и помину, так сказать, теоретической непорочности. Все болты духовной жизни здесь расхлябались, гайки поразвинтились, организм духа расслаб и расселся. И единственным средством подвинтить себя и найти хотя бы минутное избавление от безнадежности является возможность так рассудочно настроить себя, чтобы казалось, будто рассудок побежден, — так религиозно поставить себя, чтобы казалось, будто предмет веры доказан.

Сомнение — вещь вообще недурная в жизни: всегда полезно немножко посомневаться. Сомнение в философии — вещь совсем хорошая, даже необходимая. Но в сомнении философском нужно знать меру; вернее, идя в нем до конца, нужно не терять при этом головы, не расслабляться и не развинчиваться, но всегда держать в руке узду, всегда оставаться кормчим. Сколь плох и вреден и в жизни, и в философии чуждый всякому сомнению догматизм, свойственный как некоторым религиозным мыслителям, так и целому ряду представителей так называемой научной философии, столь же плохо и вредно и там и тут и безудержное и беспринципное отчаяние. Путь разума и философии не идет по этим окольным и нездоровым тропинкам. Ни слепая самоуверенность, ни судороги отчаяния не ведомы и не любы ему. Спокойно и серьезно дает он себе глубочайший отчет во всем, с чем встречается, — в том числе и в себе самом, и тем достигает высшего — критической уверенности. По этому разумному пути шли все мыслители, но среди них никто еще не прошел его сознательнее, законченнее и систематичнее Фихте и Гегеля.

Н. А. БЕРДЯЕВ *

Стилизованное православие

(Отец Павел Флоренский)

«Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» свящ. Павла Флоренского — книга единственная в своем роде, волнующая, прельщающая. Русская богословская литература не знала еще доныне книги столь утонченно-изысканной. Это первое явление эстетизма на почве православия, ставшее возможным лишь после утонченной эстетической культуры конца XIX века и начала XX века. На каждом слове свящ. Флоренского лежит печать пережитого эстетического упадничества. (Это «осенняя книга» [1], в ней звучит шелест падающих листьев.) Изысканные цветы православия свящ. Флоренского возможны лишь в ту эпоху, когда в католичестве стал возможен Гюисманс [2]. К сожалению, нужно сказать, что у свящ. Флоренского эстетизм не всегда сопровождается хорошим вкусом. Местами безвкусна духовная риторика языка этой книги, это — «зажег я себя не более как лучиночку или копеечную свечечку желтого воску», «дрожащее в непривычных руках пламешко», «как благоуханная роса на руно, как небесная манна, выходила здесь благодатная сила богоозаренной души», «загораясь тьмами тем и леодрами леодров сверкающих, искрящихся, радужно играющих взглядов, переливаясь воронами воронов светозарных брызг, сокровища Церкви приводят в благоговейный трепет бедную душу мою» и т. п. Как ни далек по природе своей свящ. Флоренский от «духовного» мира, но все же на его манеру писать легла неизгладимая печать «духовного» красноречия. У

---

* По разъяснениям публикатора, «изменения, внесенные Бердяевым в 1944 г., обозначены круглыми скобками, а текст оригинала заключен в квадратные скобки» (*Бердяев Н. А.* Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 5).

свящ. Флоренского ни в чем нет наивности и (непосредственности). Как наивно и (непосредственно) было православие славянофилов по сравнению с православием свящ. Флоренского! В «Столпе и утверждении Истины» нет ничего простого, непосредственного, ни одного слова, прямо исходящего из глубины души. Такие книги не могут действовать религиозно. Эта изысканная книга, столь умная, столь ученая, лишена всякого вдохновения. Свящ. Флоренский не может сказать ни одного слова громко, сильно, вдохновенно. Слишком чувствуются счеты с собой, бегство от себя, боязнь себя. Все кажется, что свящ. Флоренский — оторвавшийся декадент и потому призывает к бытовой простоте и естественности, духовный аристократ — и потому призывает к церковному демократизму, что он полон греховных склонностей к гностицизму и оккультизму и потому так непримиримо истребляет всякий гностицизм и оккультизм. Можно подумать, что лишь только даст он себе маленькую волю, как сейчас же породит неисчислимое количество ересей и обнаружится хаос. Искусственность и искусство чувствуются во всем. Такие люди не должны проповедовать.

Свящ. Павел Флоренский — блестящий, даровитый, изысканно умный и изысканно ученый стилизатор православия, у него нет ни одной мысли, ни одного слова, не прошедшего через стилизацию. Православие его не живое, не непосредственное, а стилизованное, не наивное, а сентиментальное (в шиллеровском смысле)[3]. Это — православие сложных и рафинированных эстетических отражений, а не непосредственной творческой жизни, православие периода упадка, а не расцвета. Весь дух книги свящ. Флоренского есть стилизованный архаизм, стилизованный примитивизм. В XX веке не может быть архаического и примитивного, и стилизация эта достигает высоких ступеней искусства. Свящ. Флоренский — александриец[4], по духу своему близкий не архаической Греции, а позднему эллинистическому миру. Я не смею заподозривать искренности и глубины религиозной жизни свящ. Флоренского, не считаю даже возможным говорить об этом. Не сомневаюсь в подлинности и значительности религиозных переживаний автора «Столпа и утверждения Истины», но выявление этих переживаний в форме архаического православия есть стилизация. Как философ и богослов, как писатель и проповедник, он стилизатор архаического православия, он упадочник. В этой даровитой и изысканно тонкой упадочности — прельстительность и обольстительность книги. Но от этой стилизованной простоты, стилизованной тихости, стилизованного смирения веет жуткой мертвенностью. Большой и тонкий ум,

глубокая и изысканная ученость — и творческое бессилие. Как много искусственных цветов, неживых цветов, рассаживает свящ. Флоренский. Как мучительна эта мертвящая реставрация архаического стиля православия. Слишком чувствуется упадочная оторванность от архаического православного быта и потому стилизация этого архаического быта. Свящ. Флоренский тонко умствует о любви, но никакой любви не передает непосредственно. В его книге так много традиционно-православного недоброжелательства к людям[5] и к миру, но в форме стилизованного, эстетического негодования против еретической жизни и еретической мысли. Живого, горячего негодования в его словах нет. В них чувствуется упадочное, эстетическое равнодушие к злу и к добру. В его книге нет ни одной строки, которая дышала бы живым, горячим, реальным негодованием против зла мира, была бы воинственным изобличением зла, противлением злу, неправде и несправедливости. В писаниях свящ. Флоренского — полное отсутствие чувства мирового гражданства (не в политическом, а в гораздо более глубоком смысле). Он метафизически асоциален. При такой стилизованной тихости и смиренности можно всюду открывать ереси, можно анафематствовать и недоброжелательствовать ко всему не «своему», но нельзя страстно изобличать зло, негодовать против зла жизни и бороться с ним.

Свящ. Флоренский очень последовательно не любит героического начала, он тут выдерживает стиль, идеализирует будничную, повседневную жизнь как более подлинную и богоугодную. Для него героическое есть лишь эффект и рисовка, героическое не онтологично, он не видит в героическом выхода из «мира сего» в иную, высшую, подлинную духовную жизнь. Отрицание жизни героической и эстетическое упоение обыденностью[6], провинциализмом жизни, тихостью будней очень стильно для архаического православия свящ. Флоренского. Он весь обращен назад. Но как ни старается он стилизовать себя на лад простоты, в нем меньше простоты, чем у любого из гностиков, например чем у Якова Бёме, у которого была великая простота сердца, непосредственность. В смиренном стремлении свящ. Флоренского изложить не «свои» взгляды и не «свою» систему, а взгляды и систему Церкви, есть особая гордость и непростота. «Если тут, в работе моей, есть какие-нибудь "мои" взгляды, то лишь от недомыслия моего, незнания или непонимания» (с. 360). У свящ. Флоренского есть очень интересные взгляды на преодоление скептицизма, на антиномичность истины, на геенну, на Софию; в этих взглядах есть много его, оригинального, и было бы куда

смиреннее, если бы он даже гордился этими своими взглядами, чем со стилизованным смирением считал их своим «недомыслием» и «непониманием» или выдавал их за голос самой Церкви. Если же он искренно, не только для стиля смирения, считает все свои взгляды лишь «недомыслием», «непониманием» и «незнанием», то нечего было философствовать и теософствовать, нечего писать «опыта православной теодицеи». Всякая философия и всякая теософия, по существу, антропологичны, всегда есть откровение мудрости в человеке и через человека. Философ всегда (в буквальном смысле слова) еретик, т. е. свободно избирающий. Оплевание человека в себе, собственной мысли, собственного понимания и собственного знания для выдержанного стиля смирения может оказаться унижением паче гордости. Свящ. Флоренский предлагает нам *свой* «опыт православной теодицеи», им продуманной, своеобразно обоснованной, и нечего говорить о своем творчестве как о «недомыслии» и «непонимании». Это оскорбляет достоинство человека. Некоторые «свои» взгляды свящ. Флоренского можно было бы признать приближающимися к гениальности, если бы они не были так стилизованы. Стилизация, увы, может быть очень талантливой, но не может быть гениальной. Все гениальное непосредственно и просто, хотя, может быть, и непонятно для большинства. Гениальная простота была в идеях Хомякова о Церкви, до которых свящ. Флоренскому далеко.

Он задавил в себе замечательного ученого, математика*, филолога, быть может исследователя оккультных наук. Он больше обращен к частному, чем к универсальному. Он любит тонкую, художественную, филигранную работу, детальное исследование, научные миниатюры. Он — ювелир. Слабее в нем творческий синтез. В нем есть углубленность, но нет полета, нет шири. Ученый в лучшем смысле этого слова и своеобразный художник-стилизатор в нем преобладают над мыслителем и философом. Он кокетничает своими ювелирными филологическими изысканиями. У него больше литературы, чем философии. Как неприятна литературность в живописи для того, кто с любовью ищет живописных откровений, так неприятна литературность в философии для того, кто с любовью ищет откровений философских. Свящ. Флоренский все-таки схоласт, хотя в более тонком, не семинарском смысле этого слова. В нем нет свободы и полета

* Очень были замечательны его статьи о «Символах бесконечности» в «Новом пути», где он развивал учение о потенциальной и актуальной бесконечности.

философа. Его «православная теодицея» есть самоспасение, налагаемая на себя и на других узда, а не свободное искание истины и божественной премудрости. В его путях познания нет свободы. Самое мучительное и неприятное в книге свящ. Флоренского — его нелюбовь к свободе, равнодушие к свободе, непонимание христианской свободы, свободы в Духе. Даже слово «свобода» почти нигде не употреблется. Вот в отношении к свободе человеческого духа у свящ. Флоренского есть действительное «недомыслие», «непонимание» и «незнание». Его религия — не религия свободы, ему чужд пафос свободы. Это накладывает печать на всю книгу. «Столп и утверждение Истины» — душная, тепличная книга. Можно задохнуться в этой атмосфере подземной церковки с низкими сводами, жаркой, напоенной запахом восковых свечей и ладана. Когда читаешь эту удушливую книгу, хочется вырваться на свежий воздух, в ширь, на свободу, к творчеству свободного духа человеческого.

У свящ. Флоренского есть в чем-то родство с Паскалем. Это родство и делает его интересным явлением. Глава о сомнении — самая блестящая и замечательная в его книге. Гносеологическое описание мук скептицизма или того, что он называет ἐποχή, очень сильно и напоминает описание адских мук, начала ада на земле. Так писать может лишь человек, сам переживший адские муки ἐποχή, для которого преодоление скептицизма — самая насущная и жизненная задача. Об этих муках он пишет хорошо и сильно, и в этом всего менее стилизации, ибо в этом изобличается его скептическая, родственная Паскалю природа. Гносеологическая транскрипция психологического опыта сомнения не так общеобязательна, как кажется свящ. Флоренскому, ибо не для всех так чувствителен плен рассудка, порождающий муки ἐποχή. Я даже не думаю, чтобы муки сомнения были так остры в нашу эпоху. В наших религиозных исканиях мы очень свободны от рассудка и от ἐποχή, от задержки сомнения. Анализ сомнения у свящ. Флоренского есть скорее блестящая психология, чем гносеология. Это прекрасный этюд по религиозной психологии. Потом психология переходит у него в богословие, и богословие, несвободное от самой заправской схоластики. Он преодолевает муки сомнения Троичностью, Триединой Истиной, психологию преодолевает богословием. По свящ. Флоренскому, всякий имманентный путь познания, дискурсивный или интуитивный, одинаково ведет в ад. Он осуждает на адские муки всякого, кто идет по пути познания, не приняв трансцендентной Троичности. «Она (Троичность) — последнее средство. Если самой Триединой Истины не оказалось, то где же искать ее?» (с. 69). Он постули-

рует триединую Истину как единственный исход из адских мучений, он принимает Триединого Бога из отчаяния. Как это ни странно, но метод свящ. Флоренского напоминает нравственное постулирование Бога у Канта, столь ему чуждого. Он принимает трансцендентную самому познанию и самому духовному опыту гипотезу триединой Истины и триединого Бога, чтобы спастись от адского отчаяния. *Он не познает, а спасается.* Он допускает гипотезу Троичности, и лишь при этом трансцендентном допущении оказывается возможным спастись от имманентных мук ἐποχή. Но триединая Истина и триединый Бог не раскрываются в имманентной духовной жизни. Божественная Истина совершенно трансцендентна духовному опыту. Этим, как будет видно, предопределяется отношение свящ. Флоренского к мистике. Он постулирует догмат Троичности как внешний мистическому опыту, не раскрывающийся в нем имманентно, не как внутренний свет и озарение, а как трансцендентную спасительную гипотезу. Так гносеологически уже утверждает он внешнюю, трансцендентную всякому духовному, мистическому опыту природу Божественного Откровения. На гносеологическом языке свящ. Флоренского нужно понимать так, что невозможно имманентно добыть свет, истину, что всякий имманентный, внутренний путь познания даже при переходе к мистическому опыту и высшей духовной жизни ведет в ад, в пожирающий огонь ἐποχή.

Если бы свящ. Флоренский хотел сказать, что свет Истины (не истин) добывается через жертву, самоотречение, распятие рассудочности, то он был бы свято прав. Последняя Истина раскрывается через Того, Кто сказал про себя: «Я есмь Истина». Чтобы увидеть эту Истину, нужно все Ему отдать, все сложить у Его ног, чтобы все от Него получить, отречься для Него — Истины — от всех истин. Но это имманентный путь духовной, мистической жизни, путь рождения Христа в душе. Свящ. Флоренский утверждает другое. Он хочет не жертвенного трансцензуса как момента религиозного опыта, как рождения к новой духовной жизни, он хочет абсолютно трансцендентного, внешнего откровения, он хочет траснскрипции религиозного опыта в терминах трансцендентной онтологии. В мистической жизни есть прохождение через вольную смерть, искупительную жертву, Голгофу, но это имманентный опыт, не знающий для себя ничего совершенно внешнего [трансцендентного]. А триединая Истина и триединый Бог свящ. Флоренского совершенно [трансцендентны] внешни. Этим укрепляется корыстная психология религиозного несовершеннолетия. Метод, которым свящ. Флоренский хочет доказать, что Истина есть Триединство, фатально оказы-

вается схоластическим. Утонченная религиозная психология переходит у него в схоластическое богословие, догмат Триединства как внешний, трансцендентный мистическому опыту неизбежно оказывается богословским. Богословие всегда покоится на идее внешнего откровения и [противоположно] (отличается) от мистики, как покоящейся на идее внутреннего откровения. Богословие есть трансцендентизм, мистика — имманентизм (в глубоком смысле). Свящ. Флоренский совсем не так свободен от богословской схоластики, как хотел бы и как должен был бы быть свободным. Он только с другого входа вводит переодетую схоластику. Это неизбежная кара за всякое допущение догмата и до, и вне духовной жизни мистического опыта. Свящ. Флоренский как человек утонченный хочет опытного богословия. Но опытное богословие не может постулировать внешний догмат и трансцендентное человеческому духу откровение; оно видит рождение Бога в человеке, оно уже не богословие, а теософия. [Богословие всегда было выражением религиозного несовершеннолетия, авторитарности, внешней трансцендентности в религиозном сознании.] У свящ. Флоренского догмат триединой Истины и триединого Бога внешне трансцендентен и по отношению к опыту познания, и по отношению к опыту любви, так как и познание и любовь возможны лишь после принятия этого догмата. Но если до конца освободиться от всякой авторитарности в принятии догмата, то догмат окажется лишь транскрипцией внутреннего религиозного опыта, внутреннего пути любви и познания, пути прохождения через жертву рассудочностью и отречения от самоутверждения описанием мистических встреч. Нужно еще отметить, что гносеологическое учение свящ. Флоренского в том, что Истина есть Триединство, порождает большие гносеологические затруднения. Фактически ἐποχὴ преодолевается не только Триединством. В сущности, ἐποχὴ всегда преодолевается актом избирающей и рассекающей воли, познавательным эросом. Эта познавательная воля к Истине у многих великих философов добывала свет без прямого принятия Триединства. Тут свящ. Флоренский обречен на [схоластическое] навязывание Троичности опытным путем познания. Схоластическая гносеология, хотя и начавшаяся с живого опыта, роковым образом сказалась на отношении свящ. Флоренского к Церкви и мистике.

Он тщательно стилизует себя на лад [чисто семитического] фанатизма. Церковный фанатизм всегда был проявлением семитического духа в христианстве, духа разделения и самовосхваления: только «у нас» все хорошо и истинно. Свящ. Флоренский все изобличает ереси. Но в его фанатизме нет никакой непосред-

ственности и простоты, он не способен к страстному негодованию, он фанатически враждует против ересей для православного стиля, для выдержанной системы [церковного семитизма] (ортодоксии). Очень неприятно отношение свящ. Флоренского к католичеству. Это повторение славянофильских задов. Неловко уже повторять фразы о том, что у нас, на православном Востоке, все прекрасно и благополучно, а у них на Западе — одно растление. Свящ. Флоренский сам прекрасно знает, что у нас все [до крайности] (очень) неблагополучно и неблагообразно, что фактическое, действительное православие слишком мало общего имеет с идеальным православием Хомякова. И сам Хомяков уже знал это, но у него еще была наивность, бытовая непосредственность, которых нет и следа у свящ. Флоренского. Да и слишком много пережито с добрых славянофильских времен, духовные революции отделяют нас от тех времен, слишком многое выявилось и обнажилось. Теперь неправда наша оголенной ходит по площадям. Но весь стиль свящ. Флоренского не хочет знать религиозного реализма истории. Во всяком случае, недозволительно считать всю католическую мистику мистикой живота — в противоположность православной мистике как мистике груди или сердца. Память о святом сердце Франциска восстает против этого. [Трудно поверить подлинности такого семитического отвращения к «гоям».] Свящ. Флоренский не может в глубине души так относиться к великим святым и великим мистикам западного мира, мира «святых чудес». Между тем как в своей стилизации православного [православно-семитического] фанатизма он доходит до таких безобразных фраз: «Тут — глубокое отличие православной мистики от мистики еретической, всегда одержимой духом блуда и растления» (с. 342). Если принять во внимание, что не еретической, церковной мистикой свящ. Флоренский почитает только в узком и точном смысле слова мистику православную, например св. Симеона Нового Богослова или св. Макария Египетского[7], то одержимыми духом блуда и растления окажутся такие праведные и чистые мистики, как Экхарт[8] и Я. Бёме[9] [люди святой жизни], хотя и без официальной марки святости. И святого Франциска, и св. Екатерину Сиенскую[10] придется обвинять в блуде и растлении, так как их мистика не православная, т. е. еретическая. Такие выражения слишком уж неосторожны и не могут быть терпимы.

Трансцендентная гносеология свящ. Флоренского, о которой выше было говорено, приводит его к крайнему преувеличению значения догматов в религиозной жизни — догматов как внешней данности. Тут мы подходим к коренному пороку всей рели-

гиозной философии свящ. Флоренского, всей его концепции Церкви. Как новый и тонкий человек, свящ. Флоренский, конечно, признает только опытное богословие, он обращен к духовной жизни и не может не презирать семинарской схоластики. Но тут он запутывается. С одной стороны, догматы раскрываются в духовном опыте, в духовной жизни; с другой стороны, догматы являются критерием здорового и правильного духовного опыта, духовной жизни. Догматы имманентно раскрываются в духовном опыте, и догматы трансцендентно навязаны духовному опыту. Свящ. Флоренский относится очень подозрительно и мнительно к духовному опыту, к жизни в духе, он требует неустанного церковно-догматического испытания духа. Духовное может оказаться душевным, божественное — человеческим, произволом и самоутверждением. И вот я спрашиваю: где же формальные признаки духовности для свящ. Флоренского, откуда он знает, что подлинно духовно, а что нет? Религиозным критерием духовности, жизни в духе для него является церковное, догматическое сознание. Но ведь с первых же страниц книги свящ. Флоренского ясно, что он вслед за Хомяковым не признает никаких внешних, формальных критериев церковности. «Неопределимость православной церковности есть лучшее доказательство ее жизненности... Что такое церковность? Это — новая жизнь, жизнь в Духе. Каков же критерий правильности этой жизни? — Красота» (с. 7). Но если церковность есть жизнь в Духе и если критерий правильной церковной жизни — Красота, то почему же, например, Я.Бёме не в церковности, почему он не Духе жил? По внешним, формальным критериям церковности Я.Бёме был лютеранин и еретик-гностик перед судом официально-католического и православного сознания; по критериям Духа и Красоты он был подлинный церковный христианин. Почему по внутренним критериям Духа и Красоты должны быть отлучены от церковности и признаны еретиками многие мистики, люди праведной жизни, подлинной жизни в Духе и Красоте, не вмещающиеся по критериям внешним, формальным, официальным? Я думаю, что хомяковское понимание Церкви как жизни в Духе, в любви и свободе ведет к очень радикальным последствиям. Хомяковская концепция Церкви не допускает никакого внешнего авторитета, никакой материализации неисследимой духовной жизни в плане физическом, никакой обязательности для духовной жизни не только голоса папы, но и голоса синода и патриархов. В хомяковской концепции была вечная, непреходящая истина, превышающая временное, историческое обличие славянофильства. Но свящ. Флоренский сидит между двух сту-

льев, и его сознание раздирается болезненной двойственностью, не антиномичностью, а двойственностью и двусмысленностью. *Церковность не имеет никаких внешних, формальных признаков и критериев, она есть жизнь в Духе и Красоте.* Это один тезис свящ. Флоренского. Другой же его тезис, которым он пользуется на протяжении всей книги, звучит так: *только та жизнь в Духе и Красоте религиозно допустима, правильна, оправдана, которая церковна по формальным, внешним критериям церковности. Все неправославное в буквальном, вероисповедальном, внешнеформальном смысле слова подозрительно, нездорово, все прелесть и даже блуд.* Но тут я решительно предлагаю свящ. Флоренскому выбирать между этими двумя тезисами, не сидеть между двумя стульями. Как новый человек, модернист, утонченный мистик по построению, он дорожит первым тезисом и дополняет хомяковское понимание церковности критерием Красоты. Как стилизатор архаического православия, охранитель старины, веры отцов и быта отцов, как спасающийся, он держится и за второй тезис. Он не способен к героическому выбору, как всякий упадочник, и не способен к творческому синтезу. Он находит стилистический выход. «Старцы духовные, так сказать, «набили руку» в распознавании доброкачественности духовной жизни. Вкус православный, православное обличье чувствуется, но оно не подлежит арифметическому учету; православие показуется, но не доказуется» (с. 8). [Увы, не только православный вкус чувствуется, но и православное безвкусие слишком часто чувствуется, чувствуется, наверное, и самим свящ. Флоренским.] Он навязывает бытовому, фактическому православию свою эстетику. И очень жаль, что сам свящ. Флоренский «набил руку» в распознавании и изобличении ересей. За всяким изобличением ересей и анафематствованием слишком легко открывается не только недоброжелательство, но и злоба, дух мусульманский в христианстве. Истинный гнозис тогда только и начинается, когда пропадает интерес к ереси и правоверию. Направление воли к охранению правоверия и изобличению ереси закрывает для церковного сознания путь гнозиса. Правоверие вырождается в совершенно внешний, формальный критерий, враждебный всякому движению духовной жизни. Трансцендентизм вырождается в формализм, во внешнюю преграду внутренней жизни, в полицейское мероприятие против имманентного духовного опыта — опыта любви и познания в духовной свободе.

Свящ. Флоренский, конечно, признает, что догматы — опытного происхождения. Догматы — факты, мистические встречи. Догмат — не внешнее откровение, не внешняя данность, а внут-

реннее откровение, озарение, имманентное человеческому духу. Догматические формулы давали лишь онтологическую транскрипцию религиозному опыту, были демократическим выражением и закреплением устойчивых и вечных элементов религиозного опыта. И в догматах есть абсолютная, непреходящая истина. Но мертвит та догматика, в которой статика направлена против динамики, одни элементы религиозного опыта истребляют другие элементы, т. е. опыт костенеет, абсолютизируется статически. Трансцендентизм — внебожественность человека и мира, дистанция между человеком и Богом, миром и Богом — есть неизбежный момент религиозного опыта, неизбежное прохождение через расщепленность, полярное раздвоение. И истинна лишь опытная транскрипция трансцендентизма. Всякая онтологическая транскрипция трансцендентизма, всякая абсолютизация его заключает в себе опасность статической задержки в религиозном опыте. Абсолютный транцендентизм и есть [религиозный семитизм] ветхий завет. Новый завет есть имманентизм, евангельская весть есть весть об имманентности Бога человеческому духу. И чисто трансцендентная онтология в христианстве есть все еще ветхозаветное наследие. (Отвлеченный) трансцендентизм есть религиозное несовершеннолетие. Все трансцендентное учение о сотворении мира и человека, вся ортодоксальная теология, космология и антропология христианства — библейская, ветхозаветная [еврейская] (юдаистическая), а не новозаветная. Антиномия трансцендентного и имманетного снимается в зрелом христианском сознании, преодолевается в новом Адаме. (Трансцендентное есть, но оно дано в имманентном опыте, оно есть лишь трансцендирование.)

Самое ценное в книге свящ. Флоренского — это его учение об антиномичности [11]. Религиозная жизнь по существу антиномична, она заключает в себе для разума несовместимые и противоречивые тезисы и таинственно снимает эти противоречия *. Антиномичность трансцендентного и имманетного разумно неразрешима и непреодолима; она изживается в религиозном опыте и там снимается. В высшем озарении совмещаются противоположности. Все, что говорит свящ. Флоренский об антиномичности, превосходно, это лучшие страницы его книги, местами очень глубокие. Но сам он не проводит последовательно этой антиномичности, сбивается на совсем иной путь. Так, крайняя абсолютизация и догматизация трансцендентизма есть уже измена той антиноми-

* Антиномичность религиозного сознания, которое есть безумие для века сего, я защищал в своей книге «Философия свободы».

ческой религиозной жизни, в которой таинственно соединяется трансцендентизм с имманентизмом. Свящ. Флоренский хочет традиционно и ортодоксально разрешить в трансцендентной онтологии и догматике то, что разрешимо лишь в религиозном опыте. Трансцендентизм и имманентизм — антиномические моменты религиозного опыта, а не онтология, не метафизика, не догматика. Свящ. Флоренский слишком платоник и потому дуалист. Церковный платонизм [есть] (может оказаться) абсолютизированным, статизированным дуализмом, закрепляющим остановку, задержку, границу в духовном опыте. Небесная, божественная действительность оказывается трансцендентной земной, человеческой действительности, нет движения в духовной жизни, в религиозном опыте, не знающего абсолютных преград и препон. Всюду пропасть и дистанция. Платонизм был велик и светоносен для мира языческого, но для христианского мира он [опасен и горек по плодам своим], может рождать материализм как изнанку платонизма. Платонистический дуализм рождает боязливое и подозрительное отношение к духовному опыту. Лишь тот духовный опыт кажется свящ. Флоренскому подлинным и здоровым, который имеет официальную марку святости. Но как же нам, бедным грешным, быть? В силах ли мы дерзнуть жить высшей духовной жизнью? Всякий почин в духовной жизни, всякое дерзновение жить в Духе свящ. Флоренский берет под подозрение как гордыню и человеческий произвол. Но ведь и святость, потом получившая официальное признание и почитаемая статически в иконописных ликах святых, была в свое время дерзновенным почином. Свящ. Флоренский невольно сбивается на формальные, официальные критерии святости. Как стилизатор архаического православия, он предпочитает «смирение» обыденной, бытовой жизни во грехе — «гордыне» духовного восхождения, дерзновению на слишком дальние духовные плавания. [Это стиль русских старцев, учивших нести бремя послушания последствиям греха, смиряться перед «миром» столь снисходительных к мещанской середине человеческой жизни*]. Учение о грехе вырождается во вражду к духовному движению, духовному восхождению. Где уж нам, грешным, для нас ли, маленьких, духовная жизнь? Нужно смирение, а не повышение духовной жизни, не раскрытие иных миров, нужно несение тяготы

[* Очень характерно в этом отношении «Описание жизни блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия», составленное протоиереем С. Четвериковым, до болезненности поражает приспособление православия Амвросия к мещанской середине.]

«мира», а не преодоление «мира», не освобождение от «мира» и не творчество новой жизни. Это — линия духовной демократизации христианства, вражда к духовной его аристократизации. Это — приспособление христианства к середине человеческой, к «миру». Это христианский экзотеризм, которому свящ. Флоренский не может по природе своей отдаться до конца и который он соединяет с некоторыми намеками на христианский эзотеризм (см. с. 418). Но он слишком далеко заходит в своей стилизации демократического, бытового, архаического православия, дальше, чем сам бы этого хотел, потому что сам-то он другой и к другому его тянет. Все время чувствуется двойственность свящ. Флоренского: духовный аристократ стилизует себя на демократический лад. Вырождение смирения несет с собой большую религиозную и нравственную опасность, оно стоит препятствием на пути осуществления Христова завета: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный». Это ложное смирение задерживает духовный рост, оставляет в низших планах жизни; это не евангельский, не новозаветный пафос бесконечной близости человека и Бога и бесконечного движения в духовной жизни, это пафос бесконечного расстояния, трансцендентной бездны между человеком и Богом. Последним пределом этого смирения, этого принижающего трансцендентного дуализма должен быть жизненный материализм и позитивизм, разрыв между религией и жизнью.

Свящ. Флоренский очень хорошо сознает, что природа Духа не была достаточно раскрыта в христианстве. «В общем, в среднем, в обычном и личная жизнь христианина, вне своих высших подъемов, и повседневная жизнь Церкви, за вычетом избранников Неба, *мало, смутно и тускло знает Духа Святого как Лицо*. А с этим связано и недостаточное, не всегдашнее знание небесной природы твари» (с. 111). «Это — не случайность истории *богословия*, а непреложная последовательность в исполнении часов и сроков, необходимое и непременное обнаружение сравнительно неяркого откровения Духа *как Ипостаси*, недостаток самой жизни» (с. 118). «Словно какая-то ткань, словно какое-то тело из тончайших звездных лучей ткется в мировых основах: *что-то* ждется. В *чем-то* недостаток, по *чему-то* томится душа, желающая разрешиться и быть со Христом» (с. 128). Свящ. Флоренский — новая душа, и у него не может не быть этих чаяний, этих ожиданий и исканий. (Он также ждет нового откровения Духа.) Но он так боится самого себя и так стилизует себя на православно-архаический лад, что робки его искания откровения Духа. Он слишком напуган бессилием и неудачами «нового

религиозного сознания». Он боится всякого почина в раскрытии Духа, всякого человеческого дерзновения в духовной жизни. Но Дух раскрывается в человеке и человечестве через человека и человечество; откровение Духа не может быть трансцендентным голосом свыше и извне, это имманентный голос внутри, в глубине. Дух не может раскрываться вне человеческой активности, вне напряжения человеческой природы, ибо жизнь в Духе есть богочеловеческая жизнь, совместное действие Бога и человека. Свящ. Флоренский из боязни обрекает человека на пассивное выжидание, которому не предвидится конца. Он утешает себя тем, что новое откровение Духа зачинается уже у св. Серафима, у старца Амвросия[12] и других русских старцев, и не хочет на себя возложить бремя раскрытия Духа, на себя принять ответственность. Святые и старцы за нас должны действовать, нам же остается пассивно ждать и смиряться. Но при всем желании у старца Амвросия и других старцев нельзя найти «новых, доселе почти невиданных, *розовых* лучей грядущего Дня Немеркнущего». Есть это у старца Зосимы в гениальных творческих прозрениях Достоевского, но не у реального Амвросия [который нес тяготу и бремя «мира» и не был свободен от унылой обыденности]. Лик св. Серафима единственный светлый, но и его трудно связать с новыми чаяниями. У свящ. Флоренского нет даже зачатков того подлинного нового сознания, что ныне мир вступает в эпоху антропологического откровения, почин которого должен взять на себя сам человек, на свой риск и страх, что божественное откровение переходит внутрь человека и через него продолжается. Это есть вступление в возраст религиозного совершеннолетия. Свящ. Флоренский держится за религиозное несовершеннолетие, за церковный демократизм. Он панически боится оторваться от церковности, такой, какой она выявлена на физическом плане бытия. Он хочет удержать и охранить физическую телесность, материальность религиозной жизни, т. е. самому остаться и других оставить в детском периоде христианства. Он умышленно закрывает глаза на глубокие колебания и потрясения физического плана бытия, физической телесности жизни, материальности человеческого быта. В мировом, космическом процессе развития человек перерастает ту относительную устойчивость физической, материальной жизни, которая казалась абсолютно устойчивой. Этот физический план жизни оказался не бытием, а бытом. Мучительный кризис перехода материальных, физических выявлений и символов к выявлению высшей духовной жизни сказывается во всех сферах. Это мировой кризис. Он болезненно отражается на жизни церковной. Авторитар-

ный церковный строй, укрепленный на метафизике дуалистической, трансцендентной, платонической, поддерживал (нередко) в путях воспитания человечества материализм жизненного быта. Ныне в Церкви разлагается ее физическая, материальная плоть, ее выявления на физическом плане — всегда исторически относительные. В жизни Церкви таинственно совершается мировой перелом к выявлению Духа в человеке, обращение к духовной плоти. И косная физическая плоть церковности враждует против всякого искания высшей духовной жизни, задерживает человека на низших, младенческих ступенях. Материалистическая церковность являет собой лицо младенца, сморщившееся от старости. Но в Церкви всегда были живы мистические, сокровенные традиции, и за материалистическим, демократическим лицом Церкви всегда скрывался вечный, абсолютный, таинственный лик, которого не одолеют врата адовы. В эпоху колебаний и расслоений физического плана бытия, в эпоху космического вихря, распыляющего всякую материальную, бытовую устойчивость, должна выявиться духовная плоть Церкви, ее вечный лик, ее сокровенная сущность. Но свящ. Флоренский не хочет этого, боится этого. Он удивительно последовательно и выдержанно стилизует себя на лад материалистической церковности. Он за «мир» и «естественность» против излишней духовности, за быт отцов против освобождения в Духе. Он враг жажды духовной освободиться от «мира», от физической половой жизни, от мясной пищи, от всей тяготы материалистического быта. Хорошо быть воздержанным от половой жизни, но плохо быть духовно свободным от физической жизни пола, преодолеть ее духовной любовью; хорошо поститься, но плохо быть вегетарианцем. Как характерна эта идеализация народно-органической жизни в противовес всему интеллигентскому, культурному. Но то, что у славянофилов было естественно, то стилизовано у свящ. Флоренского. Ведь не существует уже органически прекрасного бытового уклада жизни крестьянской, купеческой, дворянской. Это слишком несвоевременная романтика. Все разлагается и распыляется в жизни материально-родовой, нечего охранять в ней. С ветхозаветным пафосом во всем и всегда свящ. Флоренский защищает закон и законное и пуще всего боится духовной свободы. Для него космическое и есть закономерное, законченное. Он так боится старой плоти мира, что остается в законе, в послушании последствиям греха.

Но как ни стилизует себя свящ. Флоренский в тип ортодоксального правого православного, ему не миновать обвинений в ересях, в вольномыслии, в новшествах. Старая, внешняя, мате-

риалистическая церковность не примет учения свящ. Флоренского о геенне, о Софии и многих других. Свящ. Флоренский слишком оригинален, действительно оригинален. Я бы даже сказал, что свящ. Флоренский по всему складу своего мышления — оригинал, доходящий почти до чудачеств. Это в нем интересно, временами симпатично, временами отталкивает. Но [ортодоксальная] (официальная) церковность ничего оригинального не может вытерпеть; она оскорбляется всякой духовной самостоятельностью. Учение свящ. Флоренского о геенне положительно оригинально, интересно и, вероятно, неортодоксально, в нем все-таки найдут элементы ненавистного оригенизма, своеобразного гностицизма, отрицание ортодоксальных адских мук. Но как ни блестяще учение свящ. Флоренского о геенне, как ни возвышается оно над слишком грубыми идеями церковного материализма, и в нем все еще есть абсолютизация отдельных моментов религиозного опыта, превращение религиозного пути в онтологию. Переживание ужаса гибели и жажда спасения — этапы религиозного пути, моменты религиозного опыта, через которые должна проходить христианская душа, а не абсолютная и окончательная онтология. Возможна психология гибели, но невозможна онтология гибели, подобно тому как неверна онтология абсолютного трансцендентизма. Вопрос о геенне — вопрос странствия души. Ортодоксально-церковного решения вопроса об истоках души и судьбах души, о сопутствовании души космическому процессу просто не существует, тут пустое место, зияющая бездна в начале и конце. Свящ. Флоренский слишком умный и тонкий человек, чтобы этого не чувствовать. И он робко и осторожно говорит о каком-то предсуществовании души [13], хотя боится самого слова «предсуществование» как скомпрометированного Оригеном. Но он не связал эсхатологического вопроса о геенне с вопросом о предсуществовании души, об ее истоках. А это ведь один и тот же вопрос. Свящ. Флоренский — художник-миниатюрист в исследовании отдельных вопросов, и ему не хватает синтеза. Нужно прямо сказать, что в церковном сознании не решен совсем вопрос о перевоплощении и о связи души с космическим развитием. Ясно только, что для христианского сознания неприемлемо восточное учение о карме, так как закон кармы есть судьба неискупленной души, не получившей даровой благодати Христа-Искупителя. Но христианская переработка учения о перевоплощении есть задача христианского гнозиса. Через Христову благодать освобождается душа от закона кармы, и достижения ее превышают всякую естественную эволюцию. Вопрос о геенне должен быть переведен из фазиса

младенческого трансцендентизма в фазис зрелого имманентизма. Но свящ. Флоренский умышленно закрывает на это глаза. И все-таки не миновать и ему обвинений в ереси, ибо «еретично» всякое самостоятельное и свободное высказывание.

Последние главы «Столпа и утверждения Истины» посвящены дружбе и ревности. В письмах о дружбе и ревности — весь пафос книги. В дружбе видит свящ. Флоренский чисто человеческую стихию церковности. О дружбе говорит он много хорошего и красивого, но безмерно далекого от православной действительности, в которой мудрено найти пафос дружбы. Это у свящ. Флоренского совершенно индивидуально, лирично, он оправославливает античные чувства. Фактически в [православной] (официально-церковной) жизни пафос недоброжелательства и осуждения гораздо сильнее пафоса дружбы и любви. И не потому это так, что грешна человеческая природа, но и потому, что вырождающиеся формы quasi-православного сознания несут с собой истребляющее недоброжелательство к человеку и всему человеческому. Но от этого недоброжелательства нимало не торжествует и божественное в жизни, скорее наоборот. Лишь положительное доброжелательство к человеку и человеческому помогает раскрытию в человеке божественного. Очень показательно и знаменательно, что свящ. Флоренский заканчивает свою книгу апологией ревности. В этой патетической апологии есть элемент оригинальничания, но хвала ревности и внутренне необходима для выдержанности духовного стиля книги. Пафос ревности — [семитический пафос] (ветхозаветный), ревность в религиозно углубленном ее понимании имеет [семитическую] (юдаистическую) природу [и семитический исток. Для стиля семитической церковности необходим пафос ревности.] Ревность и есть фанатизм, чувство собственника, воля к разделению[14]. В обыденной жизни ревность хочет иметь собственника только для себя, любит только свое, свой круг, свой дом. В жизни религиозной ревность рождает притязание, что дух дышит не там, где хочет[15], а только у «нас» *. Ревность в церковной жизни и была вечным источником фанатизма, ненависти, злобы. Это было проявление [семитического духа в христианстве, старого] духа ревности Ягве к народу своему израильскому и народа израильского к своему Ягве. [В религиозной ревности всегда чувствуется религиозное несовершеннолетие, как в религиозном страхе.] Но должно было через это пройти человечество. Ревность не следует смешивать с рыцарским чувством верности и воинствующей защиты своей

* Один тонкий человек так выразился о книге свящ. Флоренского.

правды [чувством скорее арийским, чем семитическим]. Духовный стиль свящ. Флоренского должен петь хвалу ревности, но он враждебен духу рыцарскому. Наша церковная жизнь слишком мало в себе имеет рыцарского благородства и слишком много ложной ревности, ложного фанатизма, ложного осуждения. Фанатическая ревность, нередко соединяемая с предательством святынь, подменяет положительные религиозные чувства и положительную духовную жизнь. В ревности и фанатизме есть ложная истерическая взвинченность [которая так ужасает в наших «истинно русских» людях]. В противовес апологии ревности у свящ. Флоренского я бы хотел написать апологию *благородства*. В пафосе благородства мы всего более нуждаемся. Ибо благородное происхождение человека обязывает. Надо выбирать: путь совершенства, подобного совершенству Отца Небесного, духовного развития, путь евангельский, путь великих мистиков, уменьшающий дистанцию между человеком и Богом; или путь ложного смирения и послушания, увеличивающий дистанцию между человеком и Богом, задерживающий в низах. Первый путь более духовный, второй путь более душевный, только первый путь — богочеловеческий предполагает творческую активность человека и благородство духа человеческого.

Книга свящ. Флоренского — замечательная книга, она читается с захватывающим интересом. Ее упадочный дух не сразу и не легко распознается. [Глубоко] (Очень) враждебна эта книга новой религиозной жизни, духу творческому. Свящ. Флоренский с огромными духовными усилиями заглушил в себе ростки новой жизни, умертвил в себе новую душу. Стилизация православия для него серьезная узда, серьезное самоограничение, а не эстетическая утеха. Почему (сложный) духовный опыт его не нашел себе адекватного и непосредственного выражения — это тайна его индивидуальности. Известным остается лишь то, что свящ. Флоренский написал изысканную и стилизованную книгу для немногих, малодоступную и малопонятную. Стилизованное православие его вряд ли удовлетворит старый православный мир, погруженный в материальный быт, вряд ли оно будет понятно этому недуховному «духовному миру». «Столп и утверждение Истины» — вероятно, последний опыт «православной теодицеи» у порога рождения новой религиозной жизни. Искусственно стилизованные и ядовитые цветы «православной теодицеи» для ищущих высшей [точки] (жизни) ныне обладают ценностью лишь от противного. Книга свящ. Флоренского [никому не нужна, она] лишь документ души, от себя убегающей. Наступает [религиозное] (духовное) совершеннолетие, духовное освобождение. А свящ.

Флоренскому так чужд, так неведом дух свободы. В книге его, занятой основными вопросами христианского сознания, даже не затронута религиозная проблема о человеке, о творческом призвании человека в мире, об антропологическом откровении. (В этой книге почти не говорится о Христе.) Для свящ. Флоренского христианство все еще не богочеловеческая религия, в нем все еще есть характерный для православия монофизитский уклон. Нужно еще отметить замечательные главы о Софии. Свящ. Флоренский является представителем софиологического течения в богословии, идущего от о. Сергия Булгакова. В главной части он продолжает традицию Оригена и св. Григория Нисского, т. е. по-своему борется с идеей вечных адских мук. Это не могло нравиться официальному богословию, но в этом о. Флоренский — характерный русский. Можно только горевать, что большие природные дары свящ. Флоренского [не могут дать] (дали мало) плодов, что человек, проделавший огромную духовную работу, так бессилен творить: он жертва безрелигиозных путей жизни, в ужасе спасающийся на архаических, неживых уже, религиозных путях. Но не задержать ему духовного движения. Никогда археологическая реставрация не может быть подлинной жизнью. В православии есть вечная, нетленная святыня. Но святыня эта не нуждается во внешних охранениях и стилизованных реставрациях — она таинственно перейдет в новую творческую религиозную жизнь.

Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Свет Фаворский и преображение ума

По поводу книги священника П. А. Флоренского
«Столп и утверждение Истины».
Изд. книгоиздательства «Путь». Москва, 1914 г.

I

В Евангелии есть дивный образ, ярко олицетворяющий непрекращающееся раздвоение земной жизни человечества. На горе Фавор избранные апостолы созерцают светлый лик преобразившегося Христа. А внизу, под горою, среди общего смятения «рода неверного и развращенного» скрежещет зубами и испускает пену бесноватый; и ученики Христовы «по неверию своему» бессильны исцелить его.

Это двойное изображение нашей надежды и нашей муки прекрасно сочетается в одну цельную картину, которую несколько веков тому назад Рафаэль пытался передать на полотне[1]. Там на горе явилось избранным то сияние вечной славы, которое должно наполнить и душу человеческую и внешнюю природу. Не может эта слава навеки оставаться потустороннею миру. И так же точно и все человеческие души и лица должны просиять как солнце во Христе; так точно и весь мир телесный должен стать светлой ризой преображенного Спасителя! Пусть присносущный свет сойдет с горы и наполнит собою равнину. В этом, и в этом одном, — окончательный путь к действительному и совершенному исцелению беснующейся жизни. У Рафаэля эта мысль выражается поднятым кверху перстом апостола, который, в ответ на мольбу об исцелении бесноватого, указывает на Фавор.

---

* Доклад, читанный в большей своей части в Москве на собрании Религиозно-философского общества 26 февраля 1914 г.

Тот же контраст, который воплотился в этой картине, состав
ляет основной мотив русского религиозного творчества. С одно
стороны, великие афонские подвижники, а вслед за ними — п
движники русской Церкви — никогда не переставали возвещат
что свет Фаворский — не мимолетное явление, а непреходяща
вечная действительность, которая уже здесь, на земле, стан
вится явною для величайших святых, венчая их аскетически
подвиг. С другой стороны, чем выше поднимались в гору свят
и подвижники, чем дальше уходили они от мира в своем иск
нии Фаворского света, тем сильнее чувствовалось господство з
внизу, в равнине, тем чаще раздавался там вопль отчаяния.

«Господи! Помилуй сына моего: он в новолуния *беснуется*
тяжко страдает; ибо часто бросается в огонь и часто в воду» (Мат
XVII, 15).

Во всем мире есть эта непримиренная противоположность вер
него и нижнего, горнего и равнинного; но, может быть, нигд
она не проявляется так ясно и так резко, как у нас. И если ест
душа разорванная, раздвоенная, истерзанная противоречиям
то это — по преимуществу душа русская.

Контраст между преображенной и непреображенной действ
тельностью так или иначе является всюду; но в странах, г
господствует европейская цивилизация, он так или иначе *зам
зан культурой* и потому менее заметен для поверхностного н
блюдателя. Там черт ходит «при шпаге и в шляпе», как Мефи
тофель; у нас, напротив, — он откровенно показывает хвост
копыта. Во всех тех странах, где царствует хотя бы относител
ный порядок и некоторое житейское благополучие, вельзеву
так или иначе посажен на цепь. У нас, напротив, ему суждено
было веками бесноваться на просторе. И, может быть, именн
это обстоятельство вызывает те необычайные подъемы религ
озного чувства, которые испытывали и испытывают в Росси
лучшие ученики Христовы. Чем беспредельнее хаос и безобр
зие мятущегося равнинного существования[2], тем сильнее потре
ность подняться в вышнюю область, в недвижный покой неи
менной, вечной красоты. До сих пор Россия была классическо
страной житейского неблагополучия; не оттого ли именно она
тот край, где идеал всеобщего преображения особенно ярко св
тил в религиозном вдохновении избранных!

Я говорю не только о тех высших апостолах, которым да
видеть свет Фаворский лицом к лицу: в России не было нед
статка и в тех меньших учениках Христовых, которые не вид
ли Преображения телесными очами, но предвосхищали его у
ственным созерцанием и верою и будили эту веру в други

возвещая в равнине грядущее сверху исцеление. Вслед за подвижниками искали Фаворского света великие русские писатели. Апостол, в ответ на мольбу об исцелении перстом указующий гору и Преображение, выражает этим глубочайшую мысль русской литературы, как художественной, так и философской. Чистое отвлеченное умозрение, равно как и отрешенное от жизни «искусство для искусства», у нас никогда не пользовались популярностью. Наоборот, и от мысли и от художественного творчества русские образованные люди всегда ждали преображения жизни; в этом отношении у нас сходятся такие антиподы, как Писарев с его утилитарным взглядом на искусство и Достоевский с его лозунгом «Красота спасет мир». Наше творчество, художественное и философское, всегда жаждало истины не отвлеченной, а действенной; величайшее, что есть в нашей литературе, было создано во имя идеала *целостной жизни*. Сознательно или бессознательно, величайшие представители русского народного гения всегда искали этого света, *изнутри* исцеляющего и преображающего жизнь как духовную, так и телесную. *Всеобщее исцеление во всеобщем преображении* — в разных видоизменениях мы находим эту мысль у великих наших художников, у Гоголя, Достоевского, даже, хотя и в искаженном, рационализированном виде, — у Толстого, а из мыслителей — у славянофилов, у Федорова, у Соловьева и у многих продолжателей последнего.

И всегда искание Фаворского света вызывалось у наших писателей живым, болезненным ощущением силы зла, царящего в мире. Возьмем ли мы Гоголя, Достоевского или Соловьева, — мы увидим у них один и тот же источник религиозного вдохновения: созерцание страждущего, греховного и беснующегося человечества, вот что вызывает величайшие подъемы их творчества. Перед нами не один больной, а великое народное целое — родная страна, сугубо страждущая, периодически одержимая духом немым и глухим, немолчно зовущая и требующая помощи. Это ощущение ада, царящего в нашей земной действительности, побуждало выразителей нашей религиозной идеи к различным делам и подвигам. Одни бежали прочь от мира и восходили на гору — на те высочайшие вершины духовной жизни, где свет Фаворский в самом деле становится осязаемым, видимым; другие, оставаясь под горою, снизу мысленно предвосхищали это видение и готовили к нему человеческие души. Но, так или иначе, предмет религиозного искания, основной источник религиозного творчества, и у подвижников, и у художников, и у философов был один и тот же.

II

Источник этот не иссяк и в наши дни. Ярким тому доказательством служит недавно появившаяся замечательная книга отца Павла Флоренского — «Столп и утверждение Истины». Отец Павел — не родоначальник какого-либо нового у нас направления, а продолжатель христианского предания, которое в жизни нашей Церкви насчитывает многие века, а в русской литературе, как художественной, так и философской, нашло себе уже многих талантливых и даже гениальных выразителей. Но упомянутая его книга представляет собою продолжение глубоко оригинальное и творческое: мы имеем в ней произведение недюжинного таланта, которое составляет выдающееся явление в современной русской религиозно-философской литературе.

Движение его мысли определяется тем же основным контрастом, который определил собою весь ход развития русской религиозной мысли: это, с одной стороны — бездна зла, греховный мир, внутренне распавшийся, «рассыпавшийся в противоречиях»; а с другой стороны — «свет Фаворский», в непреходящей реальности коего автор глубоко убежден. Это — все тот же идеал совершенной *цельности жизни*, который уже до о. Флоренского неоднократно воплощался в творениях русских религиозных мыслителей. «София» — Премудрость Божия — прообраз целостного творения, Пречистая Дева Мария — явное воплощение этой целости, обожженной твари на земле, наконец Церковь как явление той же всецелостности в коллективной, социальной жизни человечества, все это — идеи, давно усвоенные русской религиозной мыслью, вошедшие у нас в обиход и потому хорошо знакомые образованному русскому читателю, интересующемуся религиозными вопросами. Сам о. Флоренский хочет быть выразителем не своей личной, а объективной, *церковной* мудрости и потому, понятно, не претендует на новизну основных начал.

По его словам, его книга «исходит из идей св. Афанасия Великого»[3] (с. 349) и совершенно чужда желанию изложить какую-либо «свою систему» (с. 360). Со стороны религиозного писателя, разумеется, вполне понятно это стремление отказаться от *собственной* системы ради высшей Божественной системы откровения; и тем не менее напрасно думает о. Флоренский, будто все те «свои взгляды», какие есть в его работе, происходят лишь от «недомыслия его, незнания или непонимания» (с. 360). Его книга, очевидно, может претендовать не на безотносительную ценность откровения, а лишь на относительную ценность *человеческого истолкования* откровения. А здесь, в этой подчин

ной области *человеческого* творчества, высказанное, конечно, не менее ценно из-за того, что оно — *свое*.

В этом смысле то ценное, что дает нам о. Флоренский, заключается прежде всего в необычайно ярком и сильном изображении основной противоположности, которою доселе определялось и определяется искание нашей религиозной мысли. С одной стороны — ясное и глубокое сознание *вечной действительности Фаворского света* — высшего начала всеобщего духовного и телесного просветления человека и всей твари; а с другой стороны — захватывающее по силе освещение хаотической греховной действительности, той беснующейся жизни, которая соприкасается с геенной. В новейшей религиозно-философской литературе я не знаю равного по глубине анализа того внутреннего раздвоения и распада личности, который составляет самую сущность греха; в литературе прошлых веков та же тема с несравненной яркостью развивается в исповеди блаженного Августина, и в данном отношении о. Флоренский может быть назван его учеником. Но главный источник его — не какие-либо литературные образцы, а собственные мучительные переживания, проверяемые коллективным, *церковным* опытом.

«Столп и утверждение Истины» есть произведение человека, для которого геенна — не отвлеченное понятие, а действительность, которую он испытал и ощутил всем своим существом. «Вопрос о смерти второй, — говорит он, — болезненный, искренний вопрос. Однажды, во сне, я пережил его со всею конкретностью. У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно-густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть и — не мог. Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: "Из глубины воззвах к Тебе, Господи. Господи, услыши глас мой". В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны. Толчок был внезапный и властный. Вдруг я очутился в обычной обстановке, в своей комнате, кажется, из мистического небытия попал в обычное житейское бывание. Тут сразу почувствовал себя пред лицом Божиим и тогда проснулся, весь мокрый от холодного пота» (с. 205–206).

Что грех — «момент разлада, распада и развала духовной жизни», это с несравненным красноречием, хотя и в иных выражениях, говорил еще апостол Павел*; заслуга нашего автора тут заключается лишь в замечательно ярком раскрытии жизненного значения этой формулы, в тонком психологическом изображении греховного состояния. Во грехе «душа теряет сознание своей творческой природы, теряется а хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их: Я захлебывается в «потоке мысленном страстей»... «Во грехе душа ускользает от себя самоё, теряет себя. Недаром последнюю степень нравственного падения женщины язык характеризует как "потерянность". Но несомненно, что бывают не только "потерянные", т. е. потерявшие в себе самих себя, свое богоподобное творчество жизни, женщины, но и "потерянные мужчины"; вообще греховная душа — "потерянная душа", и потерянная не только для других, но и для себя самой, ибо не соблюла себя» (с. 172). Греховное состояние есть по преимуществу «состояние развращенности, разврата, т. е. развороченности души: целина личности разворочена, внутренние слои жизни (которым надлежит быть сокровенными даже для самого Я — таков по преимуществу пол), они вывернуты наружу, а то, что должно быть открытым — открытость души, т. е. искренность, непосредственность, мотивы поступков, это-то и запрятывается внутрь, делая личность скрытною»... «Тут получает себе лик и как бы личность сторона нашего существа естественно безликая и безличная, ибо она — родовая жизнь, хотя и в лице происходящая. Получив же призрачное подобие личности, эта родовая подоснова личности делается самостоятельною, а настоящая личность распадается. Родовая область выделяется из личности и потому, имея лишь вид личности, перестает подчиняться велениям духа — становится неразумной и безумной; а самая личность, потеряв из своего состава свою родовую основу, т. е. свой корень, лишается сознания реальности и делается ликом не реальной основы жизни, а пустоты и ничтожества, т. е. пустою и зияющею личиною, и, не прикрывая собою ничего действительного, самой собою осознается как ложь, как актерство. Слепая похоть и бесцельная лживость — вот что остается от личности после ее развращения. В этом смысле развращенность есть двойничество» (с. 181–182). Она есть «начинающееся еще до геенны разложение личности».

Сомнение в Истине и, наконец, ее утрата есть лишь разновидность общего греховного состояния, частное проявление того

* Римл. VII, 15–25.

внутреннего распада личности, который составляет самую сущность греха[4]. Захватывающее описание этого мысленного предварения геенны у о. Флоренского опять-таки невольно заставляет вспоминать все о том же образце, очевидно носившемся перед автором, — об «Исповеди» бл. Августина.

«Истины нет у меня, но идея о ней жжет меня». Но доведенное до последней черты сомнение заставляет сомневаться в самой этой идее и в нашем искании ее. «Недостоверно и то, что я чаю Истины. Может быть, и это — только кажется. А кроме того, может быть, и самое казание не есть казание? Задавая себе последний вопрос, я вхожу в последний круг скептического ада, в отделение, где теряется самый смысл слов. Слова перестают быть фиксированы и срываются со своих гнезд. Все превращается во все, каждое словосочетание совершенно равносильно каждому другому; и любое слово может обменяться местом с любым. Тут ум теряет себя, теряется в безвидной и неустроенной бездне. Тут носится горячечный бред и бестолочь».

«Но это предельно скептическое сомнение возможно лишь как неустойчивое равновесие, как граница абсолютного безумия, ибо что иное есть безумие, как не без-умие, как не переживание без-субстанциальности, без-опорности ума. Когда оно переживается, то его тщательно скрывают от других; а раз переживши, вспоминают весьма неохотно. Со стороны почти невозможно понять, что это такое. Бредовой хаос клубами вырывается с этой предельной границы разума, и всепронизывающим холодом ум умерщвляется. Тут, за тонкой перегородкою, начало духовной смерти» (с. 38–39).

Завершение этих земных предварений духовной смерти — сама подлинная геенна. «Сеющий ветер грехов пожнет в том веке бурю страсти; и, захваченный греховным вихрем, не перестанет вращаться им и не вырвется из него, да и мысли-то вырваться из него не будет у него, ибо не будет бесстрастной точки опоры» (с. 241). Уже здесь, на земле, это горение в геенне огненной совершается в действительности; в этом о. Флоренский видит самую сущность одержимости или беснования (с. 206).

III

Чем мучительнее ощущение геенны, тем более понятным становится тот страстный порыв к Истине, который слышится в словах молитвы: «Из глубины воззвах к тебе, Господи». В нем заключается тот непосредственный переход к Фаворскому све-

ту, который некогда огненными чертами был изображен блаженным Августином: «Ты поразил мое слабое зрение твоими могучими лучами (radians in me vepementer), и я содрогнулся любовью и ужасом и увидал, что далеко отстою от Тебя, пребывая в чуждой Тебе области, и как бы услышал голос Твой с высоты: Я есмь пища сильных; расти, и будешь питаться Мною. И ты не превратишь меня в себя, как ты превращаешь хлеб твой плотский, но сам превратишься в Меня» *.

Переход этот совершается не процессом логического рассуждения, а страстным порывом человеческой души. Evigilavi in te. Я пробудился в Тебе **, — говорит бл. Августин. И пробуждение это одними человеческими силами невозможно. Оно есть чудо благодати над человеческим естеством: в этом смысле понимает его и о. Флоренский.

«Чтобы прийти к Истине, надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы — плоть. Но, повторяю, как же именно в таком случае ухватиться за Столп Истины? Не знаем и знать не можем. Знаем только, что сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности. Это непостижимо, но это — так. И знаем, что "Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых" приходит к нам, приходит к одру ночному, берет нас за руку и ведет так, как мы не могли бы и подумать. Человекам это невозможно, Богу же все возможно» (с. 489).

Что же такое тот «Столп и утверждение Истины», к которому мы таким образом приходим? «Столп Истины, — отвечает наш автор, — это Церковь, это достоверность, это духовный закон тождества, это подвиг, это Триипостасное Единство, это свет Фаворский, это Дух Святой, это София, это Пречистая Дева, это дружба, это — паки Церковь». И все это множество ответов в его изложении — одно целое. Ибо Истина есть всеединое. По молитве Христовой в просветленной твари должно царствовать то самое единство, какое от века осуществлено во Святой Троице. В этом именно и заключается то преображение, обóжение твари, которое действием Святого Духа наполняет ее светом Фаворским; это преображение — то же, что адекватное воплощение «Софии» в твари. Но «София» на земле является прежде всего в совершенном девстве Богоматери и собирает человечество во единый храм Божий — в Церковь, высшая же ступень церковности есть осуществление «дружбы», точнее говоря, совершенного друже-

* Confess., 1. VII, c. 10.

** Ibid., 1. VII, 14.

ства людей в Боге. И всеобщее *исцеление* твари выражается прежде всего в восстановлении совершенной целости, или целомудрия*.

Во всех этих положениях нужно видеть, разумеется, не какое-либо «новое учение» о. Флоренского, а оригинальную попытку его приблизить к сознанию людей веру отцов — то древнее христианское предание, которое, к счастью, успело стать преданием и в русской религиозной философии. В этом отношении о. Флоренский делает один новый и в высшей степени важный шаг, который до него по-настоящему еще никем не был сделан, а разве только был *намечен* Вл. С. Соловьевым. Он делает попытку использовать для религиозного учения тот многовековой религиозный опыт, который выразился в православном богослужении и в православной иконографии; здесь он находит и обнаруживает поразительное богатство вдохновенных интуиций, которые дополняют религиозное понимание новыми чертами, не нашедшими себе выражения в нашем богословии. Помню, как покойный Вл. С. Соловьев в устных беседах любил указывать на поразительную *отсталость* православного богословия от православного богослужения и иконописи, в особенности в том, что касается почитания Св. Богородицы и «Софии»**. Мне было в особенности приятно найти в книге о. Флоренского, который об этих устных беседах Соловьева, очевидно, не знал, почти буквальное воспроизведение той же мысли. — «Как в иконостасе, так и в богослужении Божия Матерь занимает место симметричное и словно бы равнозначительное месту Господа. К Ней одной обращаемся с молением: "Спаси нас". Но если от живого опыта, даваемого Церковью, обратиться к богословию, то мы чувствуем себя перенесенными в какую-то новую область. Психологически, несомненно, впечатление такое, словно школьное богословие говорит не совсем о Той, которую величает Церковь: школьно-богословское учение о Божией Матери несоразмерно живому почитанию Ее: школьно-богословское осознание догмата приснодевства отстало от опытного переживания его. Но богослужение — вот сердце церковной жизни» (с. 367). В последнее время у нас начинают открываться глаза на дивные красоты старой русской иконописи[5]; пока это — только возрождение эстетического интереса. Защита же отца Флоренского заключает-

* Ср., в особенности, с. 350.

** Известно, как много дал для его учения образ св. Софии в Новгороде. См. его статью «Идея человечества у О. Конта», т. VIII (1-е изд.). с. 240–241.

ся в том, что он показал, сколько эти красоты, как иконописи, так и богослужения, могут дать для углубления религиозного и философского понимания веры. В его книге «сердце церковной жизни» действительно приблизилось к уму современного образованного человека. В этом — капитальная заслуга, по сравнению с которой все остальное — более или менее интересные подробности. В эти подробности, хотя и чрезвычайно ценные, я, к сожалению, не могу входить ввиду краткого поневоле размера настоящей статьи. Мне хотелось здесь главным образом познакомить с духом и настроением книги отца Флоренского, а также продумать вместе с ним одну религиозно-философскую проблему, которая, как мне кажется, не получила у него вполне удовлетворительного решения.

IV

Печать истинно религиозного духа, и в частности народно-русского религиозного гения, отец Флоренский видит «не в отсечении, а в преображении полноты бытия» (с. 772), и с правильностью постановки основной религиозной задачи тут невозможно не согласиться. Но продумана ли эта задача уважаемым автором до конца? Ясно ли он осознает *все* вытекающие из нее требования? Тут у меня возникают довольно существенные сомнения.

То духовное преображение, которому в будущем веке суждено стать и телесным, должно охватить собою *все естество* человека»: оно должно начинаться *в сердце* — центре его духовной жизни — и оттуда распространяться на всю периферию. И вот с этой-то точки зрения я решаюсь поставить отцу Флоренскому вопрос, вытекающий из чтения его книги. Ведь к человеческому естеству кроме сердца и его телесного состава, коему надлежит воскреснуть, принадлежит еще и *человеческий ум. Подлежит ли он преображению или отсечению?* Верит ли отец Флоренский в *преображение человеческого ума*, признает ли он в этом преображении необходимую *нравственную задачу*, или же он просто думает, что ум должен быть отсечен, как соблазняющее «десное око», дабы спасся «сам» человек; и можно ли говорить о спасении «всего человека», если уму его суждено до конца оставаться «во тьме внешней», хотя бы даже в пределах *этой*, земной жизни. Я не сомневаюсь, что полное, *окончательное* преображение человеческого естества должно завершиться в той жизни. Но оно должно начинаться и *предваряться* уже здесь. Должен ли ум человеческий *деятельно* участвовать в этом предварении,

или же от него требуется простой отказ от всякой деятельности — от того, что составляет его необходимый закон?

Ставить эти вопросы человеку, коего книга представляет собою, во всяком случае, выдающийся умственный подвиг, как будто странно; и, однако, я вынужден их поставить: ибо, как ни парадоксально это может показаться, — писатель, столь много и плодотворно поработавший над разрешением задачи *преображения ума*, — недостаточно ясно сознает, в чем она заключается.

Человеческий ум в земной своей действительности страдает от того самого мучительного разлада и раздвоения, которое составляет общую печать *всей* греховной жизни; это, как мы видели, с большой яркостью и наглядностью показано отцом Флоренским в его главе о сомнении; но если так, то ведь *преображение* ума должно выражаться именно *в исцелении* этого его греховного распада и раздвоения, в восстановлении его внутренней целости в единстве Истины. То ли мы видим у отца Флоренского? К сожалению, именно в этой точке истина, вообще столь ясно им сознанная, вдруг затмевается и словно подергивается каким-то облаком. Вместо ясного решения поставленного вопроса мы находим в его книге лишь неясные и противоречивые ответы — словно неразрешенную борьбу противоположных стремлений. Это сказывается в его учении об *антиномизме*. Тут в его мысли сталкиваются между собою два не только непримиренных, но и непримиримых между собою положения. С одной стороны, антиномичность, т. е. внутренняя противоречивость, есть свойство *греховного состояния нашего рассудка*. С этой точки зрения необходимо искать примирения, синтеза противоречащих друг другу начал, — благодатного озарения ума, в котором противоречия устраняются, хотя и «не рассудочно, а сверхрассудочным способом» (с. 159–160)[6].

С другой стороны, на целом ряде страниц той же книги утверждается, что антиномична сама истина (т. е. истина с малой буквы, а не с большой, истина об Истине), антиномичен истинный религиозный догмат; противоречие составляет необходимую печать истинного вообще. Сама «истина есть антиномия и не может не быть таковою» (с. 147, 153).

И соответственно с этим наш автор колеблется между двумя в корне различными между собою отношениями к мысли человеческой.

С одной стороны, она должна войти в разум истины, стать *цельною*, подобно богоносным умам святых подвижников (с. 159).

С другой стороны, она должна быть приведена к молчанию, т. е. просто-напросто отсечена, как в корне противоречивая, по

существу своему антиномичная: само стремление к «разумной вере» есть начало «дьявольской гордыни» (с. 65).

Можно ли утверждать в одно и то же время, что антиномичен грех и что антиномична истина? Не значит ли это в переводе на более простой язык, что истина — греховна, или же, что грех и есть настоящая истина?

Мне могут возразить, конечно, что тут мы имеем некоторую «антиномию об антиномии», т. е. противоречие необходимое. А потому здесь необходимо внимательно присмотреться к противоречивым тезисам о. Флоренского: имеем ли мы в них в самом деле объективно необходимую антиномию или же просто субъективное противоречие индивидуального ума?

Тезис о. Флоренского, что антиномии нашего рассудка представляют собою свойство греховного его состояния, должен быть признан совершенно верным. «Под углом зрения догматики, — говорит он, — антиномии неизбежны. Если есть грех (а в признании его — первая половина веры), то все наше существо, равно как и весь мир, раздроблено» (с. 159). «Там, на небе, — единая Истина; у нас — множество осколков Истины, неконгруэнтных друг с другом. В истории плоского и скучного (?!) мышления "новой философии" Кант имел дерзновение выговорить великое слово "антиномия", нарушившее приличие мнимого единства. За это одно заслуживал бы он вечной славы. Нет нужды, если собственные его антиномии неудачны: дело — в переживании антиномичности» (с. 159).

Не разделяя этого резкого отзыва отца Флоренского о новой философии, я думаю, что *диагноз болезни* человеческого рассудка поставлен им совершенно верно. Но с этой точки зрения казалось бы, что именно эти внутренние противоречия, эта антиномичность — составляет для нашей мысли *препятствие* к постижению Истины, отдаляет ее от Бога. Однако, к величайшему моему удивлению, — *антитезис* отца Флоренского говорит как раз обратное. Самая истина есть антиномия: «только в антиномию и можно верить; всякое же суждение не антиномичное просто признается или просто отвергается рассудком, ибо не превышает рубежа эгоистической обособленности его» (с. 147). По мысли отца Флоренского, самая спасительность догмата обусловливается его антиномичностью, благодаря которой он может быть точкой опоры для рассудка. С догмата-то и начинается наше спасение, ибо только догмат, будучи антиномичным, «не стесняет нашей свободы и дает полное место доброхотной вере или лукавому неверию» (с. 148).

Утверждать, что антиномизм — печать греховного раздвоения нашего рассудка и в то же время думать, что именно в нем-то и заключается сила, нас спасающая, значит впадать в такое противоречие, которое вовсе не коренится в существе дела, не имеет характера объективной необходимости, а должно быть всецело поставлено в вину отцу Флоренскому. Как раз на вопрос об «антиномичности» откровения мы имеем весьма недвусмысленный ответ апостола Павла: «Сын Божий Иисус Христос, проповеданный у вас нами, мною и Силуаном и Тимофеем, не был "да" и "нет"; но в Нем было "да" (ибо все обетования Божии в Нем «да» и в Нем «аминь») — во славу Божию, через нас» (II Кор. I, 19–20). Как помирить с этим текстом утверждение нашего автора, что тайны религии «не могут облечься в слово иначе как в виде противоречия, которое зараз и да и нет» (с. 158)? Обращаю внимание на чрезмерную *общность* этого положения. Ведь если и в самом деле верно, что *всякая* тайна религии — *зараз* и да и нет, то мы должны признать одинаково истинным и то, что есть Бог, и то, что Его нет, и то, что Христос воскрес, и то, что Он не воскресал вовсе. Отцу Флоренскому, во всяком случае, придется внести некоторое ограничение в свое утверждение и признать, что не все, а лишь *некоторые* религиозные тайны антиномичны, т. е. противоречивы по форме. Однако и такое понимание «антиномизма» не выдерживает критики.

Прежде всего спрашивается, что, собственно, противоречиво или антиномично — самый ли догмат или наше несовершенное понимание догмата? По этому предмету мысль отца Флоренского колеблется и двоится. С одной стороны, он утверждает, что в Трисиянном свете, явленном Христом и отражающемся в праведниках, «противоречие века сего препобеждено любовью и славою»; с другой стороны, для него противоречие есть «тайна души, тайна молитвы и любви». «Вся церковная служба, особенно же каноны и стихиры, переполнены этим непрестанно кипящим остроумием антитетических сопоставлений и антиномических утверждений» (с. 158). Кроме того, в разбираемой книге есть целая таблица догматических антиномий. Но как раз из этой таблицы и выясняется, в чем заключается основная ошибка уважаемого автора.

Он просто-напросто употребляет слова «антиномия» и «антиномичность» в двух разных смыслах. В качестве характерной черты греховного состояния антиномия всегда обозначает *противоречие*; по отношению к рассудку с этой точки зрения антиномизм обозначает его *внутреннюю противоречивость*. Напротив, когда автор говорит об «антиномичности догмата» или церков-

ных песнопений, это большею частью надо понимать в том смысле, что догмат есть некоторое объединение мировых противоположностей (coincidentia oppositorum).

Нетрудно убедиться, что именно этим смешением противоречивого и противоположного грешит целый ряд примеров «догматических антиномий» у о. Флоренского. На самом деле мы имеем в них вовсе не антиномии.

Так, например, вопреки уважаемому автору, вовсе не антиномичен догмат Св. Троицы, ибо никакого внутреннего противоречия в нем не заключается. Антиномия была бы здесь в том случае, если бы мы высказывали противоречивые предикаты об одном и том же субъекте в одном и том же отношении. Например, если бы Церковь учила, что Бог един по существу и в то же время не един, а троичен по существу, — это была бы действительно антиномия. Но в церковном догмате «единство» относится к Существу, а «троичность» — к Лицам, что с точки зрения Церкви не одно и то же; ясно, что никакого противоречия, т. е. никакой *антиномии*, здесь нет: «да» и «нет» относятся здесь не к одному и тому же *.

Также не антиномичен и догмат о взаимном отношении двух естеств во Иисусе Христе. Антиномия была бы в том случае, если бы Церковь утверждала в одно и то же время и раздельность и нераздельность двух естеств и слиянность и неслиянность их; но в учении о «нераздельности и неслиянности» двух естеств никакого внутреннего противоречия и, следовательно, никакой антиномиии нет: ибо нераздельность и неслиянность логически вовсе не исключают друг друга; здесь мы имеем понятия противоположные (opposita), а не противоречивые (contraria).

На этих примерах можно выяснить не только ошибку разбираемой книги, но и сущность правильного понимания антиномий и антиномизма. Мы уже убедились, что эти догматы сами по себе не антиномичны, но для плоского рассудка они неизбежно превращаются в антиномию. Когда грубое человеческое понимание превращает трех Лиц — в трех Богов, догмат действительно превращается в антиномию, ибо тезис, гласящий, что Бог един, никак не может быть согласован с антитезисом, что есть три Бога. Равным образом то грубое понимание, которое пони-

---

* Тот мой оппонент, который усмотрел «гегельянство» в этих словах, видимо, забыл Гегеля. Именно Гегель учит, что все наше мышление движется в противоречиях. С его точки зрения, стало быть, противоречив, или «антиномичен», и догмат Св. Троицы. Я же как раз утверждаю, что противоречия в нем нет никакого.

мает соединение двух естеств по образу вещественного соединения тел, — превращает догмат о двух естествах в антиномию, ибо оно совершенно не представляет себе, как это два вещественно мыслимых естества могут соединиться в одно и не слиться.

Антиномия и антиномизм коренятся вообще в *рассудочном понимании* мировых тайн; когда же мы поднимаемся над рассудочным пониманием, антиномии тем самым разрешаются — противоречия превращаются в объединение противоположностей — coincidentia oppositorum — и разрешение совершается *в меру нашего подъема.*

В этом и заключается настоящий ответ на вопрос о разрешимости антиномий вообще, и религиозных антиномий в особенности. О. Флоренский дает отрицательный ответ на этот вопрос. «Каким холодным и далеким, каким безбожным и черствым кажется мне то время моей жизни, когда я считал антиномии религии разрешимыми, но еще не разрешенными, когда в своем гордом безумии утверждал логический монизм религии» (с. 163).

В такой общности чересчур резкая формула разбираемой книги представляет собою сочетание истины и заблуждения. Мечтать о совершенном и окончательном разрешении *всех антиномий* в этой жизни, разумеется, так же безумно, как воображать, что мы можем в земной стадии нашего существования совершенно освободиться от греха. Но утверждать окончательную неразрешимость *всех* антиномий — отрицать самую законность попыток их разрешения мыслью — значит *покоряться греху* мысли. Как роковая необходимость греха в этой жизни не исключает нашей обязанности бороться с грехом и с Божьей помощью по возможности от него освобождаться, так и *неизбежность для нас антиномизма* не упраздняет лежащего на нас долга — стремиться возвыситься над этой *греховной темнотою* нашего рассудочного сознания, пытаться осветить нашу мысль тем единством присносущего света, в котором упраздняются все наши земные противоречия. Думать иначе — значит утверждать плоскость рассудочного мышления не только как факт нашей жизни, но и как *норму должного для нас* *.

Раздвоенность и противоречивость есть фактическое состояние нашего разума: это и есть — то самое, что составляет суть *рассудочности*; но истинная и подлинная *норма* разума есть *единство*. Недаром уже блаженный Августин усмотрел в этом иска-

* Замечательно, что и сам о. Флоренский, сталкиваясь с антиномией Божественного правосудия и милосердия, не остается при видимом противоречии ее тезиса и антитезиса, а пытается дать ее решение.

нии нашего ума, в этом его стремлении — его формальное богоподобие, *искание связи* с Единым и Безусловным, истинно же Единое есть Бог. Августин совершенно правильно замечает, что во всех функциях нашего разума пред ним предносится идеал единства: и в анализе и в синтезе *я хочу единства и люблю единство* (unum amo et unum volo*). И в самом деле — идеал познания, в большей или меньшей степени осуществляемый в каждом акте познавания, заключается в связывании познаваемого с чем-то единым и безусловным.

Тут необходимо объяснить одно парадоксальное явление, которое как будто противоречит только что сказанному: когда человек в духовном подъеме своего земного усовершенствования начинает приближаться к Истине, количество противоречий, которые он видит, нисколько не уменьшается. Напротив, как совершенно верно замечает о. Флоренский, «чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Так, в Горнем Иерусалиме нет их. Тут же — противоречие во всем». «Чем ярче сияет Истина Трисиянного Света, показанного Христом и отражающегося в праведниках, — Света, в котором противоречие сего века препобеждено любовью и славою, — тем резче чернеют мировые трещины. Трещины во всем».

Наблюдения о. Флоренского здесь психологически совершенно верны; и, однако, его понимание «антиномизма» ими не только не подтверждается, но, напротив, опровергается. Противоречия обнаруживаются и как будто множатся по мере просветления нашего ума вовсе не потому, что Истина антиномична или противоречива: как раз наоборот, они обнажаются *по контрасту с единством Истины*. Чем ближе мы к Истине, тем глубже мы сознаем свое греховное раздвоение, тем яснее становится для нас, как еще далеко мы отстоим от нее: в этом — основной закон как нравственного, так и умственного просветления. Чтобы сознать, что не имеешь одежды, дабы войти в чертог брачный, надо хоть издали умственным взором видеть этот чертог. Так и *в познании* Истины; здесь, как и в процессе нравственного усовершенствования, чем выше человек поднимается из ступени в ступень, чем ярче светит ему Истина *единая и всецелая*, тем совершеннее сознает он собственную свою нецелость — внутреннюю противоречивость своего рассудка.

Но *сознать грех* — значит сделать первый шаг к освобождению от него; так же точно и сознать рассудочные антиномии —

---

* Ср. мое соч.: Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Миросозерцание бл. Августина. <М., 1892.> С. 56–57.

значит уже до некоторой степени подняться над ними и над самой рассудочностью нашей и сделать первый шаг к ее преодолению.

К этому надо прибавить еще одно существенное соображение. Не только в будущей, но и в этой нашей жизни есть *множество планов бытия* и соответственно с этим — множество ступеней ведения. И пока процесс совершенствования нашего еще не закончился — пока мы возвышаемся духовно и умственно из ступени в ступень, самые антиномии нашего рассудка вовсе не лежат все в одной плоскости. Восходя на высшую ступень, мы преодолеваем тем самым противоречия, свойственные нижележащим ступеням; но зато перед нами открываются новые задачи, а, стало быть, и новые противоречия, которые не были нам видны, покуда мы стояли ниже. Например, для человека, переросшего ту ступень понимания, на которой три Лица Св. Троицы смешиваются с «тремя Богами», тем самым исчезает или «снимается» антиномия в догмате Св. Троицы. Но тем яснее выступают перед его умственным взором другие глубочайшие антиномии нашего непонимания, например антиномия человеческой свободы и Божественного предопределения, антиномия Правосудия Божия и всепрощения. Вообще говоря, антиномии образуют сложную иерархию ступеней и по степени глубины представляют множество различий. С одной стороны, антиномии Канта остаются антиномиями только для того неразвитого, плоского рассудка, который ищет безусловного основания явлений в порядке временно обусловленных причин. Эти антиномии легко преодолеваются самостоятельными силами мысли, как только она поднимается в область сверхвременного. С другой стороны, углубленному религиозному пониманию открываются такие противоречия, коих разрешение превышает всю глубину ведения, какая доселе оказывалась доступною человеку. И, однако, то, что оказывалось недоступным доселе, может стать доступным человеку на иной, высшей ступени духовного и мысленного подъема. Предел этому подъему доселе не указан, и никто не должен брать на себя смелости его указывать. В этом заключается главное возражение против тех, кто утверждает окончательную неразрешимость антиномий.

По мнению о. Флоренского, примирение и единство антиномических утверждений — «выше рассудка» (с. 160). С этим положением, пожалуй, можно было бы согласиться, если бы оно не было многосмысленно, т. е. если бы понятие рассудка было ясно определено, что исключало бы возможность употреблять слово «рассудок» в различных значениях. К сожалению, у на-

шего автора, как и у многих других сторонников того же воззрения, рассудок понимается то как синоним логического мышления вообще, то как мысль, прилепившаяся к плоскости временного, неспособная подняться над этой плоскостью *и потому плоская.*

Если понимать рассудок в последнем смысле, то мысль о. Флоренского совершенно верна; разумеется, разрешение антиномий выше плоскости временного и потому лежит за пределами «рассудка». Мало того, для того чтобы не впасть в эту плоскость *рассудочного понимания*, от нашей мысли требуется известный акт самоотречения — тот подвиг смирения, которым мысль отказывается от горделивой надежды — из самой себя почерпнуть всю полноту ведения и высказывает готовность принять в себя откровение Истины сверхчеловеческой, Божественной.

В этом и только в этом смысле можно согласиться с о. Флоренским, что «истинная любовь» выражается «в отказе от рассудка» (с. 163). Но, к сожалению, в других местах разбираемой книги это же требование «отказа от рассудка» получает у о. Флоренского иной смысл, с христианской точки зрения, безусловно, неприемлемый.

Он требует, чтобы ради Бога мы отказались «от монизма в мышлении»; и именно в этом он видит «начало истинной веры» (с. 65). Тут у о. Флоренского идет речь вовсе не о каком-либо метафизическом монизме; тот логический монизм, который он отвергает, есть именно стремление разума — все привести к единству Истины: именно в этом он видит «диавольскую гордыню». По его мысли, «монистическая непрерывность — таково знамя крамольного рассудка твари, отторгающейся от своего Начала и корня и рассыпающегося в прах самоутверждения и самоуничтожения. Напротив, «дуалистическая прерывность — это знамя рассудка, погубляющего себя ради своего Начала и в единении с Ним получающего свое обновление и свою крепость» (с. 65).

Именно в этих строках обнаруживается коренная ошибка всего учения о. Флоренского об антиномизме. Отказаться от «монизма в мышлении» — значит отречься не от греха нашей мысли, а от истинной ее нормы — от идеала все-единства и все-целости, иначе говоря, от того самого, что составляет *формальное богоподобие* нашего разума; а признать за знамя «дуалистическую прерывность» — значит возвести в норму греховное раздвоение нашего рассудка.

В общем, отношение о. Флоренского к разуму едва ли согласимо с его христианским по существу миросозерцанием. Это ясно обнаруживается при сопоставлении его с тем критерием, кото

апостол Иоанн учит нас отличать дух Божий от духа заблуждения. Как для религиозной жизни, так и для религиозной мысли абсолютная норма дана *во образе Христа, пришедшего во плоти* (I Иоанн. IV, 2, 3). Соответствует ли этой норме учение о. Флоренского о взаимном отношении Божеского и человеческого естества в богопознании?

Единение Божеского и человеческого, явленное нам во образе Богочеловека, *не есть насилие над человеческим естеством.* Основание нашей надежды заключается именно в том, что ничто человеческое здесь не отсекается, кроме греха: совершенный Бог является в то же время и совершенным человеком; а стало быть, и *человеческий разум* участвует в этом соединении без нарушения своего закона и нормы: он подвергается *преображению, а не искалечению.*

То, что во Христе-Богочеловеке есть совершившийся факт, — должно стать идеалом и нормою для всего человечества. Как единение двух естеств во Христе было не насильственным, а свободным, так же свободным должно быть соединение божеского начала и человеческого ума в богопознании; никакому насилию здесь не должно быть места; закон человеческого разума, без коего он перестает быть разумом, должен быть не нарушен, а исполнен. *В единстве Истины человеческий ум должен найти свое единство.* И никакое различение между истиной с малой буквой и большой не упраздняет для нас обязанности стремиться именно к этой цели — искать единства истины: ибо та истина, которая носит на себе печать нашего греховного раздвоения, — вовсе не есть истина, а заблуждение. Монизм мышления во Христе должен быть оправдан, а не осужден.

Ошибка о. Флоренского заключается именно в том, что у него свободное отношение человеческого ума к Истине заменяется насильственным; он ставит нас перед альтернативой — или принять истину Св. Троицы, с его точки зрения антиномическую, т. е. противоречивую, или же умереть в безумии. Он говорит нам: «Выбирай, червь и нитожество: tertium non datur» (с. 66).

Христос, хотевший видеть в учениках своих друзей, а не рабов, — не так обращался к их сознанию. Он, явивший им на деле Триединство, показавший в лице Своем Отца Небесного в ответ на сомнения Филиппа, — сделал эту тайну вразумительной для них, *понятной* для любящего, ибо Он сопоставил ее с той любовью, которая осуществляет единство во множестве, — «да будут едино, как и Мы» (Иоанн. XVII, 11). Такое обращение к человеческому сознанию убеждает, а не насилует; оно исцеляет не только сердце человека, но и его ум, ибо в нем наш разум

находит исполнение своей *нормы* всеединства: в таком обнаружении триединства для нашей мысли уже здесь, в *этой* жизни, снимается антиномия единства и множества, множество является ему не разорванным и не расколотым, а изнутри объединенным, *связанным*.

О. Флоренский может все-таки возразить мне, что это разрешение антиномий происходит *по ту сторону* нашего рассудка; но и в этом утверждении есть опасная двусмыслица, которую необходимо устранить: я повторяю, что если под рассудком разуметь мысль, прилепившуюся к временному, то о. Флоренский совершенно прав, ибо Истина сверхвременна. Если же смысл разбираемого учения — тот, что разрешение антиномий совершается лишь *по ту сторону человеческой мысли вообще*, то это — смысл, безусловно, неприемлемый, — ибо тем самым разум человеческий ввергается во тьму внешнюю, лишается участия в радости всеобщего преображения.

V

С вопросом о христианском отношении к человеческому уму неразрывно связан и вопрос о христианском отношении к представительнице ума в человеческом обществе — *к интеллигенции*.

Тут я опять-таки не могу удовлетвориться решением о. Флоренского. Его чересчур страстные и местами жестокие суждения об интеллигенции и интеллигентах, этих, как он их называет, «безблагодатных» и «оземлявевших» душах, звучат как резкий диссонанс в его глубоко христианской книге. В самой чрезмерности отрицания тут чувствуется больное место разбираемого труда и его автора. Как мы уже видели, о. Флоренский вспоминает о том «безбожном и черством» времени собственной своей жизни, когда он по-интеллигентски верил в логический монизм религии. Бывший интеллигент чувствуется и в его захватывающих описаниях пережитого им когда-то скептического ада. Вообще говоря, «интеллигенция» для нашего автора — враг внутренний, а не внешний. В нем самом все еще сидит тот ненавистный интеллигент, которого он отрицает; в этом и заключается причина той безмерности в отрицании, которая исключает возможность справедливости.

Местами кажется даже, что не только «интеллигент», — собственная человеческая мысль о. Флоренского для него есть враг, от которого он открещивается. Само собою разумеется, что такое

отношение к мысли и к «интеллигенции» не может увенчаться полною победою. Сомнения мысли не могут быть побеждены *отрицанием логики, скачком* к непостижимому и непознаваемому; чтобы преодолеть их, надо их *продумать до конца*. Также и «интеллигент» может быть побежден не отрицанием, а удовлетворением его законных умственных требований. Истина откровения должна стать имманентною мысли; только при этом условии она может восторжествовать над мыслью безрелигиозною. Когда содержание религиозного учения настойчиво утверждается как *внешнее, потустороннее мысли*, то тем самым и мысль утверждается в состоянии обособления и отрешения от религии, а стало быть, обрекается на бесчинство. Мышление, изверженное из царства, потустороннее религии, неизбежно остается «интеллигентским» в дурном значении этого слова, т. е. рассудочным, бессодержательным.

Первородный грех книги о. Флоренского заключается именно в этой зависимости от той «интеллигенции», которую он отрицает. Как раз «антиномизм» есть точка зрения, для современного интеллигента весьма типичная, а потому и чрезвычайно популярная. Это — не более и не менее, как *непобежденный скептицизм, раздвоение мысли, возведенное в принцип и норму*. Это — точка зрения мысли, утверждающейся в своем противоречии. Как ни парадоксально это может показаться с первого взгляда, — между рационализмом и «антиномизмом» существует самое тесное сродство, — более того, прямая логическая и генетическая связь. Рационализм возводит в принцип самодовлеющую мысль, из себя черпающую познание истины; а антиномизм освобождает ту же мысль от имманентной ей религии и нормы, от той *заповеди всеединства*, которая составляет подобие Божие в ней: он объявляет свойством истины то, что на самом деле есть *грех рассудка* — его внутреннее распадение. В действительности «антиномизм» есть чисто *рассудочная точка зрения*, ибо он утверждает противоречия нашего рассудка как окончательно неразрешимые и непобедимые, более того, возводит их в религиозную ценность.

У о. Флоренского как у мыслителя глубоко религиозного этот модный в наше время алогизм не доводится до крайних его последствий. Типическим представителем этого направления является в наши дни Н. А. Бердяев, который окончательно порвал с точкой зрения объективного откровения и изо всего учения о. Флоренского сочувствует почти исключительно его «антиномизму», т. е. самому слабому, что в нем есть.

Для о. Флоренского это сочувствие должно было бы послужить предостережением: оно заключает в себе указание, что антиномизм, возведенный в принцип, — в корне противоречит его религиозной точке зрения. Это — опасный уклон мысли, коего естественный конец сказался у Н. А. Бердяева как упадочный дилетантизм, дающий себе вид победы над рассудочностью.

VI

Упадок есть неизбежная участь мысли, утратившей свой имманетный критерий. Освободившись от логической нормы всеединства, она неизбежно попадает в плен, в рабскую зависимость от алогических переживаний: не имея критерия, чтобы отличить в них высшее от низшего, сверхсознательное от подсознательного, она бесконтрольно отдается всяким внушениям аффекта, принимая их за пророческие интуиции. Возведение «пленной мысли раздражения» в принцип философствования и есть наиболее характерная черта современной упадочной философии.

Доведенное до конца, это направление неизбежно приходит к отрицанию объективного откровения, к восстанию против всякого религиозного догмата как такового. И это — по той простой причине, что *во всяком догмате есть свой строго определенный мысленный, логический состав,* который закрепляет содержание веры: в каждом догмате есть точная логическая формула, которая строго отсекает истинное от неистинного, достойное веры от заблуждения. Этим полагается предел *аффекту* в области религиозной жизни, и верующему дается твердое руководство для отличения истины от лжи в субъективном религиозном опыте. Те догматические определения, коими для верующего отсекается возможность смешивать Истину с чем-либо ей посторонним и чуждым, нередко бывают образцами логического изящества, и отец Флоренский это знает; более того, он прославляет св. Афанасия Великого, сумевшего «математически точно» выразить ускользающую даже в позднейшую эпоху от точного выражения для умов интеллигентных» *истину единосущия* (с. 55).

Понятно, что для современного религиозного декадентства, отстаивающего *свободу аффекта* против мысли, такое подчинение религиозного чувства твердым логическим определениям абсолютно неприемлемо. Именно за преклонение перед «математически точными» догматическими формулами Церкви о. Фло-

ренский подвергся ожесточенным нападкам со стороны Н. А. Бердяева*. Несомненно, ценная сторона возражений последнего заключается в том, что они ставят о. Флоренского перед необходимостью *резче отмежеваться от того декадентского алогизма, типическим представителем коего в религиозной философии является Н. А. Бердяев.*

Утверждая неограниченное самодержавие субъективного религиозного опыта, Н. А. Бердяев нападает на о. Флоренского именно за его стремление подчинить этот опыт каким-либо объективным началам, иначе говоря, за то, что он вкладывает в веру независимое от внутреннего опыта личности, *мысленное* содержание. Он упрекает о. Флоренского за то, что тот утверждает *внешнее откровение* и «хочет транскрипции религиозного опыта» в терминах трансцендентной онтологии». С точки зрения Н. А. Бердяева, все это — рассудочная схоластика, которую следует бросить. Утонченная религиозная психология о. Флоренского «переходит у него в схоластическое богословие. Догмат Триединства, как внешний, трансцендентный мистическому опыту, неизбежно оказывается богословским. Богословие всегда покоится на идее внешнего откровения и противоположно мистике, как покоящейся на идее внутреннего откровения, Богословие есть трансцендентизм, мистика — имманентизм». По мнению Н. А. Бердяева, «переодетая схоластика» священника П. А. Флоренского есть «неизбежная кара за всякое допущение догмата до и вне духовной жизни, мистического опыта» (цит. статья, с. 114).

Тот принцип, который Н. А. Бердяев противополагает о. Флоренскому, есть абсолютная свобода — «познавательного эроса», не сдержанного ни догматом, ни логикой, ни вообще какими бы то ни было объективными началами, точнее говоря — безграничный произвол субъективной мистики. По признанию самого Н. А. Бердяева, характерная черта его «нового» религиозного сознания заключается в убеждении, «что ныне мир вступает в эпоху антропологического откровения, почин которого должен взять на себя сам человек, на свой риск и страх, что божественное откровение переходит внутрь человека и чрез него продолжается. Это есть вступление в возраст религиозного совершеннолетия» (с. 121).

Для читателя, сколько-нибудь знакомого с историей христианского, в частности протестантского, религиозного сектантства, в этом «новом» религиозном сознании едва ли много нового и

* Стилизованное православие // Русская мысль. 1914. Янв. С. 109–126.

значительного. Но в качестве предостережения для о. Флоренского точка зрения Н. А. Бердяева сохраняет известное значение, вследствие чего нам приходится здесь несколько на ней остановиться.

Очевидно, что эта неограниченная свобода человеческого индивида «на свой риск и страх» определять истинное откровение означает в действительности окончательное упразднение последнего, полную утрату всяких общих религиозных начал, связывающих людей воедино. Где критерием истинного в откровении является лишь субъективный «религиозный опыт» индивида, там, очевидно, столько же противоречащих друг другу откровений, сколько людей. Ясное дело, что такая точка зрения сама себя уничтожает. Заслуживает ли в глазах Н. А. Бердяева его субъективное откровение большего уважения, чем то объективное откровение Церкви, против которого он восстает? Во имя чего и на каком основании? Ведь ссылки Н. А. Бердяева на его «интуиции» не могут иметь внешнеавторитетного значения для других людей; да и для самого лица, пережившего «интуицию», всегда возможно сомнение, была ли она подлинным откровением, субъективной галлюцинацией или явлением сатаны в образе ангела света. Кто отрицает, подобно Н. А. Бердяеву, всякие объективные критерии в религии, для того такие сомнения, безусловно, неразрешимы.

Слабость религиозной точки зрения Н. А. Бердяева, таким образом, более чем очевидна; и для о. Флоренского она не представляла бы серьезной опасности, если бы он вполне последовательно и твердо стоял на точке зрения *догматически определимого и определенного* объективного откровения. Но, к сожалению, в церковных воззрениях о. Флоренского есть непоследовательность, благодаря которой он становится беззащитен против возражений Н. А. Бердяева, и религиозный субъективизм последнего разрастается в серьезную опасность для него.

Источник опасности заключается именно в вышеуказанной наклонности о. Флоренского *к алогизму* — в его увлечении тем модным в настоящее время течением религиозной философии, которое провозглашает не проверенные мыслью, субъективные переживания индивидуального «религиозного опыта» высшим критерием в религии. Он делает этому направлению чрезвычайно существенную уступку как раз в той точке, где религиозный субъективизм должен был бы встретить наиболее сильный отпор с его стороны — *в учении о Церкви*; и именно этим он дает возможность Н. А. Бердяеву одержать над ним легкую победу. Как мы уже видели, когда речь идет о вопросах христологичес-

ких или о взаимном отношении лиц Св. Троицы, о. Флоренский настаивает на необходимости таких «математически точных» догматических определений, которые бы исключали возможность разноречивых религиозных толкований с точки зрения «индивидуального религиозного опыта». Каковы бы ни были «переживания» этого опыта, от усмотрения или «вдохновения индивида» не зависит, считать ли Сына Божия «единосущным» или «подобносущным», признавать ли в Нем одно или два естества, верить или не верить в нераздельность и неслиянность этих двух естеств.

Такова же, казалось бы, должна быть точка зрения на Церковь. И тут нужно *твердое догматическое определение*, которое научало бы людей различать церковь истинную от ложной и полагало бы в этом отношении какой-либо предел субъективному «дерзновению». Но, по странной непоследовательности, как только заходит речь о Церкви, на о. Флоренского нападает какая-то боязнь мысли; и он становится *апологетом логической, а в данном случае и догматической бесформенности.*

Он находит, что Церковь как *полнота* Божественной жизни «не может быть уложена в узкий гроб логического определения». «Пусть, — говорит он, — ни я, ни другой кто не мог, не может и, конечно, не сможет определить, что есть церковность! Пусть пытающиеся сделать это оспаривают друг друга и взаимно отрицают формулу церковности! Самая эта неопределенность церковности, ее неуловимость для логических терминов, ее несказанность не доказывает ли, что церковность — это жизнь особая, новая жизнь, данная человекам, но, подобно всякой жизни, недоступная рассудку» (с. 5).

Когда о. Флоренский говорит о догматических определениях, касающихся других тайн, — его не вводит в заблуждение двусмысленность слова «определение». Он хорошо знает, что «определить» догматически — не значит *исчерпать* религиозную тайну рассудочною формулою, уложить *ее без остатка* в понятия. Его не смущает применение к этим тайнам таких *понятий*, как «Существо», «сущность», «Лицо», «естество» и т. п., потому что он хорошо понимает, что в данном случае понятия отнюдь не претендуют на исчерпывающее выражение того, что они обозначают, а играют лишь необходимую роль *вех* для мысли, ограждающих определенное содержание веры против возможного его смешения с чем-либо неистинным или нечистым. Почему же, когда идет речь о Церкви, он отрицает надобность в этих вехах и считает возможным оставить здесь религиозное чувство индивида безо всякой свыше освященной догматической, *мысленной* опоры?

По отношению к Церкви он заменяет этот догматический критерий эстетическим[7]. По его мысли, единственным критерием церковности является *красота*. «Да, есть, — говорит он, — особенная красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть в то же время единственный верный путь к определению, что́ православно и что нет. Знатоки этой красоты — старцы духовные, мастера "художества из художеств", как святые отцы называют аскетику. Старцы духовные, так сказать, "набили руку" в распознавании доброкачественности духовной жизни. Вкус православный, православное обличье чувствуется, но оно не подлежит арифметическому учету; православие показуется, но не доказуется. Вот почему для всякого, желающего понять православие, есть только один способ — прямой опыт православия».

Вот тут-то и возникает вопрос: где же он — этот *прямой* опыт и как каждый из нас, несовершенный и грешный человек, отличает его от *непрямого*? Раз один Христос — кроме греха, — непогрешимым не может быть признан даже и опыт величайших святых. И, наконец, где те святые старцы, «православному вкусу» коих я должен доверять, — в нашей ли церкви, в церкви римской, или у раскольников и в какой именно секте? Если *именно у нас* в православии, то нет ли тут порочного круга: ведь только от «знатоков» и «старцев» мы знаем, где истинное православие! Если же мы начнем проверять опыт этих «знатоков» нашим несовершенным опытом, мы никогда наверное и доподлинно не узнаем, где истинный «вкус православный» — у старообрядцев, у имяславцев, у католиков или у Святейшего Синода? Ничего, кроме бесконечного множества противоречивых ответов, эстетический критерий православия нам дать не может; зато он дает возможность Н. А. Бердяеву поставить отцу Флоренскому вопрос, на который последний не может дать сколько-нибудь удовлетворительного ответа.

«Если церковность есть жизнь в Духе, и есть критерий правильной церковной жизни — Красота, то почему же, например, Я. Бёме не в церковности, почему он не в Духе жил? По внешним, формальным критериям церковности, Я. Бёме был лютеранин и еретик-гностик перед судом официально-католического и православного сознания — по критериям Духа и Красоты, он был подлинный церковный христианин. Почему по внутренним критериям Духа и Красоты должны быть отлучены от церковности и признаны еретиками многие мистики, люди праведной жизни, подлинной жизни в Духе и Красоте, не вмещающиеся по критериям внешним, формальным, официальным?» (цит. статья, с. 117). И Н. А. Бердяев уличает отца Флоренского во внутреннем противоречии.

«Церковность не имеет никаких внешних, формальных признаков и критериев, она есть жизнь в Духе и Красоте. Это один тезис свящ. Флоренского. Другой его тезис, которым он пользуется на протяжении всей книги, звучит так: *только та жизнь в Духе и Красоте религиозно допустима, правильна, оправдана, которая церковна по формальным, внешним критериям церковности. Все не православное в буквальном, вероисповедном, внешнеформальном смысле слова подозрительно, нездорово, все прелесть и даже блуд»* (с. 117).

Мысль о. Флоренского подверглась здесь некоторой стилизации, но действительно в его книге есть колебания между двумя диаметрально противоположными критериями церковности — *субъективным, эстетическим*, перешедшим к нему от «нового» религиозного сознания, и *объективным* — данным самою Церковью. Я всецело присоединяюсь к предложению сделать выбор между тем и другим и думаю, что *критерий эстетический*, как решительно не вяжущийся с «православной теодицеей» о. Флоренского, должен быть предоставлен всецело и исключительно в собственность Н. А. Бердяеву. На обязанности православного богослова лежит — ясно осознать и точно формулировать тот *объективный критерий* церковности, который дал бы возможность разобраться в шатких и противоречивых показаниях индивидуального «религиозного опыта» и вкуса. Иначе мы рискуем утратить самое *сознание единства Церкви*. Затмение вселенского сознания и анархия индивидуальных переживаний вместо церковной соборности — таков тот неизбежный логический конец, к которому приводит критерий «православного вкуса». Признаки этой начинающейся анархии налицо в «дерзновениях» Н. А. Бердяева; к сожалению, о. Флоренский не дает ему достаточно сильного отпора: в некоторых его положениях также можно проследить коллизию индивидуального вкуса с теми объективными принципами и нормами, в коих сама Церковь выражает свое понимание церковности.

Возьмем, например, отношение о. Флоренского к католицизму: следуя в этом отношении славянофилам, он отрицает самую наличность духовной жизни и, стало быть, церковности у католиков. «Там, где нет духовной жизни, необходимо нечто внешнее как обеспечение церковности. Определенная должность, папа, или совокупность, система должностей, иерархия, — вот критерий церковности для католика» (с. 6). Такова оценка католицизма с точки зрения старых славянофилов, к учению коих примыкает о. Флоренский (с. 608). А между тем нетрудно убедиться, что этот «вкус» славянофильский находится в полном противо-

речии с вселенским преданием нашей Церкви. Церковь православная признает действительность всех католических таинств от крещения до рукоположения; стало быть, ввиду явной недопустимости кощунственной мысли, что церковные таинства могут происходить вне Церкви, наша Церковь тем самым признает Церковь римскую за Церковь. Вот наглядная иллюстрация той пропасти, которая может существовать в отдельных случаях между *объективно церковным* пониманием Церкви и индивидуальным *вкусом* отдельных, хотя бы и весьма благочестивых, православных.

Отцу Флоренскому было бы нетрудно избежать этой коллизии с церковным преданием, если бы в своем учении о Церкви он следовал тому же методу, который он с успехом применял в других областях религиозного учения. В его книге глава «О Софии», например, представляет собою весьма удачную попытку осознать и *закрепить в понятиях* то понимание «Софии-Премудрости» Божией, которое действительно выразилось в жизни Церкви, в особенности в ее богослужении и иконописи. Тут он не боится *логизировать* церковный опыт; но почему-то, когда заходит речь о Церкви, — его точка зрения радикально меняется: тут для него «понятие» означает конец духовной жизни!

А между тем понимание церковности, выразившееся во всей жизни нашей Церкви, в ее таинствах, богослужении и в ее отношении к другим церквам и религиозным обществам *может быть логизировано*, т. е. осознано и выражено в понятиях в тех же пределах и в той же мере, как и ее понимание «Софии» и других религиозных тайн. Исчерпать всей полноты духовной жизни Церкви эти понятия, разумеется, не могут; но в них мы найдем *твердые принципы* для отличения и отделения церковного и внецерковного. Основной, объективный критерий, коим Церковь распознает то и другое, выразился уже в Петровом исповедании Христа — Сына Бога живого, которое, по слову Спасителя, стало основоположным камнем Церкви (Матф. XVI, 15–18), и в словах апостола Иоанна, который учит нас отличать Духа Божия от духа заблуждения (I Иоан. IV, 2, 3). Критерий этот — действительное, реальное боговоплощение — явление Христа, Сына Божия, пришедшего во плоти; критерий этот, разумеется, выражается не в букве, а в *смысле* священных текстов: это — боговоплощение, взятое в его универсальном значении содержания и *смысла всей жизни* человечества и твари. Не чем иным, как социальным воплощением Христа Богочеловека, Его всемирным телом хочет быть сама Церковь; где есть это непрерывно действенное боговоплощение — там и она, и вне его она — ничто. Здесь

в зерне — все учение Церкви о себе самой; в этом — основание для включения в нее всех тех человеческих общин, в которых непрерывно совершается тайна воплощения; в этом же — основание для исключения из нее всех тех обществ, которые этой тайны не признают или по каким-либо другим основаниям ею не обладают!

С этим тесно связан и тот *формальный* признак, которым Церковь отличает себя от всяких иных чисто человеческих организаций. Боговоплощение в Церкви совершается непрерывно чрез таинства, а властью совершать таинства обладают лишь апостолы и их преемники, ими рукоположенные: поэтому лишь та Церковь может быть средою действительного боговоплощения, *телом Христовым*, которая *обладает преемством апостольским*. Таким образом, *безусловно неверно* утверждение о. Флоренского, будто понятие Церкви неопределимо. Оно определяется *догматически* самою Церковью, которая в символе веры называет себя «соборною и апостольскою»; Церковь, стало быть, определяет себя *ясными логическими терминами*, дающими возможность в ряде случаев точно отличить церковное от нецерковного. И эти определения, эти внешние *формальные* признаки хотя и не исчерпывают и не претендуют исчерпать жизненного содержания Церкви, — однако необходимо *логически вытекают* из этого содержания, образуют вместе с ним одно неразрывное целое. Боговоплощение, богочеловечество, обожение человечества, таинства, иерархи-мистагоги, эти *человеческие посредники* в богочеловеческой мистерии, совершающейся в Церкви, — все это различные выражения одного и того же *смысла*, звенья одной неразрывной *жизненной и вместе логической системы*: ибо логическое и жизненное в Церкви — одно и то же. Отсюда ясно, насколько неосновательен страх о. Флоренского определять Церковь *понятиями*: и соборность, и апостольство, и преемство — все это *понятия* не только определимые, но и *строго определенные*: каждый, знающий церковное учение, может точно передать их значение, и Церковь, которая ничего не знает об «эстетическом» критерии о. Флоренского, не боится выражать им свою жизненную сущность. Если нам скажут, что те догматические определения, какие дает себе Церковь, неполны и несовершенны, что ими оставляются без достаточного ответа многие вопросы, касающиеся Церкви, например вопрос об основаниях и пределах догматической авторитетности соборных постановлений, то это будет не возражением против высказанного здесь, а указанием на необходимость новых догматических определений и, стало быть, новой задачи церковной мысли. Указывать на

неполноту существующего определения — значит не отрицать его существование, а требовать его восполнения. Во всяком случае, требовать определения церковности в терминах слова и мысли — значит *утверждать ее*, а не погрешать против нее. Раз Слово, ставшее плотью, само выразило себя на человеческом языке, сочетало себя с человеческим словом и мыслью, оно тем самым освятило то и другое. И суетный страх перед мыслью должен быть оставлен. Тот *алогизм*, который отрицает воплотимость Слова Божия в слове и мысли человеческой, тем самым погрешает против тайны боговоплощения; поэтому он, как и множество других заблуждений, должен быть отсечен во имя критерия боговоплощения.

Для нас в особенности важно установить здесь, что этот критерий, которым распознается христианское от нехристианского, церковное от нецерковного, — *не трансцендентен, а имманентен мысли*, т. е. в нем мы имеем критерий не только жизненный, но и логический. Раз в Церкви совершается обожение всего человеческого естества — оно переживается и самою мыслью; мысль становится божеской, не переставая быть человеческою. А потому никакого нарушения *ее законов*, т. е. законов логических, от нее в этом акте обожения не требуется: то сверхчеловеческое, Божественное, что она призвана в себе выразить, есть *совершение, а не упразднение логического.*

Логизм есть как раз одно из характерных отличий церковного понимания религии от именующего себя *новым* религиозного сознания. Между тем как Н. А. Бердяев учит принимать «интуиции» религиозного опыта безо всякого мысленного испытания и рассмотрения, критерий св. Иоанна, которым руководствуется Церковь, подчиняет всякие «откровения» субъективного опыта *суду дискурсивной мысли*. «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они: потому что много лжепророков появилось в мире» (I Иоан. IV, 1).

Смысл этих слов как нельзя более ясен: всякий дух, как чужой, так и наш собственный, должен быть подвергнут мысленному испытанию путем сопоставления его показаний с явлением Христа, пришедшего во плоти. Делать так — значит не довольствоваться свидетельствами «вкуса православного», а подвергать эти свидетельства строжайшей критике: все то, что по исследовании окажется в явном и непримиримом противоречии с тайной боговоплощения, должно быть по тому самому отвергнуто. Критерий св. Иоанна содержит в себе непременное требование, *чтобы Богочеловечество было началом логической связи всех наших мыслей о вере*. И в осуществлении этого требования за-

ключается то мысленное предварение Фаворского света, которое составляет высшую задачу человеческого ума.

На этом я могу кончить; но в заключение мне хочется повторить еще раз, что моя критика исходит из положительного и глубоко сочувственного отношения к книге о. Флоренского: смысл ее сводится к пожеланию, чтобы о. Флоренский *до конца* продумал ту глубокую мысль, которая лежит в основе его книги. Воистину свет Фаворский не есть мимолетное явление, а *непреходящая действительность*, в которой находят себе исцеление все наши земные грехи, страдания, противоречия; и светит он не только *по ту сторону* вселенной, но «просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоан. I, 9). А потому уже здесь, *в этой* жизни, зачинается то всеобщее преображение, которое завершится и станет явным в будущем воскресении всей твари. Уже здесь по молитве апостолов Христос сошел с горы и явил на деле исцеление беснующейся жизни. Не телесное только исцеление несет с собою этот идущий сверху свет Фаворский, но и духовное: весь состав человека должен восстановить в нем свою утраченную целость — и дух, и тело, и сердце, и ум. Всем естеством своим он должен участвовать в этом восхождении на гору, а стало быть, и мыслью: разве мысль наша не разделяет общую участь той греховной жизни, которая периодически беснуется «и тяжко страдает: ибо часто бросается в огонь и часто в воду»? (Матф. XVIII, 15). Лишь «по неверию» своему апостолы не могли исцелить этих противоречий в жизни. Так же точно — лишь «по неверию» нашему — остаются неисцеленными те противоречия мысли, которые выражаются в многообразных ее скачках и метаниях.

Полная, возвысившаяся над сомнениями, вера должна возвещать то всеобщее исцеление, которое выражается не только в преображении сердца, не только в одухотворении плоти, но и в просветлении ума. В этом откровении святых подвижников нашей Церкви заключается исполнение чаяний русской религиозной мысли. В нем и отец Флоренский нашел свой «Столп и утверждение Истины». Пожелаем же ему и дальше строить на этом основании, столь хорошо и крепко положенном.

Архимандрит НИКАНОР

Рецензия на кн.: «Столп и утверждение Истины»*

Книга с выписанным заглавием интересует автора настоящей библиографии преимущественно как диссертация, поданная на соискание (по общепринятому плюс зафиксированному в законе пониманию) ученой степени магистра богословия (разумеется, православного)**.

Мы, не колеблясь, высказали данное утверждение, хотя и официальные документы, вызванные диссертацией о. Флоренского***, и ставший ранее их известным широкой публике отзыв о диссертации (ректора Московской Духовной академии епископа Феодора), появившийся на страницах «Богословского вестника» еще в мае 1914 г. (с. 140–181)****, называют эту последнюю иначе, а именно: «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи» («Столп и утверждение Истины») (М., 1912). Допустить подобную смелость дает целый ряд оснований.

1. Просто вербальное различие или, выражаясь словами преосвященного автора вышеназванной рецензии*****, «сходство» между заглавиями обеих книг. Это станет особенно ясным не-

---

* *Свящ. Павел Флоренский.* Столп и утверждение Истины (Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах). М.: Путь, 1914. 812 с.

** Диссертация представлялась и защищалась в одной из российских духовных академий, как известно, всех *православных* и имеющих право на присуждение ученых степеней, в частности магистра лишь *православного* богословия.

*** См.: Журн. собр. Сов. Импер. Моск. Дух. акад. за 1914 г., с. 35–85, 153–154; Богословский вестник, 1914, июль-сент.; также: Церковные ведомости, изд. при Св. Прав. Син., 1914, № 37.

**** На этот отзыв преосв. Феодора во избежание дробности цитации в дальнейшем только и будут делаться ссылки.

***** С. 140.

сколько позднее, как и удобно объяснит в лучшем, прежде всего для Преосвященного, смысле разницу дат 1912 и 1914.

2. Тождество их содержания. Все дело разве лишь «в объеме» *, тем более что, по признанию того же, явно заинтересованного в размежевании двуединой книги о. Флоренского, лица **, хотя о «Столпе» «и высказывались в печати мнения с богословской и философской точек зрения», «центр тяжести суждений и мнений об этой книге вовсе не сосредоточивался на тех главах, коих недостает нашей книге ***, а главным образом на тех, кои входят в нашу книгу **** и составляют ее исключительное содержание, вследствие чего «можно с правом говорить, что в рассматриваемой нами книге ***** автор существо дела уже высказал, а потому все характерное для его религиозно-философского мышления в ней (sic!), очевидно (sic!), им выражено».

3. Элементарное мышление, заключающее так. Если часть книги, каковой, надеемся, бесспорно для всех, является «О духовной истине» по отношению к «Столпу», доставляет диссертанту искомую степень, то он трижды ἄξιος ее за целую книгу. И обратно, оспаривание у автора «Столпа» справедливости, в широком смысле, его ученых в данном случае претензий понижает соответствующий уровень книги «О духовной истине», наипаче согласившись с предыдущими выписками из печатного отзыва об этой последней[6*].

---

* Там же.

** Там же и с. 141.

*** Т. е. «О духовной истине».

**** То же.

***** То же.

[6*] Установленное пока догматично, под углом «Inauguraldissertation» соотношение между «Столпом» и книгой «О духовной истине» едва ли отважится отвергать и о. Ф., который одним из членов Академической корпорации (каждый из них по закону получает экземпляр подобных изданий) дал именно книгу «О духовной Истине», другим — «Столп», но с чернильной заметкой на обложке (содержание передаем приблизительно): «На соискание степени представляется до 253-й страницы» [как раз, к слову сказать, именно отсюда начинается в книге сомнительное для православного сознания, что так смущало проф. А. И. Введенского и на переработке чего он особенно настаивал с известной точки, но без успеха, в сущности же тщетно, ибо письмо под заглавием «Геенна» просто-напросто выброшено из сочинения «О духовной Истине», хотя письмо, озаглавленное «Тварь», помещено, несмотря на то что в «Столпе» следует за «Геенной», равным образом выброшены из книги «О духовной Истине» и все письма, следующие в «Столпе» за «Тварью», хотя они, за

4. Необходимость даже для предупреждающих у других самую «возможность отождествления кем-нибудь этих двух книг»* обращаться к «Столпу и утверждению Истины» **.

Как бы то ни было, однако Императорская Московская Духовная академия в заседании своего Совета от 19 мая 1914 г. увенчала магистерскими лаврами о. Флоренского.

Отмеченный факт, *уже как таковой*, является некоторым недоразумением. В самом деле, Высшая Духовная *Школа*, регулируемая в своей деятельности *Уставом*, к тому же недавно изданным, присуждает *ученую* степень, а этой последней домогается человек, с развязностью, хотя не без противоречия себе*** в самой своей диссертации заявляющий ****: «Если для спокойствия читателя непременно требуется суждение "от науки", то, насколько мы в силах, удовлетворим его хотя бы приемом Sacchari albi — в облатке («непременно через ½ часа после еды!»)». Вот (несомненно) почему, достаточно выразительно для соответствующей характеристики, замечает автор *****, им делаются определенным тоном ссылки на этимологии, признаваемые сомнительными или, по меньшей мере, не окончательно выясненными, равным образом почему он не затруднился бы «сослаться на такие положения языкознания (sic!), которые им (в тексте нами) же в свое время и на своем месте были или будут опровергаемы[6*]».

Впрочем, эти, как и многие другие, места находятся не во всех экземплярах «Столпа». Но подача диссертации в Академию

исключением озаглавленного «Ревность», и существовали в кандидатском сочинении о. Ф., и за год (в 1911 г.) до появления в печати книги «О духовной Истине» два из них, «София» и «Дружба», были даже напечатаны на страницах «Богословского вестника» [январь, март, май, июль-август], третьим — «Столп» без каких-либо оговорок.

* Сн. еп. Феодора, цит. соч., с. 140.

** Цит. соч., с. 143–145.

*** О внутренней самопротиворечивости о. Ф., как и вообще о его позировке, речь, и даже подробная, ниже.

**** Примеч. 773 (к с. 433).

***** Там же, с. 785. Оправданием только что высказанной мысли имеет служить наша рецензия в ее целом.

[6*] Там же. Правда, о. Ф. как «философ, больше из вежливости, чем всерьез», прислушивается «к поучениям лингвиста» (там же, с. 786). Но ведь духовные академии философских ученых степеней не присуждают, да и он сам ищет не этого ученого звания.

не в том виде, в каком она пущена* в широкую массу, не снимая с Академии, пытающейся здесь уподобиться Пилату, ответственности, как не смыла ее некогда с рук правителя Иудеи вода, довольно углубляют нас в сущность приемов диссертанта.

Действительно, один практицизм о. Ф. далеко не исчерпывается предыдущим.

Оставим в стороне нормы моральные, принесенные здесь в жертву соображениям житейским, в широком смысле слова. Даже вопреки специальным, существующим на этот счет разъяснениям, лучше кого-либо другого известным о. Ф. как члену Академической корпорации, на соискание степени магистра им представлено *кандидатское* сочинение, напечатанное под заглавием «Столп и утверждение Истины (Письма к другу)» в свое время не только частично (письма I–VIII) во II выпуске сборника «Вопросы религии» (М., 1908, с. 223–384)**, а также в «Богословском вестнике» за 1911 г. (письма X–XI), но, если не ошибаемся, даже и полностью. Правда, кандидатская работа о. Ф-го носила название «О религиозной Истине». Однако, если не вступать в спор о словах***, самое беглое ознакомление с этой последней работой, какое лишь и возможно по отзыву о ней проф. С. С. Глаголева****, засвидетельствует нам указываемое тождество, доходящее до таких, например, курьезов, что *дословно* перепечатывается в 1914 г. (с. 206) нижеследующая, встречающаяся в издании 1908 года (с. 336), фраза: «Теперь вот прошло уже *почти четыре года*****, но я содрогаюсь при слове о *смерти второй*[6]*, о тьме внешней и об извержении из Царства».

---

* Не следует упускать из виду, что рассматриваемая книга издана московским книгоиздательством «Путь», в значительной части состоящим из членов Религиозно-философского общества имени Вл. С. Соловьева, которое в своем целом посвятило «Столпу» специальное заседание (с рефератом кн. Е. Н. Трубецкого), а в отдельных членах по преимуществу сочувственно (устно и печатно) в разное время и в разных местах высказалось по ее адресу.

** Судя по цитируемому ниже отзыву проф. С. С. Глаголева, и кандидатская работа о. Ф. была подана наполовину в печатном виде, наполовину в рукописи.

*** Ср. «О *религиозной* (курсив наш) Истине» и «О *духовной* (курсив наш) Истине» (официальное название магистерской диссертации о. Ф.).

**** Журналы заседаний Совета Московской Духовной академии за 1908 г. Сергиев Посад, 1909. С. 129–135. К слову сказать, указанные здесь

***** существенные дефекты работы о. Ф. не исправлены и теперь.

[6]* Курсив наш.

[6]** Курсив автора.

Для обхода закона академическая практика выработала трафарет, что хотя известная, представленная на соискание степени магистра книга написана и на тему (в данном случае разница *только* в теме), общую с кандидатским сочинением, однако представляет существенную переработку последней.

Что же дает соответствующий прием, приложенный к книге о. Ф., когда разница между соизмеряемыми величинами сводится к двум-трем пунктам? Ведь, в сущности, различна, если быть точным до пунктуальности, прежде всего формулировка заглавий. Далее, за относительно незначительным исключением, новизной являются «примечания и мелкие заметки», занимающие в рассматриваемом издании «Столпа» с. 605–809 убористой печати. Впрочем, этого рода новеллы скорее предназначены для увеличения, по понятным соображениям, книги в весе и объеме, а равно и для возбуждения чрез то самое соответствующих чувств, особенно у неопытных читателей*. Такое объяснение, по крайней мере, позволительно дать «примечаниям третьего рода», служащим библиографическим подспорьем читателю, который пожелал бы самостоятельно рассмотреть тот или иной вопрос, обсуждаемый в настоящем сочинении**. С нашим взглядом на «примечания третьего рода» как будто должен согласиться и их автор, который, сознательно*** ограничив их пределы в пользу русской литературы****, тотчас же делает и по ее адресу ого-

* По замыслу автора, его книга «общедоступного характера»: с. 607.

** Там же.

*** «Во-первых, потому, что русская библиография вообще разработана сравнительно слабо, тогда как для иностранной имеются многочисленные справочники, а во-вторых, потому, что (sic!) указываемые мною книги и по языку (sic!), и по месту издания более доступны среднему читателю» (там же).

**** О. Ф. здесь ригорист до такой степени, что, цитируя (примеч. 737 к с. 411), например, сочинение П. Соколова «Агапы, или Вечери любви в древнехристианском мире» (Сергиев Посад, 1906), совершенно не упоминает соответствующей (английской) книги Китинга, литературным плагиатом которой является не удостоенная по этой причине магистерской степени работа г. Соколова (см. отзывы о ней: Журн. зас<еданий> Сов. МДА. 1910 г., Сергиев Посад, 1911), хотя о. Ф. в том же примечании ссылается на словарь Kraus'a и на словарную же статью Seclercq'a. Впрочем, отступление о. Ф. с добровольно занятых позиций (с. 607) начинается гораздо ранее. — Указывая в примеч. 127 (к с. 96) рецензию на диссертацию г. Папамихаила о Григории Паламе в «Echos d'Orient», о. Ф. и словом не оговаривается насчет обстоятельного и обширного отзыва о той же книге проф. И. И. Соколова в «Журн. Мин. н. п.» (1913, апр.–июль). Или для о. Ф., видимо, не существует целых двух изданий русского перевода (Радлова) «Этики» Аристотеля, которая цитируется лишь по подлиннику.

ворку: «У меня при этом и в мыслях не было гоняться за исчерпывающей полнотой указаний; упоминаются лишь кое-какие книги, для *ближайшего* (курсив наш) ознакомления с литературою вопроса» *. Под какую (первую, вторую или третью) категорию примечаний относятся ссылки о. Ф. на еще не выходившие из-под печатного станка на свет Божий **, а то и вовсе даже из головы автора *** его собственные произведения **** или других лиц, но прочно, не без выгоды для себя, захваченные в руки о. Ф. *****, ответить на такой вопрос не всегда легко. Но что они, хотя в малой мере (а ведь «с миру по нитке — голому рубашка» и «копейка рубль бережет»), ведут все к той же цели, это *само собою* понятно. Позволительно, наконец, вопрошать, под указанным углом зрения, и насчет того примечания (746 к с. 421, см. примеч. 20 к с. 20), где более или менее подробно перечисляется «имябожническая» литература и лишь в скобках упоминается «Синодское (sic!) послание и статьи арх. Никона, Антония (sic!) и Е. (sic!) Троицкого». Впрочем, все это объяснится позднее.

Доселе, если угодно, больше смешно, но вот, продолжая быть смешным, оно становится горьким. Мы разумеем дышащие злою иронией ссылки о. Ф. [6]* на кандидатские работы студентов Академии, хранящиеся в Академическом архиве, и получение которых оттуда на руки легче для профессоров, чем даже для самих авторов. Спасибо о. Ф. разве на том, что, пользуясь подобными вещами, он хоть цитирует их. Справедливость, впрочем, требует вообще отдать уважение в этом отношении о. Ф., который «корректен» настолько, что не оставляет без цитат даже своих разговоров с бывшими ли учителями, теперешними ли сослуживцами, или с кем бы то ни было, особенно коль скоро требуется

---

* Там же.

** А выйдут ли они когда<-нибудь>, позволительно сомневаться, имея в виду, чтобы не ходить далеко, не удавшиеся пока опыты самого о. Ф. с начинавшимся даже изданием курса лекций по читаемому им в Академии предмету, переводом Sohm'a и т. д. Упоминать ли о безусловно невыгодном для о. Ф. данном обещании еще в 1907—1908 гг. обнародовать рукописные сочинения о. Серапиона (Машкина).

*** См., например, примеч. 718 (к с. 395).

**** См., например, примеч. 20 (к с. 20), 182 (к с. 127), 585 (к с. 755).

***** Здесь главным образом имеется в виду пользование о. Ф. рукописными работами архим. Серапиона (Машкина), более или менее подробному выяснению какового вопроса будет уделено место несколько ниже.

[6]* См., например, примеч. 16 (к с. 17), 495 (к с. 279).

подтвердить какую-либо новую, а то и вовсе сомнительну мысль *.

Отмечать *должным* образом при настоящем стечении обсто тельств откровенные заимствования о. Ф. из вторых рук ** ил не совсем обычные в литературе, хотя и понятные в его поло нии, ссылки на гектографированные издания ***, а также н брежности **** при общем стремлении, несмотря на бесцеремо ность *****, щепетильность и т. п. [6]*, едва ли приходится.

Скорее заслуживает внимания *бесцеремонность*, с како о. Флоренский увеличивает пред вторичным выпуском в св объем «Столпа». Для этого стоит лишь обратиться к «Оглавл нию» книги. Отсюда читатель увидит, что «разъяснения и дока зательства некоторых частностей, в тексте предполагавшихся уж доказанными», относящиеся к с. 59 и, за исключением после них абзацев, представляющие собою буквальную перепечатк с. 262–268 первого издания «Столпа», следуют за таковыми ж к с. 61, а касающиеся с. 153 и 266 отставлены намного ниж (помещены на с. 582 и 587) относящихся, по-видимому [7]*, даж к целой книге, последние же (т. е. к с. 266) и вовсе врезалис каким-то клином в текст «Оглавления» и eo ipso книги [8]*.

---

* См., например, примеч. 168 (к с. 119), 268 (к с. 175), 476 (к с. 272 837 (к с. 486). К слову сказать, при одном случае (примеч. 16 здесь над о. Ф. сбылась русская пословица «Не всякому слуху верь ибо дониконовская редакция «Последования Святые Пентикостии» не знает той асимметрии, на которую указал ему И. В. Попов.

** Например, примеч. 16 (к с. 17), 91 (к с. 76), 94 (к с. 77), 99–100 (с. 81), 119 (к с. 92), 191 (к с. 137), 648 (к с. 364), 781 (к с. 435), 81 (к с. 466), 944 (к с. 552), 1018 (к с. 583), 1024 (к с. 584), 1051 (с. 598).

*** Например, примеч. 162 (к с. 115), 451 (к с. 263), 593 (к с. 334), 61 (к с. 349).

**** Например, примеч. 42 (к с. 41), 250 (к с. 168), 373 (к с. 216), 512 (с. 287), 685 (к с. 381), 750 (к с. 425).

***** Примеч. 537 (к с. 298).

[6]* См., например, примеч. 966 (к с. 563), отч. 808 (к с. 458).

[7]* Разумею «Амулет Паскаля» (с. 577–581), появление которого в страницах «Столпа» «обусловлено» тем, что автору этого последне го «кажется» (с. 577), будто «мысли, развиваемые им (в текст «мною») в этой книге, и теории возрастания типов дают ключ пониманию этой многосодержательной (sic!) и многозначительно (sic!) бумажки» (т. е. так называемого Амулета Паскаля).

[8]* Занимают место между «разъяснениями к с. 7, 99 и др.» и таковы ми же «к с. 50, 223».

Не «безынтересны», особенно в известных частях и под известным углом зрения, эти «разъяснения». Два из них («Амулет Паскаля» и «Гомотипия в устройстве человеческого тела») представляют хотя и перепечатку чужого, не всегда удобного, по цензурным условиям, в богословской диссертации *, третье же («Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия») лишено и этого «окружения», как выражается о. Ф., будучи буквальным извлечением из всем и каждому доступной статьи (в «Трудах Киевской Духовной академии», 1860, кн. 1) под тем же заглавием П. Д. Юркевича. Подобное же проделывает о. Ф. и в ряде примечаний **.

Расширив преимущественно со стороны внешней размеры «Столпа» при помощи примечаний, о. Ф. идет по проторенной дорожке далее и производит, но гораздо аккуратнее, аналогичную операцию с самим текстом. Так как достигнуть благополучно вершины «Столпа» о. Ф-го, оставляя в стороне все прочее из-за одного шрифта, каким напечатана книга, немалый подвиг, который даже и начавшему все время хочется бросить (так велика сила искушения!), то для иллюстрации высказанного нами сейчас положения сделаем сличение одного-двух *начальных* «писем» в обеих редакциях.

Возьмем письмо второе. Два первых его абзаца в обоих изданиях «Столпа» тождественны, если не считать существенным добавление единственного слова certitudo к самому концу второго абзаца ***. Следующий абзац составляет своего рода preface[2] к филологическому экскурсу относительно слова «истина», занимающему семь страниц мелкой печати и с точки зрения *словесной* представляющему новизну в последнем издании «Столпа». Далее, в 1-м издании «Столпа» отсутствует абзац (в 4 строки), помещенный на 24-й странице нового издания книги, расширен

---

* Имеем в виду лишь по недостатку места сокращенное, признается автор (с. 587), «разъяснение» под заглавием «Гомотипия в устройстве человеческого тела» (с. 587–592), а в ней особенно «Таблицу 1: Гомотипия органов» (с. 588), положительно возбуждающую неприятные чувства и, вопреки заверениям о. Ф., что «низ человека как бы *зеркальное отражение* (курсив наш) верха его» (с. 266), представляющую с медицинской точки зрения лишь свободные аналогии, вольные параллели.

** См., например, примеч. 40 (к с. 35), 115 (к с. 90), 984 (к с. 570).

*** Между прочим, аналогично восполняется конец первого, начинающегося на с. 48 абзаца, 49-й нового издания «Столпа». (Потом мы *конкретнее* объясним этот бесконечный акт *Жизни* — курсив наш; цит. страницы 2-го изд.).

в этом последнем вставкой в 4 строки следующий за рассматриваемым абзац и дополнен 8 строками же дальнейший. Один из абзацев на с. 26 нового издания «Столпа» расширен девятистрочным разговором «со старухою служанкою». Одной строкой дополнены по одному из абзацев на с. 27, 39 и 48 (нового издания). Кроме того, другой из абзацев 27-й страницы расширен и дополнен 2 строками. Несколько строк вставлено в средний абзац с. 28 того же издания. В таком же духе распространены абзацы на с. 30–32, 34, 40–43, 47. Семистрочный абзац вставлен на с. 35, приблизительно то же, путем кратких выписок из Ансельма, Ф. Аквината и Спинозы, произведено на с. 45. Более крупным дополнением 2-го письма в новом издании является, собственно, с. 29 с несколькими последними строками на предыдущей и последующей страницах, и только. С письмом третьим дело обстоит еще хуже. Расширение, конечно лишь несколькими строками, здесь коснулось 1-го абзаца письма — выпиской из бл. Иеронима, 1-го абзаца 52-й страницы и с. 54, 62, 66–67. Двустрочной выдержкой из Макария Великого распространен еще один абзац 68-й страницы. Новым же является прежде всего абзац, занимающий конец 54-й и первые две строки 55-й страницы, а потом небольшой филологический экскурс на с. 69, которым заканчивается письмо. Вот и вся разница между обоими изданиями рассматриваемого письма.

Обратимся теперь к примерам авторской методологии в более тесном смысле слова.

О. Ф. в продолжение почти двух страниц (629–630) убористой печати, каковым шрифтом набраны примечания к его книге, характеризует, выпиской из Рихтера*, скептика Пиррона[3], и здесь же (с. 630) откровенно признается, что «историческая достоверность (*житийного*** образа этого философа) весьма невелика». «Много думал, — пишет в другом месте (с. 185) о. Ф., — над корнесловием (sic!) μακάριος μάκαρ *Шеллинг****, и его тонкие соображения я вкратце приведу сейчас. Правда, современная лингвистика не согласна с Шеллингом[4] и в науке ничто не долговечно; но если бы даже его мысли и в самом деле были "не

---

* *Рихтер Р.* Скептицизм в философии / Пер. с нем. В. Базарова и Б. Столпнера. 1910. Т. I. Кн. I, гл. I, III. С. 62–65.

** Прилагательное от существительного, находимого в том же месте книги о. Ф. Подобным же образом о. Ф. играет словами: «чудо» (с. 122), «целомудрие» (с. 180 и сл.), «таинство» (с. 457), «литургия», называя (с. 460) родом литургии бракосочетание (sic!).

*** Курсив о. Ф.

научны", в жизни они много дают для понимания слова (sic!) *μάκαρ»*. Или: «*Основываясь** на этимологии, правда *маловероятной***, можно сказать, что *брат — братель бремени жизненного»* ***.

Впрочем, для о. Ф. зачастую не представляет никакой значимости и большее. Например, остановившись как на более удобном для себя церетелевском **** переводе фрагмента Гераклита «Ἀγχίρασιη» словом «противоречие», о. Ф. чувствует, что данный перевод — единственный в своем роде *****. Тогда он прибегает к классическому приему, где угодно, но только не в науке применимому, и разом поканчивает с им же самим, по собственному почину сделанными экскурсами в соответсвующую область. «Как бы ни решился, — пишет он[6]*, — этот сложный вопрос о фрагменте "противоречие", если бы такого фрагмента и не было, то "il faudrait l'inventer"».

Или, например, о. Ф. не смущается и даже открыто заявляет[7]*, что *общественной*[8]* норме ап. Павла (1 Кор. XIV, 40) он придает[9]* *онтологическое*[10]* значение. В таком же духе замечание о. Ф.[11]* вроде следующего: «По *учению* Вл. Соловьева[12]* («Рос. и Вс. Ц.») 4 (кн. 3, гл. III–V, с. 325–353, особ. см. с. 326–327, 328, 331–332, 349), София — не только идеальная личность Твари, но и "Субстанция Пресв. Троицы"» (*не хотел ли С<оловь>ев сказать*[13]* «общая энергия» или «общая благодать»?). Chef d'oeuvre[5] же в данном отношении, пожалуй, примеч. 724 (к с. 399): «Слова (Аристотеля): "τὸ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστιν αὗτὸν οι αὗτόν", французским переводчиком (его «Риторики»[14]*) переданы посредством оборота: "être aime signifie être

---

* Курсив наш.
** То же.
*** Курсив о. Ф.
**** См. прил. к рус. пер. книги П. Таннери «Первые шаги древнегреческой науки». СПб., 1902.
***** См.: «Столп», примеч. 231 (к с. 155).
[6]* Там же. С. 670.
[7]* Примеч. 274 (к с. 177).
[8]* Курсив о. Ф.
[9]* Там же. С. 177.
[10]* Курсив о. Ф.
[11]* Примеч. 701 (к с. 385).
[12]* Курсив о. Ф.
[13]* Курсив наш.
[14]* M. E. Gros.

chérie pour son mérite personnel", т. е. как раз обратно нашей передаче, хотя почти несомненно, что переводчик хотел сказать то же, что и в нашем переводе» (sic!). Еще из области переводческой. «Выдержка в тексте (с. 99), — замечает о. Ф., — в прим. меч. 236 сделана по памяти. Справившись теперь с текстом, я вижу, что сделанный перевод хотя и наиболее вероятен, но не обязателен» (sic!).

Вообще, в обращении с источниками о. Ф. своего рода либертинец, а откровенен он до... nec plus ultra, что нетрудно было, впрочем, заметить и ранее. «Памятник *, — поясним только что сказанное собственными словами автора «Столпа» **, — который намереваюсь я привести сейчас, почти *не относится к прямой *** моей задаче, но я не могу удержаться от того, чтобы не передать этих бесконечно милых строк* переписки Игнатия Богоносца с Пресвятой Девою... *Которая* в домашней жизни, в каждодневном (sic!) общении являла ап. Петру образец и высшее воплощение нетленной красоты, *кроткого и молчаливого духа*»... Говорят, что, «быть может», эта переписка апокрифична, а никто не доказал неподлинности Письма, хотя с кем-то на следующей же и дальнейшей странице сам о. Ф. по данному вопросу полемизирует ****. Вот еще одно подобное признание *****: «для примера (догматических антиномий) таблица некоторых антиномий, подобранных, впрочем, довольно случайно» (sic!)[6*].

Порой о. Ф. не стесняется явно противоречить самому себе. Положение, что в христианстве «внимание перешло от стихийной силы к разумной закономерности (sic!) природы», он, между прочим, доказывает[7*] так: «Знаменитый «*Гимн Христу Спасителю*»[8*] Климента Александрийского[6], посвященный, впрочем, *человечеству*[9*], а не природе, дышит новым представлением о

---

* Курсив абзаца, за исключением мест особо оговоренных, наш.

** «Столп», с. 362.

*** Курсив о. Ф.

**** С. 363–364.

***** С. 164.

6* Как случаен, добавим, их подбор у Фаррара («Жизнь и труды св. ап. Павла»), частичное (ср. примеч. 243 к с. 164) использование коего о. Ф. сводилось к дополнению 5 антиномиями, причем из них 4 1/2 не ап. Павла, быть может по цитируемой же нашим автором книге Бовона (Théologie du Nouveau Testament. T. 1. Lausanne, 1893).

7* С. 286.

8* Курсив о. Ф.

9* То же.

твари». Приведя же в тексте * упомянутый гимн, о. Ф. в примечании ** заявляет, что все это сделано «по *не совсем точному* переводу преосв. *Филарета* ***, еп. (sic!) Черниговского» ****[7].

Аргументирует о. Ф. свои тезисы подчас экстраординарными способами. «Положение, — читаем мы в примеч. 41 (к с. 38), — высказанное в тексте *****, можно обосновать множеством данных. Но для меня лично [6]* эта мысль стала очевидною после одного сновидения» (sic!). По ассоциации невольно припоминается рассказ, как один из бывших преподавателей Московской семинарии, когда горячился по поводу неудачных ответов учеников насчет глаголов на μι, нередко с досады шипел: "Я назову вам *сто* глаголов на μι: εἰμι, φημί и... пр."».

Странность мотивировки по местам дает основание отрицать здесь у автора естественное чувство брезгливости. О. Ф. знает [7]*, что «в последнее время сделаны важные разоблачения известным *Быковым* [8]*[8], некогда участвовавшим в хлыстовских радениях, а затем деятельно распространявшим спиритуализм», что «прочно засвидетельствованы также лживость и шарлатантство, развивающиеся на почве спиритизма, особенно у медиумов». Однако соответствующий материал о. Ф. широко привлекает в свою работу и оперирует с ним, как с объективно действительным.

Обращает на себя далее внимание способ пользования о. Ф. святоотеческой письменностью. Вспоминая на первых страницах своей книги, «как постепенно менялся в сознании автора общий дух работы», о. Ф. между прочим отмечает конечный момент, когда ему «начало казаться, что необходимо отбросить *все свое* [9]*

---

* С. 286-287.

** 512 к с. 287.

*** Курсив о. Ф.

**** Со сказанным во всем этом абзаце ср. примеч. 626 (к с. 353), 636 (к с. 357), 803 (к с. 443).

***** «Предельно скептическое сомнение возможно лишь как неустойчивое равновесие, как граница абсолютного *безумия* (курсив о. Ф.), ибо что иное есть безумие, как не *без-умие* (курсив о. Ф.), как не переживание бессубстанциональности (sic!), без-опорности (sic!) ума».

[6]* Ср., не ходя далеко, признание о. Ф. на с. 5: «Если я... придаю некоторое значение своим Письмам, то исключительно подготовительное, для оглашенных, пока у них не будет прямого питания из рук Матери; значение как бы огласительных слов во дворе Церковном». См. цит. отз. еп. Феодора (с. 148–149, 160, 179–180).

[7]* Примеч. 268 (к с. 175).

[8]* Курсив о. Ф.

[9]* То же.

и печатать одни только церковные творения» *. Как и следовало ожидать, чуть ли не на каждой строке книги и в «Столпе» в его целом противоречащий себе автор фактически данного намерения не осуществил. Тем не менее богослужебная и святоотеческая литература сослужила для него свою службу. Обильно, в отношении количественном, привлекая ту и другую в своей книге, о. Ф. под этим прикрытием проводит идеи, или имеющие слишком мало, или не имеющие вовсе ничего общего с вселенским церковным сознанием **. Смелость его движений по «проторенной» дорожке изумительная. Слишком мало охарактеризовать эту смелость указанием на тот факт, что так называемые богословские мнения или частные мнения св. отцов и учителей Церкви занимают в книге о. Ф. далеко не свойственное им место. А гораздо важнее отметить твердо усвоенную автором манеру находить, выражаясь несколько неточно, себе подкрепление в самых крайних мыслях отдельных представителей наиболее резких течений богословствующей мысли, преимущественно древней Церкви ***, притом высказанных нередко ad hoc ****, а все это выдавать за самую сущность православия, за голос Вселенской Церкви. Впрочем, и этот союз нужен только до поры до времени, если, впрочем, здесь не lapsus канатоходца, sui generis[9] автора. «Слово "спасется — σωθήσεται *****", — пишет о. Ф. на с. 229 «Столпа», — подвергалось разным перетолкованиям; но *вопреки Златоусту* [6]** *и древним греческим толковникам надо*

---

* С 5.

** Подробнее под указанным углом зрения об идейной стороне книги несколько ниже.

*** С. 134–135, например, особенно наглядно уясняют способ пользования о. Ф. творениями Григория Богослова, даже в пределах извлеченных нашим автором выдержек; см. также цит. отз. еп. Феодора, с. 1, 2–3.

**** Идея предсуществования Церкви у апологетов первых веков (см. примеч. 602 к с. 338).

***** В 1 Кор. III, 15.

[6]** О. Ф., «больше из вежливости, чем всерьез, прислушивающийся к поучениям лингвиста» (см. цит. выше примеч. 7, 3), да и вообще по вопросу о науке имеющий, правильнее же — представляющийся имеющим, «свое» мнение (см. там же и многие другие места «Столпа» и примеч. к нему, отч. нами цитиров.), предпочитает в данном случае (см. примеч. 320) отцу Церкви Cremera (имеется в виду его «Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentliches Giacitat»). Ср. аналог. на с. 222 «Столпа».

*заметить**, что σώζειν имеет значение *не* ** "сохранять" вообще, например в геенне, для вечной муки, *как объясняет Златоуст*** (стояло бы тогда τηρήσεται), а именно *спасать*****» и т. д.

Методологические приемы о. Ф. видоизменяет (это печальный для него, но твердо установленный факт), попадая порой «из огня да в полымя», не только с точки зрения принципиальной. Иллюстрируем сказанное наиболее ярким примером. Вопрос о троичности (а не четверичности и т. д.) ипостасей в Божестве и равенстве их о. Ф. решает под влиянием идей Кутюра*****[10]. «Но, — говорит проф. С. С. Глаголев[6]*, — последовательно развитое рассуждение Кутюра обращается против нашего автора... Равенство взаимоотношений мы мыслим возможным для четырех (но не более), а не для трех только». Отсюда — или не пригоден для данной цели избранный о. Флоренским путь следования Кутюра[7]*, или для него допустимо большее число ипостасей Св. Троицы, на что намекает следующая выдержка из «Столпа»[8]*: «София *религиозно*[9]* — не рассудочно — почти сливается со Сло-

---

* Курсив наш.

** Курсив о. Ф.

*** Курсив наш.

**** Курсив о. Ф.

***** Имеется в виду его «Les principes des mathematiques» (Paris, 1905), каковая книга есть и в русском переводе.

[6]* Говорит в цитированном ранее отзыве о кандидатском сочинении о. Ф. (с. 133–134), буквально воспроизводимом в данном месте магистерской диссертацией того же автора, хотя бы даже и различать книги «О духовной Истине» и «Столп» (см. цит. отз. еп. Феодора, там же, с. 158).

[7]* Не сознание ли этого продиктовало о. Ф. следующие строки в его дополнительных «Заметках о Троичности», с. 593: «Мы вовсе не намеревались доказывать, что ипостасей может быть только *три* (курсив не наш), ни больше, ни меньше». Впрочем, сознание, если так можно выразиться, подпочвенное, ибо в тексте остается, «еже писа» еще в 1908 г.

[8]* С. 331.

[9]* Курсив о. Ф., для которого (с. 1) «живой религиозный опыт — единственный законный способ познания догматов» (кавычки самого о. Ф., заимствующего, должно быть, это у о. Серапиона Машкина). Ср.: Журн. Сов. Моск. акад. за 1896 г., с. 173, отзыв проф. А. И. Введенского о кандидатском сочинении этого последнего. Ср. с. 8, а также Письма 2 и 3 и отз. еп. Феодора: там же, с. 142, 143, 145–149, 157, 160, отч. 168.

вом и Духом и Отцом, как с Премудростью и Царством и Родительством Божиим» *.

Обозревая методологическую сторону работы о. Ф., мы больше останавливались на частностях, преимущественно иллюстрировали отдельные пункты, чем высказывали какие-либо общие положения. Так потому, что, во-первых, характерны отмеченные детали *сами* по себе. Потом, они довольно ярко с занятой нами точки зрения обрисовывают облик работы в ее целом, в свете знания утверждающей Бога (с. 72) и беспощадно осуждающей разумную веру (с. 64–65), ибо «Духом постигаются догматы» (с. 162), не являющиеся, впрочем, чем-то невиданным и неожиданным в науке (с. 508), а «очищенный богоносный (sic!) ум святых подвижников (лишь) *несколько* (курсив не наш) цельнее» обычного (с. 158). К тому же обратный путь был проделан предшествовавшими рецензентами **, указавшими и подмену темы ***, и спутанность авторской идеологии ****.

На этом нужно бы и поставить точку. Но еще Юм *****[11] справедливо заметил, что «всякой книге следует быть настолько полной, насколько то возможно, и никакая книга не должна отсылать читателя для исполнения содержания ее к другой книге». Вот оправдание нашего намерения для более или менее точного

---

* Вопрос о степени приемлемости идей «Софии» для православного богослова до времени нами оставляется (см. ниже), хотя бы его немедленно ставила на очередь эта выдержка из «Столпа».

** Имеем в виду главным образом преосвященного Феодора, кн. Е. Н. Трубецкого в упомянутом выше (примеч.15*) реферате, помещенном в майской за текущий год книжке «Русской мысли», с. 25–54 втор. сч., и Н. Бердяева (Стилизованное православие// Русская мысль, 1914, янв., с. 109–125, втор. сч., особ. в дан. сл. знач. предст. с. 13 и сл. 116 и сл.).

*** Вопреки намеченной цели, книга трактует не о религиозном опыте, догматах христианских, Церкви Христовой, а о том, «как возможен рассудок» (см. «Послесловие» к «Столпу» и цит. отз. еп. Феодора, с. 141–149).

**** С одной стороны, о. Ф., по мнению кн. Е. Н. Трубецкого (см. цит. кн. «Русская мысль», с. 34–35), признает, что устранение противоречий — в этом цель восхождения на гору Фавор, но тут [же] заявляет, что и противоречие-то само составляет печать истины, а «каким холодным и далеким, каким безбожным и черствым кажется ему то время собственной жизни, когда он считал антиномии религии разрешимыми, но *еще* (курсив не наш) не разрешенными» («Столп», с. 163).

***** Цитируем по книге Лесевича[12] «Что такое научная философия» (СПб., 1891. С. 55).

выражения некоторых своих мыслей воспользоваться несколькими выдержками. «Если, — пишет преосвященный Феодор *, — отметив предварительно (с. 159–160) смешение о. Ф. терминов и понятий (разум и рассудок), читатель принимает суждения автора о рассудке и результаты их за истинные, то действительно должен отрицать рассудок как критерий истины, а если (sic!), убедившись через суждения автора в истинности отрицания рассудка (sic!), захочет быть последовательным, то должен отрицать и суждения самого автора, т. е. должен был утверждать рассудок... Мы затрудняемся несколько понимать, какую необходимость веры автор утверждает: чисто логическую или психологическую». На основании обоих мест книги ** «можно думать, что автор ищет логической необходимости веры. Но тогда зачем же он повторяет неоднократно на страницах своей книги, что и вера (sic!) и ведение Истины от Бога, от Св. Духа и т. д. Да и какое бы тогда было преимущество этой веры и различие ее от всякой другой веры, гносеологической, научной ***. Если же автор желает показать психологическую необходимость веры, то зачем он стремится непременно в чертах Истины видеть осуществляемыми законы рассудка и из этих законов исходит в построении идей Истины. В первом случае рационализируется Истина, стоящая выше рассудка, и все же не достигается цель ****; во втором случае делаются ненужными те логические построения идей Истины, которые находим у автора... Далее автор рассматривает закон рассудочного познания, процесс суждения и образования понятий и строит понятие Истины в том направлении, чтобы эта идея хотя и выходила за пределы рассудка, но удовлетворяла его законам... Итак (sic!), законы гносеологии, заметим, низшей гносеологии, рассудка падшего человека, возводятся как бы в законы онтологии и ими определяется реальное лицо (sic!) бессмертной и пресветлой Истины... Желая объяснить и тем утвердить рассудок, автор то противоречие в нем, которое касается

---

* Указ. соч., с. 161–163.

** О. Ф. «самую идею Истины строит (sic!), исходя из основных законов рассудка, и ищет формулы, которая бы хотя и выходила за пределы рассудка, но удовлетворила его в основных непримиримых его моментах» (Указ. соч., указ. место).

*** Решительное и беспощадное осуждение этой веры о. Ф. вынес особо на с. 64–65 своей книги (примеч. наше).

**** Ведь, по мнению самого о. Ф. (с. 51), возможность «удовлетворить вопросу скепсиса» чрезвычайно условна и слишком проблематичная (примеч. наше).

норм его деятельности как критериев истины, разрешает созданием такого объекта мышления, в котором это противоречие уничтожено и который все же рассудком быть воспринят и мыслим не может». Более решительно вскрывает основное противоречие книги, в pendant коему, между прочим, ее спутанная терминология * и противоречивость автора, г. Бердяев **. Как новый и тонкий человек, свящ. Флоренский, конечно, признает только опытное богословие, он обращен к духовной жизни и не может не презирать семинарской схоластики. Но тут он запутывается. С одной стороны, догматы раскрываются в духовном опыте, в духовной жизни; с другой стороны, догматы являются критерием здорового и правильного духовного опыта, духовной жизни. Догмы имманетно раскрываются в духовном опыте, и догматы трансцендентно навязаны духовному опыту. Свящ. Флоренский относится очень подозрительно и мнительно к духовному опыту, к жизни в духе, он требует неустанного церковно-догматического испытания духа. Духовное может оказаться душевным, божественное — человеческим произволом и самоутверждением. И вот я спрашиваю: где же формальные признаки духовности для свящ. Флоренского, откуда он знает, что подлинно духовно, что нет? Религиозным критерием духовности, жизни в духе для него является церковное, догматическое сознание. Но ведь с первых же страниц книги свящ. Флоренского ясно, что он вслед за Хомяковым не признает никаких внешних, формальных критериев церковности ...*** Свящ. Флоренский сидит между двух стульев, и его сознание раздирается болезненной двойственностью, не антиномичностью, а двойственностью и двусмысленностью. *Церковность не имеет никаких внешних, формальных признаков и критериев, она есть жизнь в Духе и Красоте*» ****. Это

---

* Кроме указанного выше, отмечены преосв. Феодором (с. 166) нелепости: «Имеет ли в виду автор в первой главе показать, что рассудок человеческий не может по своим законам достичь и получить *знания об истине* или саму Истину», кроме того (с. 178), несогласованность в разных местах книги понятий «зло», «грех», «целомудрие», а кн. Е. Н. Трубецким (указ. соч., с. 37–38) смешение двух вещей в одну кучу: под этим словом он понимает и нарушение логики, и простое совмещение двух противоположностей.

** Указ. соч. С. 116–117.

*** Здесь у г. Бердяева выписка с 7-й страницы «Столпа».

**** Курсив не наш. Опасность, заключающаяся в этой «наклонности о. Ф. к декадентскому алогизму», «боязнь» его мысли, «как только заходит речь о Церкви», делающая не без противоречия себе (ср. «Столп», с. 55) нашего автора в данном случае апологетом догматической бесформенности, и несоединимость, помимо неопределен-

один тезис свящ. Флоренского. Другой же его тезис, которым он пользуется на протяжении всей книги, звучит так: «*Только та жизнь в Духе и Красоте религиозно допустима, правильна, оправдана, которая церковна по формальным, внешним критериям церковности*[13]. *Все не православное в буквальном, вероисповедальном, внешнеформальном смысле слова подозрительно, нездорово, все прелесть и даже блуд*» *. Но тут я решительно предлагаю свящ. Флоренскому выбирать между этими двумя тезисами, не сидеть между двумя стульями.

«В ходе суждений автора» его преосвященному рецензенту ** «кажется некоторой методологической некорректностью» непосредственный переход, сделанный о. Ф. в известном месте книги, к речи о Боге как Любви. С подобной квалификацией не только нельзя не согласиться, наоборот, ее необходимо до должных пределов усилить, чтобы не впасть в грех «умолчания». «Если есть Бог... то Он необходимо есть абсолютная любовь» ***. Почему же *любовь*? Ведь Бог и дух, и т. д.? Да, конечно, по той простой причине, что избранное о. Ф. определение Бога кажется ему наиболее благодарным для построения системы ****, т. е. для создания под именем «православной теодицеи» нового опыта ненавистного ему школьного богословия и, увы, со всеми, по о. Ф., характерными для произведений этого последнего дефектами *****. Словом, опять на сцене выступает ratio, или рассудок.

ности эстетического критерия, с *православной* теодицеей, отчетливо подчеркнуты кн. Е. Н. Трубецким (там же, с. 47–51), равно как и безусловная неверность утверждения о. Ф. о неопределимости Церкви, опровергаемого его собственными пространными рассуждениями о церковности (см. отзыв о материалах диссертации о. Ф. проф. С. С. Глаголева: Журн. собр. Сов. Имп. Моск. Дух. ак. за 1914 г., с. 82) и все же еще раз высказываемого в речи пред защитой диссертации (Богословские ведомости, 1914, сент., с. 86–98): «В Церкви нет *одного* (курсив о. Ф.) критерия, который бы гарантировал церковность данного человека; но *сама жизнь рядом* (то же) испытаний отсеивает верных от неверных» (там же, с. 95).

* Там же.

** Там же, с. 170, см. также предыдущую страницу.

*** «Столп», с. 71.

**** Ср. еп. Феодора, там же, с. 169–170.

***** Точка зрения о. Ф., из-за чего, собственно, и «загорелся сыр-бор», т. е. потребовался «Столп» (ср. цитированный отзыв Бердяева, с. 116, отч. 108, 110), всего лучше поясняемая двумя выдержками из его книги. «Речь веры — совсем не та, что речь богословия» (с. 336). «"Православие" учебников... на деле есть лжеправославие, представляющее собою букет несовместимых ересей» (с. 59). См. также с. 335–336, 366–367.

Да ведь, в сущности, «свящ. Флоренский (лишь) *постулирует** (и самую) Триединую Истину (и то только) как *единственный исход* из адских мучений, *он принимает Триединого Бога из отчаяния*». Как это ни странно, но метод свящ. Флоренского напоминает нравственное постулирование Бога у Канта[14], столь ему чуждого. Он *принимает* трансцендентную самому познанию и самому духовному опыту *гипотезу* Триединой Истины и Триединого Бога, чтобы спастись от адского отчаяния» **, отчаяния человека душевного, а не духовного, на почве в значительной мере интеллектуальной ***. Ведь вопреки Евангелию о. Ф., поясним свою мысль, утверждает практическое удобство существования Истины. «Я не знаю, — скажем его собственными, суммирующими словами ****, — есть ли истина или нет ее. Но я

---

* Курсив в выдержке везде наш.

** *Бердяев*, там же, с. 113. Прекрасным дополнением сюда являются следующие строки отзыва преосвященного Феодора (с. 167): «В истинности Истины удостоверяет достоверность, — говорит автор (11 стр., т. е. книги «О духовной Истине»), — а достоверность есть интеллектуальное чувство принятия известного суждения в качестве истинного; это чувство (удовлетворительности, так его нужно назвать) достигается соответствием суждения критериям истины» (19). Итак (sic!), не вводится ли субъективизм в эту область, где должна рождаться Истина, ибо где же объективная и общая мерка того, что критерии (закон тождества-интуиции и достаточного основания — дискурсии) в данном случае действовали правильно у известного человека; чувство удовлетворенности настолько субъективно и изменчиво, что апеллировать к нему, особенно в искании и принятии единой истины, рискованно, вот почему и пробабилистическое построение понятия истины, делаемое автором, может быть и не единственным выходом из скепсиса и ἐποχή, а в зависимости от состояния духа мыслящего может быть принято и иное построение как истинное, по крайней мере до времени». Автор, справедливо рассуждает далее преосвященный рецензент, «делает логическую непоследовательность», когда, «построив пробабилистическое понятие об истине на с. 38–39, он этот свой пробабилизм[15], относящийся *только к понятию истины, тут же, на с. 39, переносит уже на ее бытие* (курсив не наш)... И хотя автор неоднократно упоминает об опыте как пути восприятия истины (с. 38, 39), но здесь, в 1-й главе, определение истины не результат опыта, а результат неудовлетворенности рассудка с апеллированием к необходимости веры на почве живущей в человеке любви к истине (с. 30) и надежды, что она есть (с. 36).

*** Не отсюда ли роковое противоречие целой книги?

**** С. 67, см. целиком содержание Писем под заглавием «Триединство» и «Свет Истины».

всем нутром ощущаю, что *не могу** без нее». «*Феноменалистически*» (курсив о. Ф.), согласно утверждению нашего автора**, сама «религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение» (там же). Так, прагматизм sui generis, утонченный утилитаризм метода, в буквальном ли или переносном смысле мы будем употреблять это последнее понятие, мало-помалу просочился в самое содержание книги, к которому и переходим.

Насколько не православны соответствующие труды православных авторов русских богословских систем, еще вопрос, да и другой. Но что книга о. Ф. — «букет несовместимых ересей»***, это — факт. Даже с точки зрения г. Бердяева****, «как ни стилизует себя свящ. Флоренский в тип ортодоксального, правого православного, ему не миновать обвинений в ересях, в вольномыслии, в новшествах»*****, потому что, справедливо думает кн. Е. Н. Трубецкой[6*], его книга, особенно в некоторых местах, не совсем христианская по духу[7*].

---

* Курсив о. Ф.

** Цит. речь пред защ. дисс., там же, с. 87.

*** Цит. соч., см. выше по примеч.

**** Указ. соч., с. 122.

***** Не будет принято, по мнению г. Бердяева, учение свящ. Флоренского о геенне, о Софии и многих других.

[6*] Указ. соч., с. 41–43.

[7*] В какой же мере диссертация о. Ф. *богословская*, о том, помимо сказанного нами выше, нарочито скажем здесь словами преосв. Феодора, подтверждающими плюс кое-что из раннейших наших тезисов (указ. соч., с. 150, 152, см. также 159). «Вопросу о рассудке в его бытии и в отношении к познанию истины (автор (sic!), как увидим (sic!), и занимается, собственно, оценкой рассудка со стороны познания им истины) можно было придать решение в виде богословской концепции преимущественно, можно было и в приложении к нему философствовать (sic!), стоя на почве христианских идей и основных положений, высказанных св. отцами, тем более что автор их вовсе не чуждается... Мы понимаем, что автор писал для оглашенных и потому должен был вводить в их сознание элементы богословской мысли и христианского откровения с мудрой постепенностью; в этом резон его отвлеченно-философской и логической концепции и оправдание указанного нами как бы опущения. Но все же ведь автор в ходе своих суждений о рассудке и об истине должен был в пояснение расколотости рассудка и всего бытия выдвинуть идею греха, чисто уже богословскую, приемлемую (sic!), конечно (sic!), верой, а не рассудком, и таким образом сделал логический разрыв в ходе своих рассудочных концепций и ввел сюда элемент из иного, богословского, мира понятий».

Так, неприемлема для церковного сознания идея, раскрытием которой, можно сказать, даже начинается книга о. Ф., — его утверждение, согласно коему раздвоенность не целого человека, к чему приходит автор позднее, но ума, выражаясь не совсем точно, норма для этого последнего, а не случайное, фактическое состояние. Тем не менее допустим логический вывод отсюда об антиномичности догматов. Между тем о. Ф. считает противоречивость доказательством их истинности*, очевидно, если быть последовательным**, греховной в своей сущности***, ибо антиномизм, согласно уничтожающему предыдущее утверждению нашего автора, «печать греховного раздвоения рассудка».

Далее, на с. 49, о. Ф. пишет: «Истина есть *единая сущность* о *трех ипостасях*... Однако при всем том *ипостась и сущность — одно и то же*»****. Данное положение, мало оправдываемое исторически, явно несостоятельно с точки зрения догматической, коль скоро речь идет об Истине.

Находит потом себе место в «Столпе»***** и униатское «per Filium»[16].

Откровение («ве́дение Истины») в отдельных частях своей книги[6*] автор трактует непрекращающимся или, точнее, еще не прекратившимся. Дело в том, что Истина — Триипостасна, обзор же соответствующей литературы и современное положение вещей[7*], по мнению автора[8*], дают ему право признать налич-

---

* Здесь у последователя Кутюра математика наизнанку, ибо в действительности по методу приведения к абсурду доказывается ложность теоремы.

** А ведь конечная цель — достижение вершины Фавора.

*** Ср. мысли данного абзаца с рассуждениями по тому же вопросу кн. Е. Н. Трубецкого (цит. ст. с. 35–43).

**** Курсив о. Ф., см. с. 53.

***** С. 95.

[6*] С. 95 и следующая, а также все письмо под заглавием «Утешитель».

[7*] См. с. 111, 133.

[8*] Недостаточная определенность (у автора) самой идеи Св. Духа, неясность излагаемого далее в тексте вывода о. Ф. («Что, собственно, означает, что о Св. Духе как Ипостаси менее знают в сравнении с тем, что сказано о Сыне Божием как об Ипостаси? Что значит знать как об Ипостаси?»), его несостоятельность и подтасованность основательно вскрыты преосвященным Феодором (цит. соч., с. 172–173), отч., по поводу 129-й страницы «Столпа» (о молитве древних и нашей эпохи), проф. С. С. Глаголевым еще в цит. отзыве о кандидатском сочинении о. Ф. (с. 134), если забыть даже личное призна-

ное «даже до сего дня» ве́дение Духа Св<ятого> как Ипостаси, а ео ipso все Откровение в данный исторический момент жизни Церкви неполным. Вот почему, полагает о. Ф., «доколе идет история, дотоле возможны (и притом) лишь моменты и миги озарения духом... Полнота стяжания (еще) недоступна верующим, (даже) как целому...* (хотя) как *до Христа*** существовали *Христо*-носцы (sic), так и до *полного**** сошествия Духа существуют *духо*-носцы» (sic!). Между прочим, «живое *предварительное* (курсив наш) явление Духа на землю, тип *пневматофании* (курсив о. Ф.)», — Богоматерь (с. 355). Отсюда необходимость «молиться... о явлении Духа Святого» *****. Исходя из такого понимания, сближающего о. Ф. с мистиками-сектантами******, он, в противоречии с историческими фактами, обусловливает получение Откровения личностью и, уже само собою разумеется, человеческой[?] воспринимающего, и самый этот акт представляет делом личным. Церковь, как сосуд, в который некогда излилась благодать Св. Духа и который один только хранит и источает ее требующим, из категорий золотых переходит, чувствуется, в разряд скудельных. Ветхозаветное же Откровение, недостаточно сказать, умаляется в своей силе и значимости[6]*, особенно по

ние автора «Столпа» (с. 129) о недоказуемости некоторых его положений. Нам остается по поводу целого письма «Утешитель», где о. Ф. излагает преимущественно данные мысли, заметить, что все оно построено, не без обычных для автора противоречий себе (ср., например, с. 111, 122, 133 и 136, 137), на смешении точек зрения субъективно-гносеологической (с. 110) с субъективно-метафизической.

* С. 112, см. с. 111, а также сказанное нами в тексте ниже.

** Курсив в приводимой выдержке, за исключением особо оговоренных случаев, о. Ф.

*** Курсив наш. Ср. с. 122.

**** Поэтому о. Ф. любезен древний вариант молитвы Господней по Евангелию Луки, который находится у Григория Нисского и Максима Исповедника: «Да приидет Святой Дух Твой на нас и да очистит нас» (с. 137).

***** Спутать «духа» и «Духа» порою очень легко (с. 130), наоборот (с. 124), «трудно провести границу» и «выделить, когда (sic!) святые отцы говорят о *Духе* (курсив о. Ф.) и когда (sic!) о *духе* (курсив о. Ф.)», ео ipso мистическое сектантство психологически естественное, и оно уже никак не патологическое явление, а следовательно, борьба с ним принципиально затруднительна.

6* «У пророков не было полноты конкретных переживаний Слова и Духа» (с. 130), — утверждает автор, полагающий, однако, что «ве́дение Истины возникает в душе от свободного *откровения* (курсив не наш) самой Триипостасной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым» (с. 95). Несколько иное по отношению к первому

сравнению с Новозаветным, а еще более с чаемым автором Третьим, но прямо-таки трудно вяжется с отправными положениями о. Ф. В самом деле, если Откровение есть ве́дение Истины, (т. е. Абсолютной), Абсолютная же Истина и с точки зрения догматической, и по глубокому убеждению о. Ф. — Триипостасна, то, очевидно, ве́дение *такой* Истины есть проникновение в тайну Троичности, иначе говоря, во взаимоотношение (не внешнее только, а и внутреннее) Ипостасей*. Между тем, по мнению нашего автора, «только поверив в Сына и получив в Нем обетование Духа Святого**, верующий узнает, что есть Отец*** (Лк. 10, 22), *только в сыне Божием узнает Отца как Отца и оттого сам делается сыном; чрез Сына получает он Духа Святого и тогда в Утешителе созерцает несказанную красоту сущности Божией*».

Наш автор совершенно последователен в своих взглядах, когда, в частности, понимает Откровение в смысле пока индивидуального озарения души «светом умным», «светом Фаворским». Но только едва ли *вне «всякого сомнения»***** «термин *осиянне******, равно как и другие ему подобные, указывает на несозданный Фаворский свет — энергию Триединого Божества»[6*]. «Идея света благодатного» становится одной из немногих *основных*[7*] идей всего богослужения[8*], если, вне исторической пер-

---

положению читаем мы у ап. Петра (2, 1, 21): «Не волею бысть когда человеком пророчество, но от Святого Духа просвещаеми глаголаша святой Божий человечецы». Впрочем, позднее (с. 272–273) и сам о. Ф. «ни словом, ниже языком, но делом и истиною» свидетельствует обратное: «Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (1 Петра. 1, 21).

* Ср.: «Познание Истины, т. е. *единосущия* (sic!) *Св. Троицы*» (курсив наш), с. 110.

** «Это Он, "Дух Истины" (Иоан. 12, 26), свидетельствует в самой душе... о Господе, т. е. об *единосущии*» (sic!; курсив о. Ф.) и т. д.; Там же.

*** Курсив до конца абзаца наш.

**** Примеч. 127 к с. 96. Если «вне всякого», то, не ходя далеко, как даже *возможно* «понимать... приравнение (в 1 Иоан. 29–1) как метафорическое», против чего энергично протестует наш автор в примеч. 113 к с. 88?!

***** В 1-м антифоне 2-го гласа.

[6*] Примеч. 127.

[7*] Курсив о. Ф.

[8*] С. 97.

спективы, почти отсутствующей у нашего автора, особенно здесь, «прямо или косвенно, связывается с учением о сем предмете, *наиболее отчетливо и последовательно выраженном афонскими исихастами*»... * Харизматизм о. Ф., однако, не замедливает обнаружиться и на частных суждениях нашего автора. По крайней мере, на общем фоне «Столпа» не ясно значение таинств хиротонии и ближайшим образом покаяния, если справедливо, что «ключами от Города владеют духоносцы (sic!), ведающие тайны Божии» (Мф. 16, 17–19; Откр. 3, 7–9; Мф. 18, 18 и пр.) **, если «сущность власти» вязать и решать «в духовном *ве́дении* (курсив о. Ф.) тайн царствия, в постижении духовного мира и воли Божией», в «*гнозисе*» (то же), «*духовности*» (то же) учеников Христовых (с. 421).

Странным затем представляется замечание о. Ф. относительно суррогатного, если так можно, да и то неполно, выразиться, характера церковного учения о благодати. «Ведь (уже) впоследствии и вместо Духа Святого незаметно и постепенно стали говорить о "благодати", т. е. о чем-то уже окончательно безличном» ***. Окончательно, ибо еще для отцов-аскетов «Дух Святой» есть «Дух Христов», «Дух Божий», «некая освящающая и очищающая безличная сила Бога» ****. Подобная характеристика церковного учения о благодати любопытна не только сама по себе, но еще и в другом отношении. Это — лишняя иллюстрация того, что г. Бердяев назвал сидением о. Ф. между двух стульев. Духовный опыт — вот «единственный законный, по мнению нашего автора, способ познания догматов» (с. 3). Фактически же — недоверие и к церковным мистикам (с. 121). Итак, все дело сводится к личному усмотрению о. Ф. в деле выбора даже и отцов-аскетов, т. е. то самое, о чем мы говорили несколько выше.

Разгадку дефектов пневматологии о. Ф. дает он сам, признав *****, что «как в основе толстовства[6]*, так и в основе "нового сознания" лежит истинная идея»[7]*. Автор, хочется думать,

---

* Примеч. 127. Курсив наш.

** С. 330.

*** С. 123.

**** Там же.

***** С. 129.

[6]* Не здесь ли вторая причина остановки о. Ф. в свое время (см. с. 71 и у нас выше, с. 241) на понятии о Боге как любви.

[7]* Данная апробация и подобная утилизация не единственная у нашего автора. Так, например, на с. 332 о. Ф. сознает, что «приведенный отрывок (из сочинения гр. М. М. Сперанского[17]) окрашен до-

тем самым одновременно объясняет и «налет розановщины»* в своей книге — налет, по обычаю, затушеванный, а, во избежание подозрений, вдобавок прикрытый идеями и выражениями, заимствованными у некоторых из отцов.

Дело здесь, конечно, не в оценке Салтыкова-Щедрина**: взаимное тяготение о. Ф. и В. В. Розанова*** вскрывает их внутреннее сродство ближайшим образом в «вопросах плоти». Выражения вроде: «блеск святой преображенной плоти», «ценность плоти» фигурируют уже в письме под заглавием «Утешитель»****, где преимущественно сконцентрирована эсхатология о. Ф. А что хочет этим автор сказать, станет понятным, если мы обратим свое внимание на его фразу: святые Конца Истории***** «наполовину уже *не*[6*] монахи в узком смысле слова»[7*]. Не монахи, конечно, под углом идей автора, развиваемых в письме «Тварь». Вот они, не нуждаясь в особенных комментариях, в извлечении[8*].

«Тело — нечто целое, нечто индивидуальное, нечто особливое». «То, что обычно называется телом, не более как онтологическая *поверхность*[9*]; а за нею — по ту сторону этой *оболочки*[10*] — лежит мистическая *глубина*[11*] нашего существа», не душа в обычном понимании, а душа (?!) тела или, как о. Ф. выражается, «тело[12*] в теле». Это один тезис. Но сейчас же шаг или, в крайнем случае, полшага назад. «Все то, что мы называем "внешней природой", вся "эмпирическая действительность",

---

резко пантеистическою окраскою; выражения: «отделение части Собственного бытия Сына» и т. п., конечно, не православны. Но, за вычетом их, основная идея отрывка не находится в противоречии ни с библейским учением, ни со святоотеческим истолкованием последнего».

* Ср. *П. Ан.* Психологическая загадка (Цер.-общ. вестн., 1914, № 20, с. 5).

** Она «в книге о. Ф. от Розанова» (там же).

*** Доказательства там же.

**** С. 110, 127.

***** О. Флоренский, мало считаясь с хронологическими датами, относит к ним преп. Симеона Богослова и Серафима Саровского, а также оптинских старцев: Льва, Леонида, Макария, Амвросия[18].

6* Курсив о. Ф.

7* С. 125.

8* См. с. 265–267.

9* Курсив о. Ф.

10* То же.

11* То же.

12* Это тоже весьма характерно: тело (не что-либо еще) в теле.

со включением сюда нашего "тела", это — только поверхность раздела между двух глубин бытия: глубины "Я" и глубины "не-Я", и *потому нельзя сказать, принадлежит ли наше "тело" к Я или к не-Я»* *. Впрочем, автор быстро оправляется и на следующей странице, вслед за Пеладоном [19], Уайльдером, Фольцем, Океном, Спиксом и др., до древних египтян включительно, «им» уже «замечается симметрия верхней и нижней части тела, так называемая *гомотипия*** "верхнего" и "нижнего" полюсов. Низ человека — как бы зеркальное отражение верха его». «Онтологическим средоточием тела служит *не**** та или другая конечность, а центр гомотипии, т. е. *срединная***** часть человека». «Если грудь — средоточие тела, то сердце — средоточие груди». «Мистика церковная есть мистика груди» ******. Отсюда в дальнейшем «идея святого тела», между которой и «идеей обожения», высказанной некоторыми и уж, во всяком случае, не сонмами [6*] церковных писателей христианской древности, о. Ф. ставит знак равенства [7*]. А далее, под подобным, однако более слабым [8*], прикрытием — утверждение насчет образа Божия «именно в *теле* [9*] человека».

---

* Курсив наш. Ср. с. 271.

** Курсив о. Ф.

*** То же.

**** То же.

***** Это утверждение автора чрезвычайно характерно, хотя он почти тотчас исправляет его через посредствующее суждение, в том смысле, что «к сердцу издревле обращалось все внимание церковной мистики». За ним чувствуется, в лучшем случае, *паритет* души и тела, точнее, сердца и груди. Между тем, как справедливо на основе аскетической письменности замечает преосвященный Феодор (с. 179), «церковная мистика не есть мистика груди или сердца, а непременно объединенная мистика всех сторон человеческого существа... иначе и получается явление хлыстовства, столь обычного теперь (sic!), или духовной прелести».

6* Здесь (с. 293) с о. Ф. происходит почти то же, что при доказательстве (примеч. 41) положения (с. 38) о безумии как переживании бессубстанциональности, безопорности ума (см. у нас выше, с. 15).

7* Ведь с точки зрения автора (с. 292) еретиками (sic!) повреждено только *речение*: идея святого тела.

8* Из «отцов» приводятся, в сущности, лишь Тертуллиан [20] «в произведениях монтанистического периода» [21] (примеч. 538 к с. 198) с Августином [22], несмотря на наличность в его «Исповеди», VI, 4 (по рус. пер. I, 130), и проходят молчанием действительно *отцов*, учивших диаметрально противоположному, хотя, *по о. Ф.*, некоторые из них развивали идею святого тела.

9* Курсив или, точнее, напечатано, как немногие другие места, жирным шрифтом у о. Ф.

«Такое понимание образа Божия», оказывается, «свойственно»*, между прочим, «русскому народу (sic!), что выразилось наиболее ярко в принимаемой, как и все прочее в этом роде, вслед за другими под защиту нашего автора** единодушной (sic!) борьбе против брадобрития***, освященного, к слову сказать, и Церковью и ветхозаветной****, и христианской*****.

Для последовательности, к сожалению, конечно, *нашему*, у о. Ф. всюду мало примечаемой, ему не мешало бы «*трифеизм*» (sic!) признать свойственным русскому *народу*, а кстати наделить этот последний рационалистическим духом[6*]. В самом деле, старообрядческий раскол на Руси — факт, а один из епископов[7*], как будто и вовсе на стороне о. Ф. Что же касается Русской Церкви, то она в борьбе с расколом, в сущности, окажется только в положении «царства разделившегося», а ее богословие явится блуждающим даже с точки зрения православного священника[8*].

---

* «Свойственно» с тенденцией «разумно», и притом не с человеческой только точки зрения.

** Обратите внимание на это обилие выдержек в примеч. 537 (к с. 298), их подбор и частичные комментарии.

*** Выбор «исторического» доказательства здесь у автора, тем более под углом его «методологии», настолько неудачен, что может быть объяснен лишь малой осведомленностью в истории, в частности литературной, особенно брадобрития на Руси.

**** См.: Числ., VIII, 7; Мез., V, 1; ср. Лев. XIV, 9.

***** См., по Евхол. Гоар., греч. требн., начиная с IX в., а также Наказн. списки соборного уложения 1551 г.

6* По поводу известного замечания протопопа Аввакума[23] «несекомую секи» о. Ф. замечает: «Едва ли в подобных чудовищных лжеучениях можно видеть одну только *словесную* (курсив о. Ф.) погрешность недостаточно образованного расколоучителя. Трифеизм его есть бессознательное выражение общего рационалистического духа, вообще свойственного расколу» (примеч. 57 к с. 53). Вероятнее, по этой причине «арианство» Павла Великодворского и Онисима (Арсения) Швецова своевременно опротестовали даже представители старообрядческой иерархии.

7* Преосв. Порфирий (Успенский)[24], проблематически заключивший к историческому в данном отношении влиянию арианства, увидав на одном из иконографических изображений Вселенских Соборов еретических монахов «в таких клобуках, кои носят наши старообрядческие монахи, а у православных клобуки греческие, низкие, по форме (только) приближающиеся к нашим». См. там же.

8* Впрочем, цитированные выше отзывы о. Ф. о «православии» учебников (с. 59 и др.) едва ли уходят далеко от подобных суждений конфискованной книги старообрядца Ф. Мельникова под заглавием «Блуждающее богословие православной церкви».

«Ведь с точки зрения о. Ф.*, всякая книга *есть* (курсив о. Ф.) часть души ее автора или, по крайней мере, *должна* (его же) таковою *быть* (его же), и, следовательно, как ни старательно отпрепарирована она, однако же она имеет у себя тысячи все еще живых нервов и кровеносных сосудов, связующих высказанное с оставшимся недосказанным».

Наш автор логичен, с другой стороны. «Тело, — полагает он**, — эта общая граница человека и прочей твари, соединяет их воедино». Если же плоть свята, если в теле человека образ Божий, то, очевидно, есть*** «вечная и святая сторона всякой твари, включая сюда даже и демонов и "врагов Истины", т. е. бесов»****. Ведь тварь, рассуждает о. Ф., «сама в себе, или сама по себе, или сама о себе... — София»*****, творения же — дело смирения Божия, самоуничижения (sic!) Божия. Это последнее, говорит наш автор, проявилось «в творении мира, т. е., — поясняет он свою мысль, — в поставлении рядом с Собою самостоятельного (sic!) бытия, в даровании ему свободы развиваться по собственным своим законам и, следовательно, в добровольном ограничении Самого Себя»[6]*. Опираясь на этот ряд мыслей о. Ф., с полным основанием можно утверждать в сторону наличности Образа Божия во всей твари и, следовательно, в бесах. Тварь в ее целом оказывается созданной по Образу Божию.

Когда о. Ф. на почве предыдущих суждений[7]* вопрос, «будет ли всеобщее восстановление в блаженстве», решает в смысле положительном[8]*, он прав. Но одновременно отвечая «да» и на вопрос, «будут ли вечные муки», он заблуждается, особенно думая, что «только изложенный здесь (т. е. в его книге) взгляд удовлетворяет духу и *букве* (NB) Св. Писания и *духу* (NB) святоотеческой письменности»[9]*. Недаром в книге «О духовной Истине» глава «Геенна» отсутствует, хотя письма «Грех» и «Тварь» имеются[10]*.

---

* Цит. речь пред защ. дисс., там же, с. 86.

** С. 271.

*** С. 316.

**** Демоны, очевидно, не то же, что бесы.

***** С. 318 и отчасти особое письмо под тем же заглавием.

6* С. 289, см. с. 209, 223.

7* Фактически, т. е. в «Столпе», письмо под заглавием «Геенна» *предшествует* письму, озаглавленному «Тварь», а *не следует* за ним.

8* С. 255.

9* Курсив в данной выдержке наш, а его объяснение — отчасти у нас же на с. 16–17 и в примеч. к ней.

10* См. также сказанное у нас в примеч. 8.

«Да» и «нет» в вопросах догматических не знает Церковь*, ибо Сам «Иисус Христос... не был «да» и «нет», но в Нем было «да»» (2 Крф. 1, 19), а как она в свое время высказалась по поводу соответствующих воззрений Оригена, о. Ф. уверен, по крайней мере слышал. К слову сказать, оригенизм новой формации, как всякая копия, слабее оригинала, если только здесь не находится следов соответствующего теософического учения индуизма. В самом деле, если личность «*должна*** быть спасена» ***, то одинаково должны быть спасены и тварь, и бесы, ибо спасающий принцип заложен и сюда. Это первое. Далее, если личность «должна быть спасена», то она или совершенно и во всех отношениях не свободна**** <и>, следовательно, не <есть> личность, или свободна, стало быть, нравственна со всеми проистекающими отсюда последствиями, Что же касается проводимого нашим автором разграничения между личностью и характером, то это последнее, удваивая вещи*****, тем не менее не разрешает удовлетворительно вопроса. Характер как система действий не личность и как система или не может подлежать мучениям, или составляет, sui generis, личность. В последнем случае все же подлежит мучениям личность, пусть второго с точки зрения нравственного идеала, но того же самого по существу порядка, т. е. одна и та же личность, но за свои отрицательные действия, что и требовалось доказать нам, конечно, однако не о. Ф.

Допустим даже, что о. Ф., для которого сойти с раз занятой позиции не представляет затруднений, согласится на вечное мучение Самого Божества, отображенного в человеческой личности[6]*. Положение нашего автора от этого все же не улучшится: он впадет в патрипассианство[25], если только уже не погрешил в нем, сказавши[7]*: «Бог любит тварь Свою и мучается за нее, мучается грехом ее». В «оригенизме»[26] о. Ф., может быть, также причина, по которой сооответствующие страницы «Столпа» очень напоминают католическое учение о чистилище. Наконец, наш

---

* Это одинаково относится и к учению о. Ф. об антиномичности догматов и самой истины; см.: *Е. Трубецкой*, указ. соч., с. 36.

** Курсив о. Ф.

*** С. 212.

**** Тезис для о. Ф. недоказуемый, ибо противоречит его концепции, хотя наш автор и сбивается при одном случае (с. 214–215) на учение о своего рода предопределении.

***** Ср. соответствующий аргумент Аристотеля против учения Платона об идеях.

6* Ср. соответствующее учение о воле Шопенгауэра.

7* С. 289–290.

автор едва ли решится оспаривать, что он трактует, собственно, *о восстановлении, а не воскресении*, и притом огнем.

За о. Ф., если угодно, позволительно отрицать самое право ставить вопрос о геенне или, по крайней мере, давать ему решение не в оригенистическом духе. *Троичности* Божества, по мнению нашего автора, соответствует прощение, отсюда «трифеизм» он, под указанным углом зрения, характеризует как «послабляющий» *. В тайной уверенности на окончательное прощение при подобном положении вещей, «действительно, как и думает о. Ф., есть неизбежность» **. Итак, геенне нет места с богословской точки зрения. Нет — или уже сейчас, если, следуя учению Церкви, эту последнюю признавать владеющей со дня сошествия Св. Духа на апостолов всей необходимой для дела домостроительства нашего спасения полнотой Откровения, или — по чаемом о. Ф. получении Церковью Откровения Св. Духа. Одинаково нет геены и по существу миросозерцания о. Ф., ибо для него «геенна — отрицание догмата троичности» ***. Этот последний у о. Ф. носит резко выраженную гносеологическую окраску, следовательно, такого же свойства и геенна, «которая (ведь только) в нас и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут (лишь!) сознание» ****. Но так как принципиальное отрицание Истины для людей *физически* нормальных невозможно *****, то, очевидно, и геенна лишь теоретически мыслима, я бы сказал, вообразима как уступка фантазерам и невеждам, но невозможна.

Теперь нам предстоит вернуться несколько назад, столько же для согласования порядка нашей работы с книгой о. Ф., сколько и по соображениям корректурным.

Правда, даже следя за диссертацией о. Ф. по нашему отрывочному изложению ее, нельзя не заметить несогласованности в определении автором понятия «София» [6]*. Но во всей красе данная плюс недопустимая с догматической точки зрения разноголосица предстанет при сопоставлении с этими двумя определениями Софии целого ряда остальных.

---

* С. 209.

** С. 208.

*** С. 213.

**** Цит. речь пред защитой диссертации; там же, с. 87.

***** По всей вероятности, здесь и кроется причина обращения нашего автора за соответствующим доказательством к исповеди колдуна (там же).

[6]* См. у нас выше, с. 248.

Итак, София — тварь в своей сущности*, а религиозно она «почти сливается со Словом и Духом и Отцом»**. А теперь будем по порядку выписывать из книги о. Ф. определения Софии, едва ли требующие для оправдания нашей мысли каких-либо пояснений.

София — осуществленная (в твари) Мудрость Божия, Великий Корень *цело****-купной (sic!) твари, т. е. *всецелостная* (sic!)**** тварь. В отношении к твари Она есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира, образующий разум*****. По отношению к Богу София — «образуемое содержание Бога-Разума, «психическое содержание Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом[6*]. София, далее, — Вечная Невеста Слова Божия, вне Его и независимо от Него она не имеет бытия и рассыпается в дробность *идей*[7*] о твари; в Нем же получает творческую силу. Единая в Боге, она множественная в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях как *идеальная личность человека*[8*], как *Ангел-Хранитель его*[9*], т. е. как проблеск вечного достоинства личности и как образ Божий в человеке[10*] «София участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной любви» (= четвертое тварное Лицо). «Под углом зрения Ипостаси *Отчей*[11*] София есть *идеальная субстанция*[12*], основа твари, мощь или сила бытия ее; если мы обратимся к Ипостаси *Слова*[13*], то София — *разум*[14*] твари, смысл, истина или правда ее; и, наконец, с точки зрения Ипостаси Духа мы имеем в Софии *духовность*[15*] твари, святость, чис-

---

* С. 318, сн. с. 344, 391, и у нас выше с. 248.

** С. 331 и у нас выше.

*** Курсив о. Ф.

**** То же.

***** Как таковой. София, конечно, предшествует миру (см. с. 332).

6* Это выдержки со с. 326.

7* Курсив о. Ф.

8* То же.

9* То же. Между прочим, «Ангел-Хранитель мира» и Богоматерь (с. 356).

10* Это выдержка со с. 329.

11* Курсив о. Ф.

12* То же.

13* То же.

14* То же.

15* То же.

тоту и непорочность ее, т. е. красоту*. «В отношении к домостроительству (sic!) София... есть начаток и центр искупленной твари, *Тело Господа Иисуса Христа***, т. е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом... или Церковь в *ее небесном**** аспекте». Потом, София есть «Церковь в ее *земном* аспекте»****, «*Дух*»*****, «*Девство*[6]* как горняя сила, дающая девственность»[7]*. «Если, — рассуждает наш автор[8]*, — София есть вся Тварь, то душа и совесть Твари — Человечество — есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть человечества — Церковь — есть

---

* Это выдержка со с. 349.

** Остается, при всех открещиваниях о. Ф. от католицизма, порой даже за счет курьезных унижений его (см., например, с. 267; примеч. 400 к с. 232), порекомендовать нашему автору взять на себя или инициативу на введение Праздника Тела Господня, или, по крайней мере, этот последний под свою защиту. Ведь по местам о. Ф. уже вступает на подобный путь по отношению к «догмату» Непорочного Зачатия (см. примеч. 639 к с. 358) при взаимном, между прочим (см. также: Сл. церкв., 1915, № 28, с. 635), в этом пункте сочувствии ему старообрядцев (цит. журн. за тот же год, № 21. С. 493).

*** Курсив о. Ф.

**** Курсив выдержки его же.

***** То же. Здесь у о. Ф. любопытна пневматология: «Дух Святой являет Себя в твари как *Девство* (курсив о. Ф.), как внутреннее целомудрие и смиренная непорочность».

[6]* Курсив о. Ф. Попутно наш автор еще более подробно, чем у нас в тексте, развивает учение о Богоматери. Это последнее с самых разнообразных точек зрения, а особенно под углом определенности, характеризуют следующие строки «Столпа»: «София есть *Девство* (курсив о. Ф.) как горняя сила, дающая девственность. Носительница же Девства — *Дева* (курсив о. Ф.) в собственном и исключительном смысле слова — есть Мариам, Дева Благодатная, Облагодатствованная (κεχαριτωμένη, Лк. 1, 28) Духом Святым, Исполненная Его дарами и, как такая, Истинная Церковь Божия, Истинное Тело Христово: из Нее ведь произошло Тело Христово». Так наш автор пишет на с. 30 и в примеч. 652 (к с. 366). Отметив в дальнейшем (с. 356) «теснейшую связь между идеею о Богородице и об Иерусалиме Горнем», он двукратно определяет Богоматерь уже как «сердце Иисусово», «сердце Христово» (опять католицизм?!), хотя на с. 355, называет Сердцем Церкви.

[7]* Доселе выдержка со с. 350.

[8]* С. 350–351.

София по преимуществу*. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви — Церковь Святых — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви святых — Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом Божиим, судящим тварь и рассекающим ее надвое (sic!), Матерь Божия — «миру Очистилище» — опять-таки есть София по преимуществу»**. Наконец, «*София есть красота*»***. Но, замечает наш автор, «это лишь *некоторые***** из аспектов Софии в их взаимоотношениях» (sic!). Заключительным дополнением является: «София... *память Божия******, в священных недрах которой есть все, что есть, и вне которой — Смерть и Безумие»[6*]. Данную формулу о. Ф., умалчивая о «мировой душе» Платона, считает наиболее пригодной для сокращенного выражения пантеистических идей: Вл. С. Соловьева о Женском Начале и О. Конта[27] о Великом Существе[7*], развиваемых нашим автором пре-

---

* Читатель, впрочем, впал бы в большую ошибку, остановившись, быть может, с изумлением пред новизной и неслыханностью на этом определении Церкви о. Ф. — Церковь, по нему, не только София. Если и не синонимами, то онтологически именами почти взаимозаменяемыми являются по отношению к Церкви еще Небо и Дева Мария. Так на с. 367. На с. 421 уже «Имя Христово есть мистическая Церковь», тогда как на с. 338 Она — предсуществующий миру эон. *При наличности подобного понимания Церкви колеблется смысл таинства крещения*, раз молитва «Христе, свете истинный, посвещай и освещай всякого человека, *грядущего в мире* (курсив о. Ф.)...» содержит... указание на тех, кто имеет родиться в сем мире, кто «*идет* (курсив о. Ф.) в этот мир, но, еще и не придя сюда, уже просвещен и освящен благодатным светом» (с. 339). И все это говорится, несмотря на осведомленность автора (примеч. 602 к с. 338) по части истории возникновения идеи предсуществования Церкви, а также в том, что Она — Столп и утверждение Истины, превращенный о. Ф. в какую-то бесформенную массу.

** Ср. с. 356, где Богоматерь уже не «София (и даже) по преимуществу», как здесь, а только «Носительница Софии». Следует ли отличать шаткость оснований, на которых о. Ф. строит свое учение о Софии как Богоматери, на его ссылку на пресловутую службу Софии (подробно в нашей статье под заглавием «Случайное издание») или сообщение таких новинок, что Софию в *Вологде* празднуют 15 августа (с. 388–389).

*** Курсив о. Ф.

**** То же.

***** То же. Насколько согласно с духом святоотеческого богословия утверждение автора насчет памяти Божией, см. в цитируемом отзыве еп. Феодора (с. 177–178).

6* С. 390.

7* См. с. 326.

имущественно в письме под заглавием «София». Заявление о. Ф., будто все его сочинение стоит по духу (NB) антиномичности против примирительной философии Вл. Соловьева*, «Великое же Существо» нашего автора** «не то, которому молился *О. Конт* ***, а воистину *великое*» ****, едва ли гарантирует доброкачественность богословствования о. Ф. при внешнем совпадении его с буквой отдельных мест или произведений литургической и патристической письменности Церкви, пропущенных сквозь призму личного их понимания или истолкования нашим автором.

Да, не церковные писатели, оставляя в стороне частности, что едва ли отважится отрицать и о. Ф., заложены в самую основу воздвигнутого о. Ф. «Столпа». Отчасти наш автор называет их попутно или же в других местах своей книги и сам, очевидно приняв не только к сведению, но и к исполнению высказанное когда-то о. Ф. пожелание ***** «отметить некоторых своих союзников по тем или иным вопросам [Кутюра, кн. С. Н. Трубецкого по вопросу о языческих религиях, Эрна — по вопросу о пастыре Ерма (Живая жизнь, 1907, № 1]). — «Мне кажется, — пишет он по поводу «Амулета» Паскаля[6]*, — что мысли, развиваемые мною в этой книге, и теория возрастания типов дают ключи к пониманию этой многосодержательной (sic!) бумажки»[7]*. Иногда за о. Ф. источники «его» идей открывают другие[8]*, быть может подчас к неудовольствию автора, ибо, словно предугады-

---

* Примеч. 4 (к с. 15).

** С. 326.

*** Курсив о. Ф.

**** То же.

***** Проф. С. С. Глаголевым (см. цит. отзыв о кандидатском сочинении о. Ф., с. 134).

[6]* С. 577.

[7]* Родство о. Ф. с Паскалем отмечает и г. Бердяев (цит. соч., с. 113).

[8]* «...Будучи во власти своих философско-религиозных эмоций», о. Ф. «не замечает своего ближайшего родства с немецким идеализмом... в целом ряде своих учений и ответов. Так, например, изложение того, как рассудок должен быть превзойден, а Истина раскрыться сама по себе, до чрезвычайности напоминает у него учение Фихте об "уничтожении понятий", равным образом Фихте же строит свое "наукоучение" по схеме пробабилистического приема. И учение об Истине как любви, на котором так обстоятельно останавливается свящ. Флоренский, целиком содержится у Фихте. Учение же об Истине как "самодоказательном Субъекте" подробно развито у американского идеалиста Ройса[28]. И т. д.» (*Яковенко Б.* Философия отчаяния // Северн<ые> зап<иски.> 1915. Март. С. 166–177).

вая подобную неприятность, он заранее сделал, правда слабые, попытки отвода*. Так, отмечена идейная зависимость о. Ф. из церковных писателей от бл. Августина, из светских — от славянофилов, Вл. С. Соловьева и др. **, а также от В. В. Розанова ***. Оставляя в стороне более мелкие идейные связи, нельзя не подчеркнуть, особенно ввиду просмотра раннейшими рецензентами, несомненного влияния, оказанного на о. Ф. в соответствующих отделах его книги Мережковским.

Но не это главное, ибо несравненно важнее решить даже и не поставленный доселе вопрос об истинном творце «Столпа»: тот ли он, чье имя красуется на обложке книги, увенчано магистерскими лаврами, осыпано цветами похвал и от чьего лица ведется всюду речь в «Столпе», или это другое лицо?!

Мы лично склоняемся в сторону последнего утверждения, почитая действительным автором «Столпа» того самого, открывающего, с точки зрения о. Ф., открытое еще Фихте и Гегелем, архимандрита Серапиона (Машкина), которому, помимо неоднократного упоминания в тексте книги, о. Ф. уделяет 26-е примечание к ее 23-й странице и заимствованнным у коего учением, заимствованным этим последним, в свою очередь, несомненно, у немецких идеалистов, он пытается исцелить страдающую рассудочностью, мертвенностью и схематичностью философию немецкого идеализма****. В целях самооправдания обратим внимание прежде всего на внутреннее сходство заглавия, слишком неопределенного, если не сказать двусмысленного *****, магистерской диссертации о. Ф. «О духовной Истине» и кандидатского сочинения о. Серапиона «О нравственной достоверности». Впрочем, не только заглавия, ибо, выражаясь словами проф. С. С. Глаголева[6]*, «книга о. Павла Александровича, в сущности, трактует о религиозных основах достоверности». Далее, и выписанный о. Ф.[7]* подзаголовок серапионовской обработки на соискание степени магистра названного сочинения — «Опыт системы христианской философии», и почти в аналогичных выражениях

---

* См., например, у нас выше.

** Кн. Е. Н. Трубецкой (цит. соч., с. 27, 29, 30, 32–33, 45, 50).

*** *П. Ан.* Указ. соч.

**** *Яковенко Б.* Указ. соч.

***** Ср. цит. отзыв проф. С. С. Глаголева о магистерской диссертации о. Ф. (с. 82).

[6]* Там же. С. 78.

[7]* Примеч. 26 к с. 23.

сделанная проф. А. И. Введенским* характеристика его кандидатской работы как «опыта построения христианской философии» невольно ассоциируются с самим подзаголовком «Столпа» — «Опыт православной теодицеи», не говоря о содержании этого последнего.

А теперь нам остается привести in extenso упомянутый отзыв проф. Введенского как лучшее доказательство степени самостоятельности «Столпа», ибо буквально поражаешься удобопримемостью данной рецензии сочинения «О нравственной достоверности», принадлежащего перу о. Серапиона, к «Столпу» о. Ф. «Автор ищет для христианской истины формы мыслимости — стремится развить основное содержание христианского веро- и нравоучения в связной системе умозрительных понятий. С этой точки зрения он рассматривает различные вопросы христианского ве́дения, и, таким образом, его обширное по объему сочинение (586 с.) оказывается в то же время и весьма содержательным: он говорит в нем о самых разнообразных вопросах — о критериях истины, о природе нашего знания, о пространстве и времени, о сущности и строении материи, о движении, о происхождении мира, о целесообразном его устройстве, о природе и жизни души — в нормальном и патологическом состоянии, об основах нравственности, общежития и т. д. Но средоточный пункт, к установке которого направляются все его изыскания, есть вопрос о критериях и способах познания истины (вопрос, говоря техническим языком философии, гносеологический). Автор не удовлетворяется общепринятым критерием истины — очевидностью в ее двух основных формах: очевидностью опытною и логическою. Даже нравственную достоверность в той форме, как учили о ней Кант и Ренувье[29], он признает принципом знания недостаточным на том основании, что этот принцип не переводит за пределы мира явлений. Подвергая взгляды Канта и Ренувье остроумной и глубокой критике, автор делает замечательную попытку в корне переставить вопрос о критерии истины и признает таким критерием опыт религиозный, религиозную интуицию или, как выражались св. отцы-подвижники, «умный свет» (с. 9 и следующая). Истину нужно познать прежде всего опытно, в христианстве, в жизни по его учению и правилам, и тогда она освободит наш ум из тисков скептицизма, так что мы будем в состоянии развить ее в системе умозрительных

* См. его отзыв о кандидатском сочинении о. Серапиона (по «Журн. Сов. Моск. Дух. акад.» за 1896 г., с. 173–176, в данном случае важна с. 173).

понятий. Автор подробно говорит об этом пути к познанию истины в Боге чрез Иисуса Христа и намечает отдельные моменты или ступени восхождения по этому пути; однако и на этом он не останавливается. Единоличных усилий и единоличного опыта для познания истины, по автору, недостаточно: нужно руководство со стороны св. Церкви, утверждающейся на незыблемом основании св. Вселенских соборов... Такова задача, состав и общее направление исследований о. Серапиона. Что касается теперь выполнения этой задачи, то следует прежде всего признать, что автор вполне стоит на ее уровне. Его обширная начитанность в святоотеческой, преимущественно аскетической, литературе, хорошее знакомство (по подлинникам) с философией и прочные сведения в естественных науках (автор прошел до поступления в академию университетский курс по естественно-математическому факультету) — все это позволяет ему вступать в такие области человеческого ведения и затрагивать такие вопросы, которые требуют особенной подготовки и на которые поэтому не всякий отваживается... Серьезная и вдумчивая вообще *мысль автора достигает иногда замечательной глубины** умозрения и поражает своею тонкостью. Сочинение обилует страницами, которые проникнуты такою сильною и определенною мыслью, таким здоровым чувством одушевления и любви к истине, такою оригинальностью, что, отдыхая на них, читатель как бы забывает о тех усилиях, которые ему пришлось потратить на понимание смежных, более трудных и темных по неясности изложения отрывков сочинения. Здесь, в этих страницах, ясно виден в авторе мыслитель глубокий, философ по природе. Но что особенно располагает рецензента в пользу автора, так это *необычайная серьезность и искренность его отношения к обсуждаемым волпросам*. Читая его сочинение, живо чувствуешь, что это не обычная студенческая работа, задуманная и выполненная исключительно при пособии книги; нет, здесь излагаются мучительные вопросы, вынесенные из жизни, вопросы, до решения которых автор доходил сам, опытом собственной жизни, размышлением и усиленною борьбою с сомнением. (Пирронисты дали могучий толчок мысли автора и имели в выработке его миросозерцания громадное *отрицательное* значение.) На сочинении ясно отразились, с одной стороны, следы напряжения и муки, пережитой автором, когда он медленно и с препятствиями выбирался из тисков скептицизма, а с другой — торжество

---

* Курсив во всем извлечении из отзыва проф. А. И. Введенского этого последнего.

духа, успокоившегося, достигшего непоколебимой уверенности в христианской истине и рассеявшего при ее свете мрак сомнения».

Для полноты картины позволим себе сделать еще, с соответствующими комментариями, одну-две выдержки из подстрочной* речи о. Ф. по тому же вопросу. «Где-то в своих бумагах, — повествует о. Ф.**, — о. Серапион поминает, как еще в детстве его влекли основные вопросы о происхождении мира» etc. Не в том же ли самом духе трактуются о. Ф.*** хотя бы его сонные переживания вопроса о смерти второй? А разве не может или, точнее, не должна быть применена полностью к «Столпу» данная о. Ф.**** характеристика второй редакции магистерской диссертации о. Серапиона, что последняя «требует от читателя непрестанной напряженности мысли, и эта напряженность повышается от множества символических формул, подобных математическим, концентрированно воплощающих в себе целые метафизические теории и образующих базис для дальнейших умозрений»?! Нужно ли отмечать даже словесные совпадения обоих авторов*****, каковые совпадения, расширенные, плюс и углубленные, умножились бы в своем числе, если бы о. Ф. от многолетних обещаний издать «Серапиона» перешел к делу. Ведь даже сам о. Ф. не в силах скрыть[6*] «своей радости, что большую часть мыслей письма второго и отчасти третьего с четвертым он может опереть на авторитет архимандрита *Серапиона (Машкина)*[7*]. В излагаемом тут виде, — продолжает наш автор, — очень многие идеи взяты из его рукописей, но *какие*[8*] именно — пусть читатель, интересующийся вопросами идейной собственности, сам определит, когда появятся в свет подлинные сочинения о. Серапиона. Что же до меня, то мысли покойного философа и мои оказались настолько сродными и срастающимися друг с другом, что я уже не знаю, где кончается "серапионовское", где начинается "мое", тем более что общность наших отправных точек и

---

* В примеч. 26 к с. 23.

** Там же. С. 619.

*** С. 205–206.

**** Примеч. 26 (с. 620).

***** Ср. «достоверность удостоверяет» о. Ф. (с. 15) и слышанное нами по преданию Серапионово «воля может оволеваться, но не может охочеваться».

6* Примеч. 26.

7* Курсив о. Ф.

8* То же.

знаний неизбежно вызывала однородность и дальнейших выводов. Интерес к системе, которая начиналась бы с абсолютного скепсиса и, охватив все основные вопросы человечества, заканчивалась бы программой общественной деятельности, до самой смерти о.Серапиона властно сковал его внимание» *.

Здесь объяснение и соблазнительных особенностей книги о. Ф., к числу которых относятся «необычайный стиль писания, не принятый в богословских сочинениях способ выражения, особенный слог и строй речи» ** и самой эпистолярной формы «Столпа», наиболее удобной для крепления бессвязного».

Что же касается моральной реабилитации подобных ученолитературных опытов о. Ф., то она «дана» самим нашим автором, открыто заявившим ***: «Можно сказать великую ложь о себе во многих томах *сочинений*» ****. Разница лишь в объективном отношении к данной лжи, разумеется далеко не исчерпанной <в> даже и не в меру затянувшейся нашей рецензии, хотя и восполняемой отчасти нашими предшественниками по работе *****. Но здесь tempora mutantur[30] не к лучшему. По словам самого о. Ф.[6*], «обработанное о. Серапионом его кандидатское сочинение» было подано на степень магистра в Московскую Духовную академию. *Проф. Алексий Ив. Введенский*, просматривавший его, *вернул обратно* с предложением внести поправки, «исправить частью чисто внешние недочеты изложения, как-то: длинноты, повторения, неясности, *частью же и по существу*»[7*].

---

* См. примеч. 836 к с. 484.

** Еп. Феодора цит. отзыв. С. 181.

*** С. 438.

**** Курсив о. Ф.

***** Совершенно ими опущены, впрочем, имябожнические тенденции о. Ф. (см. особ. примеч. к с. 106 и др.), наиболее рельефно выступающие при сопоставлении с нижеследующей выдержкой, заимствованной со с. 566 «Столпа»: «Не потому представляется София с голубым окружением, что небо есть голубое, а потому небо является голубым, что у Софии — голубое окружение», и далее.

6* Примеч. 26.

7* Курсив в целой выдержке наш.

В. Н. ИЛЬИН

Свящ. П.Флоренский. «Столп и утверждение Истины»

(Париж, 1930)

При совершенно необычных обстоятельствах выходит в свет второе издание одного из замечательных произведений русской философско-религиозной мысли. Начало XX столетия для России означает своеобразный духовно-культурный ренессанс. Начался всесторонний и бурный расцвет российского Космоса и сразу же поднялся на головокружительные высоты. С этих высот открылись безбрежные горизонты, но стали видимы и бездонные провалы, откуда веяло тлетворным холодом, странно смешивавшимся с тропической испариной. Все это значит, что для русского духа наступила пора гностических умозрений. Диалектика западнического нигилизма и славянофильского организма, столь отчетливо давшая себя знать в половине XIX века, отступила на задний план, и вместе с ней отступила на задний план и философия истории. И поэты, и прозаики, и философы — все с жадностью набросились на гносис. Это вполне понятно, ибо гениальность русского духа в этой сфере была безмерна, а препятствия к ее обнаружению постоянно давали себя знать и были большей частью грубы и непреодолимы. Официальная казенная синодальщина, плоские революционные материализм и позитивизм, ясные и отчетливые перспективы славянофилов, подчас несомненно протестантовидного характера, — все это не могло способствовать расцвету гносиса. Но могучая почва для него уже была создана. Сюда входят натурфилософская метафизика Тютчева и Фета, трагическая философия Достоевского и своеобразный философский романтизм (и романизм) Вл. Соловьева, впервые поставившего, хотя и чрезвычайно соблазнительно, великую софиологическую тему. К этому надо присоединить чрезвычайно

характерный для русской почвы коллективно-литургический прагматизм Н. Ф. Федорова[1]. Из этой могучей почвы и выросли А. Блок, Вяч. Иванов, В. В. Розанов, В. А. Тернавцев[2], Н. А. Бердяев, о. С. Булгаков и о. П. А. Флоренский. При всем громадном различии и разнообразии этих титанов русского ренессанса их роднит одна общая черта. Все они — гностики.

Догматический гносис — вот основная тема главного произведения о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины». Подзаголовок — «Православная теодицея» — осуществлен вполне и оправдан до конца. В самом деле, внимательный читатель этого произведения сразу чувствует: несмотря на огромную энциклопедическую ученость, ее автор дышит и живет святоотеческим духом. Впрочем, даже не так: еще лучше будет сказать, что весь энциклопедизм «Столпа» концентрирован и обоснован на Священном Писании и святоотеческой литературе. В этом и только в этом смысле, пожалуй, можно признать его связь с тем крылом славянофильства, которое представлено И. В. Киреевским. Как внутренняя, так и внешняя манера, стиль всего произведения очищены от казенного елея. Правда, в стиле наблюдается некоторая манерность и даже кое-где барокко. При всем том язык в общем прекрасен и изложение вполне прозрачно, несмотря на чрезмерную сложность диалектики и обилие материала.

К числу положительных сторон «Столпа» надо еще отнести и отсутствие искусственной школьной системности. Эта системность слошь и рядом превращала даже и не совсем плохие произведения западного и восточного богословия в письменные ответы первого ученика. Для настоящей, подлинной системы время еще не наступило, и для православия, даст Бог, быть может, и не наступит, ибо это означает прекращение творчества. В этом смысле, пожалуй, «Столпу» можно было бы дать такой подзаголовок: «Основные проблемы православной теодицеи». Проблемы эти следующие: 1) Два мира, 2) Сомнение, 3) Триединство, 4) Свет Истины, 5) Утешитель, 6) Противоречие, 7) Грех, 8) Геенна, 9) Тварь, 10) София, 11) Дружба, 12) Ревность. Эти двенадцать проблем и трактуются в двенадцати письмах «Столпа». Хотя проблемы расположены и не в том порядке, как бы этого требовал, на первый взгляд, здравый смысл, все же связь между ними чрезвычайно прочна, естественна и органична, за исключением, быть может, последних двух. Через все произведение проходит идея антиномизма, и уже она одна создает атмосферу напряженнейшего и острого интеллектуализма и густо насыщенной плотяности. Быть может, никто так остро не чувствует оккультной

проблематики, как гениальный автор «Столпа». Это с особенной остротой сказывается в «Грехе», «Геенне», «Твари» и «Софии». Таким свойством богословского гносиса о. П. Флоренского в высокой степени содействует его огромный математический талант и великолепная естественно-научная школа. В основу всего произведения положена высшая металогика единосущия (омоусии). Эта металогика в связи с высшей логикой антиномизма и оккультным ясновидением делают интеллектуализм и натурфилософию о. П. Флоренского жесточайшим врагом рационализма и натурализма. Металогический интеллектуализм и трансцендентная натурфилософия о. П. Флоренского, подобно двум крылам, держат его на поверхности самых страшных, зыбких трясин, по которым он идет, впиваясь в их глубины своим ясновидящим взором. Есть в этом отношении у него сходство с одним великим средневековым мыслителем, именно с Альбертом Великим (Doctor universalis). Не только аскетам и подвижникам, но и мыслителям приходится шествовать путем «темной ночи» (пользуемся выражением Иоанна Креста[3]). Но и у тех и у других путеводителем является вифлеемская звезда, те и другие идут к заре невечернего дня. Блики несозданного солнца лежат на лучших страницах «Столпа», и на них отдыхает сознание, томимое антиномической трагедией[4] и оккультными туманами. Идя подчас страшным познавательным путем, о. П. Флоренский исследует черные глубины, но никогда не отвечает на их зазывания. Православная белизна никогда не перестает светить ему — вот почему его гносис увлекает, но не завлекает. Этим также объясняется то очистительное дело, которое произвел этот мыслитель-богослов в учении о Софии. Можно сказать, что оно им создано наново.

Свойства богословско-философской индивидуальности о. П. Флоренского отразились и на характерных недостатках «Столпа». Подобно всем интеллектуалистам, он начинает с сомнения, хотя с сомнения начинать нельзя. Чтобы сомневаться, нужно иметь то, в чем сомневаешься. В этом искусственность позиции картезианства и вообще вякого идеализма. Этой неправославной струи в русском мышлении о. П. Флоренский не преодолел. Другой недостаток, связанный с недоговоренностью и недоделанностью учения о Софии, заключается в отсутствии основательной постановки проблемы свободы[5]. Впечатление получается даже такое, словно софиология вытесняет проблематику свободы, и упреки в этом смысле, делаемые Н. А. Бердяевым софиологии о. П. Флоренского, совершенно основательны.

Прошло 16 лет со времени первого издания «Столпа». Эти годы стоят добрых двух веков петербургского периода. Противо-

естественным насилием войны и революции гальванизированы в безобразных, нелепо больших размерах разложившийся труп материализма и пошлое лжемудрие марксистской историо-а-софии. Черная реакция оказалась достойной красной акции, и обскурантизм первой сейчас до конца слился с обскурантизмом второй. В этом страшный суд истории. И ненависть к Флоренскому, вспыхивающая в самых неожиданных местах, является знаменем единого обскурантистского фронта в обступившей ныне человечество «черной ночи».

Г. В. ФЛОРОВСКИЙ

Пути русского богословия

<...> Самым характерным памятником предвоенной эпохи остается известная книга о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины» (1914). В ней всего резче сказывается вся двусмысленность и неустойчивость религиозно-философского движения...[1] Книга Флоренского намеренно и нарочито субъективна. И не случайно она построена в типе дружеской философской переписки[2]. Это, конечно, литературный прием. Но он очень тонко передает самую тональность духовного типа — Флоренскому так и подобает богословствовать в письмах к другу. Слишком у него силен пафос интимности, пафос психологического эзотеризма, почти снобизма в дружбе. Флоренский много говорит о соборности и церковности, но именно соборности всего меньше в его книге... Это книга очень самозамкнутого писателя. В его размышлениях и рассуждениях всегда чувствуется одиночество. От него он может освобождаться только в дружбе, в каком-то романтическом «братотворении», или побратимстве. И самая соборность Церкви распадается для него в множественность интимных дружественных пар, и двуединство личной дружбы психологически для него заменяет соборность. Он живет всегда в каком-то укромном уголке и там хочет жить в каком-то эстетическом затворе. Он уходит с трагических распутий жизни, укрывается в тесную, но уютную келию. Впрочем, в свои ранние годы он участвовал в «Христианском союзе борьбы», в этом странном опыте религиозно-мечтательного революционерства... Истории Флоренский не чувствует, он не живет в истории, у него нет исторической перспективы, у него нет органического чутья процесса. В историческом прошлом он чувствует себя, как в музее, он им эстетически наслаждается, любуется, созерцает и всегда по личному выбору или вкусу. Флоренского упрекали в пристрастии к теологуменам, к частным богословским мнениям. И

это очень важное наблюдение. К теологуменам у него, действительно, больше вкуса, чем к догмату, слишком соборному для всех, слишком громкому и явленному, а он предпочитает неясный шепот личного мнения... И тот опыт, о котором Флоренский говорит в своей книге, есть именно опыт психологический, поток переживаний. На словах он отрекается от всего, даже от своего, и обещает только передавать общее, всецерковное. Но делом он опровергает свое слово. Он всегда говорит именно от себя. Он остается субъективным и тогда, когда хотел бы быть объективным...[3] И в этом его двусмысленность. Книгу личных избраний он выдает за исповедь соборного опыта. Есть очевидный налет *богословской прелести* на всех построениях Флоренского... Есть в книге Флоренского загадочная неувязка: точно два несоизмеримых отрывка насильственно сынтегрированы в одно целое. Книга Флоренского начинается письмом о сомнениях. Путь к истине и начинается даже не просто сомнением, но прямым отчаянием, начинается в каком-то пирроническом огне. И вот в мучительном лабиринте где-то, неожиданная, внезапно вспыхивает молния откровения (Флоренский отмечает свою близость в этом вопросе к арх. Серапиону Машкину и его неизданной книге)... Здесь можно было бы вспомнить и Паскаля... О каком же опыте и пути идет здесь речь? О трагедии неверующей мысли? или о диалектике христианского сознания? Во втором случае вопрос так поставлен, точно самое важное — спасаться от сомнений. И получается, что неизбежно — приходить к Богу через сомнения и отчаяние. Вся религиозная гносеология Флоренского почти сводится к проблеме обращения. Дальше он не идет: как возможно познание? И вопрос звучит психологически: Флоренский все сводит к *переживанию*. Книга начинается в тонах кантианского скепсиса и полускепсиса. И к Канту же Флоренский примыкает в своем интересном учении об антиномиях. Сама истина оказывается для Флоренского антиномией... Но вот вся вторая половина книги написана в тонах платонизма и онтологизма. Как же сочетать и согласовать пирронизм и платонизм, антиномизм и онтологизм? Учение о Софии и софийности творения означает сплошную логичность мира, в котором поэтому невозможны антиномии, по самому заданию. Ибо разум должен быть адекватен бытию и соизмерим с ним. На чрезмерность антиномизма у Флоренского в свое время обратил внимание Евг. Трубецкой[4], но своих возражений он не развил до конца. Одно он верно отметил: этот антиномизм у Флоренского есть только «*непобежденный скептицизм*, раздвоение мысли, возведение в принцип и норму». Но в христианстве

разум «подвергается преображению, а не искалечению»... София, по определению Флоренского, есть «ипостасная *система* мировых творческих мыслей Божиих». Как же тогда последней тайной мысли оказывается не система, но антиномия?.. Учение о грехе не разрешает этой апории. Ибо антиномично, по Флоренскому, не только слабое и греховное сознание, но и сама истина — «Истина есть антиномия». Выбор между «да» и «нет» оказывается вообще невозможным. Почему же и христианский разум остается в плену и отравлен незнанием? Странным образом, говоря о Софии и софийности, Флоренский никогда не вспоминает об антиномиях...[5] От сомнений разум спасается в познании Св. Троицы, об этом Флоренский говорит с большим увлечением и раскрывает спекулятивный смысл Троичного догмата как истины разума. Но странным образом он как-то минует Воплощение и от Троичных глав сразу переходит к учению о Духе-Утешителе. В книге Флоренского просто нет христологических глав. И опыт «православной теодицеи» строится как-то мимо Христа. Образ Христа, образ Богочеловека, какой-то неясной тенью теряется на заднем фоне. И не оттого ли так мало радости в книге Флоренского, и вся красота его построений есть только осенняя, умирающая, унылая красота? Ибо Флоренский не столько радуется о пришествии Господнем, сколько томится в ожидании Утешителя, в чаянии Духа. Томится и не радуется пришедшему ведь Утешителю, но жаждет большего. И точно не чувствует неотступного пребывания сошедшего Духа в мире, церковное веление Духа кажется ему смутным и тусклым. Откровение Духа чувствует он только в немногих избранниках, но не в «повседневной жизни Церкви». Точно еще не совершилось спасение: «чудное мгновение сверкнуло ослепительно и... *как бы нет его*». Точно мир все еще остается темным, и только извне озаряют его какие-то еще не греющие, предрассветные лучи. В книге Флоренского удивительно мало сказано о таинствах. Флоренский не в свершении, но в ожиданиях... Сердце томится о небывалом, и потому Флоренскому грустно в истории: некая истома грусти овладевает им, и душа вся вытянута к еще не наступившему мигу. Какие-то неожиданные перепевы не то Мережковского, не то Новалиса. И здесь невольно припоминается одно из ранних стихотворений А. Белого, посвященное П. А. Флоренскому («Священные дни», 1901):

Тоска! О, внимайте тоске, мои братья!
Священна тоска в эти дни роковые!..

Эпиграфом взято из Мк. XVII, 19: «Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения...» В свои ранние годы

и Флоренский писал стихи, и вот они удивительно напоминают А. Белого, особенно его «Золото в лазури». «Воздух все реже. И, пьяно качаясь, кружится мир, накренясь...» Здесь было единство лирического опыта...[6]

Во втором завете Флоренскому как-то тесно и душно. Ведь Логос есть именно «всеобщий *закон* мира». И поэтому откровение Второй Ипостаси не освобождает мира, напротив, заковывает его в закономерность. Откровение Логоса для Флоренского обосновывает научность, поэтому христианский мир есть мир суровый, мир закона и непрерывности, и еще в нем не открываются красота и свобода[7]. И остается неясным, что же означает для Флоренского Пятидесятница. Он ждет именно нового откровения, а не только исполнения. И ждет в конце времен не Второго Пришествия Христова, но Откровения Духа. Во всяком случае, Флоренский не чувствует и не оговаривает абсолютности Новозаветного Богоявления. Оно точно его не насыщает, и он все томится и ждет. Роковая отрава романтизма владеет им... И снова здесь несомненная несогласованность. Тоска странно смешивается с ликованием. Ибо в одном плане мир еще не преображен, но в другом, в своем вечном корне, он божествен. «Есть объективность — это Богозданная тварь» (ср. очень интересное истолкование платонизма в этюде «Смысл идеализма», 1914)... Упование Флоренского не в том, что пришел Господь и открыл новые пути Вечной жизни, но в том, что от вечности и по самой своей природе «тварь уходит во внутритроичную жизнь». В своей первореальности мир как некое «Великое Существо»[8], есть уже некое «четвертое лицо», четвертая Ипостась. О Софии Флоренский говорит резче и жестче, чем Вл. Соловьев. И высшее откровение Софии он видит в Богоматери, образ которой как-то отделяется от Богомладенца и даже заслоняет его...[9] В «теодицее» Флоренского странным образом нет Спасителя. Мир «оправдывается» как-то мимо Него... Книга Флоренского характерна и важна именно как психологический документ, как историческое свидетельство. В ней много интересного, есть удачные страницы и ряды мыслей. Но Флоренский и не мог дать больше, чем литературную исповедь. Это очень яркая, но совсем не сильная книга, тоскливая и тоскующая. И не из православных глубин исходит Флоренский. В православном мире он остается пришельцем. По своему внутреннему смыслу это очень западническая книга. Книга западника, мечтательно и эстетически спасающегося на Востоке. Романтический трагизм западной культуры Флоренскому ближе и понятней, нежели проблематика православного предания...[10] И очень характерно, что в своей работе

он точно отступал назад, за христианство, в платонизм и древние религии или уходил вкось, в учения оккультизма и магию. Об этом он задавал темы и студентам для кандидатских сочинений (о К. Дю Преле [11], о Дионисе, по русскому фольклору). И сам он предполагал на соискание магистра богословия представить перевод Ямвлиха [12] с примечаниями. Уже в 1922 году был опубликован проспект его новой книги «У водоразделов мысли, черты конкретной метафизики». Всего менее здесь можно угадать книгу христианского философа. Книга издана не была... У Флоренского своеобразно сочетается эстетизм и натуральная мистика, как это часто бывает в поздней романтике. И у него нет подлинного развития мыслей, но именно какое-то плетение эстетических кружев. Отсюда и вся двусмысленность. Бердяев верно заметил: «Люди, поверившие в Софию, но не поверившие в Христа, не могли различать реальностей». Он говорил это о Блоке и других символистах [13]. Но о Флоренском отчасти приходится повторить эти слова, и о самом Соловьеве. Здесь была несомненная муть в самом религиозном опыте, муть двоящихся мыслей и двойных чувств, муть эротической прелести... На русское богословие надвигался эстетический соблазн, как прежде моралистический, и книга Флоренского была одним из самых ярких симптомов этого искушения.

III

В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

В. В. РОЗАНОВ

П. А. Флоренский об А. С. Хомякове

В только что вышедшей, очень запоздавшей июль-августовской книжке «Богословского вестника» содержится обстоятельный разбор обширного труда профессора Киевской Духовной академии В. В. Завитневича, посвященного А. С. Хомякову, — принадлежащий перу редактора журнала, профессора П. А. Флоренского. Вот как Флоренский очерчивает предмет исследования киевского профессора: «И друзьями своими и врагами Хомяков при жизни еще признан главою того направления русской мысли, которая получила малоподходящую и уродливую кличку "славянофильства". И правительство, и интеллигенция в Хомякове именно видели источник или, по крайней мере, очаг новой идеи. На Хомякова именно направлялись и хвалы, и порицания врагов богословских — не на кого-либо из славянофилов, а почти исключительно на него. Всякий вопрос о славянофилах и славянофильстве на три четверти, кажется, обращался в вопрос о Хомякове, и сама славянофильская группа мыслится как "Хомяков и другие". Справедливо ли это? Полагаем, что — да, даже и не предрешая, сравнительно с прочими славянофилами, превосходства Хомякова по талантливости, уму, образованности и убежденности. Хомяков был и остается идейным центром и руководителем славянофильской мысли не только или, точнее, не столько сам по себе, сколько по занятому им месту. Он как преимущественый исследователь того священного центра, из которого исходили и к которому возвращались думы славянофилов, — православия или, вернее, Церкви. Он наиболее пристально и наиболее последовательно вглядывался в себя, он настойчивее кого бы то ни было твердил о решающем повороте, который грозит мировоззрению народа в зависимости от неправого отношения к Церкви, и о последующем отселе историческом прова-

ле. Славянофильство есть мировоззрение, по замыслу своему непосредственно примыкающее к Церкви, и Хомяков — центр славянофильской группы, властитель славянофильских дум, вследствие того что по общему смыслу и прямому признанию славянофилов, особенно старших, — Церковь, которою он, в сущности, занимался внутренне всю жизнь, есть центр бытия тварного».

«Исследователь священного центра России» — это хорошо сказано. «Где» он? «Есть» ли он? Вот почти век прошел со времени споров И. В. Киреевского и Герцена, с одной стороны, Герцена и Грановского — с другой стороны, после «трепетаний» Белинского — и этот «центр», его бытие или небытие, стоит перед нами вопросом. Потускнели значительно и западники, и славянофилы, «позиции» определились и сузились, и сейчас мы имеем борьбу социализма с «бытовой Русью», — т<о> е<сть> «не надося» и «мы все-таки есть». Борьба сделалась менее идейной, менее духовной — более физической, более динамической. «Кто кого одолеет?» — «Бытовая Русь» решительно теснится, дело «бытовой Руси» проиграно, по крайней мере в «образованном» или мнящем себя «образованным» обществе. «Западничество», собственно, не имеет своих «центров» в России — и не ищет их, — полагаясь и опираясь на колоссальный центр вне России, на «Европу», на «Запад», ее успехи, ее технику борьбы и жизни, ее ум. Но славянофильство?.. Вот его «центр», конечно, в России: автор статьи о книге проф. Завитневича и вместе невольно критик славянофильства, сам сделал своим монументальным трудом — «Столп и утверждение Истины» — драгоценный вклад в разыскивание этого «центра Руси»... «Быт»? «Церковь»?.. Но как все это неясно в положении, в очертаниях... И, подходя к «мудрой голове», часто спрашиваешь: «Где же у тебя ноги?» Всякий центр действует, живет, осуществляет себя. Вот в России чрезвычайно мало «своего осуществления». Именно «своего» и именно «осуществления». Тут надо подчеркнуть оба слова.

Голова — мудра. Голова — седая. А вот «ноги» точно парализованы. «Западничество», пожалуй, и не очень мудро, но вот быстро бегает. Везде на всех путях оно решительно обгоняет славянофильство. Даже хочется дать ему и насмешливое, и точное определение: «Горькое начало русской истории».

«Центр России»... Ах, тоскует сердце по нем. Хочется его. «Западничество» уже потому противно и, скажем полным словом, — ненавидимо, что оно и в будущем не обещает никакого «собственного центра для России», не хочет его. И оставляет на

месте этой «одной пятой суши земного шара» — пустое место. «Россия — пустое само по себе место»: и это лозунг самой деятельной, самой «быстробегающей» части русского общества, — идущей впереди, ведущей за собою. Кто не смутится перед этим положением? Чье сердце не затоскует черной печалью?

Будем слушать дальше П. А. Флоренского:

«Хомяков весь есть мысль о Церкви, и потому понятно, что отношение к Церкви со стороны судящих о Хомякове оказывалось так или иначе решающим и в оценке самого Хомякова. Говорю "так или иначе", ибо в суждениях о Хомякове можно услышать прямо противоположное. С одной стороны, для любящих Церковь, но не видящих ее у Хомякова или, скорее, усматривающих у него подмену истины церковной чем-то другим, самодельным, равно как и для вовсе не любящих Церкви и не чувствующих реальности Ее — учение Хомякова есть неопределенное и туманное учение о чем-то мечтательном и призрачном, какая-то система о пустом месте и, следовательно, софистика, виртуозное пустословие, блестящее оригинальничанье. В этих нападках на Хомякова сходятся порою представители церковности с ярыми западниками, с другой стороны, для людей, в каком-то смысле считавшихся с реальностью той Церкви, о которой говорил Хомяков, и признававшихся, что он говорит о настоящей Церкви, а вовсе не о бессильной пустоте, сочиненной по образцу абсолютов немецкого идеализма, и именно поэтому боящихся излишней, по их мнению, реальности этой Церкви, косо посматривавших на самую возможность для Церкви стать там, где она по смыслу своему, по праву своему и должна стоять, — для видевших в Церкви помеху на пути к полуцерковному и внецерковному строю общества, будь то идея государственности или социализма, — сила Хомякова казалась вредной. Крайние государственники, равно как и революционные и социалистические деятели, — и те и другие не любили учения Хомякова, чутьем воспринимали в нем если не будущую победу, то, по меньшей мере, действительного противника: и тем и другим Хомяков представлялся человеком опасным. Так государственники и революционеры протягивали друг другу руку. Кроме всех этих, отрицавших Хомякова по той или другой причине, остается, наконец, круг людей, смотревших на Хомякова, безусловно, положительно. В учении Хомякова они видели залог лучшего будущего России, первый росток народного самосознания, начатки нового, наконец-то воистину православного богословия и т. д. — одним словом, зарю новой культуры, которою воссияет человечеству славянство».

Под «государственниками», которые косо или подозрительно поглядывали на Хомякова, разумеется, без сомнения, Катков[1] — великий практик политики, сущий «Петр Великий» газетного слова, громов и величия. Катков как-то не видел и не оценивал, что если что могло предупредить политическое разложение общества, имеющее наступить за полным умственным разложением, то это никак не его политические речи, а именно славянофильство, принимая всех в Церкви, историческом средоточии России. Из какой-то неразвитости ума, несомненно присущей великому публицисту, он больше надеялся на латинский и греческий язык в гимназиях, чем на славянофильство. Если бы «кому следует» он с такою же настойчивостью указывал на то, что давно пора приблизить к центрам правительственного управления людей славянофильского образа мыслей, как он указывал им на пользу прусской учебной системы, то славянофилы, несомненно, и были бы призваны к центрам управления. Но он славянофилов действительно недолюбливал и действительно побаивался, как, в сущности, верный «птенец гнезда Петрова», никуда дальше этого «гнезда» не улетевший. Катков был, по существу, западником. Формулу (очень поверхностную) славянофильства: «Православие, самодержавие и народность» он читал»: «Самодержавие, еще раз самодержавие, народность и, пожалуй, несколько Церкви».

При суждениях о Хомякове П. А. Флоренский несколько подчиняется условиям нашего времени и уровню собственного развития, очень высокому, и не принимает, по крайней мере к яркому сознанию, условий времени Хомякова. Шло царствование императора Николая Павловича и начало «эпохи великих реформ», когда в Церкви царил авторитет митрополита Филарета, а в делах правления «благовествовал» шеф жандармов Бенкендорф[2]; в литературе же шла линия торжества преемственно Герцена, Белинского, Добролюбова и Чернышевского. При таком положении поднимать стяг внимания к Церкви, зова в Церковь — было невероятно трудно. И то, что сделал, однако, Хомяков при этих условиях, было поистине «горою». Флоренский говорит о нем: «Несомненно, что все возраставшая доселе слава Хомякова — в последнее время готова вспыхнуть ярким пламенем в связи с возникшим отвращением от западной культуры и поднявшим голову славянофильством...»

Тут, мне кажется, слишком много дано в пользу славянофильства, и в частности Хомякова. Труд проф. Завитневича велик, но это и есть только труд Завитневича. Кто знает его, Хомякова? Где сколько-нибудь ссылаются на него? Его идеи не прини-

мают решительно никакого участия в идейном движении нашего общества, и его имя никогда не произносится в литературе. Если мы скажем, что на сто раз почтительно произнесенного имени «Карла Маркса» придется «один раз услышать выруганное имя Хомякова», боровшегося «за ядро русского самосознания», — то мы скажем не только явно слишком большую похвалу имени Хомякова, но и сделаем явное преувеличение значения этого имени. Нет, напрасно скрывать: и до настоящего времени имя Хомякова, конечно, всем известно, но оно — злобно известно, проклинаемо известно; сочинения, или «творения», его решительно неизвестны обществу, попав в какой-то «монастырь» или «затворы» единичных, редких людей. Если нам ответят на это, что «общество безумно», то мы скажем, что вот это-то и составляет господствующий факт нашей умственной жизни, победить который ни малейше не удалось славянофилам.

На самом деле, и «творения» Хомякова, и труд Завитневича, и острая статья о нем Флоренского — «не по зубам» обществу, и просто смешно читать, когда критик говорит Завитневичу, что его «два тома скучно читать», потому что они «только излагают самого Хомякова», а не дают «критики на Хомякова». Кому скучно читать? Флоренскому скучно читать, потому что они не дают ничего нового, а обществу скучно и тяжело читать, потому что это все сплошь для него новое, никогда не слыханное, никем не виданное, и неужели же оба, Завитневич и Флоренский, хотят заставить общество столько «работать над собою» и заниматься «своим самообразованием»? Это жестоко и грубо. Общество наше, подобно классическим богам, питается только нектаром и амброзией. Гораздо слаще и легче ему занять свое внимание фельетоном газеты, где оно в 51-й раз прочтет о том, какие великие обещания для человечества содержатся в нем, в этом обществе, какая у него золотая душа и сладкие грезы, до чего оно преисполнено братскими чувствами ко всем народам. Это труда не требует, ответственности не ожидает, это просто сладко, и только сладко. «Меньше чем на ананас для себя — наше общество не мирится». И вот это-то и есть «самое главное дело России», единственное «важное дело России»: как перевести людей от ананаса к хлебу, без которого ему придется, по-видимому, умереть от незаметного истощения.

В высшей степени интересны и важны рассуждения П. А. Флоренского о «протестантском начале в истории» в связи с именем и памятью Хомякова. Самый тревожный вопрос относительно Хомякова, говорит он, заключается в давнем подозрении его, Хомякова, в протестантизме: «Для Хомякова сущность протес-

тантизма заключается только в протесте против романизма (католичества), при сохранении, однако, основных предпосылок и характерных приемов мысли этого последнего. Но дозволительно сомневаться, так ли это. Развитие протестантизма и его производных уже после Хомякова обнаружило с несомненностью, что в основе протестантизма как главного выразителя культуры нового времени, лежит гуманизм, человекоутверждение, человеколюбие или, по терминологии, заимствованной из философии, — имманентизм, т<о> е<сть> замысел человечества из себя, вне и помимо Бога воссоздать из ничего всякую реальность, и в особенности реальность святыни, — воссоздать во всех смыслах, начиная от построения понятий и кончая духовной реальностью. Между тем существо православия есть онтологизм, т<о> е<сть>: приятие реальности от Бога как факта, а не человеком творимой, смирение и благодарение. Что же мы видим у Хомякова? Самое противоположение им начал «иранского» и «кушитского» наводит на раздумье. В «Легенде о Великом Инквизиторе» у Достоевского раздвоение образа Христова на два, из которых ни один, ни Инквизитор, ни «Христос», не есть чистое выражение духа Христова, приводит религиозное сознание к бесконечным трудностям, заставляет выбирать между «да» и «нет» там, где tertium est. Инквизитор не от Христова духа имеет помазание. Но неужели, с другой стороны, оставаясь членом Церкви, дозволительно отрицать «авторитет, чудо и тайну» или хотя бы что-нибудь одно из трех? Так же и у Хомякова: Инквизитору Достоевского соответствует «кушитство», «Христу» Достоевского соответствует «иранство»; но тогда духу Христову, Церкви, не находится истинного места в системе. «Иранство», которое для Хомякова почти синонимично христианству в Церкви, на самом деле по характерным чертам своим весьма напоминает протестантское самоутверждение человеческого «Я» — и, во всяком случае, не ближе к православию, чем «кушитство», в котором Хомяков карикатурно представил многие черты онтологизма. Обо всем этом не принято говорить в печати, хотя дружески подобные суждения неоднократно высказывались. Но пора и поставить вопрос о «кушитстве» ребром. Дух «кушитства», хотя и в искаженном положении, которое довел до конца Л. Толстой в своих кощунственных выходках против таинств, имеет несомненные черты подлинной церковности, Если бы уж нужно было выбирать между двумя, в разных смыслах неправильными, изображениями церковности у Хомякова, то скорее пришлось бы остановиться на кривом зеркале «кушитства», чем на приукрашенном «иранстве». Что в живой Православной Церкви имеет

ся и то и другое начало, Хомяков это отлично видел и признавал, но он чересчур просто отделывался от этого себе возражения ссылкой на зараженность православного мира началом кушитским. Вглядываясь же более внимательно в собственные теории Хомякова, мы, к скорбному удивлению своему, открываем в нем тот же дух имманентизма, который составляет существо протестантства, хотя и в неизмеримо усовершенствованном виде, — главным образом внесением идеи соборности, — хотя должно отметить, что мысль о соборности сознания не совсем чужда и западной философии, напр<имер> Канту, не говоря уже о Шеллинге последнего периода, и далее — Фейербаху, Конту и др<угим>. Разумеется, православное воспитание и осведомленность в источниках вероучения и церковной истории побуждали Хомякова быть осторожным в тех местах, где естественно было бы выразиться расхождению хомяковской мысли с разумом церковным; а редкая по силе диалектика придавала положениям Хомякова такую гибкость и такую убедительность, при которой самое сомнительное и самое опасное кажется притупившим острые, режущие углы. Но, при всей осторожности Хомякова и при его чисто сердечном желании не сталкиваться с учением церковным, самые источники его воззрений для человека православного, при внимательном их разглядывании, не кажутся ли подозрительными?

Да, но еще «последующих времен» не наступило для Хомякова, и он совершенно не мог видеть того, что видит перед глазами своими Флоренский. В 40-е и 50-е годы, когда жил Хомяков, было невероятно трудно хотя бы как-нибудь связать умственную жизнь русского светского общества с Церковью — и он схватил хотя бы «протестантский привкус», все-таки «рациональный» и «гуманитарный» и потому хоть как-нибудь влезающий в голову современников Белинского, Герцена и Грановского. Чтобы «причаститься», надо сначала научиться «пить». Просто — «пить воду». К этому изначальному физиологическому «приему жидкости в рот» Хомяков и приучал современников Белинского. Да и не «приучил». Никто и никак не хотел «пить», ни — сгущенного православного вина, ниже протестантской водицы. Как это в медицине? Кажется, и «собачье бешенство» начинается «водобоязнью». «Бешенство» нигилизма и началось укором: «не могу проглотить». В самом деле, как что-нибудь «из Хомякова» начало бы «принимать» общество, испивавшее из чаши Фердинанда Лассаля[3] и Карла Маркса? Вещи несовместимые. «Нам надо взбеситься, а вы говорите о лекарствах». Шел или начинался процесс «политического бешенства», и уже «бешен-

ство» обнаруживалось по отношению ко всяким идеальным или идеалистическим вещам. «Вот, говорят еще, есть Пушкин. Кроме Хомякова — и Пушкин. Но нам и Пушкина не надо, потому что он не ведет на баррикады»[4]. Наконец «на баррикады» повели милых людей три всесветных светила: Лассаль, Гольденберг и Азеф[6]. «Умираем за истину», вопияли россияне, как и шедшие при Петре и Софье за Никитой Пустосвятом[7].

Одной из интереснейших частей критики П. А. Флоренским «круга мысли» Хомякова являются замечания его касательно теории Хомякова о «самодержавии». Флоренский пишет:

«Как в учении о Церкви Хомяков противополагает понятия общественные понятиям государственным, вместо того чтобы прямо утвердиться на понятиях церковных, так и в учении о государстве у него заметно стремление объяснить все из момента социального. "Общество, а не государство" — вот смысл хомяковских утверждений, выраженных прямо. Эти сложные построения, думается нам, — не что иное, как подход народного суверенитета; как там, выше, — подход к началам всечеловеческого суверенитета. Иерархия римская, по смыслу хомяковского учения, виновата тем, что усвоила именно себе суверенитет всего человечества, т. е. всей Церкви, — делает поспешное уравнивание понятий Хомяков. Я сказал "поспешное", ибо если бы иерархия римская или даже сам папа провозглашали догматы истинные, а все человечество Риму в том противилось, то Рим в сем случае и был бы всею Церковью, хотя суверенитет человечества был бы узурпирован. А что теории суверенитета Хомяков держится вообще, то это несомненно: он открыто ее высказывает в своих соображениях о происхождении династии Романовых, хотя и не называет этой теории ее настоящим именем. Русские цари самодержавны потому, полагает он, что таковою властью одарил их русский народ после Смутного времени. Следовательно, не народ — дети Царя-Отца, но Отец-Царь — от детей-народа. Следовательно, Самодержец есть Самодержец не "Божией милостью", а народной волею. Следовательно, не потому народ призвал Романовых на престол царский, что в час просветления, очищенным страданиями сердцем узрел совершившееся определение воли Божией, почуяв, что Михаил Феодорович[8] *уже* получил от Бога венец царский, — а потому избрал, что так заблагорассудил наиудобнейшим для себя — даровать Михаилу Феодоровичу власть над Русью, — одним словом, не сыскал своего Царя, а сделал себе Царя. И первый Романов не потому сел на престол, что Бог посадил его туда, а потому, что — вступил в договор с народом. Следовательно, приходится заклю-

чить дальше, что "сущие власти" не "от Бога учинены суть", но от contrat sociale[9]; — не Божие соизволение держит престол, а suffrage universel[10]. Это — хомяковское учение. — Может быть, на это скажут, что такое возражение Хомякову есть смешение области правовой и государственной с областью богословской и духовной. В порядке юридическом, скажут, суверенитет народа все-таки должен быть признан, и его не обойти. Это было бы так, если бы сам Хомяков не отрицал чисто юридическую постановку общественных и государственных вопросов и не требовал возглавления всего верою. Конечно, во внерелигиозной, чисто светской мысли там, где Бог не признается источником общественного строя, — без народного суверенитета обойтись нельзя. Ибо если нет в научном сознании Бога, то кому же, как не народу, быть последним судиею своих дел? И тогда право самодержавия без суверенитета народа обосновано быть не может. Но будет ли такое "самодержавие" — самодержавием? В том-то и дело, что в сознании русского народа самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт — милость Божия, а не человеческая условность; так что самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных; это входит в область веры, а не выводится из внерелигиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу».

Нельзя яснее этого разъяснить, нельзя доказательнее этого доказать. Нельзя и на минуту усомниться, что Хомяков, сам прослушав это возражение себе, изменил бы вовсе свою аргументацию «самодержавия» и, без сомнения, принял бы ту народную, какую только [что] раздельными словами и очень отчетливо изложил Флоренский. Заметим также для теоретиков русского государственного строительства — из них особенно имеем в виду профессора Одесского университета г. Казанского, написавшего громадную книгу «О самодержавии русских царей», — что они ни в каком случае не должны выпустить из виду рассуждений П. А. Флоренского.

Между тем он взял эту часть теорий А. С. Хомякова только как пример вообще метода его рассуждений. «Это — основная точка зрения Хомякова», — говорит он; «и эта точка зрения с меньшею яркостью, но все-таки отчетливо определяет и его учение о Церкви. Свободное самоутверждение человека — бытие, имманентное человеку, проявляющееся в организации любви, для него всего дороже. Действительно, он "великий альтруист", как определяет его проф. Завитневич. Но и великий альтруизм сам по себе ничуть не похож на Церковь, ибо Церковь полагает основу свою в том, что вне человечности, а для альтруизма, как

и для всякого гуманизма, самой крепкой точкой опоры представляются внутренние, имманентные силы человека. Высказанное здесь положение о Хомякове может показаться неожиданным, но, будучи принятым, оно бросает неожиданный же свет и на борьбу Хомякова с онтологическим моментом в религии. Отношение к трансцендентному в религии, на его взгляд, кажется проявлением "кушитства". Но тогда понятно, почему он отвергает и авторитет в применении и к Церкви; каковой, естественно, есть авторитет лишь постольку, поскольку он вне того, кто авторитету подчиняется».

Громадные три тома исследоания В. В. Завитневича о Хомякове вызвали весь этот разбор отдельных теорий Хомякова П. А. Флоренским. Как мы с удовольствием узнали на днях, этот критический разбор Флоренского вместе с приложенною к нему таблицею «родословия» А. С. Хомякова, а вместе с тем — родословия почти всего славянофильского кружка, которую составил Ф. К. Андреев [11], — выйдет в непродолжительном времени в свет самостоятельною книжкою. Это необходимо ввиду ценности содержания. Порадуем приверженных к славянофильству людей и другим известием: вскоре же, в этом году или в следующем, выйдет огромная книга — диссертация о Ю. Ф. Самарине [12] вышеупомянутого Ф. К. Андреева, также профессора Московской Духовной академии. О Н. П. Гилярове-Платонове мы имеем уже хорошее исследование кн. Н. В. Шаховского [13]. Таким образом, не быстро, но зато массивно — в достойных предмета своего трудах — дело славянофильства, область славянофильства крепнет и ширится в русском самосознании. Хотелось бы сделать здесь еще одно упоминание — напоминание. Покойный К. П. Победоносцев [14] не «вплотную» примыкал к славянофилам, однако он к ним примыкал все же значительно; примыкал ближе, чем к каким бы то ни было другим кружкам, партиям и программам в России. И, изучая славянофильство и славянофилов, нельзя его ни обходить, ни упускать из виду. При этом даже нет необходимости или неизбежности касаться его государственной деятельности — его «дел» вообще. Это слишком громоздко, трудно для освещения, и особенно для изучения; но многие упускают из виду, что Победоносцев есть автор «Московского сборника» [15], книги яркой и лирической, что вообще его «литературность» была довольно обширно выражена. И укажем еще на С. А. Рачинского [16], коего личность почти совершенно игнорирована в печати. А ведь это одна из светлейших личностей русской жизни за XIX век.

Ах, гробы, гробы славянофильские. Отчего около всегда так трудно, так неходко, так неудачно. «Что-то есть»... Что? — Нельзя рассмотреть. Славянофилы образовали особое течение русской мысли и деятельности, которое пошло «вспять»... пошло «наперекор»... Они сделали «обратное движение» двум векам движения, начавшегося с Петра Великого. В сущности, славянофилов у нас не особенно мало — особенно теперь. И что радует явно, среди, особенно, молодежи начинают льнуть к славянофильству. Это действительно — «берег»; это в самом деле — устой и твердыня. Имена, здесь собранные, до такой степени ярки умом и талантом, особенно ярки благородством личности и деятельности, что получше этого «чистого берега» нельзя указать в действительности. Но вот: все около него трудно. Трудно к нему пристать, трудно около него плавать. Отчего это?

Да, «вопреки» пошли — в упор, в отпор. Петр Великий кликнул клич: «к Западу». Все метнулось сюда, слова, мысли; но в особенности метнулась сюда масса государственности, главный корабль «государства и действительности». Увы, хотя мы часто и «хорохоримся» против государства, а, однако, все плывем в «государственном корабле». От этого все наши так называемые «радикалы» суть только кажущиеся радикалы; на самом деле они чуть-чуть только не официозны. Они только гораздо дальше и гораздо ускореннее идут «на Запад», куда с Петра Великого шло все наше правительство, куда плыл и плывет два века «государственный корабль». Если что в них раздражает собою правительство, то это зуд, прыткость, суета, юркость. Раздражает, потому что большой корабль должен плыть солидно, стойко и со всеми надлежащими флагами, удостоверениями и официальностью. Но, помимо этого, т<о> е<сть> помимо, в сущности, мелочей, программа и руль и паруса у государства и у радикалов — общи: «к Западу», «под западным ветром».

Славянофилы же возгласили: «к Востоку» и «восточным ветром». Они одни и единственные и суть у нас радикалы. — «От корня надо лечить все», и «от корня надо и поворачивать дела»...

Тут нужно заметить еще одно — и это тоже многое объясняет в трудном положении славянофилов. Оно неразъединимо все связано с Церковью, с работою около Церкви. Теперь обозрите глазом все ставшее уже неизмеримым русское образованное общество и выглядите в нем, кто же, собственно, «связан с Церковью» или хотя бы даже «интересуется Церковью». Насколько Церковь близка народу и «неизбежна в нем», настолько же Церковь чужда и, так сказать, «неприбежна» обществу. Это рок, судьба, и отвратительная судьба. По этой причине главным образом сла-

вянофильству так трудно распространяться и находить себе учеников и прозелитов; хотя в утешение скажем — по этой же причине примыкающие к славянофилству примыкают к нему особенно крепко, верно и горячо. Но в общем и в массе — таких столь немного. Можно назвать целый ряд самых влиятельных и читаемых журналов, где имя «Церковь» не только не произносится часто, но и не произносится совершенно никогда. И «никогда» — за десятки лет. «Современник», «Отечественные записки», «Вестник Европы», «Русское богатство», «Северные записки», второй «Современник», «Современный мир»; многие годы выходивший «Мир Божий» (!!!?), «Книжки недели» — это же $^{8}/_{10}$, это без малого почти вся русская текущая литература, протекавшая около читателя ни много ни мало 60 лет!! Что около этой печати, около 6–7 «ежемесячных книжек» и названных журналов, значили одиночные книжки одинокого «Русского вестника», вечно чахнущего «Русского обозрения»; или одинокая газета Н. П. Гилярова-Платонова «Современные известия» и, наконец, тетрадочки «Русского труда» и других изданий Шарапова[17]. Шел громадный слон, а около него бежал бессильный мальчик.

И хочется сказать, обратясь к питомцам духовной школы: «Ваше это дело», т<о> е<сть> что поддержка славянофильства должна бы сделаться почти сословною задачею нашего духовенства, — но гораздо более активным образом, чем было до сих пор. Знаем, практическая жизнь поглощает почти все время у нашего духовенства, «служб» так много, «треб» тоже очень много, но ведь все-таки есть и чтение, все-таки есть «остаточек времени». Посмотрите, как в 60-е годы русское духовенство, и особенно сыны его, поддержало «Современник»[18]. Без этой, до известной степени сословной, «поддержки» «Современник» не сыграл бы своей огромной исторической роли. Но ведь лучше же «взять глаз в руки» и увидеть ясно, что здесь духовенство поддерживало, правда, «очень русский журнал», но зато журнал, шедший нескрываемо к задачам искоренения всякой Церкви, всего духовного, а следовательно в конце концов, конечно, и к истреблению всего духовенства, всякого духовенства, в том числе, я думаю, даже и «буддийского», не говоря уже о «непереносном христианстве». Здесь явно, таким образом, духовенство и сыны его рубили под собою корень. Вина его, и крупная историческая вина, против России. Но прошли десятилетия. Явно, и Восток, и Россия, а в частности и православие, загораются новыми зорями. И вот здесь сплотиться около славянофильства — какая поправляющая задача, поправляющая ошибку 60-х годов!

В особенности слово мое — к юным, к питомцам духовных академий, к питомцам и семинарий. Московская академия в этом отношении превосходно работает; в Киеве В. В. Завитневич и дал и дает, я думаю, большой толчок; черед за Петроградом и Казанью. Нельзя не сказать с большой скорбью, что если «когда-то» были хоть малочитаемые журналы славянофильского направления, то таких теперь вовсе нет. Трудно поверить — но нет. В эпоху гигантской борьбы с Германией, когда, казалось бы, «вся Россия должна вспыхнуть славянофильством» [19], по крайней мере должна бы вспыхнуть чисто русскими воззрениями, чувствами, складом мышления, — сколько угодно есть журналов для марксизма, сколько угодно есть журналов для социализма, а русскому чувству — нет места. Германский червь хорошо ел и давно ел русскую почву. Но вот это-то, именно это, и показывает, как настоятельна борьба, как она нужна... И что трудно — то ведь вы ж, господа, молоды...

Н. А. БЕРДЯЕВ

Хомяков и свящ. Флоренский

> ...Вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, которым взываем: Авва, отче! сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии.
>
> *Ап. Павел.* Послание к римлянам

I

Статья свящ. П. Флоренского о Хомякове (в «Богословском вестнике» за июль–август 1916 г.), написанная в форме рецензии на огромное исследование проф. В. Завитневича, — не только крупное событие, но и настоящий скандал в православном славянофильствующем лагере. Учитель Церкви неославянофилов, глава и вдохновитель московского кружка возродителей православия совершил акт отречения от учителя Церкви старых славянофилов — Хомякова. Свящ. Флоренский не только отрекся от Хомякова, но и признал идеи его опасными по своим последствиям для православной Церкви, провозгласил его имманентистом немецкого типа. В православных кругах Хомякова до сих пор считали величайшим и даже единственным православным богословом. Свящ. Флоренский объявляет его богословом неправославным, обвиняет его в протестантском уклоне. По мнению свящ. П. Флоренского, Хомяков рискует «вырвать из почвы и пшеницу православия, хотя бы, например, своим отрицанием авторитета в Церкви, якобы не имеющегося в православии, а вместе с ним, следовательно, и начала страха, начала власти и обязательности канонического строя» (с. 528). Ясно, что свящ. П. Флоренский хотел бы положить предел безбрежной свободе в православии, которую уловил и выразил Хомяков. Хомяков придавал очень большое значение в жизни Церкви человеку, чело-

вческой свободе, взаимной человеческой любви. В этом видит свящ. Флоренский всего более страшащий его уклон к имманентизму. И вот вопрошает он о Хомякове: «Основал ли он новую школу богословия, наконец воистину православного, а не католического и не протестантского, или же это учение его — утонченный рационализм, система чрезвычайно гибких и потому наиболее ядовитых формул, разъедающих основы церковности? И далее, в области государственной, был ли он верным слугою самодержавия, этой основы русского государства, желал ли он укрепить и возвеличить царский престол, или, наоборот, в нем должно видеть творца наиболее народной и потому наиболее опасной формы эгалитарности?» (с. 529). «Хомяковская мысль уклончиво бежит от онтологической определенности, переливаясь перламутровой игрой. Но эта игра поверхностных тонов, блестящих, но не субстанциальных и потому меняющихся и изменяющих свои очертания при малейшем повороте головы, не дает устойчивого содержания мысли и оставляет в сердце тревогу и вопрос. Имманентизм — таков привкус теорий Хомякова» (с. 536). «Свободное самоутверждение человека — бытие, имманентное человеку, проявляющееся в организации любви, — для него дороже всего» (с. 539). «Существо православия, по свящ. Флоренскому, есть онтологизм — *принятие реальности, от Бога* нам данной, а не человеком творимой, — смирение и благодарение».

Свящ. П. Флоренский ставит точки над i, и в этом заслуга его статьи. Он завершает собой известный процесс религиозной мысли, обращающейся в православие. Статья его очень ответственна для представителей современной православной мысли. Им предстоит сделать решительный выбор между свящ. П. Флоренским и Хомяковым, отдать решительное предпочтение одному из этих учителей Церкви, пойти направо или налево, к свободе или к принуждению. Путь свящ. Флоренского и путь Хомякова несовместимы. В нашем православном религиозно-философском движении произошло уже отречение от Вл. Соловьева, теперь происходит отречение от Хомякова. Но Вл. Соловьев и Хомяков — самые наши большие люди в области христианской мысли. Хомяков и Вл. Соловьев — предшественники грядущего русского религиозного возрождения. Для них христианство было религией свободы и религией любви. Хомяков истолковывал православие как религию свободы, пафосом любви к свободе дышит каждая строчка его богословских произведений. В бесконечной свободе духа видел он все своеобразие православия, его сердечную сущность. Ту же небывалую свободу духа, свободу во Христе

утверждал и Достоевский в легенде о Великом Инквизиторе, этом потрясающем гимне религиозной свободе. И Хомяков и Достоевский хотели видеть в русском народе такую свободу духа, Христову свободу, которой они не находили у народов Западной Европы. Свящ. Флоренский разрывает не только с Хомяковым, но и с Достоевским, он принужден искать иные истоки в епископе Феофане Затворнике, в митрополите Филарете, в православии официальном; он и апостола Павла должен будет признать недостаточно православным. Он последовательно истолковывает христианство как религию необходимости, принуждения и покорности. Он не верен традициям великой русской литературы, он отвращается от ее религиозного содержания, от раскрывшейся в ней религиозной жажды. Он, именно он, — отщепенец, изменивший заветам русской религиозной души, ее духовным алканиям, ее взысканиям Града Грядущего.

II

Очень характерно отношение свящ. П. Флоренского к учению Хомякова об «иранстве» и «кушитстве». В «иранстве» видел Хомяков начало свободы творящего человеческого духа, в «кушитстве» же видел он начало необходимости, власти естества, низшего магизма. Эти две основные линии, свободы и необходимости, определили историю религии и весь склад культур. Для Хомякова православие как самое чистое выражение христианства целиком находится в линии «иранства», в нем торжествует дух «иранский», свобода творящего человеческого духа. Отец П. Флоренский пребывает в кушитской стихии, в необходимости и в православии видит торжество «кушитства». «Иранство» Хомякова он берет под подозрение как уклон к имманентизму и протестантизму. Православие и самодержавие отца Флоренского целиком погружены в кушитскую стихию, в магизм вещной необходимости, Но нужно признать, что к самому факту русского исторического православия и самодержавия построение отца Флоренского во многих отношениях стоит ближе, чем построение Хомякова. Философия истории Хомякова совершенно устарела, и живой остается лишь его религиозная настроенность. Отец П. Флоренский хочет последовательно и до конца смириться перед фактом и поклониться факту, он обоготворяет факт как изначально мистический. Он бежит от своей свободы к необходимости всякой фактической данности. В мировой борьбе свободы и необходимости он решительно становится на сторону не-

обходимости. И путь этот должен привести не к Христу, а к Великому Инквизитору. Путь, избранный отцом Флоренским, явствует из его вопрошаний Хомякову. «Чем был сам Хомяков? Охранителем ли и углубителем корней Святой Руси или, напротив, искоренителем исконных ее основ во имя мечтательного образа проектируемой России будущего? Смиренно ли воспринимал он святыню русского народа, желая очистить ее от случайной грязи, налегшей на нее извне, или же с гордостью реформатора пытался предписать Руси нечто, им самим или ими самими — московским кружком славянофилов — придуманное? Ведь от себя указывать Церкви, какой ей быть, хотя бы по чистейшим своим побуждениям, — это значит не признавать Церкви, а признавать себя; предписывать Царю свои требования, хотя бы они сводились к требованиям самодержавия царского, — это значит отрицать самодержавие» (с. 529). Вот самая последовательная религия рабства и унижения человека. Но рабья покорность всегда ведет к рабьему бунту. Путь отца Флоренского очень опасен именно для консервативных церковных и государственных начал; он довел уже до величайших унижений русскую Церковь и русское государство, и благоприятен он лишь для революционно-отрицательных настроений. Когда закрываются пути творчества, пути обновления и возрождения, то торжествуют пути разрушения и отрицания. Требования рабьего преклонения перед фактической церковной действительностью, послушания данности ведут лишь к отпадению от Церкви, к неверию или дроблению религиозной энергии в многочисленных сектах. В Церкви можно и должно оставаться лишь в том случае, если в ней возможно движение, возможно творчество.

Хомяков утверждал идею православия и идею самодержавия, ко многому же в фактическом православии и фактическом самодержавии он относился отрицательно и критически, оставляя за собой право оценки и противления. Это значит, что он все время допускал возможность творческого перерождения церковной и государственной жизни. В дальнейшем славянофилы не шли по этому пути и потому пришли к омертвению и разложению. Но в некоторых идеях и настроениях Хомякова заложены были иные возможности. Отец П. Флоренский хочет окончательно утвердиться на мистичности факта, данности и сложить с себя бремя ответственности за творческое движение в Церкви. Он хочет все получить извне, от других и другого, лишь за одно свое смирение и послушание. Для него мистична не свобода, а необходимость, принудительность, мистично не имманентное человеку, а трансцендентное ему. Отец Флоренский незаметно смешивает мис-

тику с вещным магизмом, духовное подменяет душевно-телесным. От подлинной же мистики, которая всегда имманентна, далек и отец П. Флоренский, и Хомяков, хотя и по-разному.

III

Хомяков проповедовал православие как идею. Не без основания возражали ему, что в православии у него все оказывается хорошо, потому что он всегда имеет в виду идеальное православие, в католичестве же слишком многое плохо, потому что он всегда имеет в виду фактическое католичество. У замечательного католического богослова Мелера[2] была идеальная концепция католической Церкви как свободного единства в любви, с которой очень была схожа хомяковская концепция Церкви *. Мелер и Хомяков одинаково раскрывали вечную сущность Вселенской Церкви. Но это не мешало Хомякову быть бытовым православным в самом непосредственном и простом смысле этого слова. Он всем существом своим чувствовал себя пребывающим не только в недрах православной Церкви, но и в ее бытовых оболочках. Свою идею православия он проповедовал изнутри, как динамику жизни в самом православии. Отец П. Флоренский представляет прямую противоположность Хомякову. Он проповедует православие как факт, как данность. Но в нем чувствуется не столько факт православия, сколько идея этого факта, очень сложная и совсем не непосредственная конструкция православия как факта, перед которым должно склониться. Отец П. Флоренский по истокам своим совсем не бытовой православный, не простой и не непосредственный православный, подобно Хомякову; он все обращается в православие, как во что-то для него трансцендентное и далекое. Отец П. Флоренский — стилизатор православия, эстетизирующий православный быт до мелочей. Все время чувствуется, что он parvenu[3] в православии, и именно потому-то он и хочет быть православнее самого православия. Это производит столь же неприятное впечатление, как и усердие parvenu на высших бюрократических постах. Эстетство в реконструировании бытового православия всегда бывает очень антиэстетично. Такие построения, как у отца П. Флоренского, связаны с эстетико-мистическим любованием и смакованием, свойственным упадочности, в них чувствуется огромная усталость. К факту православия

* См. превосходную книгу Georges Goyau «Mœhler», в серии «La pensée chrétienne».

как непосредственной жизни был ближе Хомяков. Отец Флоренский же живет идеей факта, его вторичным, эстетическим отражением. Хомяков мог позволить себе утверждать идею православия, ставить задачи православию, потому что был творческим участником в жизни православия. Отец Флоренский же на творческое участие не способен. Факт он берет статически, а не динамически и любуется им эстетически, как усталый упадочник. Он так же не способен был на творческую жизнь внутри Церкви, как не способен был на нее Гюисманс. Но он не обладает искренностью последнего и достаточно хорошим вкусом и потому сбивается на проповедничество. Он — человек реставрации, со всей усложненностью реставрационной мысли. Он отравлен ядами, порожденными сложными счетами с самим собой. И то, что порождается его бегством от самого себя, он делает предметом проповеди для других*. Он должен был бы остаться субъективным писателем, и переход к учительству есть его падение.

Отношение отца П. Флоренского к Церкви есть отношение раба, полного страхов и ужасов. Но этот рабий страх и есть величайшая отрава нашей церковной жизни. И ни в чем так не нуждается наша церковная жизнь, как в появлении людей высшего религиозного достоинства и высшей религиозной свободы. Холопство уже довело русскую Церковь до страшного унижения. Отец Флренский хотел бы мистически оправдать и укрепить состояние ползучести. На всей концепции его лежит печать духовного плебейства. Религия Христа для него — религия послушания, а не религия любви. И духа Христова, интимного чувства Христа нельзя найти ни в одной его строчке. Он больше верит в антихриста и пугает им себя и других. Хомяков же был одним из самых благородных людей, каких только знала история русской мысли**. Он не был эстетом, но образ его эстетически-прекрасен. В Хомякове очень развито было чувство человеческого достоинства, человеческой чести. Мысли Хомякова о православии в высшем смысле этого слова господские, а не рабские мысли. Как истинный, благородный и полный достоинства господин в царстве духа, он не мог унизиться до мистического оправдания пресмыкательства. В отце П. Флоренском нет никаких признаков чувства достоинства человека как господина, а

* Все это очень чувствуется, когда читаешь его замечательную в своем роде книгу «Столп и утверждение Истины».

** См. характеристику личности Хомякова в моей монографии «А. С. Хомяков». М.: Путь, 1912.

не раба. Нет в нем и того особенного чувства достоинства священника, пастыря Церкви, которое не может мириться с унижением Церкви. Он слишком занят самоспасением. Господин как духовная категория — не рабовладелец, а свободный, самоуправляющийся имманентист в отношениии к своей святыне, творец в религиозной жизни, иерархически зрелый. В отце Флоренском же чувствуются века гнета и покорности, приспособления к рабьему состоянию, страх перед собственными и чужими рабьими бунтами. Отец Флоренский открывает в Хомякове опасный уклон к имманентизму. Но это и есть в нем уклон к религиозной свободе, не до конца доведенный. Имманентизм, глубоко продуманный, и есть религия свободы и свободных. Трансцендентизм же есть религия необходимости. Великая духовная реформа, которая нужна России как спасение и в ее церковной, и в ее государственной жизни, и будет углубленным переходом к имманентизму, к радикальному сознанию творческого призвания и господского достоинства человека.

На почве настроений и идей, поддерживаемых отцом Флоренским, наша Церковь и государство дошли до унижений и гнилостных процессов в их видимых оболочках. «Онтологизм отца Флоренского, ныне модный в известных кругах, есть укрепление всякой статической данности и отрицание всяких творческих заданий, всякой динамики. Отец П. Флоренский летит по наклонной плоскости и договаривается вот до чего: «Русские цари самодержавны потому, полагает он (Хомяков), что таковою властью одарил их русский народ после Смутного времени. Следовательно, не народ — дети царя-отца, но отец-царь — от детей-народа. Следовательно, самодержец есть самодержец не "Божиею милостью", а народною волею. Следовательно, не потому народ призвал Романовых на престол царский, что в час просветления узрел свершившееся определение воли Божией, почуял, что Михаил Федорович *уже* получил от Бога венец царский, а потому избрал, что так заблагорассудил наиудобнейшим для себя — даровать Михаилу Федоровичу власть над Русью, — одним словом, не сыскал своего царя, а сделал себе царя. И первый Романов не потому воссел на престоле, что Бог посадил его туда, а потому, что вступил в "договор с народом". Следовательно, приходится заключить далее, что "сущие власти" не "от Бога учинены суть", но от contrat social; не Божие изволение, а suffrage universel держит престол, по смыслу хомяковского учения» (с. 538). Отец П. Флоренский, вероятно, не сознает, как страшно ответственны эти мысли в тот исторический час, который переживает Россия. В нем слишком чувствуется эстетичес-

кое любование собственным «черносотенным» радикализмом, не удовлетворяющимся самодержавием славянофилов. Он — человек тепличный, внеобщественный и антиобщественный, и он более безответствен, чем это допустимо для священника. Мышление отца Флоренского, довольно утонченное и усложненное в своей сфере, в чуждой ему сфере общественной и государственной совершенно элементарно, примитивно и упрощенно. Он ничего не знает в этой области и ничего не испытал. И ему остается умышленно стремиться к примитивизму. Но в этом ядовитом, надуманном примитивизме есть что-то отвратительное. Слишком много ужаса и страдания связано с тем, чем в тиши эстетически забавляется отец Флоренский. Ясно, что ему не по пути с Хомяковым. Хомяков был, в сущности, либералом и демократом с народнической и антигосударственной окраской. Идею самодержавия он утверждал лишь в силу исторической обстановки. Положительный пафос его был связан со свободным обществом, основанным на любви. В наше время он был бы иным. Наше время обязывает к сложной общественной мысли. И никто не имеет права позволить себе такой примитивизм, как отец Флоренский, в этом нет настоящей серьезности.

IV

Православию предстоит решить вопрос об отношении к гуманизму, к человеку, к его творчеству, к его свободе, к его активности, к смыслу человеческой культуры. Перед решением этого вопроса православная Церковь ныне катастрофически поставлена. Вопрос этот по-иному стоит и перед католичеством. Вся грядущая жизнь христианской Церкви зависит от свободного раскрытия в ней человеческой стихии, человеческой активности. Гуманизм должен быть введен изнутри, имманентно в религиозное русло. Это — вопрос жизни или смерти и для церковного человечества, и для человечества внецерковного, так как одинаково разлагается и религиозный антигуманизм, и антирелигиозный гуманизм. Протестантизм не только не решил, но и не поставил этого вопроса, он — не антропологичен и не динамичен по своему религиозному принципу*. У Лютера был даже моно-

* Католики-модернисты основательно обвиняют протестантизм в отрицании всего исторического развития Церкви, т. е. видят в нем желание вернуться к первоначальной простоте. См.: *Loisy A.* L'Evangile et l'Eglise.

физитский уклон к отрицанию самостоятельности человеческой природы. Вообще нужно признать, что германский имманентизм всегда имеет уклон к монофизитству, к поглощению человека и человеческого в божественном всеединстве. И великая религиозная реформа, которая должна совершиться, совсем не будет протестантской реформацией, она будет и более радикальной, более творческой, и более связанной с преданием Церкви, менее отрицательной. Германское монофизитство не есть единственная форма религиозной имманентности. Внутренний религиозный сдвиг потому уже не будет протестантским, что в нем откровение о человеке будет связано с откровением о космосе, т. е. христианство станет и более антропологичным, и более космичным.

Самое слабое место у Хомякова было в его отношении к космосу.

Возражения, которые делает отец П. Флоренский против учения Хомякова о таинствах, не отличаются оригинальностью: они целиком взяты из арсенала католического богословия. В Хомякове была ограниченность, на которую я указывал в своей книге о нем. Указывал я и на то, что в учении о таинствах у Хомякова был уклон к протестантизму, преобладание момента субъективно-духовного и морального над объективно-космическим*. Хомяков не был обращен к раскрытию тайн космической жизни и в этом не стоит на высоте современных задач религиозного познания. Но нужно сказать, что и в нашем традиционном православном быту, и в нашем традиционном православном богосло-

---

* «Из страха католического магизма Хомяков впадает временами в протестантский морализм. Таинства приобретают у него более духовно-моральный, чем космический смысл. Религиозное сознание Хомякова раскрывает по преимуществу те стороны таинств, которые связаны с духовным возрождением, и для него почти закрыты другие стороны, которые связаны с космическим преображением. Что в раскрытии космической природы таинств раскрывается тайна Божьего творения, этого не предчувствует Хомяков, это чуждо его сознанию... Хомяков даже боялся подчеркивать объективно-космическую природу таинств, так как боялся того уклона к языческой магии, в котором всегда обвинял католичество. Но слишком большой протест против католичества легко ведет к протестантизму. Ему казалось православнее, вернее подчеркивать субъективно-духовную сторону таинств. Тут, быть может, сказалась недостаточная чуткость Хомякова к мистической стороне христианства. Космическая мистерия не стоит в центре хомяковского понимания христианства» (*Бердяев Н.* А. С. Хомяков. С. 110–111). Отец П. Флоренский ныне говорит то же самое в более схоластической форме. И я думаю, что в вопросе о таинствах он более прав, чем Хомяков.

вии не очень открывались тайны христианства, тайны Божия творения, с которыми связаны таинства Церкви. В этом отношении Вл. Соловьев был огромным шагом вперед по сравнению с Хомяковым. Мы же должны идти дальше и Хомякова, и Вл. Соловьева. Новое откровение должно быть исполнением обетований и пророчеств, и почин его может взять на себя лишь сам человек. Оно не придет извне. Его нельзя ждать, ибо ожидание рискует превратиться в плохую бесконечность. Отец П. Флоренский и ему подобные подавлены и раздавлены идеей святости. Всякий творческий и религиозный порыв пресекается требованием предварительного осуществления в личной жизни совершенного православия и святости. Такая настроенность очень характерна для религиозной усталости. Вся творческая жизнь Церкви в прошлом никогда не осуществлялась такими путями. Это — упадочное настроение, выражение религиозной немощи; оно обрекает на пассивную зависть к былым религиозным эпохам, к старой святости. Дерзновение творческого почина всегда было достижением большего религиозного совершенства. Образам пророчества принадлежит не меньшее место в религиозной жизни, чем образам святости. И мы должны бороться с упадочными и реставрационными течениями и настроениями во имя динамики жизни в Церкви. В этих современных течениях и настроениях нельзя не видеть отречение и измену пророческому духу русской литературы, русской мысли, русских религиозных исканий. Торжество отца П. Флоренского было бы крахом русской идеи, которую Россия призвана нести в мир. Отец Флоренский явно вступает на путь Великого Инквизитора. «Мы не с Тобой, а с *ним*, вот наша тайна!» Тайна эта и есть отрицание религиозной свободы. Священническая ряса и смиренно опущенные вниз взоры не спасут от разоблачения этой антихристианской тайны. Он в глубине сердца своего отрекся от тайны Христа: «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобой, прельщенный и плененный Тобой. Вместо твердого древнего закона — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ пред собою». И нужно признать большой заслугой отца П. Флоренского, что он ясно ставит перед русским религиозным сознанием выбор двух путей.

Н. А. БЕРДЯЕВ

Русская идея

Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века

Осенью 1908 года в России образовалось религиозно-философское общество, в Москве — по инициативе С. Н. Булгакова, в Петербурге — по моей инициативе, в Киеве — по инициативе профессоров Духовной академии. Религиозно-философское общество сделалось центром религиозно-философской мысли и духовных исканий. В Москве общество называлось «Памяти Вл. Соловьева». Эти общества отражали нарождение в России оригинальной религиозной философии. Для них характерна была большая свобода мысли, несвязанность школьными традициями. Мысль была не столько богословской, сколько религиозно-философской. Это характерно для России. На Западе существовало резкое разделение между богословием и философией, религиозная философия была редким явлением, и ее не любили ни богословы, ни философы. А в России в начале века философия, которая очень процветала, приобрела религиозный характер и исповедание веры обосновывалось философски. Философия совсем не ставилась в зависимость от богословия и от церковного авторитета, она была свободна, но внутренне зависела от религиозного опыта. Религиозная философия охватывала все области духовной культуры и даже все принципиальные вопросы социальной жизни. Религиозно-философские общества первоначально имели большой успех, публичные заседания с докладами и прениями очень посещались, посещались и людьми, которые имели умственные и духовные интересы, но не специально религиозно-христианские. В Москве центральной фигурой был С. Н. Булгаков, тогда еще не священник. Произошло соединение с течениями XIX века, главным образом с Хомяковым, Вл. Соловьевым, Достоевским. Началось искание истинного правосла-

вия. Его пытались найти в св. Серафиме Саровском, любимом святом той эпохи, и в старчестве. Обратились также к греческой патристике. Но в религиозно-философском обществе участвовали такие люди, как В. Иванов. Участвовали и антропософы. Русская религиозная философия подготовлялась с разных концов. Очень характерной фигурой ренессанса был отец Павел Флоренский. Это был разнообразно одаренный человек. Он — математик, физик, филолог, богослов, философ, оккультист, поэт. Натура очень сложная и не прямая. Он вышел из кружка Свенцицкого и Эрна, которые одно время пытались соединить православие с революцией. Но постепенно он делался все более и более консервативным и в профессуре Московской Духовной академии был представителем правого крыла. Впрочем, его консервативность и правость носили не столько реалистический, сколько романтический характер. В то время это часто случалось. П. Флоренский сначала окончил математический факультет Московкого университета и подавал большие надежды в качестве математика. После духовного кризиса он поступает в Московскую Духовную академию, делается профессором Академии и хочет стать монахом. По совету старца он делается не монахом, а лишь священником. В то время многие люди из интеллигенции принимают священство — П. Флоренский, С. Булгаков, С. Соловьев, С. Дурылин и др. Это было желание войти в глубь православия, приобщиться к его тайне. П. Флоренский был человеком утонченной культуры, и в нем был элемент утонченной упадочности. В нем совсем нет простоты и прямоты, нет ничего непосредственного, он все время что-то прикрывает, много говорит нарочно и представляет интерес для психологического анализа. Я характеризовал его православие как стилизованное православие. Он — стилизатор во всем. Он — эстет, и в этом он — человек своей эпохи, человек, равнодушный к моральной стороне христианства. В русской православной мысли в первый раз появляется такая фигура. Этот реакционер по эстетическому чувству, во многом является новатором в богословии. Его блестящая книга «Столп и утверждение Истины» произвела большое впечатление в некоторых кругах и на многих имела влияние, например на С. Н. Булгакова, человека совсем другой формации и иного душевного склада. Книга П. Флоренского производит впечатление падающих осенних листьев. В ней разлита меланхолия осени. Написана она в форме писем к другу. Ее можно было бы причислить к типу экзистенциальной философии. Наиболее ценная в книге ее психологическая сторона, особенно глава об ἐποχή. Положительна также борьба с рационализмом в богословии и фи-

лософии и защита антиномичности. П. Флоренский хочет, чтобы богословие было духовно-опытным. Мысль его все же нельзя назвать творческоим словом в христианстве. Он — слишком стилизатор, слишком хочет быть традиционным и ортодоксальным. Но по душевному складу своему он все-таки новый человек своего времени, даже известных годов начала XX века. Он слишком понимал движение Духа как реакцию, а не как движение вперед. Но он ставит проблемы нетрадиционные. Такова прежде всего проблема Софии — Премудрости Божией. Сама эта проблема — не традиционно-богословская, сколько бы Флоренский ни пытался опереться на учителей Церкви. Постановка проблемы Софии означает уже иное отношение к космической жизни, к тварному миру. Развитие темы о Софии и ее богословское оформление будут принадлежать о. Сергию Булгакову. Но о. Флоренский давал первые толчки. Он говорил враждебно и даже пренебрежительно о «новом религиозном сознании», но он все-таки слишком производит впечатление современника Д. Мережковского, Вяч. Иванова, А. Белого, А. Блока. Особенно близко он себя чувствует к Розанову. Он равнодушен к теме о свободе и потому равнодушен к моральной теме. Он погружен в магическую атмосферу. Характерно, что в книге, которая представляет целую богословскую систему, хотя и не в систематической форме, почти совсем нет Христа. П. Флоренский старается скрыть, что он живет под космическим прельщением и что человек у него подавлен. Но как русский религиозный мыслитель, он тоже по-своему ждет новой эпохи Духа Св<ятого>. Выражает он это с большими опасениями, так как книга его была диссертацией для Духовной академии и он стал ее профессором и священником. Во всяком случае, П. Флоренский — интересная фигура годов русского ренессанса.

С. Н. БУЛГАКОВ

Священник о. Павел Флоренский

Получено на днях прямое подтверждение вести о смерти великого русского богослова и мыслителя — священника о. Павла Флоренского. Он скончался в Соловках, после 10-летней ссылки в места отдаленные — от Восточной Сибири до Белого моря.

Из всех моих современников, которых мне суждено было встретить за мою долгую жизнь, он есть величайший, и величайшим является преступление поднявших на него руку, обрекших его хуже чем на казнь, но на долголетнее мучительное изгнание и медленное умирание. Он отошел, озаренный ореолом больше чем мученика, но исповедника имени Христова в антихристово гонение. Посему и эта смерть исполняет душу не только потрясающей скорбью, как одно из самых мрачных событий русской трагедии, но она есть и духовное торжество, как одно из тех, о которых сказано Тайнозрителю: «Отныне блаженны мертвые, умирающие о Господе, ей, говорит Дух, они упокоятся от трудов своих, и дела их идут вслед за ними» (Откр. XIV, 13).

Мне суждено здесь, в чуждой земле, ныне свидетельствовать перед не знавшими его о величии и красоте его духовного образа. Но никогда я не чувствовал в такой мере бессилие своего слова, как перед лицом этого своего долга. Отец Павел был для меня не только явлением гениальности, но и произведением искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ. Нужно слово, или кисть, или резец великого мастера, чтобы о нем миру поведать. При этом он сам не только родился таким, но был и собственным произведением духовного художества, для чего ему была присуща вся тонкость духовного и художественного вкуса. Черты его внешнего лика запечатлены на известном нестеровском портрете: благодатная тихость и просветленность, образ как бы некоего небожителя, который, однако, был сыном и земли, ее тягости изведал и преодолел. В нем вовсе не было идилличес-

кой наивности и примитивности, это и о нем могло быть сказано: «О, бурь заснувших не буди, под ними хаос шевелится»[1]. Но он любил ее, эту родную землю, как всечеловеческую матерь, древнюю Деметру, но вместе знал и чтил ее как святую Богоземлю, Пречистую и Преблагословенную, которой он так поклонялся (см. его посвящение «Столпа»: «Всеблагоуханному и Пречистому Имени Девы и Матери»).

Извне он был скорее нежного и хрупкого сложения, однако обладал большой выносливостью и трудоспособностью, отчасти достигнутой и огромной аскетической тренировкой. Я был свидетелем этой его аскетической самодисциплины, как и его трудового научного подвига: обычно он проводил ночи за работой, отходя ко сну лишь в 3–4 часа пополуночи, но при этом сохраняя всю свежесть ума в течение дня, и то же можно сказать и об его пищевом режиме. И все это было в нем не только голосом его духовной стихии, но и делом железной воли и самообладания. Слабый от природы, в те годы, когда я знал о нем (увы, нашей разлуке исполнилось уже четверть века), он, насколько я помню, вообще никогда не болел, ведя жизнь, исполненную аскетических лишений.

Когда о. Павел где-либо появлялся, он естественно привлекал к себе внимание, по крайней мере людей зрячих, как до своего священства, так и, особенно, после него. В его лице было нечто восточное и нерусское (мать его была армянка). Мне же духовно в нем виделся более всего древний эллин, а вместе еще и египтянин; обе духовные стихии он в себе носил, будучи их как бы живым откровением. В его облике, в профиле, в отражении лица, в губах и носе было нечто от образов Леонардо да Винчи, что всегда поражало, но вместе и... Гоголя. Помню, как мы, знавшие его и присутствовавшие при открытии памятника Гоголю в Москве (Эрн, А. Белый и др.), впервые увидавшие его после снятия закрывавшей его завесы, так и ахнули: «Павлуша!» (так называли его друзья и сверстники, школьные товарищи по Тифлисской гимназии, ныне оба отошедшие уже: В. Ф. Эрн и о. Александр Ельчанинов)[2]. И при этой внешности, мимо которой нельзя пройти, ее не заметив, в ней не было ничего вызывающего, аррогантного[3].

Это же было и в голосе, и в речи: о нем всегда просилось на уста шекспировское слово (Гамлета об Офелии)[4]: у него был нежный, тихий голос, большая прелесть (не только в женщине, но в данном случае и в мужчине). Однако в этом голосе звучала и твердость металла, когда это требовалось. Вообще, самое основное впечатление от о. Павла было *силы*, себя знающей и собою

владеющей. И этой силой была некая первозданность гениальной личности, которой дана самобытность и самодовлеемость при полной простоте, естественности и всяческом отсутствии внутренней и внешней позы, которая всегда есть претензия внутренней немощи. И в путях духовного развития и самоопределения мы наблюдаем в о. Павле эти же самые черты. Можно сказать в известном смысле, что о. Павел сам себя сделал, пойдя своим собственным путем.

Он родился и вырос в культурной семье (отец его был образованный инженер) и воспитывался он в атмосфере Бетховена и Гете, но вне религии. Являясь духовным аристократом по воспитанию, он был до известной степени и эстетом. По окончании гимназии, где он поражал учителей своими математическими способностями, тогда уже исследовательскими, он поступил на математический факультет Московского университета, по окончании которого был оставляем при нескольких математических кафедрах (и еще долго спустя не могли забыть московские физики и математики одаренного студента). Вместо всего этого о. Павел, резко изменяя свой жизненный путь, поступает в Московскую Духовную академию студентом (у Троицы Сергия), принимая послушание нового научного богословского труда, а вместе и религиозного подвига. Когда и как в нем произошел религиозный переворот, я не имею точных данных. Я узнал его уже после него.

В научном облике о. Павла всегда поражало полное овладение предметом, чуждое всякого дилетантизма, а по широте своих научных интересов он является редким и исключительным полигистром, всю меру которого даже невозможно определить за отсутствием у нас полных для этого данных. Здесь он более всего напоминает титанические образы Возрождения: Леонардо да Винчи и др., может быть, еще Паскаля, а из русских же больше всего В. В. Болотова. Я знал в нем математика и физика, богослова и филолога, философа, историка религий, поэта, знатока и ценителя искусства и глубокого мистика.

Последние годы перед ссылкой о. Павел читал в Москве лекции по электричеству и теории перспективы. Говорят, что даже во время ссылки в Соловках он, со своей всепожирающей пытливостью ума, изучал морские водоросли. При невозможности это проверить, пусть это будет миф, естественно возникающий около личности, по-своему также мифической. И все это богатство даров и, очевидно, достижений, сокрыто, а может быть, и погребено варварством, духовным нашествием гуннов на русскую землю, раздавлено чугунным прессом «советской власти» вместе с миллионами человеческих жизней.

Мне неизвестно, что уцелело из его научного и литературного наследия, но уже тогда, в годы нашей общей жизни, то есть четверть века назад, я знал, что у него в письменном столе лежат несколько готовых исследований (об именах и переименованиях, разные философские и богословские курсы, математические и другие труды). Он вообще как-то мало интересовался их публикацией. Но я лично считаю, что книга «Столп и утверждение Истины», которая заслуженно прославила его имя в богословии, есть еще юношеское произведение и вовсе не последнее и единственное его слово из всего, что он унес с собою в далекую свою могилу. Однако в мире творческом ничто не пропадает из подлинных духовных ценностей, даже и погибающее здесь, на земле, «дела их следуют за ними»[5], и семя их и в том мире прорастет...

Однако все, что может быть сказано об исключительной научной одаренности о. Павла, как и о его самобытности, в силу которой он всегда имел свое слово как некое откровение обо всем, является все-таки второстепенным и несущественным, если не знать в нем самого главного. Духовным же центром его личности, тем солнцем, которым освещались все его дары, было его священство.

В. В. Розанов, который, однажды узнав о. Павла, затем не мог уже от него оторваться, как от источника жизни (я знаю, что у о. Павла хранилась огромная и значительная по содержанию с ним переписка, в которой они вместе погружались в мистические глубины еврейского вопроса), написал мне однажды о нем тоже совершенно гениальное по силе и выразительности письмо (не знаю, уцелело ли оно в Москве). Я помню из него только одно слово. — В качестве самого существенного его определения В. В. Розанов сказал: он есть ἱερεύς (именно по-гречески), *священник*. И это было именно так. Священство о. Павла, как и все в его жизни (помимо того, что над ним совершила сатанинская антихристианская злоба), также было его собственным самоопределением, которое извне как будто совершенно противоречило всей его жизненной обстановке. Такое юродство, как ряса, одинаково не снилось ни его отцу-инженеру, ни гимназическим, ни университетским его учителям. Оно даже вовсе не вытекало с необходимостью из факта поступления в Духовную академию, но таков был внутренний его голос, избрание и призвание.

Само по себе оно не имело для себя примеров и в истории русской интеллигентской общественности. Последняя еще знает отдельные случаи принятия священства, связанного с перехо-

дом в католичество, в аристократическом и светском конвертирстве[6], но отнюдь не в сермяжном, мужицком православии. Можно сказать, что о. Павел своим примером впервые проложил этот путь в наши дни именно для русской интеллигенции, к которой он исторически, конечно, все-таки принадлежал, хотя всегда и был свободен от «интеллигентщины», враждовал с нею.

Он своим рукоположением фактически делал ей известный вызов, конечно, вовсе о том не думая. По этому же пути, но уже после о. Павла, пошли люди известного духовного и культурного склада. Они идут с ним и вслед за ним, сами то сознавая, а иногда и не сознавая. До сих пор священство являлось у нас наследственным, принадлежностью «левитской» крови, вместе и известного психологического уклада жизни, но в о. Павле встретились и по-своему соединились культурность и церковность, Афины и Иерусалим, и это органическое соединение само по себе уже есть факт церковно-исторического значения.

Чего же искал в священстве о. Павел? Это не было призвание к пастырству и учительству, хотя, разумеется, он их не отрицал, но прежде всего и больше всего влечение к предстоянию Престолу Господню, служению литургически-евхаристическому. Сначала о. Павел стремился — может быть, несколько отвлеченно и идеологически — получить деревенский приход близ Сергиева Посада, так, однако, чтобы совмещать сельское священство с профессорством в Духовной академии, где ему была поручена кафедра духовной философии (рутина и здесь оказалась сильнее существа дела, и о. Павел был отстранен от кафедр чисто богословских), но затем он получил для себя небольшой домовый храм общины Красного Креста в Сергиевом Посаде, разумеется, до 1918 года, с которого уже начинается его священническая бесприютность. После этого, очевидно, не могло не прерваться рано или поздно и его священническое служение. Однако и большевистская Москва помнит его читающим научные лекции в рясе и в кресте. Не скажу точно года его рукоположения — кажется, это было около 1910 года. Незадолго до рукоположения совершилось и его вступление в брак, для близких его по-своему неожиданное. Его аскетический путь первоначально вел его к монашеству, но затем аскеза в монастыре сменилась аскезой в семье. Он стал главой семьи, заботливым и нежным отцом нескольких детей. Разлука с ними и тревога о них, очевидно, была и особым крестом его в изгнании.

В своем рукоположении о. Павел перешагнул через то препятствие, которым для нас, вернувшихся к Церкви, так сказать, «интеллигентов», являлась зависимость Церкви от госу-

дарства, цезарепапизм. В своей исключительной почвенности — несмотря и даже вопреки его полурусской крови — о. Павел был, точнее, хотел быть и политически скорее консервативным, хотя это в нем и соединялось с апокалиптическим и эсхатологическим чувством жизни, «не имеющей зде[7] пребывающего града, но грядущего взыскующей». В то время, когда вся страна бредила революцией, а также и в церковных кругах возникали одна за другой, хотя и эфемерные, церковно-политические организации, о. Павел оставался им чужд — по равнодушию ли своему вообще к земному устроению или же потому, что голос вечности вообще звучал для него сильнее зовов временности. Обновленческое движение в среде русского духовенства, позднее выродившееся в живоцерковство, никогда не находило для себя отзвука в о. Павле, как ни страдал он от всей косности нашей церковной жизни. Его христианство не было также и «социальным», хотя тогда уже вокруг него и возникали разные его течения. Но это было в нем менее всего простым охранительством, эта внешняя оболочка соединилась с пламенным горением огненного духа, хотя и с тихим светом, из него излучавшимся. Потому он не был потрясен и тем изменением отношения Церкви и государства, которое наступило после революции.

Он оставался внутренне свободным от государства, от которого ни до, ни после революции он ничего не искал, одинаково чуждый всякого раболепства, как перед начальством сверху, так и снизу. Можно сказать, не боясь парадокса, что о. Павел прошел через нашу катастрофическую эпоху[8], духовно как бы ее не заметив, словно не обратив внимания на внешнюю ее революционность. Это равнодушие выражалось и в его лояльности «повиновения всякой власти», парадоксальном «священнокнутии». Однако при этом нужно знать всю подлинную меру его свободолюбия, которое одинаково умело не только повиноваться, но и не подчиняться, конечно, в том, что являлось для него существенным и главным.

Став священником и возложив на себя во всей полноте ответственность всей канонической и иерархической дисциплины, о. Павел остался свободен и чужд слепому повиновению за страх, а не за совесть, признанию ее infallibilitas[9]. Он оставался свободен и в своем богословствовании, которое, однако, органически в нем было пропитано его церковностью, вдохновлялось у алтаря. Он не дожил до того прямого гонения на софиологию, которое пришло уже позже, но, конечно, готов был принять его со всеми его последствиями.

Когда началось гонение на почитателей Имени Божия («имяславие»), о. Павел отдал свою богословскую силу на поддержку богословски беспомощного, но мистически правого движения имяславцев. Его духовное бесстрашие я мог бы подтвердить также и на основании некоторых биографических данных. К нему вообще можно применить немецкое выражение: nur für schwindelfreie möglich, и он остался schwindelfrei [10] и в своем священстве. Характерно было то, что его можно было встретить не только в келии аввы Исидора, у старцев Зосимовой пустыни, у еп. Антония, жившего на покое в Донском монастыре, но и в разных домах нашей тогдашней Московской «Флоренции», писателей и поэтов, иногда таких, где, казалось, трудно этого было и ожидать, он являлся и желанным гостем и ночным собеседником. При всей своей церковности и литургичности он оставался совершенно свободен и от ханжества и от стильного «поповства», умея интересоваться вещами по существу. Поэтому же он не находил себе настоящего места и в академической среде с особой ее атмосферой.

Оставаясь совершенно далек <от> богословского «модернизма», то есть рационализма, он не был, конечно, ему чужд в лучшем, подлинном смысле, признавая, что каждая эпоха истории имеет не только право на существование, но и закон своей жизни, особые требования творческого ее восприятия, и вследствие чего верность его преданию и не превращается в косное охранительство.

Когда богословские академии оказались закрыты советским правительством, мы вместе с о. Павлом стали деятельно обсуждать проект устройства вольной «религиозно-философской» академии по измененной и расширенной программе и для этого осуществления искали средств и возможностей. Однако жизнь на эти проекты с жестокостью ответила по-своему, для о. Павла заточением, завершившимся исповеднической кончиной, для меня — пожизненным изгнанием на чужбину. Таковы явились пути и веления Промысла Божия. Но и в нашем теперешнем парижском начинании [11], возникшем в культурных развалинах русской жизни, хочется видеть, конечно, если не полноту, то хотя некоторый слабый отблеск и наших московских замыслов, а в том, что зовется условно «парижским богословием», находить начала, роднящие и с вдохновениями о. Павла, и его духовное с нами как бы соучастие.

Однако полное цветение и плодоношение возможно лишь на родной земле и под ее солнцем, и оторванное от почвы оранжерейное растение, даже если растет, то неизбежно хиреет. Отцу

Павлу было органически свойственно чувство родины. Сам уроженец Кавказа, он нашел для себя обетованную землю у Троицы Сергия, возлюбив в ней каждый уголок и растение, ее лето и зиму, весну и осень. Не умею передать словами то чувство родины, России, великой и могучей в судьбах своих, при всех грехах и падениях, но и в испытаниях своей избранности, как оно жило в о. Павле. И, разумеется, это было не случайно, что он не выехал за границу, где могла, конечно, ожидать его блестящая научная будущность и, вероятно, мировая слава, которая для него и вообще, кажется, не существовала. Конечно, он знал, что может его ожидать, не мог не знать, слишком неумолимо говорили об этом судьбы родины сверху донизу, от зверского убийства царской семьи до бесконечных жертв насилия власти. Можно сказать, что жизнь ему как бы предлагала выбор между Соловками и Парижем, и он избрал... родину, хотя то были и Соловки, он восхотел до конца разделить судьбу со своим народом. О. Павел органически не мог и не хотел стать эмигрантом в смысле вольного или невольного отрыва от родины, и сам он и судьба его есть слава и величие России, хотя вместе с тем и величайшее ее преступление.

Четверть века уже прошло с тех пор, как мы расстались с о. Павлом, выходя из московского храма после последней нашей совместной литургии. И все, что сказано выше о нем, суть впечатления лишь первых десятилетий этого века, уже отдаленного прошлого. Тем не менее я не чувствую себя остающимся в некоем неведении о нем, ибо для меня и минувшие, вместе прожитые годы дали навсегда сохранить в душе этот образ, как бы отлитый из бронзы, подобно памятнику. Но, конечно, превосходит всякие силы поведать о нем, его не видя и не чувствуя непосредственно.

Для того чтобы рассказать о гении, который есть ведь некое *чудо* природы, надо самому быть им или, по крайней мере, иметь способность вообразить его образ силою вчувствования. Будем надеяться, что найдутся те, которые соберут драгоценные крупицы воспоминаний о нем за истекшую четверть века, хотя и все они будут стоять перед одною и тою же неодолимой трудностью: настоящее творчество о. Павла не суть даже книги, им написанные, или его мысли и слова, но он сам, вся его жизнь, которая ушла уже безвозвратно из этого века в будущий. И только те, кто верит и знает, что жизнь творчества продолжается и за гробом, что и там возможно участие в жизни здешней, те имеют христианскую надежду его встретить в родине вечной, в России умопостижимой, в веке грядущем, в котором ничто истинно цен-

ное не пропадает, но умножается, и дела праведника идут за ним...

Предо мной неотвязно стоит воспоминание, а вместе и предзнаменование грядущих событий и свершений. Это — портрет наш, писанный нашим общим другом М. В. Нестеровым (в этом году также отошедшим из этой жизни) майским вечером 1917 года, в садике при доме о. Павла. Это был, по замыслу художника, не только портрет двух друзей, сделанный третьим другом, но и духовное видение эпохи. Оба лица выражали для художника одно и то же постижение, но по-разному, одно из них как видение ужаса, другое же как мира, радости, победного преодоления. И у самого художника явилось сначала сомнение об уместности *первого* образа, настолько, что он сделал попытку переделать портрет, заменив ужас идиллией, трагедию благодушием. Но тотчас же обнаружилась вся фальшь и невыносимость такой замены, так что художнику пришлось восстановить первоначальное узрение. Зато образ о. Павла оказался им сразу найденным, в нем была художественная и духовная самоочевидность, и его не пришлось изменять. То было художественное ясновидение двух образов русского апокалипсиса, по сю и по ту сторону земного бытия, первый образ в борьбе и смятении (а в душе моей оно относилось именно к судьбе моего друга), другой же к победному свершению, которое ныне созерцаем... Он обрел себе свое место упокоения.

Такова христианская вера и христианское упование.

Но мир как будто бы опустел без него для знавших его и любивших, стал унылым и скучным, и зовет за собой из мира ушедший.

«И взглянул я, — говорит Тайнозритель, — и вот великое множество людей, которого никто не может перечесть... стояло пред престолом и перед Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих... Это те, которые пришли от великой скорби... они пребывают перед престолом Бога и служат Ему день и ночь в храме Его... и отрет Бог всякую слезу с очей их...» (Откр. VII, 9–17).

И верим, в их лике зрится иерей Божий Павел, мученик и исповедник Имени Христова.

Н. О. ЛОССКИЙ

История русской философии. Гл. XIV. Отец Павел Флоренский

ОТЕЦ ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

Владимир Соловьев стал основоположником оригинальной школы русской религиозной философии. Эта школа включает в себя целую плеяду философов, наделенных разносторонними талантами и часто обладающих широкой эрудицией. Среди них особое место принадлежит отцу Павлу Флоренскому.

Павел Александрович Флоренский родился в 1882 г. Он изучал математику и философию в Московском университете, а богословие — в Московской Духовной академии. В 1908 г. Флоренский был назначен на кафедру истории философии этой же академии. Но священство привлекало его не менее, чем академическая работа, и в 1911 г. он принял священство. После большевистской революции, когда духовные академии были закрыты, Флоренский стал работать в области техники и получил какой-то пост в Главэлектро (Главное управление электрической промышленности). Там он был занят изучением электрических полей и диэлектриков. Флоренский был многосторонне одаренным человеком. В дни оккупации немцами Пскова В. Филистинский[1] опубликовал в городской газете «За родину» статью «Русский Леонардо да Винчи в концентрационном лагере». В этой статье он писал:

«Вспоминаю бросающуюся в глаза внешность московского священника Павла Александровича Флоренского. Это был среднего роста человек в холщовой неглаженной сутане, с армянскими чертами лица*. Никто не знал, когда он спал или отдыхал. Все

* Мое впечатление о лице отца Флоренского было другое: оно напоминало мне лицо Спинозы.

удивлялись работоспособности этого человека. Флоренский был профессором Московской Духовной академии, автором нашумевшей книги "Столп и утверждение Истины", ряда религиозно-философских статей, поэтом-символистом, произведения которого появлялись в "Весах" и отдельной книгой, одаренным астрономом, защищавшим геоцентрическую концепцию мира; замечательным математиком, автором "Мнимостей в геометрии"[2] и ряда монографий в области математики; авторитетом в области физики, автором образцовой работы "Диэлектрики и их техническое применение. Общие свойства диэлектриков", историком искусств и автором нескольких монографий по искусству, и особенно по резьбе на дереве; замечательным инженером-электриком, занимавшим один из основных постов в комиссии по электрификации. В Высший совет народного хозяйства Флоренский приходил в священническом одеянии. Он был профессором перспективной живописи (во ВХУТЕМАСе); прекрасным музыкантом, проницательным поклонником Баха и полифонической музыки, Бетховена и его современников, в совершенстве знавшим их произведения. Флоренский был полиглотом, в совершенстве владевшим латинским и древнегреческим и большинством современных европейских языков, а также языками Кавказа, Ирана и Индии... В 1927 г. он изобрел необычайную машину, которую большевики назвали "Десятилетием"[3] в честь X годовщины советской революции... Отца Павла мне посчастливилось увидеть только два раза. Первый раз я встретил его в 1928 или 1929 г. Тогда в тесном кругу ленинградских инженеров он читал газетную статью, посвященную весьма важному техническому вопросу[4]. Хотя я пришел туда с другом и не понял ни слова из того, что читал Флоренский, но на меня произвели глубокое впечатление энергия и уверенность этого стройного человека, его священническое одеяние и та непринужденность, с которой он беседовал с почтенными седовласыми академиками и профессорами. Да, отец Флоренский, очевидно, хорошо сознавал свое превосходство. Мне даже показалось, что в нем недоставало христианской добродетели — смиренности. Но нельзя было не сочувствовать этой его невольной гордыне. Все мы сознавали, что перед нами стоял новый Леонардо да Винчи.

Неоднократно большевики заключали его в тюрьму и ссылали в концентрационный лагерь в Соловки и требовали отречения от веры и священства. Однако отец Павел остался верным Церкви. В 1934 или 1935 г., однако, терпение Советов иссякло, и они вознаградили великого ученого тем, что осудили его на 10 лет рабства в концентрационном лагере...» В 1946 г. среди

эмигрантов распространился слух о том, что отец Павел будто умер в заключении*.

Я хотел бы дополнить статью В. Филистинского рядом личных замечаний. В ноябре 1913 г. отец Павел прислал мне свою книгу «Столп и утверждение Истины». Эта книга способствовала моему постепенному возвращению в лоно Церкви; в 1918 г. я окончательно стал верующим. Естественно, что мне очень хотелось встретиться с Флоренским. Обычно рассматриваемые как случайные неожиданные встречи между людьми, замечательные стечения обстоятельств, вообще говоря, пересечения во времени и пространстве двух независимых друг от друга течений, событий, на самом деле не случайны, а являются целеустремленными комбинациями, вызываемыми высшей силой, которая связывает в одно целое отдаленные секторы реальности. Поэтому человек высокой духовности в своем стремлении к абсолютному благу бессознательно и независимо от своей воли вступает в связь с другим человеком. Это происходит в тот самый момент, когда они могут оказать друг другу величайшую помощь. Создается впечатление, что эти люди ведóмы высшей благотворной силой. Два случая из жизни Флоренского подтверждают, что он действовал именно в качестве такого посредника божественной силы. Вот почему мне было суждено встретить отца Павла. Помнится, это случилось в 1915 г. Возвращаясь домой из университета, я вошел в лифт, чтобы подняться на третий этаж, в свою квартиру. Лифт был довольно примитивным и приводился в движение вручную. Отремонтировать порванный трос в военное время (1914—1918 гг.) было невозможно. Я поднимался долго, а когда поднялся, то лифтер никак не мог остановить лифт в нужном месте. На третьем этаже лифт остановился намного ниже площадки. Мне было очень трудно поставить свою правую ногу на площадку, и я стал карабкаться в тот момент, когда лифтер начал тянуть лифт вниз; верхняя часть лифта давила уже на мое правое плечо. Лишь в это мгновение мне удалось высвободиться и выпрыгнуть на площадку. Вскоре я был в своем кабинете. Потрясение не проходило: я продолжал ходить по комнате и с волнением думал о том, что могло бы произойти. Внезапно раздался звонок — и вошел отец Павел Флоренский. Он уходил на фронт армейским священником. Наша беседа продолжалась не более чем полчаса и носила оживленный характер. Когда Флоренский ушел, я вспомнил минувшую опасность уже с полным хладнокровием. Пережитый ужас мог бы вызвать нервное забо-

* Цитата дается в переводе с англ. яз. <*Примеч. первопубликаторов.*>

левание, однако приход отца Флоренского сгладил переживания. Я был исцелен.

Следующий случай относится к 1922 г. Наша семья проводила лето в Царском Селе. Там же жил в то время С. Лукьянов[5] — профессор патологии и бывший прокуратор Святого синода. С. Лукьянов многие годы своей жизни посвятил работе над обширной биографией Владимира Соловьева, собирая материалы у тех, кто когда-либо встречался с ним. Я также получил его приглашение. В разговоре со мною С. Лукьянов сокрушенно заметил, что страшные злодеяния большевистской революции уничтожили в нем любовь к жизни. Одно письмо к П. Флоренскому С. Лукьянов начал с того, что он больше не хочет жить. С. Лукьянов не дописал это письмо и не отослал его по адресу, ибо вскоре сам получил письмо Флоренского, в котором последний увещевал его не терять волю к жизни, словно отец Павел каким-то сверхъестественным путем узнал о настроении С. Лукьянова.

Основные работы Флоренского: «Столп и утверждение Истины», 1914 г. (переведена на немецкий язык)[6]; «Смысл идеализма», 1915 г.; статья о Хомякове в «Богословском вестнике» за июль–август 1916 г.

Книга «Столп и утверждение Истины» замечательна по тематике, по форме и своему внешнему оформлению. Автор демонстрирует свою почти сверхчеловеческую эрудицию — блестящие знания в области философии, теологии, филологии и математики. Свои философские выводы Флоренский подкрепляет фактическим материалом из области медицины, психопатологии, фольклора, и особенно лингвистики. Он любил сравнивать этимологию таких слов, как «истина», «вера», «сердце» и так далее, на материале различных языков. Так, например, указанием на то, что русское слово «истина», как считают лингвисты, произошло от глагола *быть* (est, истина — estina; то, что есть), Флоренский показывает «онтологический аспект идеи». Греческое слово ἀλήθεια привлекает внимание к аспекту незабываемости, или неизгладимости, истины; латинское veritas имеет тот же самый корень, что и русское слово *верить*; древнееврейское слово emet подчеркивает сторону достоверности или надежности. Флоренский часто обращается к наиболее абстрактным наукам — математике и математической лингвистике. В примечаниях в конце книги, занимающих почти двести страниц, можно найти множество интересных и ценных высказываний, а также богатые библиографические сведения.

Свою теодицею Флоренский строит на основе живого религиозного опыта как единственно законного метода познания дог-

матов. Поэтому естественно, что его книга написана в форме писем к другу. Изложение теологических и философских вопросов иногда прерывается описаниями природы и вызванного ею настроения автора. Эта книга была диссертацией, представленной на соискание докторской степени.

Внешний вид книги не менее поразителен. Обложка воспроизводит цвета древних икон Софии новгородской школы. Каждому письму предшествует символическая виньетка из книги Амбодика (Ambodica) «Symbola et Emblemata Selecta». Книга посвящается «Всеблагоуханному и Пречистому имени Девы Марии»[7]. Фронтиспис взят из «Amoris Divini Emblemata studio et aere Othonis Vaeni concinnate», Antverpiae (1660). Символ двух ангелов, стоящих на пьедестале с надписью: «Finis amoris ut duo unum fiant» («Предел любви — да двое едино будут»), выражает основную идею метафизики Флоренского, а именно его утверждение, что все сотворенные личности, составляющие часть мира, суть существа, сосуществующие друг с другом. Флоренский блестяще связывает главный вопрос философии — вопрос об истине и ее открытии, т. е. гносеологическое исследование, — с тринитарным догматом и идеей консубстанциальности. Он говорит, что истина — это абсолютная реальность, сверхрациональная цельность; в ней нет места для рационального закона тождества «А есть А». Флоренский полагал, что формула закона тождества символизирует смертоподобную неподвижность, статическую изоляцию. Однако, по его мнению, истина как живая цельность должна содержать переход от А к не-А. В истине «другое» есть в то же самое время «не другое» sub specie aeternitatis (с точки зрения вечности). «Поэтому А есть А, что, вечно бывая не-А, в этом не-А оно находит свое утверждение как А». Что представляет собой такая истина — абстрактную формулу или живую реальность? Флоренский отвечает, что истина познается благодаря религиозному переживанию, которое подтверждает, что Бог — «единосущее», т. е. «конкретное единство Отца, Сына и Духа Святого» (53). В таком переживании мы узнаем, что *любовь* — основа живой реальности и истины, ибо она означает переход существа от полной разобщенности А к другому не-А, утверждает с ним свое сосуществование, ибо она означает переход существа из состояния полного отделения А в другое не-А, устанавливает его сосуществование с ним; следовательно, существо, т. е. А, находит себя в не-А. Эта структура бытия и истина познаются только тогда, когда субъект руководствуется живой реальностью как таковой и ее переходом от одного к «другому», ибо то, что возникает в нашем сознании, является не субъектив-

ной копией объекта или созданием разума, как думал Кант, а действительным объектом внешнего мира.

Другими словами, Флоренский утверждает, что перцепция объектов есть *интуиция* (в духе терминологии Лосского), т. е. непосредственное созерцание живой реальности так, как она есть в себе*.

Флоренский проводит грань между иррационалистическим интуитивизмом и русским интуитивизмом, который придает большую ценность рациональному и систематическому аспекту мира. Истину нельзя познать ни посредством *слепой* интуиции, при помощи которой познаются разрозненные эмпирические факты, ни посредством дискурсивного мышления — стремления к сведению частичного в целое путем сложения одного элемента с другим. Истина становится доступной сознанию только благодаря *рациональной* интуиции, доводящей сочетание дискурсивной дифференциации ad infinitum с интуитивной интеграцией до степени единства.

«Если Истина есть, — указывает Флоренский, — то она — реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или, выражусь математически, актуальная бесконечность, бесконечное, мыслимое как целокупное Единство...»

Поэтому и разумная интуиция исходит от высшего к низшему, от цельного к бесконечному множеству подчиненных частностей. Но такая единая истина возможна только «там, на небе», в то время как «у нас — множество истин, осколков Истины...». Дробность нашего знания не такой уж большой недостаток. Хуже всего то, что цельная божественная истина, выходя за пределы закона противоречия, примиряет А и не-А, будучи в то же время расчлененной на ряд истин, противоречащих друг другу и неизбежно антиномических. Так, например, имеется немало антиномий догматических: божественная односторонность и триединство, предопределение и свободная воля и т. д. «Только в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но не рассудочно, а сверхрассудочным способом» (159).

При исследовании вопроса об отношении между сотворенными личностями и объяснении сущности любви отец Павел опирается на идею консубстанциальности.

---

* В примечании на с. 644 в своей книге «Столп и утверждение Истины» Флоренский указывает на ряд русских мыслителей, рассматривавших знание как «акт внутреннего объединения познающего с познаваемым».

Победа над законом тождества, творческий переход из своей самозамкнутости в сферу «другого», действительное самораскрытие в этом «другом» — вот основная истина, выраженная в догмате консубстанциальности (омоусия). При рассмотрении как отношений между тремя ипостасями Св. Троицы, так и отношений между земными существами, поскольку они индивидуальны и стремятся к осуществлению христианского идеала взаимной любви, мы должны исходить из концепции консубстанциальности. «Предел любви — да двое едино будут» (Finis amoris ut quo unum fiant). Подобного рода омоусианская философия личности, ее созидательной деятельности — это христианская духовная философия; ее противоположность — омиусианская философия рационализма, допускающая только «генерическое подобие», а не «нумерическое тождество» и являющаяся философией «вещи и безжизненной неподвижности» (80).

Любовь, ведущая к отождествлению двух существ, является, конечно, не субъективным психическим процессом, а «субстанциальным актом, переходящим от субъекта на объект и имеющим опору — в объекте», онтологически преображающим любящих друг в друга. Это же относится в полной мере и к идеальной дружбе, ведущей к полному единодушию двух существ, создающему новую духовную сущность, благодаря которой разум познает тайны царства Божиего и чудо преображения.

Сам Господь наш Иисус Христос рек: «Опять-таки воистину говорю вам... т. е. еще раз повторяю, — что если бы двое согласились бы из нас на земле о всяком деле, чего если бы попросили, то будет им от Отца Моего Небесного».

Почему же так? Потому что двое людей могут находиться в полном согласии, только следуя воле Божией. «...Собранность двух или трех во Имя Христово, совхождение людей в таинственную духовную атмосферу около Христа, приобщение Его благодатной силы претворяет их в новую духовную сущность, делает из двух частицу Тела Христова, живое воплощение Церкви» (421). Такая чистая дружба есть «созерцание себя через Друга в Боге».

Не только дружба двух индивидуумов, но и истинная любовь немыслима без участия божественной силы: любя, мы любим только в Боге и через Бога, так как любовь ставит непременным условием преодоление себялюбия и вступление в новую область бытия, которое повсюду имеет отпечаток красоты. Истинная любовь создает такую реальность, в которой осуществляются три абсолютные ценности, ибо Бог входит в любящего и познается как абсолютная истина, т. е. любовь.

Любовь подобного рода к другому, к «ты», является добром. «Рассматриваемое внутри меня (по модусу «я»), "в себе" или,

точнее, "о себе", это вхождение есть познание; "для другого" (по модусу «ты») оно — любовь; и наконец "для меня", как объективировавшееся и предметное (т. е. рассматриваемое по модусу «он»), оно есть красота. Другими словами, мое познание Бога, воспринимаемое во мне другим, есть любовь к воспринимающему; предметно же созерцаемая третьим, любовь к другому есть красота. То, что для субъекта знания есть истина, то для объекта его есть любовь к нему, а для созерцающего познание (познание субъектом объекта) — красота. Истина, Добро и Красота — эта метафизическая триада — есть не три разных начала, а одно. Это — одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая» (75).

По словам Флоренского, красота мира доступна лишь тому, кто освобождается посредством любви от замкнутости эгоизма. Подтверждение этого своего аргумента он находит в работах таких великих аскетов, как Макарий Великий, Исаак Сирин и др., в рассказах странников и произведениях художественной литературы. Стремление к святости раскрывает перед человеком святую и вечную сторону любого творения, ибо посредством внутренней проницательности он схватывает свое сотворенное в его «всепобедной нетленной» красоте. Такой человек более остро чувствует природу. «*...Все, окружающее меня, представлялось мне в восхитительном виде:* деревья, травы, птицы, земля, воздух, свет — все, — пишет странник, — как будто говорило мне, что существует для человека, свидетельствует любовь Божию к человеку, и все молится, все воспевает славу Богу» (317).

По словам Флоренского, «аскетизм создает не только *добрую*, но и прекрасную личность. Характерной особенностью великих святых является не доброта сердца, которая часто проявляется и у плотских и очень грешных людей, а духовная красота — великолепная красота лучезарного сияния светодательной личности, недоступная плотскому человеку, отягощенному плотью» *.

Духовной красоте сопутствует святость тела, сияние которого заливает плоть светом. Флоренский с большим вниманием выслушивал рассказы о свете, излучавшемся из тел святых. Сладость, теплота, благоухание, музыкальная гармония, и прежде всего сияющий свет, — таковы характерные признаки плоти, преисполненной Святым Духом.

София (наиболее сложный объект теологической теории) — это вселенская реальность, собранная воедино любовью Бога и озаренная красотой Святого Духа. Флоренский рассматривал

---

* Цитата дана в переводе с англ. яз. *<Примеч. первопубликаторов.>*

Софию как «четвертую ипостась», которую теологи понимают по-разному в силу ее многосторонности. По словам Флоренского, София — это «Великий Корень целокупной твари...», «первозданное естество твари, творческая Любовь Божия...». «В отношении к твари, — говорит он, — София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная Личность мира» (326). Если рассматривать Софию с точки зрения трех ипостасей, то она есть 1) идеальная *субстанция* сотворенного мира; 2) «*разум* твари, смысл, истина или правда ее»; 3) «*духовность* твари, святость, чистота и непорочность ее, т. е. красота» (349). «Но, мало того, в отношении к домостроительству София имеет еще целый ряд новых аспектов». Прежде всего она есть «начаток и центр искупленной твари — Тело Господа Иисуса Христа, т. е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом. Только соучаствуя в Нем, т. е. имея свое естество включенным — как бы вкрапленным — в Тело Господа, мы получаем от Духа Святого свободу и таинственное очищение» (350).

В этом смысле София есть прежде всего Церковь в ее небесном аспекте. Однако, будучи совокупностью всех личностей, уже начавших подвиг очищения, София является также Церковью в ее земном аспекте. А так как очищение Духом Святым являет целомудрие и смиренную непорочность, то София есть Девство. «Носительница же Девства — Дева в собственном и исключительном смысле слова — есть Мариам, Дева Благодатная, облагодатствованная... Духом Святым, исполненная Его дарами» (350).

Рассматривая аспекты Софии в иерархическом порядке, Флоренский пишет: «Если София есть вся тварь, то душа и совесть твари — Человечество — есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества — Церковь — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви — Церковь Святых — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых — ходатаица и заступница за тварь перед Словом Божиим, судящим тварь и рассекающим ее надвое, — Матерь Божия, "миру Очистилище", опять-таки есть София по преимуществу» (351).

Вот почему имеется много чудотворных и чтимых икон Пресвятой Девы с такими многозначительными наименованиями, как «Нечаянная радость», «Умиление», «Всех скорбящих радость», «Взыскание погибших», «Умягчение злых сердец», «Нерушимая стена». «Каждая законная икона Божией Матери — "явленная", т. е. ознаменованная чудесами и, так сказать, полу-

чившая одобрение и утверждение от самой Девы-Матери, засвидетельствованная в своей духовной правдивости самою Девою-Матерью, — есть отпечатление одной лишь стороны, светлое пятно на земле от одного лишь луча Благодатной, одно из живописных имен ее. Отсюда существование множества "явленных" икон, отсюда искание поклониться разным иконам. Наименования некоторых из них отчасти выражают их духовную сущность...» Таково глубокое объяснение, которое отец Павел дал стремлению к поклонению иконам. Не искушенные в религиозном опыте православные люди, по-видимому, склонны отождествлять этот культ с идолопоклонством.

Эта характерная способность русских философов к познанию конкретно идеальных начал, лежащих в основании мироздания, поразительно ярко обнаружилась в философии Вл. Соловьева. Однако он не разрешил многих важных вопросов теории конкретного идеального бытия.

Ценный вклад в учение о конкретно идеальном бытии Соловьева внес П. Флоренский. В трактате «Смысл идеализма» (1915) он объясняет, что понимал Платон под словами «видеть идею», и приводит цитату из диалога «Филеб». Платон утверждал: видеть — означает, что «многое» есть единое, а единое — «многое», или видеть — означает соединение «беспредельности существа и очерченности конкретно данного» (49). У схоластов unum обращается к иному — к alia. Согласно схоластической этимологии, именно unum versus alia есть нечто универсальное, т. е. единичное и вместе с тем общее.

Наиболее очевидным проявлением идеи является живое существо как несомненное единство в разнородном. Как известно, мгновенный фотографический снимок — это точное, но вместе с тем мертвое и искусственное воспроизведение. Воссоздавая живое бытие в его идеальной сущности при помощи красок, мрамора и бронзы, художник воспроизводит не кратковременное положение, как это делает фотограф, а сливает в единое целое выражения, относящиеся к различным отрезкам времени, и таким образом создает гармоническое единство. Флоренский иллюстрирует это утверждение выдержками из книги Бродера Христиансена[8] (Broder Christiansen) «Философия искусства», в которой указывается, что портреты, написанные великими голландскими, немецкими и итальянскими мастерами, являются синтезом различных выражений, слитых в одно гармоническое единство. Так, например, в складках рта показывается «возбуждение и напряжение воли», а в «глазах господствует разрешающее спокойствие интеллекта» (38). Знаменитый скульптор Ро-

ден[9] говорит то же самое о статуях, от которых веет истиной. Такие скульптуры передают комбинации различных движений во времени (32). При созерцании такого произведения искусства, говорит Флоренский, мы переходим к «синтетической перцепции», некоторому подобию перцепции трехмерного тела с четырехмерным пространством (как если бы предметы были видны «из четвертого измерения, т. е. прежде всего не в перспективе, а сразу со всех сторон, как знает их наше сознание»).

Так, например, в картине «Nature morte» («Мертвая природа») Пикассо сделал попытку представить скрипку с различных точек зрения, со всех сторон, для того чтобы раскрыть «всестороннюю пластичную внутреннюю жизнь скрипки, ее ритм и динамику» (45).

Синтетическое зрение, необходимое для того, чтобы увидеть как нечто цельное даже такой сравнительно простой объект, как человеческое лицо, развито в нас несовершенно. Еще меньше оно развито по отношению к таким сущностям высшего порядка, как народ, нация или человечество. Для нашего трехмерного разума идея человека является только общим понятием, только классом, а наше трехмерное зрение схватывает только разъединенные образцы этого класса. Тем не менее человек как идея есть живое целое, в котором индивидуумам отводится роль органов. Это — «Небесный Человек», как его представляет религиозное сознание мистиков, и «Тело Христово» в определении Сведенборга[10] (Swedenborg), данном им в трактате «О небесах, о мире духов и об аде» (52)*.

Флоренский говорит о том, что многие религии пытались выразить такую идеальную целостность символически: мистическое дерево жизни (der heilige Baum, der Lebensbaum, а также l'Arbre du Monde) является синтезом растений, почитаемых в стране. «Это изображение жизни в ее целостности или, иначе, *идея жизни*» (56), e'lan vital (жизненный порыв), еще не расчлененный на отдельные образцы или виды. То же самое Флоренский говорит о таких собирательных животных, как египетские сфинксы, ассирийские кируби (крылатые львы и быки) и иудейские херувимы.

По словам раввинов, херувимы, поддерживающие престол славы Божией в видении пророка Иезекииля и изображаемые на ковчеге Завета и на завесе храма, воплощают в себе всю тварную жизнь — разум человека, силу быка, мужество льва и стрем-

* Название книги дано в переводе с англ. яз. *<Примеч. первопубликаторов.>*

ление вверх орла (58). В христианской иконографии эту же самую сущность выражает тетраморфон (шестикрылый ангел — символ сочетания указанных четырех аспектов сотворенной жизни).

Хотя Платон и говорит об идеях, трансцендентальных по отношению к явлениям, в указанных случаях «идея» воплощается в явлении или остается отосительно него имманентной. Флоренский устраняет это противоречие потому, что он понимает относительность и взаимообусловленность трансцендентального и имманентного (85), которые являются только двумя аспектами одной идеи. Идея в ее трансцендентальном аспекте есть небесное бытие, образующее бытие земное (94). Подобные принципы (*личные* идеи и безличные силы, предопределенные свыше) признаются многими религиозными и философскими учениями. «Сюда относится, например, индусское учение о гандхарвах или гандхаббах, живо напоминающее лейбницевское учение о переживающей смерть центральной части организма» (92). Об этом же говорят фреузры и фраваши парсизма, гении людей, мест и событий древних римлян и учения древнегреческих философов о *сперматическом логосе* (особенно Плутарха Херонейского[11]). В этом высшем сверхземном аспекте идеи являются не абстрактными правилами, а «конкретной полнотой совершенства и высшей реальности» (73). Совершенство высшей реальности проявляется наиболее образно в красоте, которая принадлежит этой реальности, так же как конкретному живому существу.

Полюс, противоположный полюсу святости, красоты и блаженного покоя реальности, завершающейся в Боге, находится в царстве греха, в котором «самость», выраженная тождеством «я = я» и не относящая себя к своему «другому», т. е. Богу и всем тварям, остается во тьме (свет — явление реального, а тьма — невидимость одного другим) и вместо обретения полноты бытия пребывает в состоянии разделения, приближающего «абсолютное метафизическое уничтожение». Такое состояние пришлось пережить и Флоренскому: «Однажды во сне я пережил его со всею конкретностью. У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно густая, окружала меня. Какие-то силы увлекали меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть — и не мог. Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не сво-

им голосом: "Из глубины воззвах к Тебе, Господи. Господи, услыши глас мой!" В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то далеко от бездны. Толчок был внезапный и властный. Вдруг я очутился в обычной обстановке, кажется, в своей комнате; из мистического небытия попал в обычное житейское бывание. Тут сразу почувствовал себя перед лицом Божиим и тогда проснулся, весь мокрый от холодного пота» *.

Эгоистическое самопогружение в свою собственную самость приводит личность не к большей ее цельности, а, наоборот, к ее разрушению. «Без любви — а для любви нужна прежде всего любовь Божия, — без любви, — говорит Флоренский, — личность рассыплется в дробность психологических элементов и моментов. Любовь Божия — связь личности» (173).

Без этой любви личность теряет свое органическое и субстанциональное единство. «Весь организм, — говорит Флоренский, — как телесный, так и душевный — из целостного и стройного *орудия*, из органа личности превращается в случайную колонию, в сброд не соответствующих друг другу и самодействующих механизмов. Одним словом, *все* оказывается свободным во мне и вне меня — все, кроме меня самого» (175). «И если современная психология все твердит, что она не знает души как субстанции, то это только весьма скверно выставляет нравственное состояние самих психологов, в массе своей, очевидно, являющихся "потерянными мужчинами". Тогда, действительно, не *"я делаю"*, а *"со мною делается"*, не *"я живу"*, а *"со мною происходит"*» (174).

Последняя степень сосредоточения личности на самой себе приводит ее к невропатологическому состоянию: ощущению «тьмы» и «отделения от всего мира» (702). Московский психиатр Николай Евграфович Осипов [12] (эмигрант, умер в Праге в 1934 г.) в своих лекциях не раз указывал на вполне оправданные попытки психологов свести психические болезни к нравственным порокам. Эту точку зрения в полной мере разделял и Флоренский.

Разрушение личности на этом не останавливается и может привести не только к некоторым психозам, но и к той точке, которую называют в мистической литературе второй смертью. Если первая смерть состоит в отделении души от тела, то вторая смерть, согласно Флоренскому, — в отделении души от духа, в отделении самости, которая стала окончательно сатанинской в отличие от самого человека, т. е. от первоначального субстанци-

---

* *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины. М.: Путь, 1914. С. 205–206.

ального образа Божиего. Лишенная своей субстанциальной основы, «самость» теряет созидательную силу, а ее дальнейшая судьба определяется неизменной идеей собственного греха и очистительным огнем мучения. «Вечное блаженство "самого" и вечная мука "самости" — таковы две антиномично сопряженные стороны окончательного, Третьего Завета» (250). «Если поэтому ты спросишь меня: "Что же, будут ли вечные муки?", — то я скажу: "Да". Но если ты еще спросишь меня: "Будет ли всеобщее восстановление в блаженство?", — то опять-таки скажу: "Да". То и другое, тезис и антитезис» (255).

Грешная «самость» частично уничтожается благодаря целительному таинству епитимьи, в котором греховное прошлое, раз и навсегда осужденное кающимся грешником, так сказать, отделяется от души силой милости и перестает влиять на последующее поведение человека.

В «Богословском вестнике» за июль–август 1916 г. отец Павел опубликовал статью о книге Завитневича «А. С. Хомяков». В этой статье Флоренский подвергает критике теологические взгляды Хомякова. По его мнению, учение Хомякова о соборности не может быть одним из принципов церковной организации. Любовь, которую Хомяков внес в свое определение соборности, Флоренский истолковывал как альтруизм. Вот почему, указывает Флоренский, по Хомякову, церковное единство основывается на «имманентных силах человека» (539). Однако следует отметить, что в действительности Хомяков понимал соборность как свободный союз членов Церкви, основывающийся на единодушной любви верующих к Христу и божественной праведности. Такая любовь, конечно, вдохновляется милостью Христа и Св. Духа, которые руководят Церковью. Взгляды Флоренского подверглись резкой критике Бердяева (см. его статью «Хомяков и священник Флоренский»)*.

Бердяев указывает, что Флоренский рассматривает Хомякова как приверженца «имманентной» философии немецкого типа с протестантским уклоном. По мнению Флоренского, Хомяков отрицал авторитет Церкви — «начала страха, начала власти и обязательно канонического строя» — и «проповедовал свободное самоутверждение человека... Бытие, не имманентное человеку, проявляющееся в организации любви, для него дороже всего». Однако «существо православия, по Флоренскому, есть онтологизм — принятие реальности, от Бога им данной, а не человеком творимой, — смирение и благодарение» (73).

* См.: Русская мысль. 1917. Февр.

Бердяев пишет: «В нашем православном религиозно-философском движении произошло уже отречение от Вл. Соловьева, теперь происходит отречение от Хомякова». Если для Соловьева, Хомякова и Достоевского («Легенда о Великом инквизиторе») христианство было «религией свободы и религией любви», то для Флоренского оно «религия необходимости, принуждения и покорности». В своей философии истории Хомяков истолковывает исторический процесс как борьбу свободного созидательного духа «иранства» с материализмом «кушитства», отрицающим свободу. Флоренский подозревает, что «иранская» философия Хомякова склонна к «имманентизму». Однако Бердяев указывает, что Хомяков сочетал традиционное православие с идеальными духовными стремлениями, тогда как Флоренский подменяет живое повседневное православие поклонением установленным фактам. Называя Флоренского «выскочкой» в православии, обвиняя его в «декадентстве», в «мистическом оправдании пресмыкательства», Бердяев писал, что отец Павел хочет стать более православным, чем само православие.

От Флоренского можно было бы ожидать много плодотворных и оригинальных мыслей, если бы он жил не в советской стране, а в стране, где существует свобода мысли и прессы. О том, как замалчивается христианская мысль, можно судить по советскому изданию энциклопедического словаря «Гранат» (издание 7).

Мы читаем в словаре о том, что «основным законом мира Флоренский считает принцип термодинамики — закон энтропии, всеобщего уравнивания (Хаос). Миру противостоит закон эктропии (Логос). Культура есть борьба с мировым уравниванием — смертью. Культура (от «культ») есть органически связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, которая принимается за безусловную и потому служит предметом веры. Вера определяет культ, а культ миропонимание, из которого далее следует культура. Всеобщая мировая закономерность есть функциональная зависимость, понимаемая как прерывность в отношении связей и дискретность в отношении самой реальности. Эта прерывность и разрозненность в мире ведет к пифагорейскому утверждению числа как формы и к попытке истолкования "идей" Платона как прообразов» *.

Таким образом, здесь постарались сделать почти все для того, чтобы превратить христианскую философию Флоренского в философию агностического натурализма.

---

* Энциклопедический словарь Русского библиографического института «Гранат». 7-е изд. Т. 44. С. 144.

Что ценного внес отец Павел в христианское мировоззрение? Его главная заслуга состоит в том, что он глубоко развил идею консубстанциальности не только в тринитарианской теологии, но и в метафизике — в учении о строении тварных личностей. Все философские системы Флоренский подразделял на два типа в зависимости от того, признают ли они консубстанциальность или просто сходство. *Омоусианская* философия, признающая просто генерическое подобие, а не нумерическое тождество, есть рационалистическая. Эта философия «есть философия вещи и безжизненной неподвижности» (80). *Омоусианская* философия, признающая идею консубстанциальности, является «философией идеи и разума, философией личности и творческого подвига» (80).

Действительно, между этими двумя типами философии существует глубокое различие: согласно философии подобия, мир состоит из существ, бытие которых по отношению друг к другу совершенно внешне. Поэтому они связаны между собою только посредством внешних отношений. Наоборот, философия консубстанциальности утверждает, что онтологически все существа тесно связаны внутренне. Такая точка зрения впервые дает возможность удовлетворительного разрешения многих вопросов (например, понимания природы истины, истолкования мира как органического целого, обоснования существования абсолютных ценностей и т. д.).

Философия консубстанциальности существовала еще задолго до возникновения христианства. А после его возникновеня она продолжает существовать наряду с ним. Принципы консубстанциальности лежат в основе учений Платона, Аристотеля, Плотина, отцов Церкви и многих средневековых философов. В XIX в. эти принципы отстаивали Фихте, Шеллинг и Гегель, а в России — русский философ Вл. Соловьев и его последователи. Заслуга Флоренского состоит в том, что он сознательно ввел этот принцип в метафизику тварного бытия, благодаря чему было положено начало его сознательному использованию в других философских науках. Исключительно плодотворно Флоренский применил этот принцип в своей *онтологической* (в противоположность известной *психологической*) теории любви.

Большую ценность представляет учение Флоренского о том, что идеи Платона являются живыми конкретными личностями, а не абстрактными понятиями. Следует, однако, отметить, что под этими личностями Флоренский понимал нечто более высокое, чем человеческое *я* (например, расу, нацию, человечество и т. д.). Флоренский справедливо отмечает, что «личные идеи» нашли признание во многих религиях (гении событий и мест у римлян, символический синтез растений и животных и т. д.).

В Новом Завете «личные идеи» воплотились в ангелах или в гениях отдельных церквей. Перед философией стоит жизненно важная задача, которая состоит в том, чтобы развить теорию о существовании таких сверхчеловеческих личностей на всех этапах вселенского бытия и в Божием царстве. К сожалению, христианская философия, по-видимому, относится к таким теориям с подозрениям. Это случилось, возможно, потому, что они подвергаются дискредитации со стороны фантастических учений антропософов, теософов и оккультистов, которые, более того, часто еще проявляют нездоровый интерес к сверхчеловеческим существам нашего греховного царства, а может быть, и даже царства дьявола. Отец Павел Флоренский имеет в виду главным образом обитателей царства Божиего, и особенно Св. Софию как Матерь Божию — абсолютно совершенное вселенское существо, исполняющее божественную волю, — мировую душу. Его учение свободно от недостатков теории Соловьева, которая признавала грехопадение Софии.

Идеал христианской жизни отец Павел видел не в суровом отчуждении от мира, а в радостном мировосприятии, которое делает мир более богатым и поднимает его на новую, более высокую ступень. О св. Кирилле, который обратил в христианство славян, Флоренский писал следующее: «Сияние Софии озаряло всю жизнь этого святого, который не искал спасения в пустыне и не был похож на изнеможденных святых Египта и Палестины. Он обладал несметными богатствами и вел королевский образ жизни, благославляя не отчуждение от жизни, а преображение полноты бытия» *. Вся жизнь св. Кирилла, в которой не было крутого поворота от греховности к праведности, свидетельствует о постепенном достижении святости.

Находясь под влиянием Канта, многие русские философы в существенных вопросах интерпретации мира имели склонность прибегать к антиномиям, т. е. выражению истины посредством двух взаимопротивоположных суждений. Только после этого они искали пути к примирению и преодолению противоречий. Как сами антиномии, так и их предполагаемое разрешение часто оказывались искусственными. Характерным примером этого является утверждение Флоренского о том, что все будут спасены и достигнут вечного блаженства, хотя некоторым и суждены вечные муки. Эта антиномия разрешена Флоренским явно неудовлетворительно. Он утверждает, что если «самость» становится окончательно сатанинской, то она «отсекается от субстанциальной,

* Цитата переведена с англ. яз. *<Примеч. первопубликаторов.>*

первсначально тварной основы личности, лишается своей созидательной силы и предается вечным мукам, навязчивой идее о грехе или испытанию огнем очищения» **.

Однако вечное претерпевание мучений — даже нетворческое — уже опыт, следовательно, опыт — принадлежность некоторого *я*, которое осознает его. Таким образом, по Флоренскому, человеческая личность состоит из двух *я*, которые могут отделиться друг от друга: одно *я* обречено на вечные мучения, а другое — на вечное блаженство. Но это совершенно невозможно.

Флоренский подверг критике философские взгляды Хомякова. Очевидно, что эта критика неоправданна. Хомяков считал, что Церковь должна быть создана на основе принципа *соборности*. Под этим термином он понимал свободное единство членов Церкви в их совместном стремлении к истине и спасению, достигаемому через любовь к Христу и божественной праведности. Особое значение Хомяков придавал всякому проявлению любви. Действительно, христианство, по Хомякову, — это религия любви, а следовательно, и свободы. Однако такое утверждение ни в коей мере не отрицает значения Церкви как сплачивающей силы или принципа благоговейного подчинения. Вся жизнь Хомякова свидетельствует о том, что он был верным сыном Церкви. Принцип *соборности* никоим образом не ведет к церковной анархии и не мешает отлучению от Церкви тех, кто отвергает ее основные догматы и тем самым ставит себя вне единства ее общей любви.

Но, конечно, если наше поведение в соответствии с заповедью Христа основывается на любви к ближнему, то отлучение от Церкви должно быть простым заявлением о том, что такой-то не принадлежит больше к Церкви, не навлекая на него ни ненависти, ни преследований.

Книга Флоренского «Столп и утверждение Истины» резко критикуется в книге отца Георгия Флоровского «Пути русского богословия». «Его разум, — говорит Флоровский, — избегает сомнений посредством знания догмата Св. Троицы. Флоренский говорит о Св. Троице с большим энтузиазмом и указывает на спекулятивное значение этого догмата как разумной истины. Однако вызывает удивление тот факт, что он как-то обходит боговоплощение и сразу же после рассуждений о Св. Троице переходит к учению о Св. Духе. В книге Флоренского просто нет христологических глав. Он остается чуждым православному миру. Дух его книги, по существу, западнический. Это книга западника,

* Цитата переведена с англ. яз. *<Примеч. первопубликаторов.>*

который мечтательно и эстетически ищет спасения на Востоке. Весьма характерно, что в своей работе он делает, по-видимому, шаг назад, отступая от христианства к платонизму и религии древности или в царство оккультизма и магии. Даже темы для работ своих студентов он брал из этой области [К. Дю Прель (K. Du-Prel), Дионис, русский фольклор]. Сам Флоренский намеревался представить перевод Ямвлиха (Iamblichus) с примечаниями на соискание степени магистра богословия» (495)*.

Острые критические замечания, имеющиеся в превосходной книге отца Георгия Флоровского, содержат лишь некоторую долю истины. Однако в защиту отца Павла Флоренского следует сказать, что пороки современной цивилизации — утрата идей абсолютной ценности личности, справедливого государства и свободного духовного творчества — развились потому, что интеллигенты, а за ними и широкие массы народа отреклись от христианства и перестали верить в Бога. Главная задача нашего времени заключается в том, чтобы вернуть в лоно христианской Церкви сначала интеллигенцию, а затем, с ее помощью, народные массы и возродить идеалы христианского гуманизма. Для достижения этой цели особенно большую помощь могут оказать религиозные философские работы, написанные в новом, более или менее светском стиле, — такие работы, в которых бы связывались религиозные вопросы с современной наукой и метафизическими исследованиями высших сфер бытия, выходящих за пределы человеческого мира. Работы Флоренского принадлежат к этой категории. Именно поэтому они заслуживают высокой оценки, несмотря на все их недостатки с точки зрения традиционного стиля и содержания православной богословской литературы.

---

* Цитата дана в переводе с англ. яз. *<Примеч. первопубликаторов.>*

В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

История русской философии. Ч. IV, гл. VI. Метафизика всеединства

В) о. П. ФЛОРЕНСКИЙ (...)

1. Метафизика всеединства влечет к себе с особой силой те умы, которые остро ощущают не только целостность природного бытия, его живое единство, но и связь космоса с запредельным, абсолютным началом бытия. Космологические идеи переходят здесь в богословие, живая пестрота мира с его бесконечным многообразием не только ощущается в своем единстве, но оказывается хранящей в себе тайну Абсолюта. Это «восхождение» от космологии к богословию, от изменчивого бытия, подчиненного времени, к бытию неизменному, вневременному, обычно ведет к системам пантеизма (что есть богословское выражение всеединства = «паненизма», если построить такой термин из слов pan kai hen = все единое). Начиная от ранних стоиков через всю античную философию до Плотина и Прокла идут эти попытки построения метафизики всеединства, все усложняясь в проблематике и уточняясь в основных понятиях.

Но уже у Филона система всеединства (в той форме, в которой она существовала во времена Филона) встречается с понятием, которое характерно для Библии, которое перешло из Библии в христианство, став основой христианской метафизики, — с понятием творения. Несмотря на чрезвычайное влияние неоплатонизма на развитие христианской метафизики, это понятие творения сохраняет свое основополагающее значение для всей христианской философии, по крайней мере номинально. Правда, уже в системе Фомы Аквината мы находим разложение понятия творения, насколько оно оказывается всецело связанным лишь с требованиями веры и Откровения и философски оказывается не имеющим за собой оснований. Но зато у Скота Эриуге-

ны[1], и особенно у гениального Николая Кузанского, вся острота темы творения (на фоне метафизики всеединства) обнажается с полной силой. Николай Кузанский, однако, так и не справился с задачей вместить идею творения (в ее полном смысле) в систему всеединства — и все дальнейшее развитие метафизики в Западной Европе шло и идет в сторону развития тех или иных отдельных моментов проблемы, накреняясь то в сторону плюрализма (Лейбниц), то в сторону имманентизма (Гегель и др.). Но вскоре после Николая Кузанского, когда развитие естествознания принесло с собой необычайное обогащение наших знаний о природе, вопросы натурфилософии, а позже и антропологии, уже настолько стали определять — и ныне определяют — направление философских изысканий, что тема всеединства в значительной степени потускнела. С другой стрроны, и понятие «творения» вновь отодвинулось куда-то в сторону — идея «эволюции» не у одного Спенсера или Бергсона оказалась основной метафизической идеей.

Владимиру Соловьеву принадлежит инициатива (не только в русской, но и в общеевропейской философии) возрождения концепции «всеединства», и от него идет в русской мысли гипноз этой концепции, чарующей и подчиняющей себе умы. В русской философии, мы уже писали об этом, связывание жизни природы (в ее единстве с Абсолютом) было раньше, но у Соловьева особую влиятельность имело то, что у него столь же сильны богословские мотивы, как и живое чувство целостности природы (под влиянием натурфилософии Шеллинга). У Карсавина наука и философия вновь возвращаются к положению ancilla theologiae, он отдается «стихии свободных богословских исканий»; правда, его мало тревожит проблема натурфилософии, больше он отдает внимания антропологии, но в той «мифологии Всеединства», которую он развивает, реальное бытие как-то сжимается и тонет. Гораздо ближе к непосредственной реальности мира Франк, но и в его системе сфера эмпирического бытия оказывается лишь чувственным покрывалом идеальной основы мира, за которым открывается просвет в «непостижимую» «суть» мира. О творении мира, как мы видели, говорят и Карсавин и Франк, но это понятие, сохраняя номинально свою значимость, никакого существенного места в их системах не занимает. Софиологическая тема, связующая живую ткань мира с Абсолютом, в обеих системах, хотя и по-разному, повреждается навязчивой идеей всеединства, которая лишь номинально отдает должное тварному бытию.

В системах о. Флоренского и о. Булгакова (поскольку дело идет о философской, а не о богословской системах, изучение чего не входит в нашу задачу) мы находим гораздо больше «восхожде-

ния» от космоса к Абсолюту, чем у Карсавина и Франка. Космологический момент у о. Флоренского и о. Булгакова выражен гораздо существеннее и ярче, можно даже говорить о том, что у обоих (особенно у о. Булгакова) мы находим философское исследование в сфере софиологии (в космологическом аспекте). Если у обоих мыслителей концепция всеединства затемнила движение их мысли, то все же для будущего синтеза в данной области оба они дали очень много.

Перейдем к изучению их построений.

2. Павел Александрович Флоренский (1882—1937) очень рано обнаружил исключительные математические способности и по окончании гимназии (в Тифлисе) поступил на математическое отделение Московского университета. Но уже в эти студенческие годы Флоренский, не бросая математики (проблемами которой он занимался до конца дней: он примыкал к русской школе «аритмологии», к учению о «прорывных функциях»), обратился к философии и к богословию. По окончании Университета он не принял предложения остаться при Университете для подготовки к ученому званию в области математики, а поступил в Московскую Духовную академию. В эти годы он вместе с Эрном, Свенцицким и о. Брихничевым создал «Союз христианской борьбы», имевший в виду активные выступления во имя радикального обновления общественного строя (в духе идей Соловьева о «христианской общественности»)*. Позже Флоренский совершенно отошел от этого «радикального» христианства.

Блестящие достижения и изумительная ученость в самых различных областях обеспечили Флоренскому академическую карьеру в Духовной академии. По выдержании магистерского экзамена он стал читать лекции по философии и через несколько лет приготовил диссертацию, названную им «Столп и утверждение Истины» («Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах»)**. Книга эта обратила на себя всеобщее внимание богатством своего содержания, смелым исповеданием некоторых идей, возбуждавших интерес, но и сомнение в их ортодоксальности, — наконец, каким-то созвучием тем романтическим и мистичес-

---

* В это время Флоренский напечатал брошюру «Голос крови» (это была его проповедь) в связи с кровавым подавлением революционного движения в Москве в 1905 г.

** Издана в Москве в 1914 г. За границей в 30-х годах появилось 2-е изд. книги (фототипическим способом). Первоначально книга называлась «О духовной Истине» (М., 1912), но впоследствии, по-видимому после защиты диссертации, в книгу были внесены последние пять глав, отсутствующие в первом издании.

ким течениям в русском обществе, о которых мы говорили во 2-й главе IV части. Даже внешность книги с ее несколько необычным шрифтом, виньетками и рисунками, множество неожиданных «лирических» отступлений в книге, какая-то «давящая ученость» в бесконечных примечаниях — все было во вкусе эпохи. Претенциозность автора, излагающего свои идеи не от имени своего, а как выражение церковной незыблемой истины, одних отталкивала, других привлекала. Так или иначе, книга имела большой успех.

До революции 1917 года П. Флоренский, ставший в 1911 г. священником, напечатал еще несколько этюдов в «Богословском вестнике» (журнале Московской Духовной академии) — из них особенно существенны статьи «Общечеловеческие корни идеализма» и «Смысл идеализма». В 1919 г. Флоренский был сослан в Нижний Новгород; по возвращении оттуда работал в Москве (по вопросам физики в специальном Институте физики). В 1933 г. он снова был сослан, сначала в Сибирь, а потом в Соловки, где скончался, по-видимому, в 1937 г. (официальная дата 15.12.1943).

Что касается влияний, которые сказываются в творчестве Флоренского, то прежде всего надо упомянуть о некоем о. Серапионе Машкине*, который был, по-видимому, тоже защитником концепции всеединства. Но об о. С. Машкине (кроме статьи самого Флоренского)** ничего не известно — поэтому судить о степени влияния на него о. С. Машкиина не приходится. Сам Флоренский однажды упоминает в своей книге о славянофилах и говорит о «значительном родстве» его с идеяи славянофилов*** — надо только иметь в виду, что в более поздние годы Флоренский довольно резко критиковал учение Хомякова****. Совершенно бесспорно влияние идей Соловьева на Флоренского, хотя о Соловьеве упоминает он всего один раз и в таких выражениях: «Определения Соловьева (о «всеедином сущем») мы берем лишь формально, вовсе не вкладывая в них соловьевского содержания» *****. Сам Флоренский усматривает свое отличие

---

* Сочинения о. Машкина в печати не появлялись.

** См. сборник «Вопросы религии». Также в книге «Столп и утверждение Истины», с. 619 (примеч. 26); с. 791 (примеч. 835).

*** «Столп...», с. 608 (примеч. 2).

**** Флоренский усматривал у Хомякова влияние идей о «народоправстве».

***** «Столп...», с. 612 (примеч. 4). Надо, однако, отметить, что Флоренский на целых двух страницах приводит эти «формальные» определения Соловьева, посвященные идее всеединства.

от Соловьева в принципиальном утверждении «антиномизма», — и здесь он, конечно, прав, но все это касается путей «восхождения» (у Флоренского) к «всеединому Существу», но не самой концепции.

В одном месте* Флоренский устанавливает решительное отличие «русской», вообще православной философии от западной и видит это отличие в том, что Запад в философии ограничен рационализмом (старые обвинения славянофилов здесь воскресли!). На Западе будто бы все определяется в философии силами рассудка, выражается в системе понятий, а у нас, русских, строится «философия идеи и разума». В статье о «Смысле идеализма» Флоренский еще раз уверяет, что «несмотря на мощную онтологию Востока, Запад все же не мог ничего понять в мире, кроме эпифеноменов (!). Таким он был, таким и остался» **.

Я привожу эти выписки, чтобы отметить, что при всем серьезном знании западной философии Флоренский все же отталкивался от нее, ища для себя опоры в православном сознании. А между тем концепция всеединства (в той форме, в которой она через Соловьева зачаровывает русские умы) ведь западного происхождения, где ее развили Скот Эриугена, Николай Кузанский... Эта манера — не у одного, впрочем, Флоренского — несколько свысока относиться к западной философии не только не оправдывается самой историей русской мысли, но, по существу, неправильна. Верно здесь лишь одно: религиозная установка христианского Востока, и русского православия в особенности, действительно заключает в себе моменты, освобождающие мысль от тяжких уклонов, через которые пришлось пройти мысли на Западе. Но чтобы здесь обрести серьезную и реальную основу для философских исканий, нужно еще многое раскрыть в православии, чтобы надлежаще выразить то, к чему призывает и на что уполномочивает нас наше православное сознание.

Но как раз этому и мешает концепция всеединства, которая, по существу, не может вместить в себя основного принципа христианской метафизики — идеи творения. Ценная, однако, сторона в построениях Флоренского (и еще более Булгакова) заключается в том, что он (как и Булгаков) стремится исходить из данных религиозного порядка; правда, вся мыслительная работа направлена здесь на то, чтобы на этой основе воздвигнуть здание метафизики всеединства. Флоренский свободен, однако,

* «Столп...», с. 80.

** «Смысл идеализма», с. XXXIV (примеч. 133). Цитирую по рукописному оттиску.

от того богословского рационализма, с которым безответственно связал себя Карсавин, а в сравнении с Франком (дающим лишь «философию религии») Флоренский исключительно богат конкретным религиозным материалом, которым насыщена его книга, — не только литургические тексты, житийные сказания, обильные цитаты из св. Отцов, но даже данные иконографии как бы охраняют Флоренского от философской отвлеченности. Но тут же выступает и другая крайность — Флоренский слишком ставит акцент на «личном религиозном опыте», стараясь извлечь из него все, что необходимо для богословской и философской системы. Он, конечно, очень озабочен, чтобы отмежеваться от «людей т. наз. нового религиозного сознания»*, но постоянные ссылки на «мистический опыт» (а Флоренский находит даже в работе памяти мистические элементы)** в действительности весьма сближает его с людьми «т. наз. религиозного сознания». Он придает большое значение духовному переживанию полноты бытия»***, превозносит «прозрения, миги и точки духовной полноты — зарницы полного ведения»****. Флоренский, впрочем, и сам сознает, что все это расплывчато и, собственно, не может быть базой для «полного ведения». «Я набрасываю, — пишет он в одном месте*****, — мысли, которые больше чувствую, нежели могу высказать», и тут же добавляет характерные для его манеры писать слова, «словно какая-то ткань, какое-то тело ткется в мировых основах... что-то ждется... по чему-то томится душа...» Впрочем, и сам Флоренский, только что отгородившийся от «людей нового религиозного сознания», сейчас же добавляет, что, по его мнению, в основе их суждений «лежит истинная идея»[6*].

Во внуренней связи с «личным религиозным опытом» стоит у Флоренского вкус к данным фольклора и даже оккультизма. Преклоняясь перед «цельной жизнью» народа, живущего с природой «одной жизнью», Флоренский ищет в этом материале[7*] удостоверения, что «вся природа одушевлена, вся жива — в целом и в частностях, что все связано тесными узами между со-

* «Столп...», с. 128.

** Там же, с. 201.

*** Там же, с. 341.

**** Там же, с. 131.

***** Там же, с. 128.

[6*] Там же, с. 129.

[7*] Здесь Флоренский очень приближается к Dacque — в его очень интересной книге «Urwelt. Sage und Menschheit» (1927).

бой... энергии вещей втекают в другие вещи, и каждая живет во всех и все в каждой» *. Так открывается, что «мир есть всегда текучее, всегда бывающее и дрожащее полубытие, а за ним... чуткое ухо прозревает иную действительность... Все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную заэмпирическую сущность» **, — «перед всеми настежь открываются двери потустороннего» ***. «В тот момент, когда отверзнутся наши очи и мир окажется глубоким, — мы увидим лес как единое существо, человечество — как единое Grand Être О. Конта ****[2], как Адама Кадмона[3] кабаллы или как Übermensch у Ницше» *****. Общее (в вещах) — «не отвлеченное общее, но конкретное общее, — оно одно в них» [6*].

Это обращение от церковного опыта к опыту «цельной» народной души, даже к оккультизму, сближение «синтетического (т. е. целостного. — *В. З.*) зрения» [7*] у святых и в народном сознании — все это очень характерно для психологии творчества Флоренского. Не случайно он сделал одну характерную обмолвку: после цитаты из Метерлинка[4] Флоренский привел рассказ из «Алфавитного Патерика» и пишет: «Я заимствую этот текст ради колоритности» [8*]. Этот момент «колоритности» присущ, однако, не только изложению Флоренского, но, несомненно, входит в динамику самой его мыслительной работы. Действительно, Флоренский, питаясь очень часто от внерелигиозных истоков, хочет, однако, всегда развить свои идеи из религиозных «переживаний» — и потому и выдает всегда свои философские домыслы за «церковную мысль», а не личное построение. Это придает книге Флоренского печать некоей нарочитой манерности, которая лежит (как и потребность «колоритности») в самом духовном строе его. «Довольно философствовали, — говорил он во «Вступительном слове перед диспутом», — над религией и о религии, надо философствовать в религии — окунувшись в ее среду». Именно на этом и построена вся книга Флоренского, — но при всей ее чрезвычайной насыщенности церковным матери-

---

* «Общечеловеческие корни идеализма», с. 11 (рук. отт.).

** Там же, с. 14.

*** Там же, с. 17.

**** Здесь Флоренский просто следует замечательной интерпретации

***** учения О. Конта у Вл. Соловьева.

6* «Смысл идеал<изма>», с. 67.

7* Там же, с. 67.

8* Там же, с. 60.

«Столп...», с. 788 (примеч. 806).

алом, Флоренский включает постоянно в этот материал внецер-ковные идеи и сам не замечает принципиальной разнородности их, и читателя незаметно вводит в заблуждение*.

Флоренскому, конечно, во многом чужд «новое религиозное сознание», чужд тот неоромантизм, который мы видели, напр<имер>, у Бердяева, но какие-то незримые нити тянутся у него и к одному, и к другому. Перейдем к систематическому изложению его системы.

3. Мы уже знаем, что Флоренский развивает свои философские взгляды в пределах религиозного сознания, но его своеобразие заключается в том, что он хочет сохранить всецелую верность традиции Церкви и в то же время выразить свои новые идеи. Вливая новое вино в старые мехи, он хочет показать, что именно этого вина и ждали старые мехи, ему мало уважения, вдумчивого внимания и смиренномудрой верности церковному богатству — он непременно хочет выдать новые идеи за старые, очень старые. Так, напр<имер>, опираясь без колебаний на данные языческого фольклора, он устанавливает при этом совершенно верный взгляд на язычество — чуждый, однако, традиционному церковному его пониманию. Еще смелее использование Флоренским тех или иных утверждений оккультизма (особенно это поражает в его размышлениях о значении тела в составе человека), и это вызывает уже вполне основательные сомнения не только у религиозно мыслящего читателя. От этого сочетания церковного и оккультного материала, умозрительных и фольклорных данных веет как раз тем «новым религиозным сознанием» (вспомним Розанова, который, кстати сказать, в последние годы жизни имел несомненное влияние на Флоренского), от которого Флоренский хотел бы отмежеваться. Дилетантские экскурсы Флоренского в область филологии (которые могут производить впечатление лишь на тех, кто не занимался серьезно филологией)** стоят в какой-то неуловимой связи с известной уже нам манерностью, любовью к «колоритности» у Флоренского. У читателя невольно складывается впечатление, что весь богатый материал, взятый из церковной традиции, нужен Флоренскому как «церковное облачение». Флоренский, конечно, опирается на живой, конкретный духовный опыт, но истоки этого опыта слишком часто не церковные, — и если Флоренский

---

* «Вступительное слово» (рук. отт.), с. 14.

** От Флоренского и Булгаков усвоил себе эти дилетантские набеги в область филологии, что резко контрастирует с его обычной научной добросовестностью.

сознании своем хочет быть верным традиции, хочет «окунуться в церковную среду», то при церковности формы содержание у него, бесспорно, часто слагалось вовсе не из того, что хранит в себе Церковь.

С этим связана гносеологическая позиция Флоренского — он решительно отвергает богословский рационализм, чтобы опереться на преувеличенное подчеркивание антиномизма в мышлении: «Истина есть антиномия и не может быть иной... нам необходима формальная логическая теория антиномии», — читаем у него*. «Рассудок оказывается насквозь антиномичен... основные нормы рассудка несовместимы между собой» **. «В пределах рассудка нет и не может быть разрешения данной антиномии (дело идет о соотношении свободы и необходимости. — *В. З.*) — оно лишь в фактическом преобразовании самой действительности; в силу этого синтез тезиса и антитезиса как факт, как опытная данность». «Статистическая множественность понятий и динамическое единство несовместимы друг с другом» ****.

Но этой антиномичности рассудка противостоит потребность «всецелостной и вековечной Истины»; «Истина должна быть нечто такое полное, что она все содержит в себе», — и тут же Флоренский характеризует ее, антиципируя все дальнейшие разыскания как «сущее всеединое» *****. «Я не знаю, — пишет он (письмо третье), — есть ли Истина, но я всем нутром ощущаю, что не могу без нее» [6]*. Психологическое введение в «тайну» истины очень близко упражнениям современных «экзистенциалистов», но у Флоренского это скорее прием изложения, чем реальная база его мысли, которая движется, конечно, «потребностью» целостной истины: он твердое основание видит в «разумной интуиции» [7]*: «личный опыт убеждает нас в правильности пути» [8]*, «из области понятий надо нам выйти в сферу живого опыта» [9]*. Поэтому Флоренский и утверждает, что «бытие истины не выводимо, а лишь показуемо в опыте» [10]*. Позже мы узна-

---

* «Столп...», с. 147–148.
** Там же, с. 487.
*** Там же, с. 211.
**** Там же, с. 485.
***** Там же, с. 12, 15.
[6]* Там же, с. 67.
[7]* Там же, с. 62.
[8]* Там же, с. 72.
[9]* Там же, с. 63.
[10]* Там же, с. 144.

ем, что «органом восприятия горнего мира является сердце»*, с другой стороны, те «зарницы полного ведения», о которых выше шла речь, отражают «опыт вечности», т. е. дают как раз «восприятие горнего мира».

В силу греха «самый разум наш раздроблен и расколот»: «за что бы мы ни взялись, мы неизбежно дробим рассматриваемое»**. Как же тогда возможна «разумная интуиция», восприятие «глубины бытия»? На это Флоренский [отвечает?], с одной стороны, указанием на «подвиг веры» (что дает твердое основание познанию, создавая переход от «ассерторической истины мира к аподиктической истине догмата»)***, а с другой стороны, он выдвигает то учение о разуме, которое было впервые в русской философии развито Киреевским[5]. «Разум — нечто подвижное», — утверждал Флоренский в «Вступительном слове к диспуту»****: это понятие динамическое, а не статическое». В форме «рассудка» он разлагается в антиномиях, мертвеет в своем бытии, но он «цветет и благоухает», когда он освобождается от раздробленности в восприятии единства и через просветление сердца становится способным увидеть за раздробленным миром его единство. Тут «границы знания и веры сливаются»*****, и мы научаемся зреть «вечные корни твари в Боге»[6*], — после критики рассудка и установления закона антиномизма — к сближению «разумной интуиции» и «созерцания единства в бытии сердцем», к сближению знания и веры, к их даже отождествлению. Как в вере мы «приобщаемся к Истине» и ею движемся, так и разум «причастен бытию, а бытие причастно разумности»[7*], — особенно разум в своем духовном обогащении уже не отделяется от веры. Поистине здесь «границы познания и веры сливаются», философия «окунается в религиозную среду» — и все философские построения воздвигаются на твердой основе церковности. Тут уже нет «стихии свободных богословских исканий», как у Карсавина, тут все стилизируется под церковность — и в этом внутренняя двойственность Флоренского. Как нельзя «смешать» масло и воду, так вовсе не сливаются вера и знание у Флоренского, а только «знание» постоянно иллюстрируется дан-

---

* Там же, с. 352.

** Там же, с. 159.

*** Там же, с. 63.

**** «Вступ<ительное> слово» (рук.), с. 8.

***** «Столп...», с. 62.

[6*] Там же, с. 323.

[7*] Там же, с. 73.

ными веры, стилизуется под церковность. В этом смысле философия у Флоренского только хочет расти из глубины церковности, а в действительности ее основной двигатель у Флоренского — антиномизм, освобождающий его от ограниченности рассудочного познания независимо от веры, даже наоборот. Оказывается, что «только антиномии и можно верить», что подвиг веры осуществляется в признании антиномизма*. Любопытно тут же отметить, что церковное учение о «подвижности» разума (столь отчетливо выраженное Киреевским) только мельком упоминается Флоренским**, как мельком упоминается и учение о событийности церковного разума*** (чем чрезвычайно ведь снижается значение «личного опыта», столь существенного для Флоренского). Но зато чрезвычайно развито Флоренским странное учение о том, что «мистическое единство двух (т. е. дружба. — *В. З.*) есть условие ве́дения» **** (дружба оказывается даже «предусловием познания») — причем и здесь приведены материалы, стилизующие все под тона церковности.

Неслиянность путей философского знания и церковного ве́дения, отмеченная нами, со всей силой проявляется и в метафизике Флоренского, к анализу которой мы теперь и перейдем.

4. Метафизика Флоренского есть и его богословие — одно от другого у него неотделимо, но нам незачем входить в чисто богословские его построения — мы будем касаться их, лишь поскольку с ними связаны философские его идеи.

Путь к Абсолютному у Флоренского идет через сомнения, которые в острой форме образуют настоящий «скептический ад». Но «путь скепсиса не ведет ни к чему» и через стадию пробабилизма***** движется сознание к положению, что если «истина есть», то она «реальная разумность, разумная реальность»; она должна быть «единой сущностью о трех ипостасях», должна быть «триединством» [6]*. Из затруднений, которые сам Флоренский сознает, он выходит опять же с помощью антиномизма, «дуалистической прерывности»: разрывая с «монистической непрерывностью», которая, самозамыкаясь в данном нам бытии, не догадывается о том, что над тварным бытием. Мы «отказываем-

---

* Там же, с. 147.

** Там же, с. 60. «Вступ<ительное> сл<ово>», с. 8.

*** Там же, с. 161.

**** Там же, с. 430,.

***** Там же, с. 41 и сл.

[6]* Эта «дедукция» триединства, хотя и хочет быть рациональной, логически убедительной (там же, с. 48–49), по существу, очень формальна и потому ничего не дает.

ся от монизма в мышлении», чтобы «найти Бога в подвиге веры» *. Вера, в которой мы освобождаемся от «предельного отчаяния», порождаемого «скептическим адом», и ведет нас к Абсолюту **.

Во всем этом много психологизма (близкого к современному экзистенциализму), и эта печать психологизма очень ослабляет богословскую позицию Флоренского — в этом смысле гораздо глубже его Шестов, который не ищет ни психологических, ни логических «оснований» для веры... Но, «установив» реальность Бога, Флоренский переходит к теме человека, которая тут же расширяется в общую тему тварного бытия. Грех, неправда, зло закрывают от нас подлинную сущность бытия — и здесь Флоренский примыкает к его современникам, которые «мечтают о единстве всей твари в Боге» ***. В этом пункте Флоренский идет и дальше своих современников, строя свою космологию очень смело и оригинально. Понимание космоса делает Флоренского «софиологом», и эта обращенность к теме Соловьева не только дает ему повод продолжить дело Соловьева, но и формирует окончательно его систему. Космология развертывается в систему философии, тут же облекается в броню богословских данных — и на этом пути Флоренский находит самого себя.

Флоренский отказывается от всякой «дедукции» тварного бытия — его путь не «нисхождение» от Абсолюта к твари, а, наоборот, «восхождение» от твари к Абсолюту. «Из природы Бога, — утверждает он, — никак нельзя заключить о существовании мира — акт творения непреложно должен мыслиться свободным, т. е. происходящим от Бога не с необходимостью» ****. «Тварь потому и тварь, — тут же пишет Флоренский, — что она не безусловно необходимое существо: существование твари никак не выводимо не только из идеи истины, но даже из факта существования истины в Боге». Это нисколько не противоречит учению о «небесной природе твари», как выражается в предыдущей главе Флоренский *****: эта «небесная природа твари» должна нам проясниться из самого анализа тварного бытия, т. е. может опять-таки открыться лишь на пути «восхождения» к Абсолюту. Однако Флоренский очень настаивает на том, что надлежащее понимание твари стало возможным лишь на почве хрис-

---

* Там же, с. 65.

** Там же, с. 67–68.

*** Там же, с. 390.

**** Там же, с. 144.

***** Там же, с. 111.

тианства, т. е. что философское осмысление тварного бытия, его тайны предполагает явление христианства в истории. При том слиянии границ веры и знания, которое обеспечивает для Флоренского сочетание новых идей и христианства в его историческом развитии, это важно для него. «Лишь тогда, когда люди увидели в твари не простую скорлупу, не какую-то эманацию Божества и не призрачное явление Его, подобное явлению радуги в брызгах воды, — только тогда стало мыслимо (понимание твари) как само-стотельного, само-законного и само-ответственного творения Божия» *. Здесь Флоренский очень верно вскрывает основную предпосылку современной науки о природе, а тем самым и основную тему космологии: для современной науки существенно действительно это восприятие неисчерпаемой мощи природы, ее бесспорной творческой силы, динамизма присущих ей «начал». Тут кстати вспомнить приведенную выше удачную формулу В. И. Вернадского (ч. III, гл. IX) о том, что в основе современной науки о природе лежит «аксиома реальности» [6]. Для Флоренского тоже природа — не феномен, не система «явлений», а подлинное, реальное бытие с бесконечной мощью сил, действующих в ней же, а не извне. Лишь в христианстве — и это усиленно подчеркивает Флоренский («всякое мировоззрение вне христианства, — наставляет он, — акосмично и атеистично») ** — природа является не мнимым, не феноменальным бытием, не «тенью» какого-то иного бытия, а живой реальностью ***.

В тварном бытии мы находим существенное его единство. Уже в сходных предметах «высвечивает единое начало в них»; «оно сквозит в них — сквозит во всем их, везде в них, всегда в них... и это «одно» есть энергия данного рода» ****. «Таинственное единство связует род... Раздельность рода (т. е. множество индивидуумов данного рода. — *В. З.*), кажущаяся помоментно, она лишь расчлененность» — в действительности же перед нами «единство чисто мистическое» *****. «Чем чище сознание от тумана чувственности, тем существеннее выступают «ноуменальные зерна вещей» [6]*. Это «конкретное общее или созерцаемое в вещах uni-

---

* Там же, с. 288.

** Там же, с. 289.

*** К этому примыкает ряд страниц, посвященных выяснению ценности и смысла христианского понимания тела человека. См. особенно с. 292 и сл.

**** «Смысл идеал<изма>», рук. отт., с. 68.

***** Там же, с. 65.

[6]* Там же, с. 69, 71.

versale, (hen epi pollon) есть идея... лик вещи»* — «лицо реальности»**. «Идеи суть малые облики горних основ», заключает Флоренский свой анализ того, что открывается нам за отдельными вещами***: чем больше углубляться в понятие идеи, тем больше возрастает трансцендентный момент идеи, — говорит Флоренский****. «Энергия идеи отодвигается от нее»*****, открывается та «незримая ноуменальная сила», из которой вырастает тварное бытие[6]*. «Идеи, — заключает свой анализ Флоренский[7]*, — это «семена стихий», «семена-логосы», «нетленные логосы». Сближая свое понимание идеи со стоической терминологией, Флоренский разделяет стоический витализм: «Вся природа, — пишет он в статье о «Корнях идеализма»[8]*, — одушевлена, вся жива — в целом и в частях, все связано тайными узами между собой, все дышит вместе друг с другом... всюду изнутри действующее, симпатическое сродство. Энергия вещей втекает в другие вещи, каждая живет во всех, все — в каждом». Стоический витализм, сочетаясь с идеей Николая Кузанского о соотношении целого и частей, дает это яркое чувство космоса как Живого целого. Надо прочитать поэтические страницы в указанной статье («Смысл идеализма»), чтобы почувствовать, как реально воспринимал Флоренский жизнь в природе, ее «причастность в то же время иному миру»[9]*, как перед ним «отверзаются настежь двери потустороннего». Это <не> та сфера идей, которая, уловляясь в понятиях, образует, по Франку, «предметное бытие» (давая «отвлеченное знание»), — это, наоборот, живое ощущение динамики бытия в его корнях, ощущение живой и творческой силы его. Тут особенно интересно переживание тайной силы всякого слова, всякого имени у Флоренского (что расцвело с удивительной яркостью в философии имени у Лосева): «Имя вещи и есть субстанция вещи... вещь творится именем,

---

* Там же, с. 75–76. Ср. очень яркое развитие этого учения у Лосева в его книге «Античный космос», что заставляет думать, что Лосев был если не учеником, то, во всяком случае, последователем Флоренского. О Лосеве см. ч. IV, гл. IV.

** Там же, с. 78.

*** Там же, с. 88.

**** Там же, с. 89.

***** Там же, с. 90.

[6]* Там же, с. 93.

[7]* Там же, с. 94.

[8]* «Общечеловеч<еские> корни идеал<изма>» (рук.), с. 11.

[9]* Там же, с. 14.

вещь вступает во взаимодействие (!) с именем, подражает имени... имя есть метафизический прицнип бытия и познания» *. В имени надо видеть «узел бытия, наиболее глубоко скрытый нерв его... имя — сгусток благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами... оно — божественная сущность, несет в себе мистические энергии» **.

Так все усложняется восприятие космоса и его «тайны»: завершается оно — учением тварной Софии. «Всецелостная тварь (а не просто «вся» тварь) имеет «великий корень своей целокупности» — этим корнем (который и именуется София) тварь уходит во внутри-Троичную жизнь (Бога) и через него получает себе жизнь Вечную от Единого Источника жизни» ***. Понятие Софии завершает, таким образом, космологию Флоренского, космос открывается ему не только в своем единстве и целостности, он есть для него «многоединое существо» ****, идея — «монада» *****, которая открывается нам «не логическим определением, но переживается в живом опыте; она религиозно дана, вообще определяется не a priori, а a posteriori» [6]*. Последние слова, так определенно вскрывающие, что мысль Флоренского движется все время по линии «восхождения» от космоса к его основе в Абсолюте, отвечает космологизму всей его философии. Флоренский утверждает «метафизическую природу тварного естества» [7]*, но не просто как «систему идей» (в сочетании с чистым платонизмом), но как «богозданное единство идеальных определений твари» [8]*; он «вместе с другими современниками» не просто «мечтает о единстве всей твари в Боге», но прямо утверждает его. Здесь как раз известное уже нам «духовное переживание полноты» бытия [9]* побуждает Флоренского принять концепцию всеединства, но это принятие идеи всеединства Флоренский непременно хочет представить как исконную концепцию Церкви... Для понимания этих построений Флоренского нам нужно несколько подробнее войти в его рассуждения.

---

* Там же, с. 25, 26.
** Там же, с. 29–32.
*** «Столп...», с. 326.
**** Там же, с. 325.
***** Там же, с. 323.
[6]* Там же, с. 324.
[7]* Там же, с. 346.
[8]* Там же, с. 344.
[9]* Там же, с. 341.

Если за видимым многообразием тварного бытия есть «метафизическое единство», есть «ноуменальные зерна вещей» с присущей им «энергией», то это вполне укладывается в то учение об идеях, какое мы находим у св. Отцов, — особенно у Григория Богослова и последующих за ним авторитетных церковных писателей. «Ноуменальные зерна вещей» не совпадают ли с теми «первообразами», которые, по Григорию Богослову, Бог созерцал в себе до сотворения мира? Иначе говоря, сфера идей, находимая в мире, сопринадлежит ли миру же, как его «ноуменальная» сторона, или же она уже принадлежит сфере Абсолютного бытия? Для Флоренского, с его ярко выраженным космологизмом, характерно ведь чувство «мистического единства» природы — с его признанием, что есть «два мира» (т. е. видимый мир и невидимый мир)*: «Сквозь зияющие трещины человеческого рассудка, — утверждает он**, — видна бывает лазурь Вечности». Но тогда понятно, что и он, как и его современники, «мечтает понять единство всей твари в Боге» ***. Он и думает: «Есть корень целокупной твари» (что есть «всецелостная тварь») — она есть — говорит Флоренский вслед за мыслителями древнего и нового мира — София, «первозданное естество твари», «предшествующее миру» ****, «богозданное единство идеальных определений твари» *****. Но в отличие от церковной традиции Флоренский вслед за Соловьевым считает Софию «премирным ипостасным собранием божественных прообразов» [6]*. Приняв это положение, Флоренский уже смело идет дальше. Для него тварная София (т. е. мистическая основа космоса) есть «Ангел-Хранитель твари, идеальная Личность мира» [7]* — «четвертый ипостасный элемент... входящий в полноту бытия Троичных недр... по благоволению Бога» [8]*. «Независмость от Бога, — учит Флоренский [9]*, — она не имеет бытия и рассыпается в дробности идей о твари».

---

* Там же, с. 483.

** Там же, с. 489.

*** Там же, с. 390.

**** Там же, с. 326, 332.

***** Там же, с. 344 (почти идентично со словами св. Григория Богослова).

[6]* Там же, с. 348. Ср.: там же, с. 332 («Ипостасная система миротворческих мыслей Божиих»).

[7]* Там же, с. 324.

[8]* Там же, с. 323.

[9]* Там же, с. 329.

Приведя ряд текстов из св. Афанасия Великого с его различением Логоса Божьей Премудрости и «премудрости, в нас сущей»*, Флоренский и не сливает тварную Премудрость с Логосом, но сближает понятие Софии с понятием Церкви, а еще дальше (вслед за Вл. Соловьевым) — с Божьей Матерью** как «носительницей Софии», «явлением Софии». Так возникает богословие Софии, которое получило позже такое яркое развитие в системе о. С. Булгакова: София ведь, по Флоренскому***, «участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра», а с Софией «входит» в сферу Абсолюта и сам космос, «очищенный в Христе». Так смыкаются космос и Абсолют во «всеединство», осмысливается «духовное переживание полноты бытия».

Если мы оставим в стороне богословский материал, приводимый Флоренским (в том числе иконографический материал), то надо признать, что «всеединства» все же не получается. Конечно, если София есть Церковь, а Церковь есть «тело Христово», то видимость всеединства получается, — однако при отсутствии метафизики Боговоплощения связь «двух миров» остается нераскрытой. О «четвертой ипостаси», «тварной Софии», сам же Флоренский говорит, что она входит в Троичные недра «по благоволению Бога», а не по своей «сущности». Флоренский в одном месте указывает, что «только христианство породило невиданную раньше влюбленность в тварь и нанесло сердцу раны влюбленной жалости о всем сущем»****, — но это ведь значит, что тайна твари двойная. Сам же Флоренский тут же говорит с привычными противопоставлениями («антиномизмами»): «Когда грязь смыта с души (у подвижника) продолжительным подвигом, тогда перед обновленным и духоносным сознанием является тварь Божия как самобытное и страдающее, прекрасное и загрязненное существо, как блудное детище Божие». Как же сочетаются в твари, в этом «прекрасном и загрязненном существе», эти две разные стороны? «Существо»-то ведь одно: единство космоса здесь ведь утверждается, но полярность света и тьмы, добра и зла здесь тоже особенно ясно именно для «просветленного взора». Оттого-то и прав Флоренский, рядом ставя в христианстве «влюбленность в тварь» и «влюбленную жалость». Но если

---

* Там же, с. 345.

** Там же, с. 350 сл.

*** Там же, с. 349.

**** Там же, с. 288. В этих словах Флоренский очень близко подходит к раскрытию «православного космизма».

«корень» твари есть София-Церковь *, т. е. «очищенное во Христе единство твари» **, то откуда же грязь и страдание в космосе? С одной стороны, София есть «корень целокупной твари», «идеальная личность мира», с другой стороны, она же ее Ангел-Хранитель (т. е. полюс света в отношении к «грязи» в мире). Но София не есть «просто данное, стихийное, фактическое единство мира» *** — это единство, — тут же добавляет Флоренский, — «осуществляется вечным актом». Вот эта неясность в понятии Софии у Флоренского (то София связана с «вечным актом» и есть «идеальная личность мира», то лишь «Ангел-Хранитель, охраняющий в мире красоту от действия грязи») и создает философскую незаконченность этого понятия. «Зарницы полного ведения», даже богато освещенные богословским материалом, лишь связывают космологические мотивы у Флоренского с Абсолютом и Его «вечным актом», но остаются темой, а не законченной концепцией. Принятие антиномизма помогает, правда, Флоренскому свести концы с концами, но лишь в плане рассудочного познания, где антиномии «законны», в плане же полного ведения им нет места. Характерно, что у Флоренского вся проблема зла, без разрешения которой «полное ведение» не пойдет дальше отдельных «зарниц», берется лишь в плане антропологическом, как проблема греха и спасения от него. Но тут мы узнаем, например, о «злой самости» ****, о том, что вся ткань эмпирии в человеке постепенно приобретает своеобразную метафизичность, от которой должно человеку освобождаться в покаянии... *****

Ценность построения Флоренского лежит все же, на наш взгляд, в том, что он с большой силой подчеркнул живое единство космоса, тайну природного бытия, — что идеальную сферу в мире, связанную с видимым и невидимым бытием, с изменчивым и неизменчивым началом в мире, он особенно раскрыл как «целокупный корень твари». Облекая свои космологические прозрения в одеяния религиозных и богословских данных и тем номинально решая проблему «всеединства», Флоренский, конечно, освободил себя от философских затруднений, вернее, просто

---

* Для Флоренского «церковь предсуществует», он не допускает разделения церкви мистической и церкви исторической. «Это — одно и то же существо», «предшествующий миру эон» (там же, с. 337–338).

** Там же, с. 350.

*** Там же, с. 325.

**** Там же, с. 224.

***** Там же, с. 236.

отстранился от них, но он их не разрешил. Флоренский с большой силой поставил проблему «софийности мира» — и это останется за ним при всей дальнейшей незаконченности его построений. «Влюбленность в тварь», соединенная с «влюбленной жалостью» к ней, светится тем светом подлинного и глубокого космизма, который особенно запечатлелся в православии. В этом смысле Флоренский движется по «большой дороге» русской мысли, — и особенно ценны его религиозные и богословские комментарии. Но ценность и первостепенное значение темы еще не обеспечивают «полного ве́дения», как бы ни были замечательны отдельные «зарницы» такого полного ве́дения.

Ю. П. ИВАСК

Розанов и о. Павел Флоренский

В этом году исполнилась сотая годовщина со дня рождения Василия Васильевича Розанова (1856—1919) и, может быть, десятая со дня кончины отца Павла Флоренского (1882—1946?). Оба они были друзьями. Эта дружба установилась не по «закону ли противоположностей» (которые будто бы сходятся)? Действительно, трудно найти более разительный контраст! Розанов — «гениальный вопрошатель христианства» (Мережковский), полный тоски по Ветхому Завету, искавший и находивший религию «святой плоти», «святого пола» у древних евреев и древних египтян; о. П. Флоренский — у которого якобы «отсутствовала христология» (по Бердяеву, о. Г. Флоровскому) — был одержим образом грядущего завета Св. Духа и образом Софии (но иначе, чем Вл. Соловьев, о. С. Булгаков и другие богословы и поэты раннего XX века). Розанов — беспокойный иудей по натуре, «плотяной» и «душевный» человек; о. П. Флоренский — спокойный эллин, «духовный» человек. Семейному Розанову хотелось уподобиться библейским патриархам, а о. П. Флоренский — это новый гностик, новый Ориген (хотя идеологически он его и осуждал). Розанов — журналист, мало что толком знавший: египтолог без солидной подготовки, нумизмат, покупавший фальшивые монеты, а о. П. Флоренский — замечательный ученый, философ, филолог, математик, физик, даже изобретатель (персонифицированный университет и политехникум!). Розанов — гениальный художник слова, а Флоренский — вычурный стилист, импонирующий немногим. Казалось бы — они противоположны во всем. Но оба (каждый по-своему) отталкивались от Нового Завета; и оба они были «неисправимыми мечтателями»: и интимно-болтливый автор «Уединенного» (1911) и «Опавших листьев» (1913—1915), и странно молчаливый автор каменного «Столпа и утверждения Истины» (1914).

У Розанова — при всей его нарочитой разбросанности — несомненно, есть своя система — и религиозная, и философская, а о. П. Флоренский — своего рода «урожденный» систематик; но оба они «начинаются с мечты»; и, быть может, именно поэтому они так близко сошлись. Идеология их разделяла, но мечта — сближала.

Некоторые наиболее пристальные наблюдатели, например Зинаида Гиппиус, видели в Розанове Задумчивого Странника; пусть ему самому очень хотелось воплотиться в патриархального Авраама–Исаака–Иакова, но на самом деле даже в семейном кругу он оставался одиночкой, неврастеником-романтиком декаданса; он обожал свою болящую жену, Друга, но и субъектом и объектом его песни песней был все тот же Василий Васильевич — отнюдь не патриарх, а нарцисс. Все его самые заветные слова всегда о самом себе: «Мой Бог — особенный. Это только мой Бог; и еще ничей». Или же — он «беспробудно» мечтает: то ему хочется «унежить» все человечество или же вспорхнуть душой-бабочкой в солнечном египетском раю. Здесь Розанов — гениален: он великий мастер русской прозы, передающий в своих писаниях все интонации живой разумной речи (что до него удавалось передать одному лишь Аввакуму). Это не только мастерство. Есть особый, высший смысл в розановских писаниях.

Вот уже больше четверти века я постоянно читаю Розанова и *со-мечтаю* с ним (без этого *со-мечтания* он едва ли может приоткрыться). Его религия пола и плоти сомнительна и поверхностна. Есть разложение, гнильца в его творчестве (он сам это сознавал); и даже со-мечтательная беседа с ним «набивает оскомину»; очень уж часто он юродствует, хитрит — даже в моменты экстаза. Но есть и другое: был у этого нарцисса великий дар лирического восхищения жизнью и это лирическое восхищение, пусть и капризно-индивидуалистическое, имеет свою онтологию, свою метафизику. Кто знает — в Новом Иерусалиме, сходящем с небес, не преобразится ли все то, что было поистине прекрасного в мире, например пирамиды и акрополь, Айя София и Нотр-Дам? Но, может быть, в нем преобразятся и «найдут себе место» те восхитительные мелочи жизни, которые Розанов так любил и так хотел (бессознательно) *спасти*, например тот «томительно-свистящий вентилятор, который напомнил Василию Васильевичу о вечности, или свежий огурец и папироска, летом, «после купанья»... Никто во всей мировой литературе не расширял так границы вещественной эстетики, как Розанов, и, может быть, ни один из вариантов бессмертного псалма «Всякое дыхание да хвалит Господа» не звучал так трепетно-интимно... Если прислу-

шаться к гениальной болтовне Розанова, к его неповторимому голосу, то в мелодии его речи можно расслышать *гимн Творцу*... Пусть он был «слеп в религии» (о. Г. Флоровский), пусть был он даже и полуатеистом (хотя больше сорока лет писал «на религиозные темы»); в нем, как-то помимо него, пела-выпевалась бессмертная хвала Господу (как и в поэзии Пушкина, но у Пушкина совершенно иначе — стройно и чисто). Это напряженнейшее переживание жизни *как великого блага* не является ли своего рода онтологическим доказательством бытия Божия?

С о. П. Флоренским дело обстоит труднее. Понять его нелегко. Но если вчитаться в его «лирические отступления (в «Столпе и утверждении Истины»), то не может не оставаться никаких сомнений, что мечтателем был и этот гордый, ученый «совопросник мира», гностик и даже маг (о странной прозорливости его писал Н. О. Лосский в своей «Истории философии»). В его монументальном труде наряду с математическими формулами, цитатами на древнееврейском языке и даже экскурсами в осетинскую лингвистику мы читаем следующее: «Темняло... И — дождь шел взрыдами. Крыша взрыдывала в последней тоске и холодном отчаянии». (Именно «темняло» у Флоренского.) Это замечательный образец его своеобразного стиля, в котором простонародность, «семинарщина» и лирика отстраняются пышнейшими барочными построениями самого высокого стиля. У Розанова же — мещанский или мелкочиновничий говорок, газетные шаблоны и лирические вздохи, вопли...

Лирика ученого о. П. Флоренского питается пафосом дружбы (у Розанова же — пафосом уединения). Отец П. Флоренский обиняками рассказывает о каком-то своем умершем друге и цитирует дневники — может быть, того же самого друга (но это остается неясным). Из упомянутых дневников мы узнаем, что писавший их — хотел уйти в мир, чтобы не покидать своего «погрязшего в грехе» товарища. «Довольно платонизма», восклицает он: если друг падает, паду и я (но с тайной надеждой спасти его!). Мелодия дружбы звучит везде. Первое письмо в «Столпе и утверждении Истины» начинается обращением: «Мой кроткий, мой ясный!». Одна из эмблем-заставок изображает двух «амуров», натягивающих лук: оба они целятся друг в друга. Надпись же под «картинкой» гласит: *Бой счастливый*. В центральной главе книги («Дружба»), о. П. Флоренский с восхищением рассказывает о древнем православном обряде побратимства (отчасти параллельном бракосочетанию). Из Евангелия он приводит те места, где говорится, что Христос посылал учеников *по два* (двоицами, диадами). Самого Христа «концентрическими» суживающими-

ся кругами «обрамляют» толпы народа, потом тайные ученики, двенадцать апостолов, и, наконец, с ним остается его любимый ученик. Христианскую раннюю экклесию объединяет вселенская любовь-агапе, но и индивидуальная — физическая. Чтобы любить всех братьев, надо одного любить в особенности. Через одного друга созерцается Бог. Это чистый платонизм (тема диалога «Федр»). Пламя дружбы — тихое пламя елея. Это опять платонизм, эллинство, и эта эллинистическая интерпретация Евангелия — односторонняя. Но вместе с тем нельзя сомневаться в том, что именно дружба (а не брак, добавил бы Розанов) является зерном евангельской общины, христианского Града Друзей. Эта дружба — общая, но и частная: со всеми братьями и с одним братом (Павел и Тимофей). Диады супругов в эту экклесию тоже допускались (но об этом он не упоминает).

Отец П. Флоренский поздний, *осенний* эллин в христианстве, «православный декадент». Его книгу Бердяев удачно сравнивает с опадающим «золотой осенью» лесом. Но недаром утаенный друг о. Павла Флоренского восклицает: «Довольно платонизма!». И он, платоник, ему сочувствует; и недаром он цитирует истинно христианское житие блаж. Иоанна Моска (из «Луга духовного») о том, как *чистый друг* ушел в мир вслед за грешным другом и его в конце концов спасает. Это параллель — к *случаю, рассказанному* в дневнике (см. выше). У гордого, по-осеннему прохладного о. Павла Флоренского чувствуется *не* одно эллинско-языческое любование, а и евангельское жертвенное рвение, которого не было у Сократа, у Федра или Федона. Стрела христианства *ныла* в сердце эллина о. П. Флоренского, как и в сердце иудея Розанова. Они оба христиане-мечтатели. Но христианство — не мечта; и Церковь не может не отнестись с недоверием к этому мечтательству и не может не осудить ветхозаветные, «реставрационные замашки» Розанова или соблазнительное «ускоренное» *взыскание* Третьего Завета Св. Духа у о. П. Флоренского (характерное для его эпохи). Но уединенная, *невольная хвала* Господу у Розанова есть единственный и неповторимый «феномен» христианской поэзии; и тоска по другу, боль за друга — полуутаенный филический пафос о. П. Флоренского — это тоже христианская поэзия, не менее трепетная, чем розановская, хотя и не выраженная «лучшими словами в лучшем порядке», а лишь едва намеченная в лирических отступлениях «Столпа и утверждения Истины».

О чем именно Розанов и о. П. Флоренский говорили друг с другом наедине, — мы, вероятно, никогда не узнаем. Но мы знаем, что эллинствующий о. Павел Флоренский исповедовал и

причащал иудействовавшего Василия Розанова (пред самой его смертью).

Розанов умер 23 января 1919 г. в Троице-Сергиевом Посаде от последствий недоедания; а о. П. Флоренский (по данным, еще не проверенным) скончался в советском концлагере. Агония Василия Васильевича была мучительной, а отец Павел — не умер ли мучеником?

Их религиозный опыт был то внецерковным, то полуцерковным. Но этот опыт мог осуществиться лишь в мире христианском. Оба были великими христианами-мечтателями, склонными к еретичеству. У обоих были черты гениальности»: и у полностью выговорившегося Розанова, и у о. П. Флоренского — самое главное утаившего. Да, первый все сказал, что мог сказать; а второй лишь «проговаривается» о том, что было ему одному ведомо*.

* Я не излагаю здесь учения о. П. Флоренского. Оно изложено и с самых разных точек зрения подвергнуто критике. Но его основная тема, тема дружбы, как-то была оставлена без внимания. Между тем, его анализ дружбы является своего рода шедевром. Книги о. П. Флоренского являются теперь библиографической редкостью. Избранные сочинения В. В. Розанова появились в Издательстве имени Чехова в 1956 г. (с моим вступительным очерком).

С. А. ЛЕВИЦКИЙ

Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Т. II. XX в.

ОТЕЦ ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

Отец Павел Флоренский родился в 1882 году в Тифлисе. По происхождению он был полуармянин, но уже его родители были вполне обрусевшими. Очень рано, еще в гимназии, он обнаружил блестящие математические способности и окончил математическое отделение Московского университета. Однако в Университете же он настолько увлекся философией и богословием, что не принял предложения занять кафедру по математике, а поступил в Московскую Духовную академию. В 1911 году он принял священство. В годы учебы вместе с философом Эрном Флоренский основал «Союз христианской борьбы», ставивший себе целью радикальное, по существу революционное, обновление общественного строя, однако не в духе социализма, а в духе соловьевской теократии, при «свободном подчинении» государства — Церкви. Одной из ближайших целей этого сообщества была религиозно-революционная проповедь среди рабочих, беспокоившая власти (1904 год). Но вскоре — не без влияния событий 1905 года — Флоренский понял утопичность этого начинания, и основанный им «Союз» распался.

Помимо математики и философии, Флоренский успел ознакомиться в Университете с рядом отраслей знания (физиология, лингвистика и др.), везде обнаруживая феноменальные способности. Он принадлежал к тем богато одаренным русским натурам, которые страдают от избытка дарований и интересов. Упомянем, что он издал впоследствии учебник по диэлектрикам[1], который долгое время считался образцовым. Многие называли Флоренского «русским Леонардо да Винчи».

Все же преобладающей страстью во Флоренском была страсть философско-богословская. Сдав магистрский экзамен, он стал читать лекции по философии в Московской Духовной академии.

В 1914 году он защитил диссертацию, вышедшую под названием «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах». Книга эта сразу привлекла к себе внимание и имела большой успех не только среди богословов, но и среди более широких кругов. К сожалению, война и революция помешали Флоренскому достигнуть всероссийской славы, которая, несомненно, ждала бы его, родись он в более благоприятное время.

Книга «Столп и утверждение Истины» привлекла внимание также своей необычной внешностью: ее стилизованный шрифт, с большим вкусом исполненные виньетки, множество «примечаний», стоящих целых исследований, неожиданные лирические, почти патетические отступления, сменяющиеся строгим философским анализом или переходящие в пламенную проповедь, — все это поражало и заинтересовывало читателя. Книга носит на себе печать несомненной гениальности автора.

К сожалению, Флоренскому не суждено было продолжать свою философско-богословскую деятельность после революции. Он остался в России и, не снимая священнической рясы, продолжил свои занятия по физике и математике. В этих областях он стал столь незаменимым, что советская власть издала его учебник и поручила ему читать лекции по математике и теоретической физике. На научных трудах Флоренского воспиталось целое поколение ученых в СССР.

Но в начале 30-х годов в судьбе Флоренского наступил перелом. Он неизменно ходил в рясе и отказывался отрекаться от священнического сана. Между тем для молодых фигура «ученого попа» являлась соблазном. Флоренскому было предложено или отказаться от священства — в таком случае перед ним открывалась самая блестящая карьера, — или попасть в число репрессированных. Он избрал последнее.

Флоренский был сослан в Сибирь, где перенес голод и лишения. В 40-х годах он был амнистирован, но творческая деятельность его, по-видимому, кончилась. Умер он в конце 40-х годов.

Обратимся к его учению, которое он не успел завершить, но которое с достаточной яркостью было выражено им в «Столпе».

Во введении к книге Флоренский пишет: «Довольно философствовали над религией и о религии; надо философствовать в религии, окунувшись в ее среду». Именно так и построена его книга. Религия для него больше чем «предмет», хотя бы самый

главный. Он весь — в стихии религиозности, притом православно-церковной. Многочисленные ссылки на писания отцов Церкви, на житийную литературу, даже на иконографию, еще усиливает это впечатление церковности. И все же мысль Флоренского настолько остра и пронзительна, что она как-то не укладывается в рамки традиционной церковности, несмотря на все старания автора говорить не от своего имени, а прямо от имени Церкви. Печать православия в его книге несомненна. Но столь же несомненно, что его огненная мысль развивает на почве православия идеи, которые многим покажутся «соблазнительными». Странная вещь: обыкновенно философы стремятся доказать оригинальность своих построений, даже если они — компиляторы. Флоренский же, высказывая новые и смелые мысли, преподносит их так, как будто они являются давним достоянием богословия.

Флоренский прежде всего глубокий мистик, хотя и превосходно владеющий даром острой аналитической мысли. В первом «письме» — «О сомнении» — он стремится показать, что частная философская мысль, если она лишена путеводной звезды христианского Откровения, с неизбежностью приводит к «скептическому аду» и саморазрушению разума. Тезису противостоит антитезис, рассудок раскалывается в противоречиях, так что единственным выходом остается «отчаяние». Только «подвиг веры», говорит Флоренский, может вывести философскую мысль из тупика абсолютного сомнения, и тогда «сквозь зияющие трещины рассудка сияет лазурь Вечности» и «над разрушенным ложным храмом рассудка вспыхивают зарницы истинного и полного ведения».

Истина непостижима для рассудка, продолжает Флоренский, хотя разум подводит нас к порогу Истины. Только вера постигает Истину. Будучи спроецирована на плоскость рассудка, продолжает он, Истина являет себя нам как антиномия. «Истина и есть антиномия». Иными словами, Флоренский как бы пытается дать гносеологическое оправдание тертуллиановскому «верую, ибо это — абсурд». Истина — абсурд с точки зрения «чистого» разума. Истина — антиномия для умудренного верой рассудка, тогда как только чистая вера постигает Истину в ее чистой, непротиворечивой сущности. Так через антиномии, не завершающиеся никаким разумным синтезом, к «подвигу веры» ведет путь Флоренский. Он постоянно настаивает на «двуединости» Истины, на ей присущей антиномичности и беспощадно обличает все обманные притязания разума на обладание Истиной «вне подвига веры».

По учению Флоренского, Бог абсолютно надмирен. Из природы Бога нельзя сделать заключение о существовании мира. Все творения должны мыслиться свободными, то есть не происходящими от Бога с необходимостью. Бог мог бы и не творить мира, из Абсолютного нельзя вывести относительное. В этих утверждениях Флоренский осуждает такие попытки у Шеллинга и у Владимира Соловьева. Но, продолжает философ, поскольку мир все же сотворен, Бог вложил в него нечто от своей божественной сущности — эманации его природы, которые он называет «Софией», примыкая к учению Соловьева, правда в весьма видоизмененной форме. София есть для него живая связь между Богом и миром. Она есть «целокупный корень твари», она есть «первозданное естество твари», еще не испорченной грехом. София в известном смысле «предшествует» миру как прежде мира сотворенный «замысел Божий о мире». Она есть «Ангел-Хранитель» твари, «идеальная Личность мира». Мало того, София есть «четвертый ипостасный элемент», «входящий в полноту Троичных недр», «по благословению Божию». Но независимо от Бога, делает существенную поправку Флоренский, «София не имеет бытия и рассыпается в дробность твари». Вот его мысли из главы «София».

Если София есть все творение, то душа и совесть творения — человечество — есть София по преимуществу. Если София есть человечество как целое, то душа и совесть человечества — Церковь — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви — Церковь Святых — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть этой Церкви есть Богоматерь, Заступница твари, молящая о ней перед Словом Божиим. Все, что было сказано о многоликости Софии, относится также к Богоматери. Поэтому и существует столько почитаемых и чудотворных икон Девы Марии: «Нечаянная радость», «Радость всех скорбящих», «Умиление» и т. д.

Глава о Софии — одна из самых вдохновенных в книге Флоренского.

В духе Вл. Соловьева, Флоренский сближает понятие о Софии с Церковью (Невеста Христова) и с Божией Матерью как с «носительницей Софии». Только в Софии, по особому благоволению Бога, мир един. Будучи лишен софийности, он рассыпается на разлагающиеся атомы, дробится в адских противоречиях непрерывно, и если бы не попечение Божие, то распался бы в Хаос, в Ничто. Учение Флоренского о святой Софии хотя и следует традициям Соловьева, но глубоко оригинально и более «православно», чем у Вл. Соловьева, в построениях которого чувству-

ется сильный пантеистический элемент. Учение Флоренского о Софии послужило, как известно, прообразом учения отца Сергия Булгакова, который разработал это учение с гораздо большей основательностью, чем Флоренский. Однако переосмысление учения Соловьева о Софии в духе его «оправославливания» было развито первым именно Флоренским.

Итак, отрываясь от Софии, человеческая личность теряет и связь с Богом, становится одержимой собственными низшими влечениями, которые легко переходят в демоническую одержимость. Тогда единство личности нарушается, человек разлагается заживо и ему грозит, в пределе, духовная смерть. Если физическая смерть есть разлучение души с телом, то духовная смерть, по Флорпенскому, есть «разлучение души от духа», предваряющее метафизическую гибель. Сам Флоренский свидетельствует, что он испытал один раз с необычайной живостью это состояние в сновидении.

«У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть — и не мог. Я знал, что еще одно мгновение — и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все тело мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: "Из глубины воззвах к Тебе, Господи, услыши глас мой!.." В этих словах тогда вылилась душа моя. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны». Шок был внезапен и неожидан. И вдруг он снова увидел себя в обычной среде, в своей комнате. Как будто из мистического небытия он был перенесен в обычный быт. И он почувствовал, что был перед лицом Господа, и проснулся весь в холодном поту.

Флоренский особенно настаивает на том, что всякая любовь к твари возможна лишь через приближение к Софии как Матери творения. Только христианство, говорит он, породило невиданную раньше влюбленность в тварь и нанесло сердцу раны влюбленной жалости к твари. Когда грязь смыта с души продолжительным подвигом, говорит он далее, тогда перед обновленным духовным сознанием является тварь Божия как самобытное и страдающее, прекрасное и загрязненное существо, как блудное дитя Божие.

Книга Флоренского проникнута этой «влюбленной жалостью к твари», и чтение ее полезно в том смысле, что Флоренский,

как никто, умел обличать и смирять гордыню рассудка; он дает живое ощущение запредельности Божественного Бытия и умеет «видеть мир в Боге». Помимо того, чтение книг Флоренского доставляет большое эстетическое удовлетворение.

В смысле совмещения глубины и смелости мысли с первозданным религиозным опытом она смело может быть поставлена рядом с «Исповедью»[2] блаженного Августина.

Флоренский оказал большое влияние на русскую религиозную мысль. Булгаков завершил свою эволюцию «от марксизма к идеализму» не без влияния Флоренского, который был его другом и учителем. По примеру Флоренского, Булгаков вернулся к Церкви и принял священнический сан.

Н. О. Лосский также признается, что чтение «Столпа и утверждения Истины» способствовало его переходу от «абстрактной религиозности» к конкретной церковности».

Личность и учение отца Павла Флоренского еще недостаточно изучены. Но даже теперь можно утверждать, что Флоренский был одной из самых значительных фигур в русской религиозной философии XX века.

Н. М. ЗЕРНОВ

Русское религиозное возрождение XX века. Гл. IV. Расцвет литературы и искусства

(фрагмент)

<...> Религиозное пробуждение, начавшееся в Петербурге, развивалось параллельно в Москве, но имело там менее яркие и менее революционные формы. Владимир Соловьев вел долгую и одинокую борьбу против враждебности интеллигенции к Церкви и оставил после себя несколько убежденных учеников. Из них наиболее знамениты москвичи-философы: Сергей Николаевич Трубецкой (1862—1905), брат его Евгений (1863—1920) и Лев Михайлович Лопатин (1855—1920). Продолжая традиции своего учителя и друга, они личным примером свидетельствовали против глубокого предрассудка русской интеллигенции, полагающей, будто всякая религия несовместима с критическим разумом. Вначале, подобно Соловьеву, три философа оставались одинокими фигурами; однако в первые годы XX века их влияние обратило к православию еще несколько молодых людей из среды интеллигенции. Самыми яркими из них были Флоренский, Эрн, Ельчанинов и Свенцицкий. Первые трое — выходцы из Тифлиса, из «светских» семейств. Вместе начали они служение Церкви, но впоследствии их пути разошлись. Священник Павел Александрович Флоренский (1882—1943) — самый значительный из них. В свое время в Московском университете он изучал математику под руководством профессора Бугаева, отца Андрея Белого, но, окончив факультет, поступил в Московскую Духовную академию, после блестящего окончания которой был назначен профессором философии (1908 г.). В 1911 году он принял сан священника. В 1914 году в Москве вышла его книга «Столп и утверждение Истины» (I Посл. к Тим. III. 15), с которой началась новая эра в русском богословии. Главная идея этой работы в том, что истина догматов может быть познана только

через посредство живого религиозного опыта. Это утверждение связывалось с основополагающей концепцией: каждая личность единосущна другой, поскольку является творением Святой Троицы, Божественный свет которой она отражает *. Свои философские и богословские мысли Флоренский подтверждал примерами, которые черпал из необычайно широких познаний в области математики, медицины, филологии, фольклора и оккультизма. Половину книги объемом в 812 страниц составляли примечания и комментарии, отражавшие поистине энциклопедическую эрудицию автора. Флоренский отказался от богословия, заимствованного русскими у Запада в XVIII веке, и восстановил связь с допетровскими традициями, используя для иллюстрации православного учения иконы, русский религиозный фольклор и искусство **. В качестве материала для необычной, но в то же время ортодоксальной трактовки христианства он использовал последние достижения европейской науки и мысли. Книга Флоренского революционизировала не только богословское мышление, но также стиль и форму русской богословской литературы. Вместо прозаической печати и сухого языка, обычных для подобных изданий, он изложил свои глубокие размышления о природе нашего знания о Боге в форме двенадцати интимных писем к другу. Его богословские экскурсы сопровождались лирическими отступлениями, поэтическими описаниями русского пейзажа и рассуждениями о личных переживаниях. Великолепное оформление книги говорило о художественной одаренности автора ***. Эта книга сразу же поставила Флоренского в ряд крупнейших русских богословов. Дальнейшая его судьба трагична: в 1933 г. он был арестован и сослан в исправительно-трудовые лагеря как политический заключенный, хотя совершенно чуждался политики. Погиб он в годы второй мировой войны в од-

* Подробный анализ книги см. у Н. Лосского, «История русской философии», Зеньковского, «История русской философии», II, с. 89, 415, и у Флоровского, «Пути русского богословия».

** Сорок лет спустя его идеи стали популярны на Западе. См.: The use of art and liturgy as sources of theology (Initiation Théologique), Paris, 1952.

*** Василий Розанов, один из самых оригинальных писателей предреволюционной эпохи, называл Флоренского русским Паскалем. Он писал: «Флоренский — вождь нового поколения русских славянофилов. Множество сердец и умов в Москве и даже в Петербурге находятся под его влиянием. Познания его и эрудиция колоссальны, и он горит громадным энтузиазмом поиска истины. Он показался мне святым, так необычен и исключителен был дух его» (*Спасовский.* В. Розанов. Берлин, 1933. С. 18).

ном из лагерей Сибири. О. Сергий Булгаков писал о нем в некрологе:

«Из всех моих современников, которых мне суждено было встретить за мою долгую жизнь, он есть величайший. И величайшим является преступление поднявших на него руку, обрекших его хуже чем на казнь, но на долголетнее мучительное изгнание и медленное умирание. Он отошел, озаренный ореолом мученика и исповедника имени Христова. <...> Отец Павел был для меня не только явлением гениальности, но и произведением искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ. Извне он был скорее нежного и хрупкого сложения, однако обладал большой выносливостью и трудоспособностью, отчасти достигнутой огромной аскетической тренировкой. Слабый от природы, он, насколько я помню, вообще никогда не болел, ведя жизнь, исполненную аскетических лишений. <...>

В его лице было нечто восточное и нерусское (мать его была армянка). Мне же духовно в нем виделся более всего древний эллин, а вместе еще и египтянин, обе духовные стихии он в себе носил, будучи их как бы живым откровением. В его облике, профиле, в строении лица, в губах и носе было нечто от образцов Леонардо да Винчи, что всегда поражало, но вместе и... Гоголя. <...> В научном облике о. Павла всегда поражало полное овладение предметом, чуждое всякого дилетантства, а по широте своих научных интересов он является редким и исключительным полигистром.... Здесь он более всего напоминает титанические образы Возрождения: Леонардо да Винчи и др., может быть еще Паскаля, а из русских — более всего В. В. Болотова. Я знал в нем математика и физика, богослова и философа, филолога, историка религий, поэта, знатока и ценителя искусства и глубокого мистика. <...>

Передо мной неотвязно стоит воспоминание, а вместе и предзнаменование грядущих судеб и свершений. Это — портрет наш, писанный нашим общим другом М. В. Нестеровым (1862—1942) майскими вечерами 1917 года в садике при доме о. Павла. Это был, по замыслу художника, не только портрет двух друзей, сделанный третьим другом, но и духовное видение эпохи» *.

Отец Флоренский был гением, явлением исключительным в истории человечества. В книге, посвященной его памяти и вышедшей в Париже в 1972 году (Ф. И. Уделов «Об о. Павле Флоренском»), автор так описывает его послереволюционную деятельность и его разносторонние знания (с. 13–14):

---

* *О. Сергий Булгаков.* Священник о. Павел Флоренский. 1943 (рукопись).

[Следующий абзац полностью повторяется в названной книге Ф. И. Уделова.]

«С 1919 года (о. Павел) работал в области техники сначала при заводе "Карболит", а затем при Главэлектро, где занимался вопросами электрических полей и диэлектриков, что, возможно, имело значение для создававшихся тогда первых электростанций. Имел не менее 12 засвидетельствованных изобретений в химии, электрике и других областях. В начале 20-х годов подготовил к печати курс лекций по "энциклопедии математики". Тогда же напечатал и "Мнимости в геометрии", и "Число как форма". В эти же годы читал в Московском университете курс ферросплавов. Участвовал в первом издании Большой Советской Технической Энциклопедии, выходившей в 1927—1936 годах, где участвовал в ряде отделов. По данным Модестова, в его статьях 1930 г. видна его обращенность к вопросам атомной физики. В первом томе Энциклопедии помещены его статьи об асфальтовых лаках, асбестовых массах и аспидных сланцах; в 10-м томе — о копалах; в 12-м — о линолеуме. Печататься в русских журналах начал не позднее 1903 года, т. е. еще будучи московским студентом. Кроме основных работ богословско-философского содержания, имел работы по электрике, промышленной технике, товароведению, астрономии, оптике, математике, истории искусства, теории знания, перспективной живописи, фольклору, филологии и литературе. Мог с полным знанием дела говорить и писать по вопросам медицины, психопатологии, оккультным наукам, археологии, психологии зрения, истории дамских мод, генеалогии дворянских родов. Знал несколько европейских и восточных языков. На древнееврейском, греческом и латинском языках читал и писал без словаря. Переводил Канта и церковного историка Зома. Печатал в журналах начала века стихи (было и отдельное издание: «В вечной лазури»)».

Особое значение для русской культуры представляет тот факт, что человек, овладевший всеми этими разнообразными знаниями, нашел подлинное призвание в священстве и из-за этой верности Церкви принял мученическую кончину. По сведениям, дошедшим из ссылки, на лесозаготовках ему размозжило голову упавшим деревом.

IV

ОТ ОТЗЫВОВ К ДОНОСАМ

С. М. ГОРОДЕЦКИЙ

Павел Флоренский «Мнимости в геометрии» *

Наряду с развитием материалистического миропонимания и широким его распространением мы имеем зачастую проявление самого необузданного мракобесия. Кто бы мог подумать, что как раз к юбилею Коперника в Москве 1923 года выйдет книга, объявляющая его теорию ложной и возвращающая читателя к птолемеевской «тверди небесной»? А между тем именно так ставится вопрос в книге ученейшего богослова и выдающегося математика П. Флоренского. Автор ставит своей целью «расширить область двухмерных образов геометрии» и перенести в чертеж мнимые величины. Он вводит понятие разносторонности плоскости и утверждает, что вся плоскость, с одной стороны, положительна, а с другой — отрицательна. К оборотной стороне плоскости он приурочивает мнимые величины и, «не притязая на полную обоснованность», создает умозрительную теорию переворачивания, подкрепляя ее мировоззрением Данте. Между орбитами Урана и Нептуна, полагает он, «предел земных движений» и начало «небесных явлений», или «попросту Неба», или «Эмпирея». Достаточно перекувыркнуться, и вы попадаете на тот свет, «в царство идей Платона». На подобном мракобесии Главлит поставил свою визу за номером 1987.

* М.: Изд-во «Поморье», 1922. Обложка проф. Фаворского. С 34 чертежами. 67 с.

Н. Н. РУСОВ

Флоренский против Коперника

В московских ученых кругах большую сенсацию производит новая книга П. Флоренского «Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии (Опыт нового истолкования мнимостей)»...

Основная часть настоящей работы написана Флоренским еще в бытность студентом и тогда же сообщена проф. Л. К. Лахтину и Н. Н. Лузину, товарищу автора, ныне также известному математику и профессору. 10 октября 1921 года эта работа, заново пройденная, была доложена на очередном заседании Всероссийской ассоциации инженеров в Москве. Летом 1922 года для печати Флоренский добавил к своему докладу отныне знаменитый параграф девятый — несколько чреватых и многосмысленных страничек...

Всякий, знакомый с сочинениями Флоренского, должен признаться, что наш молодой философ, едва имеющий за собою полтора десятка лет литературной деятельности, один из сильнейших и самобытных умов нашего века. Замечательно многообразие и упорство его духовных подвигов. В книге приложен список печатных трудов П. А. Флоренского в количестве 50 названий. Начинается этот список знаменитой религиозно-философской поэмой «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» (М., 1914).

Эта книга — точно краеугольный камень, на котором Флоренский воздвигает следующее свое мыслительное творчество в строго традиционном духе, на почве тысячелетнего восточного христианства, но пронизанное всеми достижениями современной науки и философской теории. Флоренский консервативен, но и вполне сын нашего времени, который дышит и питается его атмосферой, заряжается ее электричеством. Но самое главное,

что богословие Флоренского есть лирика, истекающая из его сердца, богатого опытом, исканиями и сомнениями, израненного жертвами. Философия Флоренского есть его исповедь, исключительно интересная по глубине и значительности признаний и путей исповедника...

Флоренский совмещает в себе ученого-математика, который пролагает себе дорогу, и творца-философа, который математику поддерживает метафизикой и отцами Церкви. В этом отношении, как религиозный мыслитель, Флоренский становится в ряд как единокровный брат с такими именами, как Блез Паскаль, великий математик и автор Pensées, как Исаак Ньютон[1] и как наш современник Георг Кантор, по которому «математическая», абсолютная, самодовлеющая актуальная бесконечность есть Бог. <...>

Сверх всего, Флоренский с 1911 по 1917 год редактировал журнал «Богословский вестник», изд. Моск<овской> Дух<овной> академии... В 1921 году читал курс по «Энциклопедии математики»...

> Поэт, механик, и филолог,
> Врач, живописец, и теолог,
> Общины русской публицист,
> Ты мудр как змей, как голубь чист, —

писал про Хомякова друг его Д. Н. Свербеев[2]. И, на самом деле, многосторонность Хомякова была изумительной и даже глубокой, проницательной, но все-таки барской, дилетантской, так сказать нараспашку. Флоренский не стыдился капель трудового пота на своем умном челе. Он не забывает мелочей, деталей, экскурсов, и каждую подробность отделывает тщательно. Его библиографические изыскания вполне добросовестны, без упущения какой-нибудь журнальной статьи или заметки и т. д. Но одно можно повторить про Флоренского, что и про Хомякова: ты мудр как змей, как голубь чист... Когда я вижу стремительно бегущего по шумной московской улице Павла Александровича, по тротуару, юркого среди людской тесноты, в неизменной поповской скуфейке, запахнувшись в рясу, и с пачкой книжек, я успеваю уловить только его длинный нос, рассыпанные кудри и мимолетный взгляд отсутствующих детских глаз в стыдливой улыбке. Я посмотрю ему вслед и подумаю: «Да будет благоприятна твоя жизнь, насыщенная трудом и мыслью...»

Первые восемь параграфов книги Флоренского «Мнимости в геометрии» представляют много интересного и важного для специ-

алистов как новая интерпретация мнимостей, которая заключается в открытии оборотной стороны плоскости и в приурочивании к этой стороне — области мнимых чисел, и как обобщение предлагаемого истолкования мнимостей с плоскости — на всякие поверхности. Изложение сопровождается формулами и чертежами...[3]

Но заключительный, девятый, параграф выходит за пределы специальности и относится к темам значения мирового. Я позволю себе привести его почти целиком, не решаясь пересказывать своими словами. И пусть сохранится неприкосновенным чеканный, угловатый стиль самого автора. <...>

Далее у Флоренского следует не менее замечательное и смелое рассуждение о границах земных движений и земных явлений от области небесных движений и небесных явлений[4]. Но мы здесь остановимся...

Скромный польский каноник, обдумывавший свое сочинение «Le revolutionibus» в тиши монастырской келии[5], в богобоязненном настроении, почти через пятьсот лет получил удар от такого же тихого, уединенного и богобоязненного человека, который у себя в Сергиевском Посаде, в скромном домике, в заставленном книгами тесном кабинете, переворачивает миры, сидя за своим письменным столом в поповской скуфейке...

Говорят, что Лев Толстой в 80-х годах намеревался писать сочинение против Коперника, но его отговорили друзья. Оказывается, Лев Толстой не совсем бы промахнулся... Прочитавши и обдумавши этот § 9 новой книги Флоренского, я точно тяжелый груз свалил с плеч. Земля, как ничтожная пылинка, затерявшаяся в безмерном, холодном и безжизненном пространстве, в котором плавают потухшие или пылающие гиганты — звезды, без конца и края; земля, точно паршивый и еле заметный комок высохшей грязи среди целого океана величавых и царственных светил; эта обиженная Богом Земля-планета, незначительный спутник Солнца, далеко не из первых, каким-то непонятным чудом вобрала в своего сына — человека всю мощь фантазии, мысли, творчества, который созерцает и познает эту безграничную Вселенную и даже полагает ей законы. Не Солнце познает нас, не блистательная Вега, а мы, сыны земли, наводим на них телескопы. Птолемей и Коперник, какая-то земная персть, пробежали умом Вселенную и оказались как бы ее царями...

Алексей Николаевич Толстой в своем необузданном, но сочном и полнокровном воображении представит нам человекоподобную жизнь на Марсе, но это будет все-таки увлекательный

роман. Ни духа, ни жизни нигде нету, кроме нашей земли. И вот это несоответствие астрономического положения нашей планеты, захолустной и бедной, с ее духовной центральностью как единственной в мире носительницы духа и жизни, всегда поражало и тяготило меня. Но если прав Птолемей и с ним наш Флоренский, эта антиномия падает вместе с системой Коперника и смысл жизни становится яснее...

Э. Кольман

ПРОТИВ НОВЕЙШИХ ОТКРОВЕНИЙ БУРЖУАЗНОГО МРАКОБЕСИЯ

Триста лет назад, 22 июня 1633 г., после устрашений в зале пыток святой инквизиции, стоя на коленях в римской церкви Sancta Maria sopra Minerva*, 67-летний Галилео Галилей[1] провозгласил следующее отречение:

«...Я был сильно заподозрен в ереси, а именно в том, что защищал, будто Солнце находится в центре Вселенной и не движется, а Земля не есть центр Вселенной и движется. Чтобы снять с себя перед вашими светлостями и каждым католическим христианином это тяжкое и справедливо против меня возникшее обвинение, клянусь на будущее время ни устно, ни письменно не излагать и не утверждать ничего такого, что могло бы породить снова подобное же относительно меня подозрение...»

Уже тогда борьба религии против науки велась под прикрытием церкви. Церковь выступала в качестве «защитницы прогресса». Она поддерживала кострами и темницами учение Птолемея против учения пифагорейцев. Она использовала самую науку против науки же в своих интересах на службе эксплуататорских классов.

Эта отмеченная Лениным сторона религии как «наиболее *изворотливого* орудия эксплуатации» присуща ей в настоящее время больше, чем когда бы то ни было. Чем грознее сталкиваются экономические и социальные противоречия, чем запутаннее и безнадежнее становится положение господствующих классов, тем увертливее, замысловатее маскируется религия, тем утонченнее подается религиозный яд в сахарных пилюлях «научных» и философских систем.

---

* Св. Мария выше Минервы (Минерва — античная богиня мудрости, науки) — само название церкви достаточно назидательно.

Со своей стороны религия и церковь делают все, чтобы заручиться союзом с наукой. Известно, что нынешний римский папа Пий XI[2] не скупится на энциклики. В них он призывает не только к крестовым походам против Страны Советов, активно поддерживая интервенционные планы германского фашизма, не только рекомендует молитву и пост как средства борьбы против мирового экономического кризиса, но обращается также к ученым всего христианского мира — поставить новейшие достижения науки на борьбу с пагубным материализмом.

«Наука также все больше приводит к упрочению замирения, поелику действительно истинные системы так же подчиняются сверхъестественному, как и вера. Поскольку же налицо такое подчинение, то такой благородной, солидной и подлинной науке предвидится во всем свете нужная опора. В наше безвременье, наоборот, ясно заметно, как все чаще пренебрегают этого рода подчинением в научных исследованиях. Больше того, наука прямо поставляет доводы против веры. Но поскольку *бог наукам господь возносящий*, его лишь силы заслуживают доверия. Ныне же столь достойный сожаления материализм, без сомнения, нападает на науки. Он является — в этом нет тайны — на деле бешенством разрушения, имея свою причину в экономическом бедствии и ставя народы всей Земли под угрозу переворота всех устоев и ужасов мучений» *.

«Наука» и «ученые» охотно откликаются.

Существуют десятки университетов, вроде Брайановского в САСШ, специально занимающихся примирением науки и религии. С конца XVII в. имеются особые фонды (например Гиффорда, Саллимана и др.) для чтения курсов научно-популярных лекций и поныне самые выдающиеся ученые Европы и Америки, которые на базе естествознания доказывают необходимость религии и мудрость творца.

Наиболее яркий пример того, как буржуазные ученые преуспевают в сотрудничестве с религией, дает нам в последнее время не лишенная известного трагизма судьба Макса Планка[3]. Планк, крупнейший из современных физиков, основатель теории квантов, той теории, которая еще больше, чем теория относительности, преобразовала все основные понятия физической картины мира, десятилетиями упорно боролся с идеализмом, с махизмом, боролся за материализм в физике. Правда, Планк никогда не был последовательным, т. е. диалектическим, материалистом, однако он всегда сознательно отстаивал материализм, хотя и с механистических позиций.

* Acta Apostolicade Sedis, 1932, c. 14–15.

Но вот надвинулся мировой экономический кризис, затрещала по всем швам временная относительная стабилизация, для Германии пришла тяжелая зима 1931 г. И Макс Планк пишет в «Берлинер тагеблатт» рождественский фельетон, в котором защищает мирное сожительство науки и религии. Можно было бы подумать, что газетное выступление — просто «случайное» явление и что, допуская религию *рядом* с наукой, Планк все же не ставил вопроса о *подчинении* науки интересам и догмам религии. Ведь такой взгляд о разделении чистого и практического разума — науки для избраных и религии для толпы — широко распространен в кругах буржуазной интеллигенции. Это — взгляд ненавидящего от всей души чернорясников «вольнодумца» Вольтера, который цинически заявил: «Я хочу, чтобы мой поставщик, мой портной, моя жена верили в бога, ибо тогда меня реже будут обворовывать и наставлять рога», это — взгляд всех прежних и современных буржуа-вольтерьянцев, считающих, что «народ всегда груб и туп: это — быки, которым нужны ярмо, погонщик и корм». Но если Планк тогда, может быть, и стоял только на такой точке зрения, то к настоящему дню он успел сделать значительный шаг вперед.

В мартовском номере выходящего в Болонье международного журнала для научного синтеза «Сциенция» Планк поместил статью «Причинность в явлениях природы», начинающуюся знаменитыми словами:

«В такую эпоху, как наша, которая во всех областях культуры вызывает глубочайшее брожение умов, которая начинает расшатывать самые прочные достижения науки и тем самым вообще ставит под вопрос осуществимость какого бы то ни было удовлетворительного движения вперед, для всякого, кто хотел бы взглянуть немного дальше, вдвойне необходимо поразмыслить над исходным пунктом и над основами человеческого мышления и исследования и рассмотреть вопрос о том, какими методами работает наука и какую степень достоверности мы вправе приписывать ее результатам» (с. 153).

И Планк дает развернутую критику модных взглядов на «устарелость» причинности. Планк удачно подбирает веские аргументы, говорящие против широко распространенного в современной физике индетерминизма. Планк выступает поборником каузальности. С каких позиций? Это раскрывают нам лишь последние абзацы.

Определив с самого начала, что «какое-нибудь событие является причинно обусловленным в том случае, если оно может быть предсказано с достоверностью» (с. 154), установив далее, что «достоверность предсказания в высокой мере зависит от индиви-

дуальности предсказывающего субъекта» (с. 162), так что, например, «большая разница, предсказывается ли завтрашняя погода несведущим человеком, сельским хозяином-практиком или научно образованным метеорологом» (там же), Планк под конец договаривается до следующих выводов:

«Сама собой напрашивается мысль, что идеальный дух, до мелочей, насквозь знающий все физические процессы сегодняшнего дня во всех местах вселенной, был бы в состоянии предсказать завтрашнюю погоду во всех подробностях с полной достоверностью, и то же самое можно сказать о всяком другом предсказании физических событий» (там же).

Может быть, этот «идеальный дух» привлечен сюда Планком лишь для большей наглядности, вроде известного верховного разума, который, зная начальные положения и скорости всех атомов мира и умея решить всю систему уравнений, смог бы, как писал Лаплас[4], предвидеть все детали будущего развития? Но в том-то и дело, что если Лаплас не нуждался в своей системе в гипотезе существования божия, как он гордо ответил Наполеону, Планк не оставляет на этот счет никаких сомнений. Он продолжает:

«Допущение такого идеального духа представляет собою некоторую экстраполяцию, которую нельзя обосновать логическими умозаключениями, но нельзя также и опровергнуть с самого начала, и которую поэтому нужно оценивать не по тому, содержит ли она истину или нет, а только по ее методологической ценности». «Человек со своими органами чувств и со своими измерительными аппаратами сам является частью природы, законам которой он подчинен и из которой он не может вырваться, в то время как для идеального духа не существует такого рода связанности законами природы». «Мы должны согласиться на одно тяжелое условие: мы должны остерегаться искушения спрашивать о том, каким образом идеальный дух добывает себе познания, дающие ему возможность точно предсказывать грядущие события. Такой вопрос был бы столь же бессмыслен, как и вопрос о начале мирового процесса. Мы не имеем ровно никаких оснований отождествлять себя с идеальным духом, но мы должны подчинить себя ему и верить в него. Научным образом нельзя ни доказать, ни опровергнуть его существования, но практически из предположения его существования вырастает возможность проведения строгого детерминизма во всех явлениях природного и духовного мира. В свете его всепроницающего познания мы, люди, всегда и думаем и действуем по вполне определенным, ему одному известным законам. И это не противоречит нашему сознанию собственной свободы воли...» (с. 162–163).

Изумляться тому, что механистический материализм приводит к признанию существования идеального абсолютного духа, этого «часовщика», заводящего механизм вселенной, не приходится, ибо это следует из самой сущности механизма, если его довести до логического конца. Нечего удивляться также и тому, что такая грустная эволюция постигла Планка в период гитлеровского владычества, которое осуществляет союз маузера и креста. На состоявшемся 23 мая с. г. 22-годичном заседании Кайзер-Вильгельмовского общества продвижения науки его президент Макс Планк в своей речи заявил, что «теперь никому в Германии нельзя позволить стоять в стороне, с ружьем к ноге», что «теперь единственный пароль — это консолидация всех действенных сил для реконструкции фатерланда». И Планк прочел следующее обращение Общества к Гитлеру: «Кайзер-Вильгельмовское общество продвижения науки просит разрешения послать почтительные приветствия канцлеру и дает торжественное обещание, что германская наука также готова с радостью сотрудничать в строительстве нового национального государства». Выходит, что иные, считавшиеся «левыми», буржуазные ученые перед фактом изгнания сотен выдающихся коллег из-за не вполне арийского происхождения или не национал-социалистического духа поторопились завершить Gleichschaltung[5], поспешно приноровились к реакции, с одинаковой радостью лижут сапог третьей империи, как и крестное знамение. Но невольно поражает та истинно немецкая аккуратность, с которой Планк «обосновывает» не только бытие божие, но и все важнейшие догматы христианского катехизиса прямо по символу веры, утверждает бога-вседержителя, творца неба и земли, всемогущего, всесведущего, и успевает даже высказаться против пантеизма, за существование этого идеального духа и вне нас и вне природы.

«Счастье» быть использованной в религиозных целях может выпасть на долю каждой науки. Не застрахована от этого и математика. Ленин писал:

«Известное изречение гласит, что если бы геометрические аксиомы задевали интересы людей, то они, наверное, опровергались бы. Естественно-исторические теории, задевающие старые предрассудки теологии, вызвали и вызывают до сих пор самую бешеную борьбу» *.

И действительно, если не каждое отдельное положение математики и геометрии, то математика в целом в своем историчес-

* Соч., т. XII, с. 183.

ком развитии не только отражает классовую борьбу, но и становится орудием в руках господствующих классов, прямо и косвенно составляя прикрытие для религии, помогая им осуществлять их эксплуататорские цели.

В нашей научной и научно-популярной литературе этот вопрос чрезвычайно слабо освещен. До сих пор, за исключением отдельных статей, почти ничего не прибавлено к тому, что дали классики марксизма. Не было ни одной брошюрки, которая в обобщенной форме дала бы то, что по этому вопросу уже вскрыто и извлечено из общеисторических материалов. О солидных научных исследованиях по марксистской истории математики, равно как и естествознания, говорить вообще не приходится.

Тем более отрадно, что появилась первая ласточка — книжка М. Орлова «Математика и религия»[6], только что выпущенная на украинском языке партийным издательством «Пролетар» в Харькове. Несмотря на крайнюю сжатость, автору, который сам является далеко не заурядным математиком, удается в общедоступной форме изложить важнейшие стороны исторической связи между математикой и религией, и удается ему сделать это без вульгаризаций, с марксистско-ленинских позиций.

Отправной точкой для автора служат, с одной стороны, взгляды основоположников марксизма-ленинизма на религию, с другой — на математику. Исходя из этих взглядов, разъяснив приведенные выдержки, показав принципиальную сторону вопроса, автор переходит к историческим примерам, которые он берет сначала у древних греков (пифагорейцы, Платон), затем в средневековье и у Ньютона, наконец в дореволюционной России. Остановившись особенно подробно на школе Буняковского—Бугаева—Некрасова, книжка подводит нас к пониманию и тех остатков религиозно-математической школы, которые и после революции до наших дней окончательно не вытравлены, и заканчивает беглым наброском математического фидеизма в капиталистических странах. Вывод, к которому приводит книжка: «Математика так же партийна, как и вся наука, она является ареной отчаянной классовой борьбы», дается не в виде ничем не подкрепленной декларации, а обоснован рядом удачных, убедительных конкретных примеров.

Появление книжки М. Орлова вовсе не лишено актуальности*. Для подкрепления выводов, к которым он приходит, можно и следует взять и явления, относящиеся к нашему сегодняш-

* Следовало бы эту книжку, с небольшими дополнениями, перевести на русский язык и издать.

нему дню в нашей советской действительности. Дипломированные лакеи поповщины у нас под носом используют математику для наиболее замаскированных форм религиозной пропаганды, для пропаганды идеализма.

Вот статья П. А. Флоренского «Физика на службе математики». В этой статье, где рассказывается о разных механических, гидростатических, электростатических и других методах, применяемых в математике (кстати о наиболее распространенных, наиболее рациональных счетных машинах в ней нет ни слова, зато много внимания уделено курьезам, не имеющим никакого практического значения), имеется и своя вводная принципиальная часть. И вот в этой части статьи ставится вопрос о характере математики. Автор защищает «опытную основу тех или других ветвей математики», которая «неоднократно бывала утверждена, а в отношении геометрии может даже считаться достаточно широко признаваемой» (с. 43).

Прекрасно! Но Ленин учил нас относиться к понятию «опыта» с подозрением. Что же понимает под «опытом» автор? Оказывается, интуицию. Он пишет:

«...И "чистая" логика имеет интуитивные корни, без которых она сидела бы в нас, как инородное, внежизненное, а потому и жизневраждебное образование. <...> Весь состав математического знания опирается на интуиции, и притом, может быть, наименее сознательные» (с. 44).

Правда, странно? Почему бы это логика без интуиции «сидела бы в нас, как инородное тело»? О какой, собственно, интуиции идет речь? Может быть, автор имеет в виду *чувственную* интуицию? Тогда бы в этом не было большого греха. Или он подразумевает *интеллектуальную* интуицию, считая вместе с мистиком Платоном и интуитивистами — одним из современных идеалистических направлений, — что человеческий разум способен созерцать понятия точно так же, как чувственные объекты?

Чтобы ответить на этот вопрос, ознакомимся с тем, кто такой П. А. Флоренский, автор статьи, помещенной в четвертом выпуске журнала «Социалистическая реконструкция и наука» (СОРЕНА) за 1932 год, в органе НИС и техпропа НКТП СССР.

Вот выдержка о печатных трудах П. А. Флоренского: «О символах бесконечности» («Новый путь», 1904, № 9); «К почести вышнего звания (черты характера архим. Серапиона)» («Вопросы религии», М., 1906, вып. 1); «Вопль крови» (М., 1906); «Вопросы религиозного самопознания»(Серг. Пос., 1907); «Общечеловеческие корни идеализма» (Серг. Пос., 1909); «Соль земли,

т. е. сказание о жизни старца Гефсиманского скита, иеромонаха аввы Исидора» (Серг. Пос., 1909); «Архиепископ Никон — распространитель "ереси"» (материалы о почитании имени Божия, 2-е изд., М., 1913); «Ж. Таннери. Курс теоретической и практической арифметики» (рецензия в «Богословском вестнике», 1913, № 2); «Столп и утверждение Истины» (М.: Путь, 1914); «Смысл идеализма» (Серг. Пос., 1914); «Письма прот. В. Н. Амфитеатрова к Машкиным» (Серг. Пос., 1914); «Служба Софии — Премудрости Божией» (Серг.Пос., 1914); «Не восхищение непщева» *; «К суждению о мистике» (Серг. Пос., 1915); «По поводу книги Н. М. Соловьева "Научный атеизм"» («Богословский вестник», 1915, № 6); «Около Хомякова (критические заметки)» (Серг. Пос., 1916); «К библиографии Н. И. Надеждина» («Богословский вестник», 1916, № 2); «Письма проф. Московской Духовной академии к А. А. Лебедеву» (Серг. Пос., 1916); «Памяти Вл. Фр. Эрна» («Христианская мысль», 1917, № 11–12); «Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарцева[7]) к казанским друзьям» (Серг. Пос., 1917); «Данные к жизнеописанию арх. Серапиона (Машкина)» (Серг. Пос., 1917); «Троице-Сергиева лавра в России» (в сборнике «Троице-Сергиева лавра», Серг. Пос., 1919); «Храмовое действо как синтез искусств» («Маковец», 1922, № 1); «Небесные знамения» («Маковец», 1922, № 2); «Земной путь богоматери» («Маковец», 1922, № 2).

Это — лишь половина названий, которые, кажется, говорят сами за себя. П. А. Флоренский — не просто рядовой поп, это ученейший воин черносотенного православия, махрового идеализма, беспросветной мистики. С 1911 по 1917 г. он редактировал «Богословский вестник», до того печатал свои профессорские отзывы на диссертации вновь испеченных теологов в «Протоколах заседаний Совета Московской Духовной академии».

Однако П. А. Флоренский чутко воспринимает (интуицией!) дух времени. Вперемежку с «Небесными знамениями» и «Храмовым действом» он напечатал и «Вычисление электрического градиента на витках обмотки трансформатора» («Бюллетень технического отдела Главэлектро», М., 1921) и «Мнимость в геометрии» (М.: «Поморье», 1922)[8].

---

* Для читателей, не обучавшихся в духовной семинарии, разъясняем, что, согласно «Словарю церковно-славянского и русского языка» (1867 г., т. 1, с. 939), *непщевати* — думать, почитать, предполагать мысленно. «Непщую себя блаженна быти» (Деян. XXVI, 2); «Да не како кто вознепщует о мне паче, еже видит мя или слышит что от мене» (Кор. XII, 6).

Вот эта последняя книжка может послужить нам верным путеводителем. По ней мы разгадаем, что, собственно, надо понимать под «опытом», под интуицией. Там мы читаем:

«Думается, предложенное здесь истолкование мнимостей в связи со специальным и с общим принципами относительности по-новому освещает и обосновывает то аристотеле-птолемее-дантовское миропредставление, которое наиболее законченно выкристализовано в "Божественной комедии"» (с. 45).

«Итак, припомним путь Данте с Вергилием. Оба поэта спускаются по кругам воронкообразного Ада. Воронка завершается последним, наиболее узким кругом Владыки преисподней. При этом обоими поэтами сохраняется во время нисхождения вертикальность — головою к месту схода, т. е. к Италии, и ногами — к центру земли. Но, когда поэты достигают приблизительно поясницы Люцифера, оба они внезапно *переворачиваются*, обращаясь ногами к поверхности земли, откуда они вошли в подземное царство, а головою в обратную сторону («Ад», песнь XXIII, 76–94).

Когда же мы достигли точки той,
Где толща чресл вращает бедр громаду, —
Вождь опрокинулся туда главой,
Где он стоял ногами, и по гаду,
За шерсть цепляясь, стал всходить в жерло:
Я думал, вновь он возвращался к аду...
Я поднял взор и думал, что найду
Как прежде Диса, но увидел ноги,
Стопами вверх поднятыми во льду.
Как изумился я тогда в тревоге,
Пусть судит чернь, которая не зрит,
Какую грань я миновал в дороге.
"Встань на ноги", заговорил пиит...» (там же, с. 46).

И Флоренский заключает:

«Поверхность, по которой двигается Данте, такова, что прямая на ней, с одним перевертом направления, дает возврат к прежней точке в прямом положении; в прямолинейное движение без переверта возвращает тело к прежней точке перевернутым». «Дантово пространство весьма похоже именно на пространство эллиптическое. Этим бросается неожиданный пучок света на средневековое представление о конечности мира. Но в принципе относительности эти общегеометрические соображения получили недавно неожиданное конкретное истолкование, и с точки зрения современной физики мировое пространство эллиптическое и признается конечным, равно как и время, — конечное, замкнутое в себе» (с. 47–48).

«На этом поразительном юбилейном подарке средневековью от враждебной ему галилеевской науки дело, однако, не кончается. Вопрос идет о реабилитации птоломее-дантовой системы мира» (там же).

«В птолемеевской системе мира с ее хрустальным небом, твердью небесною все явления должны происходить так же, как и в системе Коперника, но с преимуществом здравого смысла и верности земле, земному, подлинно достоверному опыту (вот каков «опыт»-то. — *Э. К.*) с соответствием философскому разуму и, наконец, с удовлетворением геометрии. Но было бы большой ошибкой объявлять системы коперниковскую и птолемеевскую равноправными способами понимания: они таковы только в плоскости отвлеченно-механической, но по совокупности данных истинной оказывается последняя, а первая — ложной» (с. 49–50).

Итак, после трехсотлетнего «смутного» времени владычества Галилеевых еретических взглядов над умами ныне устами Павла Флоренского вновь глаголет истина св. инквизиции, земля водворяется снова в центр вселенной, «опыт» здравого смысла торжественно поднимает очи горе к тверди небесной. Казалось бы, что здесь добавить больше нечего. Но Флоренский имеет еще кое-что сказать:

«Обращаясь к птоломеевской системе, мы видим, что внутренняя ее область с экваториальным радиусом

$$R = \left(\frac{23\text{ ч }56\text{ мин }4.1\text{ с}}{2\pi} \cdot 300000 \right) \text{ км},$$

где 23 ч 56 мин 4.1 с есть продолжительность звездного времени по среднему, ограничивает все *земное* бытие. Это есть область *земных* движений и *земных* явлений, тогда как *на* этом предельном расстоянии и *за* ним начинается мир качественно новый, область *небесных* движений и *небесных* явлений, попросту Небо. Этот демаркационный экватор, раздел Неба и Земли, не особенно далек от нас, и мир земного достаточно уютен. А именно в астрономических единицах длины радиус его R равен 27 522 средних расстояний Солнца от Земли. Итак, область небесных движений в 26.5 раза далее от Земли, чем Солнце; иначе говоря, граница ее — между орбитами Урана и Нептуна. Результат поразительный, потому что им птоломее-дантовское представление о мире подтверждается даже количественно, а граница мира приходится как раз там, где ее признавали с глубочайшей древности. Граница мира была за Ураном, о котором сведения были уже смутные» (с. 51).

«На границе Земли и Неба длина всякого тела делается равной нулю, масса бесконечной, а время его, со стороны наблюдаемое, — бесконечным. Иначе говоря, тело утрачивает свою протяженность, переходит в вечность и приобретает абсолютную устойчивость. Разве это не есть пересказ в физических терминах признаков идей, по Платону — бестелесных, непротяженных, неизменяемых, вечных сущностей. Разве это не аристотелевские частные формы, или, наконец, разве это не воинство небесное, созерцаемое с Земли как звезды, но земным свойствам чуждое?» (с. 52).

Теперь, кажется, ясно, какой «опыт», какую интуицию имеет в виду Флоренский, какое мировоззрение он защищает. Конечно, в 1922 г. он проповедовал взгляды Птолемея *открыто* и делал это при помощи *частного* издательства. Теперь же, в 1932 г., он изворачивается, проповедует те же взгляды в «невинной», тонко *замаскированной* форме и делает это на страницах советского журнала, который широко афиширует себя так: «СОРЕНА издается по специальному постановлению ЦК ВКП(б) и является самым большим и серьезным журналом по вопросам науки и техники», как это можно прочесть на любой обложке журнала начиная с 1931 г. и поныне.

Выходит, что кое-какие авторы за эти годы «поумнели», а кое-какие редакторы наших журналов не проявляют ни на грош бдительности. Вместо нужного привлечения по специальности дается трибуна для пропаганды идеализма. В этом отношении случай с Флоренским не является единственным — проповедью идеализма занимаются и такие ученые, как Вернадский, Френкель[9], Гамов[10] и др.

Выходит, что наши редакторы не сумели раскусить П. А. Флоренского. Зато его прекрасно понял небезызвестный вождь истинно русского идеализма А. Ф. Лосев. В своей книге «Античный космос в современной науке» (М., 1927, изд. автора) этот мистик, ссылаясь на «Мнимость в геометрии» Флоренского, пишет:

«Таким образом, платоновские *идеи*, вернее, тела как абсолютные носители идеи или абсолютные воплощенности идеи оказываются вполне мыслимыми *математически*. Это есть тело, движущееся со скоростью света, массивное в бесконечной степени и свое время собравшее во всей его бесконечности. Весь платонизм в этой формуле

$$\beta = \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} ,$$

при условии $v \geq c$. С другой стороны, мысля себе v бóльшим c, мы получаем *мнимую* длину тела, *обратно* текущее время и мнимую массу его. Что это значит? Это значит, что тело проваливается внутрь себя... Это есть выворачивание причины в глубь нее самой, смысловое становление причины следствием, т. е. *причина превращается в цель, в идеал*... Это, разумеется, есть выход из космоса...» (с. 212).

И вот эдакая идеология, написавшая на своем щите двустишие псалма:

> Темна вода во облацех небесных,
> Тамо гади, их же несть числа...

проходит в наших советских журналах незамеченной. Порою остаются незамеченными и самые гады...

Классовая борьба принимает на данном этапе социалистического строительства особые формы. Тов. Сталин дал с исчерпывающей полнотой анализ сопротивления классового врага со всеми его хитро замаскированными приемами. Ошибается тот, кто полагает, что классовый враг только кулак и подкулачник, что он прячется лишь под видом счетовода, агитирующего за выступление из колхоза; ошибаются те, кто не понимает, что классовая борьба не затухает и на идеологических вершинах, кто не понимает, что анализ, данный т. Сталиным, необходимо, правильно применяя его, приложить и к идеологической борьбе.

Сейчас дело идет о переделке идеологии десятков миллионов людей, уже происходит преодоление пережитков капитализма в человеческом сознании, превращение всех трудящихся в сознательных и активных строителей бесклассового социалистического общества, и борьба за идеологические высоты имеет первостепенное значение. Нельзя дальше терпеть, чтобы наши научные журналы продолжали засорять мозги советского читателя идеалистическими плевелами, которые попадают в эти журналы тем легче, чем больше псевдонаучной мишуры выставлено напоказ и чем больше некоторыми редакторами держится ставка на то жалкое «архигелертерство», которое так основательно и метко осмеял Ленин. Нельзя дальше терпеть, чтобы, прикрываясь «нейтральностью» и «объективизмом», а тем более якобы марксистскими, «диалектическими» ярлыками, разводили у нас идеалистическую заразу.

Дело идет о формировании марксистско-ленинского мировоззрения у миллионов, до сих пор живших осколками частнособственнического, мещанского, поповского миросозерцания, живших суевериями, на «авось и небось», по правилу «каждый за

себя», людей, у которых все эти прежние «устои» теперь бесповоротно рассыпались в прах или — а это относится к подавляющему большинству молодого поколения — у которых и вовсе не было этих «устоев», а лишь какие-то смутные клочки. Этот процесс должен получить подкрепление в лице широко поставленной популяризации марксизма-ленинизма. Дело идет о том, чтобы популярно рассказать о политэкономии, о ленинизме, о коммунистическом обществе, о диалектике природы и т. д., но рассказать это так, чтобы было действительно понятно каждому колхознику, который может прочесть местную газету, рассказать так, чтобы не было ни малейшей вульгаризации и чтобы рассказ толкал мысль вперед.

К сожалению, наши советские ученые делу популяризации уделяют слишком мало внимания. Издательствами это дело также не поставлено на нужный уровень, вокруг него не мобилизовано ни внимание общественности, ни даже самих издательств. Громадное большинство, вернее, почти все научно-популярные книжки и брошюры написаны второстепенными авторами, обратное составляет единичные исключения. Зато нередки в прямом смысле этого слова халтурные произведения, в которых под видом науки излагается сенсационная дешевка, рассчитанная на то, чтобы поразить воображение, даются упрощенческие искажения или, наконец, одни лишь голые результаты научных исканий без указания на пути, на методы, которыми они добыты.

Все это происходит в то время, когда на практике доказано, что мы научились издавать образцовые популярные книжки по техническим вопросам; десятки таких книжек, написанных рабочими-производственниками, налицо. Почему нельзя поручить написание популярной статьи, скажем, о новейших достижениях атомной физики или периодической системе Менделеева [11] и т. п. выдающемуся физику, химику и т. д.? Разве наши советские академики и профессора откажутся написать в массовую рабочую или колхозную газету? Нет, конечно, но редакция должна будет поработать с ними, а это много хлопотливее, чем взять готовую статью у халтурщика, который имеет запас наготове, одинаково «популярно» пишет и о протонах, и о Кара-Бугазе, и о гравидане...

Научно-популярная литература для взрослых, если она действительно и популярная, и научная, всегда так выразительна и ясна, что она оказывается по своему стилю и языку родной сестрой лучших художественных произведений, в чем можно убедиться на таких классических примерах, как «Наемный труд и капитал» Маркса или «Удержат ли большевики государствен-

ную власть?» Ленина, а также «Звук» Тиндаля[12], «История свечи» Фарадея[13], «Жизнь растений» К. А. Тимирязева[14] и т. д. и т. п. Вот почему значительное содействие в создании научно-популярной литературы могут оказать наши писатели-беллетристы.

Необходимо со всей большевистской напористостью взяться за это дело нашим издательствам и развернуть работу по созданию научной популярной литературы. Нельзя здесь отставать от общего культурного роста нашей страны, а следовательно, и от сильно возросших требований трудящихся на углубление их знаний в разных областях идеологии и политики.

Эта задача может быть успешно выполнена лишь при условии максимального усиления со стороны редакторов и издателей революционной бдительности к нарядившемуся в ученую тогу классовому врагу, пытающемуся с большой силой изворотливости и замаскированности проповедовать враждебную идеологию на страницах советских журналов. Не ослабление, а усиление революционной бдительности со стороны некоторых наших редакторов — вот что требуется для пресечения попыток засорять «идейным мусором» сознание строителей бесклассового социалистического общества.

V

В СОВРЕМЕННОМ КОНТЕКСТЕ

П. В. ПАЛИЕВСКИЙ

Розанов и Флоренский *

Когда в 1970 году мы в Институте мировой литературы решили напечатать Флоренского, как-то само собой всплыло имя Розанова. Нужно было кратко сказать о политических взглядах Флоренского, и оказалось, что наиболее полно отвечает этой цели письмо Флоренского М. Л. Цитрону в Париж — по поводу издания сочинений Розанова.

Письмо это мы поместили в предисловии к публикации главы Флоренского о слове в ежегоднике Института «Контекст» **, и теперь, видимо, настала пора внести в него окончательные поправки.

Редакция оговорилась, что печатает письмо в извлечениях. Но тогдашний директор Института, который сокращения предложил, почему-то настоял еще, чтобы их сделали без отточий: текст провис, оставляя повод для недоверий и подозрений. Упомянуть об этом хотелось бы ему не в упрек, потому что независимо от того, насколько это понятно со стороны или из других времен, решающим было его согласие публикацию дать, — впервые в изданиях Академии наук СССР. Но раз уж времена действительно иные, воспользуемся ими для восстановления полноты, дающей новый стимул мысли.

Итак — письмо, с тогдашними купюрами, которые мы обозначим в квадратных скобках.

«Уважаемый Марк Львович.

Получив Ваше письмо относительно изданий сочинений В. В. Розанова, я имею сообщить Вам следующее.

---

* Доклад, прочитанный на симпозиуме, посвященном творчеству П. А. Флоренского, в Бергамо.

** *Флоренский П. А.* Строение слова. Вступит. заметка от редакции, комментарии С. С. Аверинцева, подготовка текста А. А. Санчеса. «Контекст-72». М.: Наука, 1973.

Непосредственно после кончины В. В. Розанова я действительно выразил согласие З. И. Гржебину на редактирование сочинений В. В. Розанова. Лично я никогда не разделял многих из его мыслей; но, зная его как одного из самых талантливых современников, полагал, что имею нравственное право редактировать его труды, — так же, как редактировал бы какой-либо извлеченный из недр земли текст древнего автора. [По-видимому, так именно, надо думать, смотрит на подобные издания и власть, управляющая СССР.]

Соответственно с этим я потратил тогда много труда, чтобы разобраться в хаотическом наследии В. В. Розанова и постараться из фрагментов создать за него книги, которых он фактически не осуществил, так как композиция книги всегда производилась им в процессе печатания. В этом отношении я добровольно выполнил свои обязанности и даже более, чем предполагал первоначально. Однако, пока шло время этой работы, З. И. Гржебин уехал за границу и исчез из моего поля зрения, несмотря на все усилия, я не мог узнать, как снестись с З. И.

Но за это время в процессе государственного строительства произошли естественные расслоения, и то, что было законно в первые годы Революции, стало нарушающим общекультурную политику в дальнейшие годы. [Наша цензура стала запрещать то, что разрешалось сперва.] Вдумываясь в принятый властью курс, я увидел, что действительно печатание сочинений В. В. Розанова (независимо от цензурных запретов) приходится считать несвоевременным. [Лично я полагаю, что по миновании известных острых моментов культурной борьбы цензуре будут даны властью директивы более свободного пропуска в печать сочинений, которые хотя идеологически чужды задачам момента, но представляют общекультурный интерес.] Прав я относительно будущего или ошибаюсь, однако сочинения В. В. Розанова сейчас не могут быть напечатаны в пределах СССР, и Вы не можете сказать, что это простая случайность или недоразумение.

Будучи принципиально лояльным, я поэтому не считаю возможным для себя идти в обход общим директивам власти (отнюдь не затрагивающим совести) и стараться во что бы то ни стало напечатать книги В. В. Розанова хотя бы за границей, раз не позволяют это внутри страны. Дело даже не в юридической ответственности, а в сознании незаконности подобных действий, если не по букве, то, во всяком случае, по смыслу действующих у нас правил.

От своего согласия в редакторстве я не отказываюсь принципиально, но сочту себя вправе на деле содействовать Вашему

изданию лишь с того момента, когда увижу, что таковое издание не стоит в противоречии с общим курсом советской политики.

В заключение позвольте выразить Вам свое сожаление, что не могу удовлетворить Вас. Поверьте, мне, затратившему в первые годы Революции много ночей отдыха на эту работу, не довести ее до благополучного конца более прискорбно, нежели Вам. Однако amicus Plato, sed magis amica veritas*. —

П. Флоренский».

Как можно понять, купюры не изменили смысла письма. Они выглядят теперь даже не в интересах тех, кто их совершал, — например в попытках скрыть слово «цензура», так как можно с достоверностью утверждать, что цензура необходима любой культуре, и только вопрос, какая: так, по крайней мере, считал Пушкин. А предвидение Флоренского, что настанет час и для сочинений, «имеющих общекультурный интерес», стало сбываться с появлением в печати его самого и некоторых других авторов.

Главное было не в этом, а в том, ради чего мы поместили письмо и что остается загадкой сегодня. Всматриваясь в его судьбу, можно было понять: Флоренский погиб не потому, что боролся с новой культурой, но потому, что с необыкновенным упорством шел ей навстречу. В этом была проблема, достойная изучения. В письме она обозначилась очень ясно. Флоренский «вдумывается в принятый властью курс»; вопреки распространенному мнению признает законным обострение «культурной борьбы» в сравнении с первыми годами Революции**; соглашается с возникшими отсюда ограничениями печати; не желает принимать в их преодолении помощь из-за рубежа — и не по закону только, «а по смыслу действующих у нас правил»; пишет Революцию с большой буквы и т. д. и т. п. Замечательна свобода, с которой он использует новый и до сих пор не слишком складно звучащий язык: «в процессе государственного строительства... естественные расслоения... идеологически чужды задачам момента»... Розанов непременно взял бы эти слова в кавычки; Флоренский пишет их так, как будто изобрел их сам.

Страхом или желанием приспособиться этого не объяснишь. Специалист, приходивший в подряснике на работу в Главэлектро, и профессор, являвшийся в том же облачении на лекции во ВХУТЕМАС (а что там была за аудитория, известно хотя бы из посещения ее Лениным), в подобные представления не уклады-

* Платон мне друг, но истина дороже (*лат.*). — *Примеч. ред.*

** Письмо писалось в марте 1929 г.

вается. Необыкновенная серьезность, вообще отличавшая Флоренского, заставляет предположить и здесь нечто обдуманное и принципиальное.

Могут сказать, конечно, что шел-то он в эту сторону, шел, но куда пришел... и будут по-своему правы. Но не забудем, что гибель человека не уничтожает смысла его пути, а в той традиции, к которой относил себя Флоренский, пожалуй что, и наоборот. Сопротивление, которое он встретил, нетрудно увидеть исторически и в том, что были силы, имевшие свое мнение о началах, которые должны были лечь в сердцевину новой культуры; Флоренский их, естетвенно, не устраивал. Время еще разберется в условиях и участниках этих событий. Но не менее важно понять, что прозревал сквозь них Флоренский, ведя себя так, как он вел.

То есть сейчас нас более всего интересуют основания, причины его упорства в движении против личной судьбы, которую, как говорят свидетельства, он знал, хоть и надеялся на иное; на что он опирался, идя через ее границы в не понятную ни с каких принятых тогда точек зрения цель. Она небезразлична для современных умонастроений.

Узнать эту цель полностью, конечно, невозможно. Но, быть может, нам приоткроет ее одно место из доклада 31-го года о Блоке, опубликованного «Вестником РХД» *. Этот доклад известен в записи, и в принадлежности его Флоренскому высказывались сомнения (хотя по языку, составу мысли, основным идеям — культура и культ, София, понятие символа, Иконостас и др., — да и по уровню найти ему другого автора вряд ли возможно). Но тем интереснее видится сама мысль, которая была, конечно, не чьим-то личным изобретением, но коренилась в существе проблем. Вот она:

«Современность российская императивностью марксизма принудительно наталкивает (в этом ее добро) на необходимость выбора монистической системы мировоззрения, внутри которой надлежит "расставить на свои места" накопленные ценности культуры» **.

Нужно признать здесь нечто неожиданное или непредставимое для людей соответствующего круга. Церковный мыслитель, то есть принципиальный противник марксизма, признает его благо, да еще в том, в чем тот выступает принудительной силой. И дальше — к объяснению эпохи:

---

* Вестник РХД. 1974. № 114.

** Вестник РХД. С. 169.

«Сейчас непосредственно ощутимо, что мир расколот религиозным принципом: антитезис марксизму — только христианство (то есть православие)» *. Тут чуть ли не сквозит уже гегелевская триада, которая, как мы знаем, предполагает впереди «синтез».

Надо надеяться, что присутствующие не заподозрят меня в безумном желании соединить марксизм и христианство или приписать такую мысль Флоренскому. Прежде всего потому, что, как показал опыт, логические механизмы этих «триад» ничего не объясняют, кроме самих себя; во-вторых, потому, что известно, как потешались и марксисты и люди веры над стремлением «дополнить» их друг другом; и, в-третьих, — что в самом деле нет ничего отвратительнее каши и смешения принципов, где гибнут всякое развитие и мысль.

Другое просматривается в этих словах. То, в чем Флоренский видел главную дорогу среди перепадов истории: необходимость, как он говорит, монистического, то есть цельного мировоззрения **. Чего-то большего, объединяющего личность и мир, где она находила бы свое место и место уже «накопленных ценностей культуры»... — выражение, опять-таки свидетельствующее о знании формул эпохи и желании мыслить с ними заодно. В марксизме и христианстве он, очевидно, усматривал наиболее мощные возможности такого мышления.

Для традиции мысли, в которой он вырос, это было новым, но подготовленным. Какова была эта традиция, он сам сказал в «Столпе...»: «Читатель, вероятно, не преминет заметить значительного сродства теоретических идей славянофильства с идеями предлагаемой книги» (С. 608) ***. В письме Ф. Д. Самарину от 1 августа 1912 года он высказывается еще определеннее: «То лучшее, что думается о русской культуре, всегда органически срастается со славянофильством». При этом мы должны понимать, что идеи этого направления не могут выводиться из самого слова «славянофил»; это было бы таким же смещением смысла, как выведение Белинского или Герцена из понятия «западник». Оба наименования, возникшие в ожесточенной полемике или перебранке, конечно, не передавали существа их мысли, и когда

* Там же. С. 170.

** «Свою жизненную задачу Ф. понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению», — сказано в автобиографической заметке в энциклопедии «Гранат» (т. 44, с. 144).

*** *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи. М., 1914.

в 30-х годах нашего века, то есть ровно через столетие, одно из них было в результате серьезного изучения заменено понятием «революционный демократ», это было только справедливо. Действительно: человек, отстаивающий интересы народа революционным путем. Подобным же образом мы могли бы говорить теперь вместо «славянофила» — «православный демократ», и если сохраняем еще старое обозначение, то потому, что пересмотреть его можно опять-таки лишь после основательных изучений. Между тем славянофилы продолжают быть известны обществу скорее в загадочных отрывках, чем в существе их идей. Жаловаться на это нет оснований, так как «западники» были серьезно вовлечены в общественно-политическую борьбу и законно завладели общим вниманием, Но все же постепенно наступает время и для «славянофилов», прежде всего из-за разработки ими некоторых фундаментальных стратегических идей, того самого «цельного мировоззрения», о котором говорит Флоренский.

Флоренский знал то, о чем мы получили возможность говорить только сегодня: славянофильство и марксизм развивались параллельно. Оба обозначили решимость философии выйти за пределы ума — к действительности. На одном и том же основании они оттолкнулись, пройдя эту школу, от немецкой классической философии, от Гегеля. Высказывания Маркса и Энгельса, отвергающие спекулятивный характер гегелевской мысли, хорошо известны. Но почти совсем неизвестны идеи И. В. Киреевского из его статей 50-х годов о «необходимости другого мышления,.. стоящего столько же выше логического саморазвития, сколько действительное событие выше простой возможности» (*Киреевский И. В.*, Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 2. С. 320), решительные движения в эту сторону А. С. Хомякова и Ю. Ф. Самарина. Разумеется, для одних это был выход к божественному мирозданию, для других — к единству материи; непримиримость и бескомпромиссная критика друг друга должны были, конечно, последовать. В некоторых высказываниях Хомякова как будто она уже и звучит, например:

«Критика сознала одно: полную несостоятельность гегельянства, силившегося создать мир без субстрата. Ученики его не поняли того, что в этом-то и состояла вся задача учителя, и очень простодушно вообразили себе, что только стоит ввести в систему этот недостающий субстрат, и дело будет слажено. Но откуда взять субстрат?.. И вот самое отвлеченное из человеческих отвлеченностей — гегельянство — прямо хватилось за вещество и перешло в чистейший и грубейший материализм. Вещество будет субстратом, а за тем система Гегеля сохранится, то есть со-

хранится терминология, бóльшая часть определений, мысленных переходов, логических приемов и т. д., сохранится, одним словом, то, что можно назвать фабричным процессом Гегелева ума. Не дожил великий мыслитель до такого посрамления...» и т. д. (*Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. / Под ред. И. С. Аксакова. М., 1861. Т. II. С. 302).

Противостояние очевидно. Но не потеряем главного: оба направления уходят от самонадеянных претензий разума заместить собою мир и обращаются к громадной, не соразмерной ни с каким умом объективности. Оба считают, что человек обязан занять в ней деятельное место, быть ее выразителем и творцом одновременно.

Необходимо видеть, насколько далеко это от пути, предложенного Кьеркегором, — к одинокостойкой личности или дальше, к механизмам этой личности, как у Фрейда, или к еще худшей позитивистской мелочности метода «проб и ошибок» и т. д. и т. п. Идея обоих другая — необъятное целое, орудием которого, а не судьей, является ищущий ум.

Это значит, что у Флоренского были свои, хотя и невидимые большинству, основания смело идти навстречу чему-то себе противоположному. Через исторические завалы и разломы он усматривал впереди нечто более важное и в практической работе разных областей стремился вместе со всеми его поднять. Поэтому, когда нам говорят с сопричастным изумлением, что он «предвосхитил идеи кибернетики, Винера» и т. д., это можно выслушивать лишь с тем же основанием, как и утверждения, что Чехов предвосхитил «театр абсурда», а Менделеев — «системный подход». Мировоззрение Флоренского, как бы ни опасались в наши дни этого слова, было тотальным. Задачи, уровень, расстояния и цели мысли были направлены к единству и не высказывались до тех пор, пока оно не обнаруживалось в любой рассмотренной мелочи. А движение к тому же центру с другой, противоположной себе стороны лишь вызывало в нем энергию сотрудничества и понимания. Много времени спустя что-то подобное начали искать «теологи освобождения», марксизм «бристольской» школы и т. д. Только у Флоренского все это не стремилось забежать вперед принципами, новой теорией или поспешно запатентованной «наукой», но типично по-русски совершалось на деле. Ничего не говоря заранее, он начал преодолевать своим универсальным умом ограниченности самых разных областей, сообщая им на их собственном специальном языке пути к целому. Когда и насколько оно удавалось, это становилось открытием и нормой будущего.

Все это относится и к В. В. Розанову. В лице своего друга Флоренский нашел человека, способного идти к той же цели изнутри жизни и высказывать на самом простом, бытовом языке «единство несовместимостей», так сказать соединять бытие и быт.

По излюбленной идее Флоренского, «если мир познаваемый надтреснут и мы не можем *на деле* уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их» *. Если истина в попытках ее выражения рассыпается на взаимоисключающие антиномии, в этом нет ничего нелепого или безнадежного. Напротив — в образовавшихся щелях видна ее полнота. Способность Розанова говорить правду независимо от того, насколько одна ее часть противоречила другой, приводившая в содрогание современников, ничуть не пугала Флоренского. Она была лишь подтверждением его теорий. Когда Розанов, например, говорил в начале очерка: «не хочется говорить ничего систематического», это означало для Флоренского только свидетельство наступившего конца «систем» (объявленного, между прочим, и марксизмом). «Систематология в главных, фундаментальных вопросах (для технических задач «системы», разумеется, должны были изощряться и множиться) была для обоих убийством духа. Позитивистское засорение культуры, нараставшее с начала века и заполнившее духовное пространство отходами наук (выдаваемых к тому же за прогресс), смело отвергалось и Розановым и Флоренским. Это, конечно, помогало их сближению.

Розанов был на 26 лет старше Флоренского, но выделял его среди самых близких. «С болью о себе думаю: "Вот *этот* сумеет сохранить"» (Оп<авшие> л<истья.> Короб I. С. 178). Он одним из первых и, вероятно, глубже других отозвался на выход «Столпа...»: «Густая книга» («Новое время», 12, 22 февраля 1914 г.). Появление имени Флоренского в его собственных трудах означает предел, край, о который бьется, ища опоры, мысль. Он добивается от Флоренского ответов как от своего рода последней земной инстанции и, добившись, погружается в сомнения снова. Наибольшее удовлетворение от бесед, писем Флоренского он получает, насколько можно понять, когда удается «перевести вопрос в другую плоскость» (выражение Флоренского, которое он любит цитировать), то есть поднять жизнь до тех уровней, куда он хотел бы донести ее, но не может, так как при этом исчезает сама жизнь или ее полнота. Помочь ему в этом может лишь узкий круг лиц: «Я и "наши" (Рцы, Фл., Шперк, еще несколько, немного)» (Оп. л. <Короб> II. С. 386).

* «Столп...», с. 157.

Что притягивало Флоренского к Розанову, лучше всего дает понять, наверное, один его отзыв на студенческое сочинение, где он мимоходом, как это случается, определяет главное направление русской философии, и в частности А. С. Хомякова, как искание «конкретных форм для воплощения абсолютного начала жизни» *. Розанов был средоточием этих форм. Ни в XIX веке, ни после не было в русской культуре или в какой-либо другой человека, до такой степени способного видеть абсолютное в текущем — в самом непосредственном, сиюминутном, непроизвольном и наглядном. В мусоре, в чем-то, кажется, безнадежно заброшенном и ничтожном, у него просыпалась мировая жизнь.

Непредсказуемым явился у Розанова способ ее собирания: «опавшие листья», каждый отдельно, имеющий «поля размышлений» вокруг «опавшей» и как бы лежащей на земле, увядающей жизни. Молчаливые последующие подражания или соревнования с этой идеей («Листья с дерева», «Страницы из дневника», «Незабудки», «Крохотки», «Мгновения», «Камушки на ладони», «Бухтины», «Затеси» и т. д.) даже близко не могли подняться к ее полноте; и не потому, что были плохи, — просто по размаху совмещенных у Розанова расстояний. Флоренский, видимо, оценил это одним из первых.

И как глубок, значителен для нас тот факт, что дружба их не исключила взаимонепонимания. Например, когда мы читаем, как Флоренский говорит — в том же письме из «Контекста», — будто Розанов не осуществил своих книг, что ему пришлось составлять их заново из хаотических «фрагментов», не имеющих композиции и т. д. и т. п., мы как-то сразу начинаем видеть пределы теории, — даже той, которая «теоретически» эти пределы знает, но не может их соблюсти. И обратно, — когда Розанов пишет: «Все-таки я умру в полном, полном недоумении. В религиозном недоумении. И больше всего в этом Фл[оренский] виноват. Его умолчания» (Оп. л. Короб II. С. 292), — мы явно слышим, что он требует от Флоренского того, чего тот сознательно избегал. Флоренский не мог и не хотел распространяться о том, что еще изнутри, само из себя не раскрылось; истина была для него выявлением мира, а не умствованием, пусть самым глубоким, — которое могло, по его убеждению, только разрушить поверхность жизни и затемнить смысл. Незабываемо

---

* О сочинении студента В. И. Херсонского. В кн.: *Свящ. Павел Флоренский.* Около Хомякова (критические заметки). Сергиев Посад, 1916. С. 69.

именовал он людей «нового религиозного сознания» * «бесстыдниками» за то, что «они обнажают непоказуемое» («Столп...». С. 134); и ему, как он пишет, было «в высокой степени чуждо» их стремление «как бы насильно стяжать Духа Святого» (Там же. С. 128).

Не подлежит сомнению, что мы еще долго будем разбираться в этой дружбе, важной не только мыслью, но и взаимоудивленным личным общением. Может быть, подробности этого общения заставляют нас задуматься сильнее, чем сами идеи или какой-либо теоретический вывод. Особенно из последнего времени их сближения, когда Розанов переехал из Петербурга в Сергиев Посад. Пусть отрывок из письма Флоренского, который я приведу с разрешения семьи Флоренских и публикатора письма П. В. Флоренского, покажет, какое напряжение противоречий еще скрывается здесь. Письмо отправлено 1 июня 1922 года в ответ на запрос художника М. В. Нестерова о судьбе Розанова.

«Дорогой, глубокоуважаемый Михаил Васильевич! С несказанною радостью получил сейчас Ваше письмо... Начну с Вас. Вас. Да, он умер, 23 января 1919 г. после одной из бань, решительно ему запрещенных, его постиг удар; в параличном состоянии он пролежал несколько месяцев, очень неистовствуя и измучив родных. Но наряду с делами почти безумными с ним происходил и благотворный духовный процесс: В. В-ч постигал то, что было ему непонятно всю жизнь. Он "тонул в бесконечно холодной воде Стикса", тосковал "хотя бы об одной сухой нитке от Бога", между тем как стигийские воды проникали все его существо. "Вот каким страшным крещением сподобил меня Бог креститься под конец жизни", — сказал он мне при посещении его. Потом у него началось странное видение: "Все зачеркнуто крестом". Я: "У вас двоится в глазах, В. В.?" — "Да, физически двоится, а духовно все учетверилось, на всем крест. Это очень интересно". Мне он продиктовал нечто в египетском духе на тему о переходе в вечность и об обожествлении усопшего: "Я — Озирис и т. д.". Много раз приобщался и просил его соборовать, он нашел тут священника о. Павла себе по нутру. Твердил много раз, что он ни от чего не отрекается, что размножение есть величайшая тайна жизни; но принял как-то и Христа. Были у него ка-

* В примечании к термину «новое религиозное сознание» П. А. Флоренский перечисляет его представителей: Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус и Д. Философов. «В разных смыслах и разных степенях сюда же примыкают или примыкали Андрей Белый (Б. Н. Бугаев), Н. А. Бердяев и др.». «Столп...», с. 684. — *Примеч. ред.*

кие-то страшные видения. Когда увиделся с ним в последний раз, за несколько часов до смерти, то В. В-ч встретил меня смутно — уже пришептанными словами: "Как я был глуп, как я не понимал Христа". За последнее слово не ручаюсь, но, судя по всем другим разговорам, оно было сказано именно так. То, что он говорил затем, я уже не мог разобрать. Это были последние его слова. Перед смертью В. В-ч продиктовал своим бывшим друзьям, и в особенности тем, кого считал обиженным собою, очень теплые прощальные письма. Мирился с евреями. Погребение его было скромное-прескромное, но очень благообразное и красивое. Собрались только самые близкие друзья, бывшие в Посаде. И гроб — Вы знаете, как тут трудно добыть гроб, — попался ему изысканный: выкрашенный фиолетово-черной краской, вроде иконной чернели, как бывает иногда очень дорогой шоколад, с фиолетиной, и слегка украшенный — крестиком из серебряного галуна. Повезли мы В. В-ча на розвальнях, по снегу, в ликующий солнечный день к Черниговской и похоронили бок о бок с К. Леонтьевым, его наставником и другом. Все было мирно и благолепно, без мишуры, без фальшивых слов, по-дружески сосредоточенно. Однако это был лишь просвет. А потом и пошло и пошло. Словно все бесы сплотились, чтобы отомстить за то, что В. В-ч ускользнул от них. — Для могильного креста я предложил надпись из Апокалипсиса, на котором В. В-ч последнее время (пропущено слово) и на котором мирился со всем ходом мировой истории: "Праведны и истинны все пути Твои, Господи". Представьте себе наш ужас, когда наш крест, поставленный на могиле непосредственно гробовщиком, мы увидели с надписью: "Праведны и немилостивы все пути Твои, Господи"» *.

Те из нас, кто бывал в этих местах, знают, что ни могил, ни надписей там нет. У развалившейся ограды посетителей встретят заколоченная церковь и пустырь. Рассказывают, что в 20-е годы здесь помещалось общежитие слепых, и они, постоянно наталкиваясь на надгробия, как-то расколотили их железными палками. Правдива эта символическая легенда или нет, зрелище, открывающееся на месте этих событий, удручающе. Мыслитель, название одной статьи которого («Средний европеец как орудие всемирного разрушения») стоит десятка объясняющих современность систем; другой — источник естественных сил, какого, верно, не знала история, восстановитель жизни среди

---

* Можно было вспомнить, что тут будто отозвалась и розановская мысль из «Опавших листьев»: «Бог не церемонится с человеком» (Короб II. С. 27).

любых химических свалок эпохи; третий — пытавшийся обнять все их проблемы энциклопедическим умом, — исчезают вплоть до буквально по Пушкину: «И мертвец вниз поплыл снова за могилой и крестом».

Правда, есть у этого русского небрежения, которому оправданий нет, и обратная сторона. Те, кому удалось сквозь него пройти, выбраться из-под растоптанных плит, поднимаются в неподменимой подлинности и устанавливаются в культуре навсегда. Розанов, Леонтьев и Флоренский это испытание прошли. Вопрос же о том, удастся ли нам, не теряя трезвости, найти какой-то иной способ выявления ценностей и заменить странное очистительное надругательство чем-то иным, более достойным, остается открытым. Будь моя воля, я поэтому оставил бы эту церковь и этот пустырь, как они есть, поместив лишь за оградой табличку, что здесь когда-то было. Такой памятник был бы, уж наверное, не хуже развалин Мариенкирхе в Дрездене, у которой стоит, обняв Библию, Мартин Лютер.

Иеродиакон АНДРОНИК

Основные черты личности, жизнь и творчество священника Павла Флоренского

Ваши Высокопреосвященства, глубокочтимое собрание!

Перед каждым жизнеописателем стоит нелегкая задача изложить длинную цепь событий человеческой жизни в ограниченном объеме времени или текста. Чтобы решить эту задачу, необходимо сжать время до характерных точек, сделать биографию прерывной, рассматривать ее через символико-типические факты как нервные узлы всей жизни. Каждый такой факт реален и как явление жизни во времени, и как сокровенная сущность ее. Такой факт-символ больше себя самого, поэтому он раскрывает тайну жизни.

В жизни отца Павла мы находим целый ряд подобных символико-типических фактов: это — его родословие, имя, лицо, таинства Брака и Священства. Но чтобы найденные нами символические факты не распались на самостоятельные и не связанные друг с другом, надо найти для них единую систему координат, общую характеристику. Такой характеристикой их для отца Павла Флоренского является противоречие.

«*Противоречие*! — восклицал отец Павел, — хочется повторить за Гераклитом его жалобу, остающуюся и теперь современной: "Люди не понимают этой вечно существующей истины, пока не услышат о ней; не понимают они и тогда, когда услышат о ней впервые. Ибо, хотя все происходит согласно этой истине, люди оказываются непонимающими, когда на опыте находят и речи, и факты такими, какими излагаю их я, разумея каждое явление по природе и объясняя его по существу"». (*Священник Павел Флоренский*. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 156. Далее: Столп...).

Родословие отца Павла сложилось из четырех сильных ветвей-родов: Флоренских, Соловьевых и Ивановых, Сапаровых. Род

Флоренских происходил из Малороссии, и в начале XVIII века представители его поселились на костромской земле. В письме от 27 апреля (15 мая) 1935 года отец Павел писал: «Этот род отличался всегда принципиальностью в области научной и научно-организаторской деятельности. Флоренские всегда выступали новаторами, начинателями целых течений и направлений — открывали новые точки зрения, новые подходы к предметам. Мне не известно ни одного Флоренского с выраженными художественными способностями ни в какой бы то ни было области искусства». Московский род Соловьевых с сильно развитой музыкальностью и клинский род Ивановых, среди которых было много художественных натур, соединились в бабушке отца Павла — Анфисе Уваровне Соловьевой. От армянского рода матери, Сапаровых, «наследственность выражается в ярком ощущении материи и конкретного мира. Красота материи и ее конкретность — вот что унаследовали мы от рода моей матери» (из письма от 27 апреля (13 мая) 1935 года). Научность и художественность, отвлеченность и конкретность — вот противоречия, полученные отцом Павлом от своих предков.

Противоречивость личности отца Павла, заложенная в его родословии, усиливалась данным ему именем.

«Нет сомнения, — писал отец Павел, — имена суть категории познания личности, потому что в творческом воображении имеют силу личностных форм». «Имя — тончайшая плоть, посредством которой объявляется духовная сущность». Имя Павел характеризуется деланием, внутренним напором воли, стремящейся излиться через него в мир. Павел теснейшим образом связан корнями личности с первоосновой бытия. «Павел томится по воплощении: со стороны воли оно есть самораскрытие ее в мире, а со стороны формы — победоносное явление идеи... Воля и вера — это в данном имени полюсы, между которыми распространяется все строение личности... Все остальное <...> оболочки и орудия. И прежде всего — таков в Павле разум... Слабое или сильное, поверхностное или глубокое, в зависимости от индивидуального сложения, мышление Павла диалектично... столкновение с миром у него ни на минуту не прекращается... Внутреннее противоречие воплощается и вовне и ломает и разрывает плавную кривую его жизни. Основное ощущение поэтому есть тут и страдание, связанное с самою природою имени, но вместе с тем лишь утверждающее основную веру Павла в необходимость воплотить в жизни начало духовное,— не потому, что существовать без него неправильно, а потому, что просто невозможно» (*Священник Павел Флоренский.* Имена. Павел).

Ближайшим и наглядным явлением имени в личности является лицо. В 1921 году отец Павел сам провел научное исследование своего черепа и лица. Наиболее характерным в своем лице он считал сильно выдающиеся вперед нос и верхнюю губу. Отец Павел отнес себя к типу средиземноморской расы с чертами, присущими болгарам и грекам, и писал о себе: «Несомненно грек!» Эллинский облик отца Павла отмечали все его современники. Эллинство как идея нашло в нем столь благодатную и податливую почву, что в лице запечатлело лик, духовную сущность. Но лицо отца Павла также несло в себе противоречивые черты. В детстве и юности в нем были ясно выражены южные черты, в годы учения в университете и Московской Духовной академии П. А. Флоренский был сильно похож на Гоголя. Вероятно, после женитьбы (1910 г.) и принятия священного сана (1911 г.) наиболее выявились эллинские черты, как запечатлено на портрете, писанном М. В. Нестеровым. В. А. Комаровский, который также много рисовал отца Павла в 20-е годы, сознательно разрушая живописный портрет, пришел в 1924 году к иконописному изображению отца Павла. В нем эллинский лик отца Павла явлен как реальность иного мира. С конца 20-х годов в облике отца Павла стали появляться новые черты. Стало больше выявляться сходство с отцом, костромские, русские черты потеснили южные. Это хорошо видно на последних портретах 1935 и 1936 годов.

Отец Павел родился 9 января 1882 года около местечка Евлах Елисаветпольской губернии (ныне Азербайджан), где его отец, инженер путей сообщения, Александр Иванович Флоренский, строил участок Закавказской железной дороги. «Место моего рождения, — писал отец Павел, — Евлах, где преизобилующая природными богатствами и обременительная избытком роскоши жизни степь стеснена двумя снеговыми горными группами. <...> В этой двойственности природы, меня воспитавшей, я склонен видеть наглядное выражение собственной моей двойственности, в которой север и юг через кровь, исторически самую молодую и самую древнюю, напряженно противостоят друг другу, не только не смешиваясь, но и, напротив, возбуждая друг друга к более крепкому самоопределению».

Дух передовой технической науки и изысканность древнего армянского рода равно должны были приспосабливаться к условиям кочевой жизни дикой степи. Вся семья жила в палатках, а затем — в товарных вагонах на месте будущей станции. Детство Павел Флоренский провел в Тифлисе и Батуме.

«Отчасти по недостаточной обеспеченности, отчасти по убеждению родителей семья жила очень замкнуто и серьезно: развле-

чения и гости были редким исключением, но зато в доме было много книг и журналов, на что урезывалось от необходимого. Уровень семьи был повышенно-культурный, с разносторонними интересами, причем предметом интересов были знания технические (отец), естественно-научные (дети) и исторические (отец, мать и отчасти все).

Относительно моего интеллектуального развития правильный лишь формально ответ был бы совсем неверен по существу. Почти все, что приобрел я в интеллектуальном отношении, получено не от школы, а, скорее, вопреки ей. Много дал мне отец лично, но главным образом я учился у природы, куда старался выбраться, наскоро отделавшись от уроков. Тут я рисовал, фотографировал, занимался. Это были наблюдения характера геологического, метеорологического и т. д., но всегда на почве физики. Читал я и писал тоже нередко среди природы. Страсть к знанию поглощала все мое внимание и время. [Воспитанный в полной изоляции от представлений религиозных и даже от сказок, я смотрел на религию как на нечто вполне чуждое мне, а соответственные уроки в гимназии вызывали вражду и насмешку.] Я составил себе стенное расписание занятий по часам, причем время, назначенное классам и обязательному посещению богослужения, окружил траурной каймой как безнадежно пропавшее.

В конце гимназического курса [летом 1899 года] я пережил духовный кризис, когда мне открылась ограниченность физического знания. В этом состоянии мною было воспринято воздействие Л. Толстого (которого ранее я игнорировал). В дальнейшем оно сказалось в стремлении понять общечеловеческое мирочувствие и мировоззрение как истинные безотносительно, в противоположность условным и имеющим преимущественно техническое значение истинам науки. Моя склонность к техническому применению физики была внедрена во мне моим отцом, но оформлена лишь тогда, когда наука перестала быть предметом веры. Далее из того же кризиса вышел интерес к религии».

В 1900 году П. А. Флоренский поступил на физико-математический факультет Московского университета по отделению чистой математики. В университете наибольшее влияние на него оказали лекции професора Н. В. Бугаева о прерывности. «Мои занятия математикой и физикой, — писал священник Павел Флоренский, — привели меня к признанию формальной возможности теоретических основ общечеловеческого религиозного мирососерцания (идея прерывности, теория функций, числа). Философски же и исторически я убедился, что говорить можно не о

религиях, а о религии, что она есть неотъемлемая принадлежность человечества, хотя и принимает бесчисленные формы». На историко-филологическом факультете П. А. Флоренский слушал лекции профессоров С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина и занимался в семинарах, руководимых ими. Кандидатское сочинение П. А. Флоренский писал на самостоятельно намеченную тему: «Об особенностях плоских кривых как местах нарушений прерывности». Это сочинение он предполагал сделать частью большой работы общефилософского характера «Прерывность как элемент мировоззрения». В 1904 году П. А. Флоренский окончил университет с дипломом I степени. Несмотря на предложение Н. Е. Жуковского и Л. К. Лахтина остаться в университете на кафедре математики, П. А. Флоренский 4 сентября 1904 года поступил в Московскую Духовную академию.

К этому шагу его склонил духовник, епископ Антоний (Флоренсов), к которому П. А. Флоренский в начале марта 1904 года пришел просить монашество вместе с А. Белым [*Иеродиакон Андроник* (Трубачев). Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник священника Павла Флоренского // Журнал Московской патриархии. 1981. № 9. С. 71–77; № 10. С. 65–73]. Духовное возрастание П. А. Флоренского во время учебы в Академии с 1904 по 1908 год происходило также под руководством старца Гефсиманского скита, иеромонаха аввы Исидора (Грузинского; † 3 февраля 1908) (см.: Соль земли, то есть Сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским. Сергиев Посад, 1909).

В Московской Духовной академии П. А. Флоренский занимался символической логикой, теорией познания, историей философского религиозного мировоззрения, археологией, еврейским языком, организовал философский кружок, в котором прочел ряд докладов.

Курс Московской Духовной академии П. А. Флоренский окончил первым. Кандидатское сочинение П. А. Флоренского «О религиозной Истине» легло в основу магистерской диссертации «О духовной Истине» (М., 1912), защищенной 19 мая 1914 года. 23 сентября 1908 года после прочтения двух пробных лекций [10 сентября — «Космологические антиномии Канта» (Сергиев Посад, 1909); «Общечеловеческие корни идеализма» (Сергиев Посад, 1909)]. П. А. Флоренский был утвержден исправляющим должность доцента Московской Духовной академии по кафедре истории философии (впоследствии названной им кафедрой истории мировоззрений).

За время преподавания в Московской Духовной академии (1908—1919) священник Павел Флоренский создал ряд оригинальных курсов по истории античной философии, философии культа, кантовской проблематике, лишь некоторые разделы которых были опубликованы (Пределы гносеологии // Богословский вестник. 1913. Т. 1. С. 147–174; Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915; Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917). Оценивая вклад священника Павла Флоренского в изучение платонизма, один из лучших знатоков античной культуры, А. Ф. Лосев, писал, что Флоренский «дал концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую все, что когда-нибудь я читал о Платоне... Его имя должно быть названо наряду с теми пятью-шестью именами, которые знаменуют собой основные этапы понимания платонизма во всемирной истории философии вообще... Символически-магическая природа мифа — вот то подлинно новое, почти небывалое, что Флоренский вносит в мировую сокровищницу различных историко-философских учений, старающихся проникнуть в тайны платонизма. Замечу, кроме того, что взгляды Флоренского на Платона развивались вне всякой зависимости от каких бы то ни было учений о Платоне на Западе» (*Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 680).

П. А. Флоренский поступил в Московскую Духовную академию не только для того, чтобы восполнить образование. Академия должна была стать шагом к церковному служению. Но ни за четыре года обучения, ни в начале преподавания П. А. Флоренский не принял священного сана. И это несмотря на то, что уже давно у него созрело твердое решение о необходимости принятия священства.

Духовник П. А. Флоренского, Владыка Антоний, с самого начала их знакомства не благословлял его желания уйти в монастырь, а тот, в свою очередь, ни за что не хотел жениться. «Если бы я был сейчас женатым, — писал П. А. Флоренский матери 21 января 1906 года, — то мог бы привести в исполнение свои заветные планы — сделаться священником. Может быть, из-за неисполнения их вся жизнь моя будет сломлена. И все-таки я говорю, что никогда в жизни не женился бы, потому что знаю, что это свяжет совесть, и, сознаваясь или не сознаваясь, я на место Бога поставлю на первый план семью».

Бог или семья — это противоречие раздирало душу П. А. Флоренского в течение шести лет (с 1904 по 1910), но духовник был непреклонен. Особенно тяжелый период жизни наступил для П. А. Флоренского после окончания Московской Духовной ака-

демии. Как духовно-учебное заведение, Академия во многом не удовлетворяла П. А. Флоренского, и он начал преподавательскую деятельность лишь по настоянию Владыки Антония. К тому времени П. А. Флоренский лишился отца († 22 января 1908), через которого он остро чувствовал свою коренную связь с костромским родом «дьячков». Самый близкий друг, С. С. Троицкий, закончив в 1907 году Академию, поселился в Тифлисе.

«Мой кроткий, мой ясный! Холодом, грустью и одиночеством дохнула на меня наша сводчатая комната, когда я в первый раз после поездки открыл дверь в нее. Теперь — увы! — я вошел в нее уже один, без тебя <...> Дни и ночи сливаются для меня. Я как будто не знаю, где я и что со мною <...> Я одинок, абсолютно одинок в целом свете. Но мое тоскливое одиночество сладко ноет в груди. Порою кажется, что я обратился в один из тех листов, которые кружатся ветром на дорожках» [Столп.... С. 9–10].

Скончался и старец Исидор († 3 февраля 1908), земной ангел-утешитель, кроткий и простой, чьими «дружескими молитвами узрел "духовную зарю" торжествующего Неба» П. А. Флоренский [Столп.... С. 258]. Теперь лучезарное Небо скрылось, и вместо него серые тучи заволокли душу. Стальным кольцом обступили тоска и отчаяние.

По воспоминаниям А. В. Ельчанинова, П. А. Флоренский находился в состоянии «тихого бунта». Лето 1910 года было переломным. Духовник не ошибся: П. А. Флоренский встретил человека, с которым соединил свою жизнь. Это была А. М. Гиацинтова (31 января 1889— † 18 марта 1973), происходившая из крестьянской семьи села Кутловы Борки Рязанской губернии. В семейной жизни Владыка Антоний видел прежде всего таинство Брака, которое не только требует особых подвигов, но и подает Божественную благодать, так же как и прочие таинства. Для отца Павла семья была одним из главных мерил, помогавших безошибочно определять свое отношение к людям и событиям.

Время, когда налаживалась семейная жизнь П. А. Флоренского, было одно из самых счастливых для него. Семья внесла глубокие изменения в духовный склад П. А. Флоренского. Первый ребенок отца Павла, Василий, был для него не просто долгожданным сыном, но живым напоминанием о переломе в жизни. Всего у отца Павла было пятеро детей. Дети были для него живительным источником, родником; *они* рождали его к жизни и творчеству.

Как *семьянин* отец Павел писал прежде всего для своих детей. В этом кроется громадное духовное своеобразие творчества

отца Павла времени создания антроподицеи. По мере собственного возрастания в браке и семье его произведения становились все более простыми и все более глубинными. «Если ты не можешь объяснить самое сложное явление ребенку, значит, ты его не понимаешь», — говорил отец Павел. Своей жизнью он раскрыл образ мыслителя, облагодатствованного таинством Брака.

Таинство Брака не только совершенно обновило П. А. Флоренского, но дало также возможность принять другое таинство — Священство. Это было не просто личным желанием. Священство лежало в основе одной из ветвей рода П. А. Флоренского — то была мужская, костромская ветвь.

В 1915—1916 годах П. А. Флоренский провел много изысканий по уточнению своего родословия и писал: «Почитание родителей должно выражаться конкретно прежде всего в стремлении узнать их. У меня лично пестрота невероятная, начиная от мещан и до графов Разумовских, бывших почти на престоле, от бедных дьячков и до знаменитого епископа, от забитых судьбою сирот и до владетельных царьков. Тут такая пестрота, что разобраться во всем этом надо немало времени. Однако костромские дьячки одни только всецело привлекают мое внимание, и сердцем я именно с ними» (из письма В. В. Розанову от 30 октября 1915 года).

«Дед мой, Иван, был сыном священника, — писал отец Павел. — Он блестяще окончил Семинарию и был послан в Академию, но тут задумал, по любви к науке, уйти в Военно-медицинскую академию. Сам митроп[олит] Моск[овский] Филарет уговаривал его остаться и будто бы пророчил, что если примет монашество, то будет митрополитом. Но дед все же пошел по своему пути, на нищету и разрыв с отцом. Мне порою и является мысль, что в этом оставлении семейного священства ради науки — πρῶτον ψεῦδος* всего рода и что, пока мы не вернемся к священству, Бог будет гнать и рассеивать все самые лучшие попытки». Семейное священство или наука — это противоречие разъедало сердце не меньше, чем другое: Бог или семья. Так начиналось «живое восприятие антиномичности» [Столп... С. 154].

Но «тайны религии — это не секреты, которые не следует разглашать, не условные пароли заговорщиков, а невыразимые, несказанные, неописуемые *переживания*, которые не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия, которые зараз — и "да", и "нет". Это — "вся паче смысла... Таинства" <...> Проти-

---

* Принципиальная ошибка («Логика» Аристотеля).

воречие! Оно всегда тайна души — тайна молитвы и любви. Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия.

Там, в Горнем Иерусалиме, нет их. Тут же — противоречия во всем» [Столп.... С. 158]. «И Бог, и семья», — говорил Владыка Антоний. Семья не стала у П. А. Флоренского на место Бога, Который открылся ему теперь через семью совершенно по-новому. Так решилось первое противоречие. «И Священство, и наука», — говорил Владыка Антоний. Со дня рукоположения в священный сан, с 24 апреля 1911 года, богословие и наука у отца Павла вдохновлялись и опытно проверялись в алтаре, у престола, а потому были пронизаны церковностью. Так решилось второе противоречие. «В отце Павле встретились культурность и церковность, Афины и Иерусалим, и это органическое соединение само по себе уже есть факт церковно-исторического значения. Чего же искал в Священстве отец Павел? Это не было призвание к пастырству и учительству, хотя, разумеется, он их не отрицал, но прежде всего и больше всего влечение к предстоянию Престолу Господню, служению литургически-евхаристическому» [*Протоиерей Сергий Булгаков*. Священник отец Павел Флоренский].

В литургическом служении отца Павла необычайно органически соединились два таинства: Брак и Священство. В этом он был близок духу древних патриархов, сочетавших семейно-родовое и священное главенство.

Таинства Брака и Священства внесли перелом не только в личную жизнь и духовное устроение отца Павла, но определили также поворот в его творчестве.

«Мой "Столп" до такой степени опротивел мне, что я часто думаю про себя: да не есть ли выпускание его в свет — акт нахальства, ибо что же на самом-то деле понимаю я в духовной жизни?! И, б[ыть] м[ожет], с духовной точки зрения, он весь окажется гнилым» (из письма В. А. Кожевникову от 2 марта 1912 года). Трудно поверить, что эти строки написаны священником Павлом Флоренским за два года до выхода его книги «Столп и утверждение Истины» (М., 1914). Столь резкий отзыв, при всей самокритичности отца Павла, объясняется тем, что после принятия священства ему внутренне стал чужд дух «Столпа», дух теодицеи. Биографически «Столп» стал пройденным этапом еще ранее, к 1908 году. Не случайно П. А. Флоренский первоначально взял в качестве магистерской диссертации перевод неоплатоника Ямвлиха. Последние четыре главы «Столпа», написанные до 1912 года, уже во многом заняты вопросами антроподицеи. Но процесс отхода от теодицеи, совпавший с мучительными в

личной жизни 1908—1910 годами, сам по себе не мог породить принципиально нового в творчестве П. А. Флоренского. Построение «Столпа» можно было продолжать, но это было бы лишь очередное продолжение. Епископ Феодор удивительно верно заметил, что, хотя последние четыре главы «Столпа» (3-е изд. М., 1914) в богословском отношении лучшие и наиболее интересные, они не внесли чего-либо нового по сравнению с предыдущими изданиями [*Епископ Феодор.* «О духовной Истине». Опыт православной теодицеи. «Столп и утверждение Истины» свящ. П. Флоренского. Сергиев Посад, 1914. С. 3]. Брак и Священство явились теми семенами, из которых творчество отца Павла смогло расти в новом направлении.

В письме к В. А. Кожевникову от 27 июля 1912 года отец Павел разделил свой творческий путь на 3 периода и указывал:

«Дорогой и глубокоуважаемый Владимир Александрович! <...>

Те мужественные звуки, которых Вам, — а мне самому еще более, нежели Вам, — хотелось бы слышать от меня, звучат пока лишь в тайниках сердца моего, и ни субъективно, по ступени моего развития, ни объективно, по задачам, мною ставимым, им звучать пока невозможно. Καθάρσις, μαθήσις, πράξις! [очищение, научение, действо] «...Писать можно о том, что пережито, а я лишь подхожу (да и подойду ли — это вопрос...) к πράξις. Мои научные статьи, из коих бóльшая часть не напечатана или даже слегка набросана, "тетради" мои и т. д., [... — ?] математическая работа и математические заметки — это все, как я мысленно называл всегда, τά καθαρτικά, расчистка души моей от современности. "Поэма" (написанная) — завершение катартического периода. "Столп", разрабатываемый, хотя тема его явилась около 9–10 лет тому назад, — μαθήσις первой половины, т. е. теодицея (только!), и все иные темы из него сознательно исключены. Вот почему и лирика "Столпа" опять не то, чего Вы хотите, — нечто хрупкое и интимно-личное, уединенное. Предполагаемая и отчасти набросанная 2-я часть "Столпа", под иным названием, — 2-я половина μαθήσις, т. е. антроподицея, о тайнах и таинствах, о благодати и Боговоплощении во всех видах и образах. В ней слегка намечается πράξις, но я надеюсь, что художественная сторона, "фон", сознательно антиципирующий дальнейшее, уже не будет ни свирелью, ни жалобою покинутого (потому-то и возникает проблема теодицеи; иначе оставался бы праздник обручения и пастораль), а "драмой", в современном смысле слова, и намеком на трагедию. Мне чудятся в дальнейшем πράξις и тоны трагедии — мистерии. Но это *только* чудится, и я еще почти не представляю, как это будет и будет ли как-нибудь. Надо очень,

очень расти, чтобы превзойти μαθήσις, и очень много страдать, чтобы дорасти до мистерии, до πράξις. Ведь пока единственный зародыш у меня этого — цикл переживаний, благодаря которым и из которых сложилась моя семейная жизнь».

Итак, 1911 год является точкой перелома не только в периоде научения, но и во всем творческом пути отца Павла. К нему тяготеют очищение и теодицея, от него отталкиваются антроподицея и деяние. Если так, то главное событие 1911 года — принятие Священства — было сердцевиной, средоточием, искомым родником творчества отца Павла. Для него невозможно было писать о таинствах и благодати, не будучи самому облагодатствованным таинством Священства.

«Боговоплощение во всех видах и образах» раскрыто в двух трудах отца Павла, написанных в совершенно отличном от «Столпа» творческом стиле. Это «Философия культа» (1918—1922) [Иконостас // Богословские труды. М., 1972. Сб. 9. С. 83–148; Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17. С. 87–248] и «У водоразделов мысли» [1919—1926] [опубликованы лишь отрывки: Символическое описание // Феникс. М., 1922. Кн. 1. С. 80–94; Обратная перспектива // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Сб. 3. С. 381–416; Органопроекция // Декоративное искусство СССР. 1969. № 145. С. 39–42; Строение слова // Контекст -72. М., 1973. С. 348–369; полный проспект труда отец Павел опубликовал в приложении к книге «Мнимости в геометрии» (М., 1922)].

«Столп» написан в виде писем, эти труды — в виде лекционных бесед на ряд тем, объединенных общим замыслом. «Столп» содержит многочисленные экскурсы и примечания — в этих трудах изредка встречаются сноски на цитируемый источник. В «Столпе» автор вместе с читателем искал Истину в Горнем мире — в этих трудах Истина показывалась читателю как пребывающая в мире дольнем. «Столп» вырос из юношеской уединенной дружбы с С. С. Троицким и духовного окормления аввы Исидора — эти труды из мужской московской «церковной дружбы» и руководства епископа Антония (Флоренсова).

В годы афонских споров об Имени Божием вокруг священника Павла Флоренского сплотился круг богословов (ректор МДА епископ Феодор, М. Д. Муретов, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, М. А. Новоселов, В. А. Кожевников), которые мужественно защищали имяславие как церковное учение.

С 28 сентября 1912 года по 3 мая 1917 года священник Павел Флоренский возглавлял издававшийся при Московской Духовной академии журнал «Богословский вестник». Говоря о направле-

нии «Богословского вестника» за этот период, следует отметить, что, сохраняя церковность и традиционную академичность, журнал публиковал много материалов по общекультурным вопросам: в нем органически находили свое место статьи богословского, философского, церковно-исторического, литературного, общественного и математического характера. В этом, несомненно, сказалась направленность интересов самого редактора. Как редактор «Богословского вестника» священник Павел Флоренский организовал в нем целый ряд архивных публикаций, которые ставят «Богословский вестник» 1912—1917 годов в ряд лучших археографических журналов.

«В то время, когда <...> в церковных кругах возникали одна за другою, хотя и эфемерные, церковно-политические организации, отец Павел оставался им чужд — по равнодушию ли своему вообще к земному устроению или же потому, что голос вечности вообще звучал для него сильнее зовов временности. Обновленческое движение в среде русского духовенства, позднее выродившееся в живоцерковство, никогда не находило для себя отзвука в отце Павле, как ни страдал он от всей косности нашей церковной жизни» (*Протоиерей Сергий Булгаков.* Священник отец Павел Флоренский).

В автобиографии 1927 года отец Павел писал: «По вопросам политическим мне сказать почти нечего. По складу моего характера, роду занятий и вынесенному из истории убеждению <...> я всегда чуждался политики». Такая принципиальная позиция позволила отцу Павлу после революции остаться вместе с народом, чтобы сознательно и активно участвовать в развернувшемся культурном и научно-техническом строительстве в стране.

В церковно-общественной жизни последующего периода священник Павел Флоренский не участвовал, сохраняя каноническую верность Святейшему Патриарху Тихону, а впоследствии его Местоблюстителю Митрополиту Сергию. В Академии, перебравшейся в Москву, а затем на пастырско-богословских курсах отец Павел читал лекции и рецензировал студенческие работы до 1926 года. Как неприходской священник он служил в церквах Сергиева Посада и Москвы.

22 октября 1918 года отец Павел был приглашен в Комиссию по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. Кроме П. А. Флоренского, который являлся ученым секретарем Комиссии и хранителем ризницы Троице-Сергиевой Лавры, в Комиссии состояли: Ю. А. Олсуфьев (товарищ председателя, затем председатель), И. Е. Бондаренко и Н. Д. Протасов (представители Отдела по делам музеев), М. В. Боскин, П. Н. Кап-

терев, Т. Н. Александрова-Дольник, С. Н. Дурылин, С. П. Мансуров, М. В. Шик, а впоследствии Н. М. Щекотов и А. С. Свирин.

П. А. Флоренский принимал непосредственное участие в приемке и описании икон, панагий и серебра ризницы Троице-Сергиевой Лавры, музея Московской Духовной академии и музея в покоях митрополита Платона, присутствовал при реставрации икон Троицкого собора. В связи с этими работами необходимо привести Обращение Святейшего Патриарха Тихона к Всероссийской Комиссии по реставрации памятников искусства и старины. «Комиссия по реставрации памятников искусства и старины» в лице ее председателя И. Э. Грабаря и членов В. Т. Георгиевского и А. И. Анисимова приступила ныне к изучению древних памятников русского иконописания великих мастеров Андрея Рублева и Дионисия. С этой целью члены Комиссии предпринимают путешествие по древнейшим святыням нашего Отечества. Желаю успеха этому полезному для Святой Церкви начинанию, призываю благословение Божие на тружеников науки. *Тихон, Патриарх Москвы и всея России»* (ОР ГТГ, 67/202).

Много сделал П. А. Флоренский для организации охраны памятников в окрестностях Сергиева Посада и других культурных центров, в особенности в Абрамцеве, куда неоднократно сам выезжал. Развивая проект музея Троице-Сергиевой Лавры, составленный 9 декабря 1918 года П. А. Флоренским и П. Н. Каптеревым, Комиссия заложила новые принципы музейного дела, когда музей, обладающий самыми различными по типу и хронологии коллекциями предметов, рассматривается как единое целое (см.: *Николаева Т. В.* Русское прикладное искусство Московской Руси. М., 1976. С. 14–15; *Вздорнов Г. И.* Троица Андрея Рублева: Антология. М., 1981. С. 53).

В результате деятельности Комиссии по охране Лавры было принято и научно описано огромное историко-художественное богатство Лавры и спасено национальное достояние неизмеримой духовной и материальной ценности. Деятельность Комиссии подготовила условия для Декрета «Об обращении в музей историко-художественных ценностей Троице-Сергиевой Лавры» от 20 апреля 1920 года, подписанного председателем Совнаркома В. И. Лениным (СУР. 21 апреля 1920 года, № 27. С. 133).

С 1920 года отец Павел начал работать в Москве. Для него, всегда стремившегося к уединению и жизни непосредственно рядом с местом работы, сознававшего в этом не только удобство, но и особенности мировосприятия, это было нелегко.

«Служба моя трудна, и часто совсем изнемогаю душою. Но да будет воля Божия!» — писал отец Павел 6 мая 1920 года. Эти слова определили духовное устроение на многие годы вперед.

В 1920 году П. А. Флоренский работал на московском заводе «Карболит». Это был один из первых в стране заводов по изготовлению пластмассы, который работал на отечественном сырье. Деятельность завода была связана с проведением плана ГОЭЛРО. В 1921 году П. А. Флоренский перешел в Главэлектро ВСНХ РСФСР. Он возглавил лабораторию испытания материалов (впоследствии отдел материаловедения) Государственного экспериментального электротехнического института, которую сам создал.

В 1921 году П. А. Флоренский был утвержден профессором Высших художественно-технических мастерских на кафедре «Анализа пространственности в художественных произведениях» и в течение трех лет читал соответствующий курс и подготовил монографию.

С середины 20-х годов работы П. А. Флоренского почти полностью сосредоточиваются в области электротехники. В 1924 году он был избран членом Центрального электротехнического совета Главэлектро ВСНХ СССР. Тогда же вышел один из основных трудов П. А. Флоренского в области электротехники «Диэлектрики и их техническое применение. Часть 1. Общие свойства диэлектриков» (М., 1924).

Исследовательские работы П. А. Флоренского направлялись в основном на поиски новых материалов, необходимых для передачи электроэнергии высокого напряжения на большие расстояния. Решение этой задачи было жизненно необходимо для подъема промышленности в стране. Особое внимание П. А. Флоренский уделял тому, чтобы новые материалы изготовлялись из отечественного сырья. Это давало экономию и ликвидировало зависимость от внешнего рынка.

С 1927 года П. А. Флоренский являлся редактором «Технической энциклопедии» (М., 1927—1934. Т. 1–23) и автором 127 статей в ней.

Летом 1928 года П. А. Флоренский работал в Нижегородской радиолаборатории. После возвращения из Нижнего Новгорода П. А. Флоренский был восстановлен в должности заведующего отделом материаловедения ГЭЭИ (затем Всесоюзный элетротехнический институт — ВЭИ). Общественные настроения П. А. Флоренского того периода хорошо характеризует письмо к парижскому издателю М. Л. Цитрону от 18 марта 1929 года по поводу подготовки и издания сочинений В. В. Розанова за границей: «Лично я никогда не разделял многих его мнений, но, зная его как одного из самых талантливых современников, полагал, что имею нравственное право редактировать его труды так же, как

редактировал бы какой-либо извлеченный из недр земных текст древнего автора <...> Но <...> вдумываясь в принятый властью курс, я увидел, что действительно печатание сочинений Розанова (независимо от цензурных запретов) приходится считать невозможным <...> Будучи принципиально лояльным, я не считаю возможным для себя идти в обход директив власти (отнюдь не затрагивающих совести) и стараться во что бы то ни стало напечатать книги В. В. Розанова, хотя бы за границей, раз не позволяют этого внутри страны. Дело даже не в юридической ответственности, а в сознании незаконности подобных действий, если не букве, то, во всяком случае, по смыслу действующих у нас правил» (Контекст-72. Литературно-теоретические исследования. М., 1973. С. 346).

5 января 1930 года он был назначен помощником директора Всесоюзного электротехнического института К. А. Круга по научной части.

4 мая 1932 года П. А. Флоренский был включен в Комиссию по стандартизации научно-технических обозначений, терминов и символов (при Комитете по стандартизации) при Совете Труда и Обороны СССР.

25 февраля 1933 года П. А. Флоренский был арестован по ложному обвинению. 26 июля 1933 года репрессирован на 10 лет. Он был реабилитирован постановлением Московского городского суда от 5 мая 1958 года (Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 377).

С 1 декабря 1933 года по август 1934 года П. А. Флоренский работал на Сковородинской мерзлотной научно-исследовательской станции. Он получил ряд ценных результатов при исследовании вечной мерзлоты. Исследования и наблюдения научной группы станции, в которую входил П. А. Флоренский, легли в основу книги Н. И. Быкова и П. Н. Каптерева «Вечная мерзлота и строительство на ней» (М., 1940). В Сковородине П. А. Флоренский написал лирическую поэму «Оро», собирал материалы к орочено-русскому словарю.

С осени 1935 года по июнь 1937 года П. А. Флоренский занимался вопросами добычи йода из агар-агара из морских водорослей на Соловецком заводе йодной промышленности, в чем он также сделал ряд научных открытий. Весной 1936 года П. А. Флоренский там же на курсах йодных мастеров читал лекции по технологии и химии водорослей.

Последние годы П. А. Флоренский работал в тех областях техники, где не предполагал развивать научную деятельность, хотя с успехом применил свои знания. Естественно, встает вопрос: каковы были творческие интересы и планы самого отца Павла?

Частичный ответ можно найти в его высказываниях 1935—1937 годов:

«Моей мечтой было разработать физику систем со специальными структурами». «Меня вновь одолевают замыслы построить новую дисциплину — морфометрию, и основу ее в общей форме, мне кажется, я нащупал». «Хотелось бы, будучи в отставке от больших дел, отдаться размышлениям на общие космофизические и космохимические темы». «Я стал бы заниматься космофизикой, общими началами строения материи, как она дана в действительном опыте, а не как ее отвлеченно конструируют из формальных посылок. Ближе к действительности, ближе к жизни мира — таково мое направление».

Многочисленные изобретения и открытия П. А. Флоренского в различных областях науки и техники имели важное значение в развитии народного хозяйства СССР и укреплении обороноспособности страны.

В конце своей жизни отец Павел, подводя итоги, оставил список важнейших областей и вопросов, в которых он проложил дорогу грядущим поколениям:

«**В математике**: 1. Математические понятия как конститутивные элементы философии (прерывность, функции и пр.). 2. Теория множеств и теория функций действительного переменного. 3. Геометрические мнимости. 4. Индивидуальность чисел (число — форма). 5. Изучение кривых in concreto. 6. Методика изучения формы.

В философии и истории философии: 1. Культовые корни начатков философии. 2. Культовая и художественная основа категорий. 3. Антиномии рассудка. 4. Историко-филолого-лингвистическое изучение терминологии. 5. Материальные основы антроподицеи. 6. Реальность пространства и времени.

В искусствоведении: 1. Методика описания и датировки предметов древнерусского искусства (резьба, ювелирные изделия, живопись). 2. Пространственность в художественных произведениях, особенности изобразительного искусства.

В электротехнике: 1. Изучение полей. 2. Методика изучения электрических материалов — основание электроматериаловедения. 3. Значение структур электроматериалов. 4. Пропаганда синтетических смол. 5. Использование различных отходов для пластмасс. 6. Пропаганда и разработка элементов деполяризации. 7. Классификация и стандартизация материалов, элементов и пр. 8. Изучение углистых минералов как одной группы. 9. Изучение ряда пород горных. 10. Систематическое изучение слюды и открытие ее структуры. 11. Изучение почв и грунтов.

Йод. Отдельно стоят: физика мерзлоты, использование водорослей» (из письма 11–13 мая 1937 года).

«Что я делал всю жизнь? — Рассматривал мир как целое, как единую картину и реальность, но в каждый данный момент или, точнее, на каждом этапе своей жизни под определенным углом зрения. Я просматривал мировые соотношения на разрезе мира по определенному направлению, в определенной плоскости и старался понять строение мира по этому, на данном этапе меня занимающему признаку. Плоскости разреза менялись, но одна не отменяла другой, а лишь обогащала. Отсюда непрестанная диалектичность мышления (смена плоскостей рассмотрения), при постоянной установке на мир как целое» (из письма 21 февраля 1937 года).

В своей необычной, трудной, но благодатной судьбе он видел не стечение случайных обстоятельств, но волю Божию, которую ощущал с самого детства. Отец Павел направлял свои силы туда, где они могли принести наибольшую пользу для Родины в данный момент. Жизнь отца Павла, исполненная самых неожиданных поворотов и противоречий, является нам как гармонически-прекрасное *целое*. Скончался он 15 декабря 1943 года.

О творческом пути священника Павла Флоренского *

> Если ты богослов, то будешь молиться истинно, и если истинно молишься, то ты богослов.
>
> *Преподобный Нил Синайский*

Среди потрудившихся на ниве русского богословия священнику Павлу Флоренскому Господь даровал особое место. Это стало явным, когда вышел из печати его труд «Столп и утверждение Истины». Серия посмертных публикаций из его творческого наследия, начатая 15 лет назад изданием «Обратной перспективы», показала нам богослова и мыслителя, намного опередившего свое время. В каждой новой публикации его трудов мы нахо-

* Доклад был прочитан на юбилейном собрании в Московской Духовной академии 22 февраля 1982 года, посвященном 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского.

дим все новые грани творчества. Объяснить это было бы невозможно одной лишь необычной и разносторонней одаренностью этого человека: за ним стояла сложившаяся оригинальная традиция русской богословской мысли, воспитавшей его.

К сожалению, сейчас нет возможности представить богословский вклад Славяно-греко-латинской академии, в которой подвизался иеромонах Иннокентий, впоследствии святитель Иркутский († 1731), преподававший с 1710 года словесность, а с 1714 по 1719 год — нравственное богословие, метафизику и философию, который собрал нас сегодня в свой памятный день, как префект (инспектор) и профессор Академии.

В недрах Московской Духовной академии — «школы верующего разума», по слову профессора С. С. Глаголева, со времени перехода ее в 1814 году в Троице-Сергиеву Лавру, открылся — не только для русской богословской науки — новый источник творческих сил с направлением, воспринятым от Славянско-греко-латинской академии. Этот новый родник в богословской науке можно назвать онтологической* школой в русском богословии.

Без малейшего надрыва, очень спокойно, с устойчивой внутренней размеренностью школа являла все новые умные силы к жизни, которые объединились в едином потоке русской богословской мысли.

У истоков этой онтологической школы были ее знаменитые профессора кафедры философии: протоиерей Феодор Голубинский (1818—1854), Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1852—1891), Алексей Иванович Введенский (1896—1913) и священник Павел Флоренский (1908—1919). Их мысль «*простиралась вперед, забывая задняя*» (1 Фес. 3, 3). Но пройденный путь забывался лишь в нравственном смысле, чтобы избежать кичливости и духовной гордыни. Если представить сводную библиографию их трудов, можно увидеть, что каждый учебный год приносил все новые ученые плоды.

В основе богословия всех трех предшественников священника Павла Флоренского по кафедре было не просто признание бытия Божия, но особенное сознание или даже ощущение присутствия Бога в мире. Основываясь на мысли святого Дионисия Ареопагита, что «все сущее имеет нечто общее с Виновником бытия», отец Феодор Голубинский, в частности, исходил из того,

---

* Онтологический — сущностный (от греч. ὄν — Сущий, τὸ ὄντως ὄν или ὁ ὄντως ὤν — подлинно существующее (в отличие от ложного, недействительного и недействующего).

что разные ступени бытия представляют *образ* (хотя и в разной степени) Того, Кому принадлежит в полном смысле Имя «Сый», т. е. что бытие, жизнь и разум проистекли из Бытия, Жизни и Разума Самого Бога. Профессор протоиерей Феодор Голубинский и его ученики В. Д. Кудрявцев-Платонов и А. И. Введенский утверждали, что Богопознание возможно вместе с Откровением Бога человеку и *через знание*, которое они считали «опосредствованным откровением». Потому эпиграфом к своему знаменитому труду «Столп и утверждение Истины» профессор священник Павел Флоренский избрал изречение святого Григория Нисского: «Знание становится любовью» (ἡ δε γνῶσις или ὁμιλὴ γίνεται), т. е. о пути к вере через знание.

Таким образом, мысль предшественников отца Павла Флоренского была сосредоточена на возможности Богопознания и его путях. Она развивалась по двум основным линиям: познание Бога каждым отдельным человеком и познание Бога в истории человечества.

1. Признание того, что «Бог не познается без Бога» (святой Ириней Лионский), то есть источник познания Бога — в Самом Боге. Бог благоволит сообщить человеку знание о Себе постольку, поскольку человек ищет Бога. Как Бог есть начало всякого бытия, так знание о Боге, о Его бытии является началом всякого знания. Только через Бога человек сознает себя человеком — образом и подобием Бога.

2. Изучение религии в ее сущности и исторических формах как путь к постижению истоков происхождения веры в Бога и Богопознания. Трудами трех профессоров «школы верующего разума» доказано (и тем самым опровергнуты мнения множества европейских авторитетов), что первичное состояние веры древнего человечества не политеизм, а монотеизм — откровение Бога человеку. Удаление же человека от Бога вызвало раздробление понятия о Боге на множество отдельных представлений, что привело к политеизму, который, исчерпав себя в многообразии языческих религий, должен завершиться возвращением к Истинному Богу — христианской религией со времени воплощения Второй Ипостаси Святой Троицы — Бога-Слова...

Труды профессоров Московской Духовной академии — протоиерея Федора Голубинского, В. Д. Кудрявцева-Платонова и А. И. Введенского наряду с литургическим опытом богослужения воспитали отца Павла Флоренского как богослова Русской Православной Церкви.

Избранный этими богословами метод работы сложился из их искреннего христианского стремления раскрыть в меру данных

им Богом сил нехристианскому миру Истину о Сущем. Свое свидетельство они строили в доступных формах, как теперь бы сказали, применительно к «секулярному сознанию» их современников. Но вместе с тем в них не было подмены существенных богословских понятий философскими*.

Потому при изучении трудов богословов русской онтологической школы Московской Духовной академии очень важно помнить об этих предпосылках их «словесного служения». В противном случае вновь возродится тот критицизм, который возник вокруг священника Павла Флоренского.

С именем священника Павла Флоренского связано очень много противоречий. Он сознавал это и, не отступая пред трудностями и искушениями, продолжал идти по очень трудному миссионерскому пути, на который призвал его Господь. И, может быть, не случайно одно из основных положений «Столпа и утверждения Истины» сформулировано следующими словами:

«Истина есть антиномия».

Идея антиномичности прослеживается у многих мыслителей древности и средневековья.

«Из противоположностей образуется совершенная гармония», — прозрел в свое время Гераклит — «христианин до Христа», как называл его святой Иустин Философ.

Антиномичная природа мышления Платона обусловила форму его творчества: его «Диалоги» — это драматизированные антиномии, высказанные собеседниками противоположных убеждений.

Николай Кузанский, римско-католический богослов и философ, говорит о совпадении в Боге противоположных определений: как Вмещающий весь мир, Он — Абсолютный Максимум, а как Находящийся в любом, даже в самом ничтожном предмете, — Абсолютный Минимум.

Термин «антиномия» введен в европейскую науку Иммануилом Кантом в 1781 году, в «Критике чистого разума».

Можно сказать, что священник Павел Флоренский первым понял, что делать с явлением антиномичности, указанным Кантом. Преодоление антиномичности — это признание ее полно-

---

* Эта подмена особенно настойчиво проводится в жизнь с начала XX столетия представителями так называемого «религиозного ренессанса», и особенно Парижской богословской школы.
В Московской Духовной академии онтологический (сущностный) подход к изучению реальных явлений был основанием богословской мысли.

правия как жизненного пульса. Кант выявил антиномии разума. Отец Павел Флоренский признал всеобщий характер антиномичности и прозрел средство ее преодоления — живой религиозный опыт, открывающий в нагромождениях «да» и «нет» существование высшего единства, которое может завершиться лишь во Святом Духе. И сам П. Флоренский прошел трудным путем жизненных противоречий.

Личность священника Павла Флоренского и его творческий путь могут быть поняты объективно, хотя и не во всей полноте, в свете следующих его признаний.

«Родители мои хотели восстановить в семье рай, и в особенности детей своих держать в этом первозданном саде. Не знаю, было ли случайностью, что и я, с своей стороны, шел навстречу их желаниям; скорее склонен я думать, что каким-то предчувствием они стали осуществлять оказавшееся в каком-то смысле возможным. Не только они хотели, но и я был способен по-райски воспринимать мир. Но в этом рае не было религии, по крайней мере, не было исторической религии. Она отсутствовала тут не по оплошности, а силою сознательно поставленной стены, ограждавшей упомянутый рай от человеческого общества. Это не было отрицание религии в порядке метафизическом, не было оно таковым во внутреннем сознании родителей, а тем более не было таковым в их высказывании. В этом отношении наша семья весьма мало походила на большинство семейств нашего круга, как неверующих, так и верующих. И для тех и для других основные вопросы религии представлялись в то время ясными и решенными либо отрицательно, либо положительно; соответственное решение внушалось далее, младшим членам семьи. Таковыми были и знакомые нам семьи: в одних детям внушалось, что Бога нет, что религия — суеверие и духовенство — обманщики, в других — напротив. Но там и тут молодое поколение вырастало в той или иной определенности. В нашей же семье суть религиозного воспитания заключалась в сознательном отстранении каких бы то ни было, положительных или отрицательных, религиозных воздействий извне, в том числе и от самих родителей. Никогда нам не говорили, что Бога нет, или что религия — суеверие, или что духовенство обманывает, как не говорилось и обратного. Впрочем, тут были оттенки. Мама абсолютно молчала и на этот счет, но в непроницаемом молчании ее мне смутно чувствовался какой-то тончайший запах слова "нет". Тетя тоже молчала, но по разным признакам я угадывал в этом молчании вынужденность, прикрывающую какое-то, словно глазами, "да". Наконец, папа, через которого проходил религиоз-

ный меридиан нашего дома, по-видимому, чувствовал себя наиболее свободно в отношении религиозного высказывания. Он говорил "нет", которое равнялось "да", и "да", звучавшее как "нет". Если я напомню, что евангелием его был гетевский "Фауст", а библией — Шекспир, то станет окончательно ясной религиозная "тональность"» (Воспоминания. Религия, маш., с. 3,4).

Продолжая этот творческий самоанализ и описывая состояние своего дома, Флоренский фактически свидетельствовал о формировании своего мировоззрения.

«К неприличному относилась религия и все с нею связанное; мне кажется, она была в моем сознании самим средоточием неприличного. Религиозная жизнь вообще стыдлива и ищет спрятаться от чужих соглядатайствующих глаз. При моем же воспитании бессознательно было сделано все, чтобы вызвать это именно чувство. О религии у нас никогда не говорилось ни слова, ни за, ни против, ни даже повествовательно, как об одном из общественных явлений, разве только более или менее случайно проскакивало слово о культе дикарей или каких-нибудь египтян, но и то очень отрывочно. Чем ближе к Церкви было какое-либо понятие, тем менее оснований могло ему быть упомянутым в нашем доме, терпелась, и то еле-еле, лишь религиозная археология — умершее настолько, что можно было твердо рассчитывать на его религиозную бездейственность. Люди "верят" по-своему (хорошо мне запомнилась эта форма *«верят»* вместо *веруют*, ничуть не случайно, ибо *веруют* — значит духовно знают некоторую объективную реальность, а *верят* — значит имеют некоторое субъективное состояние уверенности, может быть насквозь иллюзорное); итак, люди верят по-своему, и было бы бесчеловечно и жестоко отнимать у них это чувство уверенности, эти иллюзорные верования, поддерживающие в них человечность. Верят — и пусть верят. Но это — прочие люди. А мы должны понести в жизни человечность в ее непосредственном виде, без символов и подобий; мы не должны нуждаться в искусственных поддержках...» (Воспоминания. Религия, маш., с. 10).

«Слишком трудной внутренней работой досталось мне знание, чтобы уступить его. Да, я знаю, что такое Бетховен. Без этого божественного самосознания нет импульса жизни, и творчество дышит этим кислородом. Когда он, вопреки всем усилиям, все-таки прорывается в нас, мы чувствуем себя виноватыми и потому смиряемся. Но духовная струя, несшая меня, была совсем иною, и человеческое благородство тут не вторгалось на место этого божественного закона. У родителей был уклон сюда. Я же, никогда не умевший делать что-либо наполовину и по

самому имени своему бывший желанием, смывавшим на пути своем всякое препятствие, рано понял культ человечности как человеческое самообожествление и рано услышал в Бетховене эту бесконечно родную себе стихию титанизма. Конечно, я не сказал бы тогда этих слов, не сказал бы именно так, как сейчас говорю, но, впрочем, и не очень далеко отсюда, ибо образы Прометея и Титанов с детства я чувствовал *своими*. Вот почему имя Бог, когда мне ставили его как внешнюю границу, как умаление моей человечности, способно было взорвать меня, тогда взмывалась вся гордость — человечностью, семьей, самим собою, и я, столь далекий от богословия и столь как будто безразличный к нему, вдруг оказывался прекрасно в нем осведомленным, ибо совсем не растерянно наносил детские удары в места, наиболее трудные для богословия» (Воспоминания. Религия., маш., с. 46, 47).

«С горечью думается мне, может быть, отец практически был прав, что люди в абсолютной Истине и не нуждаются и проживут без нее удобнее: большинство чувствуют себя уютно, когда нет в мысли четких углов и граней, и бывают довольны, если внешние обстоятельства позволяют не вспоминать о них» (Воспоминания. Религия, маш., с. 11). «...Говоря современным языком психоанализа, во мне был задержанный аффект религиозного чувства: я был оторван от религии столь надежно, что силою внутреннего влечения сам надстраивал воздвигнутую между мною и религией стену. Чем больше была религиозная потребность, тем далее я, поставленный на известный путь, добровольно и стремительно бежал от возможности удовлетворения. <...> Конечно, вероятно, и этому всему надлежало быть в общем ходе жизни, и я менее всего жалуюсь на бывшее. Да, кроме того, что строил, то я строил, и один за это ответствен. В моменты полного духовного освобождения, когда вдруг сознаешь себя субстанцией, а не только субъектом своих состояний, и предстоишь пред Вечным, остро и предельно четко сознается полная ответственность решительно за все, что было и есть, за состояния самые пассивные, и столь же решительная невозможность отговориться внешними воздействиями и внушениями, наследственностью, воспитанием, слабостями. Тогда ясно: нет ничего, что "сделалось", "произошло", "случилось", нет никаких просто фактов, а есть лишь поступки, и знаешь: совершил их я. Я — и точка...» (Воспоминания. Религия, маш., с. 2).

Флоренский с гениальным самообладанием обнажает перед читателями свой внутреннний мир, указывая без искусственных прикрас на свой творческий путь так, как он у него сложился.

Во второй части «Воспоминаний», под названием «Природа», он писал:

«Чтобы объяснить свои волнения около природы и чувства, меня пожиравшие, как яростная влюбленность, как страсть непреодолимая и все собою захватывающая, я должен, во-первых, твердо сказать, что пусть это кажется уродством, пусть в этом будут усматривать отсутствие нравственного чувства, но это было так, без злой воли, всею силою существа, — я не любил человека как такового и был влюблен в природу*. А, во-вторых, самое царство природы делилось в моем сознании на два разряда: один — изящное, другой — особенное. Всякий предмет природы принадлежал к тому или другому классу, хотя основной характер этого класса мог быть выражен в нем с различной степенью определенности. Меня привлекали преимущественно предметы и существа или пленительно-изящные, либо остро-особенные.

Изящное провеивалось воздухом и светом, было легким и заветно-близким. Я любил его со всей полнотою нежности, восхищаясь до стесненного дыхания, до острой жалости, почему я не могу совсем и окончательно слиться с ним, почему не могу навеки вобрать его в себя и сам войти в него.

Насколько я помню себя, никогда я не был истеричным и психически был крепок. Но во мне была повышенная впечатлительность, никогда не смолкавшая внутренняя вибрация всего существа от заветных впечатлений. Это почти физическое ощущение себя струною или, скорее, хладниевой пластинкой, по которой природа ведет смычком: не в душе, а во всем организме, почти ухом слышимый, вибрирует высокий и упругий чистый звук, а в мыслях складываются схематические образы, ну просто — хладниевы фигуры как символы мировых явлений. Я пишу и почти уверен, что останусь непонятым. В этих словах захотят услышать сравнения и попытки на поэзию, я же хочу сказать — выдавить из себя — самое трезвое, самое буквальное описание, некую физиологическую картину. Она заключалась в том, что все во мне, каждая жилка, было наполнено экстатическим звуком, который и был *моим* познанием мира. Этот звук, это дрожание всего внутреннего порождало схемы порядка скорее всего математического, и они были моими категориями познания. Не только теперь, задним числом, оцениваю свои восприятия как повышенные, но и тогда я неоднократно слышал от взрослых указания в этом смысле. У меня была чрезвычайная острота зрения...

---

* Но завершил отец Павел Флоренский свое творчество любовью именно к человеку.

Эта зоркость не была аналитическая, она не выделяла преувеличенно отдельных элементов, и главным, что видел я, была форма. Какие-то неизъяснимые наклонения во мне производили тонкие, еле уловимые от рациональных схем формы предметов. Были такие формы, относительно которых казалось, что вот, какая-то несказанная волнистость в мире, чуть предчувствуемый упругий изгиб близки душе так, что живут в ней, как душа души, и что скорее от себя самого можно оторваться, нежели эти инфлексии форм станут хотя и красивым, но внешним зрелищем. Внутренняя моя жизнь в таких формах и других подобных впечатлениях покоилась более прочно и собиралась в очаги, более оплотневшие, нежели во мне самом.

Очень ярким было восприятие цветов, с тонким различением цветовых оттенков. Но вместе с тем мне помнится, что моим любимым, изящным по преимуществу, был цвет голубой, тогда как в зеленом, когда он утепляется желтизною, я ощущал полноту всего особенного. Этот желто-зеленый цвет был для меня чем-то вроде инфракрасного, и за пределы его мой спектр в качестве красоты и мистики уже не простирался. Конечно, я видел и различал желтый, оранжевый и красный, но эти цвета относились к области неприличной. Любить их, восхищаться ими, углубляться в них и даже замечать их и говорить о них мне казалось грубым, невоспитанным, явным свидетельством дурного вкуса».

Позже, в «Автобиографии», он писал: «Многое, что мне было необходимо и что я искал, оставалось недоступным, так как мы жили в провинции».

Когда Флоренский оказался в Москве, и особенно в Московской Духовной академии, он восполнил свой «книжный голод», решая основные проблемы жизни.

В дарственной надписи П. А. Алферову 9 февраля 1914 года на книге «Столп и утверждение Истины» Флоренский высказал признание, которое снимает многие богословские вопросы его критиков. «Тут делается попытка, — пишет он, — применить ряд математических понятий и операций, даже не называя их, применить, так сказать, в переваренном виде к общим вопросам миропонимания, к проблемам духовной жизни, использовать в целях философских самый дух математики, по возможности оставляя математический аппарат в стороне; кроме того, в данной книге делается первое, для русской по крайней мере, литературы, применение к философии алгоритма символической логики...» И еще: «...Есть ли это в моем сознании моя единственная книга? — Конечно, нет, ибо есть еще многое другое, что я еще

могу и хочу сказать. Но к тому, другому, надо перейти через эту книгу, которая является перевалом. Книга эта есть изображение жизни в тот момент, когда решен был у меня переход в Академию, т. е. моего состояния внутреннего на 4-м курсе Университета...»

В 26-м примечании к этой своей книге (к письму 2-му «Сомнение») священник Павел Флоренский делает признание (в 1914 году), которое открывает новую страницу его творчества — в связи с творчеством архимандрита Серапиона Машкина († 1906), создавшим уникальное произведение «Опыт системы Учения и Дела Иисуса Христа (Христианская Философия)». «Мысли покойного философа и мои, — пишет Флоренский, — оказались настолько сродными и срастающимися друг с другом, что я уже не знаю, где кончается "серапионовское", где начинается "мое", тем более что общность наших отправных точек и знаний неизбежно вызывала однородность и дальнейших выводов» («Столп...», с. 619).

В публикации, сделанной на 8 лет раньше, в 1906 году, — «К почести Вышнего звания (черты характера архимандрита Серапиона Машкина)» — Флоренский показывает свое мировоззренческое созвучие с архимандритом Серапионом Машкиным в следующей выдержке из его рукописей: «"Не долг и не счастье, а люби Бога — основная максима поведения. Влюбленность в Бога, пьяность Богом, amor Dei intellectualis, — в этом истинная ковка личности. Моноидеизм необходим для жизни истинной личности. Моноидеизм есть условие личности, но лишь в том случае, если объект бесконечен; при конечных объектах моноидеизм становится односторонним бредом, помешательством". — Так думал и так жил покойный архимандрит *Серапион Машкин*. Так думал и так жил столь схожий с ним Вл. Соловьев. Так думали и так жили тысячи других философов, может быть не оставивших и одной строчки своих созерцаний» (с. 113). И далее П. Флоренский делает очень тонкое наблюдение: «Античный идеал *мудреца*, так живо отразившийся в лукиановской "Жизни Демонакса", получил свое высшее раскрытие в святоотеческом представлении о *монахе* как христианском философе. *Гностик* святого Климента Александрийского — это созерцатель-философ и аскет, проводящий в жизни познанную им истину и исследующий Истину, жизненно подготовляя к этому все свое существо. Так же понимают философа и другие святые отцы.

Созрев и оторвавшись от родного дерева, гонимое ветром миграции семя этого идеала нашло себе лучшую почву в суглинке и черноземе России: тут идеал философа-монаха, созерцателя-ас-

кета, гностика акклиматизировался и дал сочные всходы. Сковороды, соловьевы да серапионы известны нам, потому что оставили письменные труды. А сколько остается таких же, быть может никому не ведомых гностиков, кто знает? Но внимательный взгляд непрестанно открывает новых и новых созерцателей, густою сетью охвативших Россию. Это — народный идеал «живой души», характеризующийся малообычным для Запада сочетанием мистики со строгою логикой, отдания себя Богу с деятельной любовью, религиозной традиции с политической прогрессивностью, короче — гармоническим сочетанием умозрения и практической деятельности.

Но из всех этих мистиков-философов наиболее ярким выразителем своего идеала мне представляется *о. Серапион Машкин*, самый чистосердечный по своей искренности, самый абсолютный по своей метафизичности, самый радикальный по своей общественности, самый смелый в своих сомнениях, самый небрежный ко всему внешнему, самый последовательный в своей жизни и, — если будет позволено судить о том человеку, — самый верный раб своего Господа» (с. 148, 149).

П. Флоренский отца Серапиона лично не знал. Знакомство было заочным. Летом 1906 года, когда они назначили встречу во Введенской Оптиной пустыни (под Козельском, Калужской епархии, где жил на покое архимандрит Серапион), Флоренский уже не застал его в живых. Как передает Мария Федоровна Мансурова († 1973) рассказ отца Павла Флоренского, последний встретил там, в Оптиной, на дорожке монастыря старца иеросхимонаха Иосифа (Литовкина; † 1910), встреча с которым оказала на него особое духовное воздействие: он не столько придал значение словам, которые говорились и которые он забыл, сколько особому духоносному состоянию этого старца.

Быть может, эта встреча в Оптиной с иеросхимонахом Иосифом и с рукописями архимандрита Серапиона Машкина, стремившегося всю жизнь к «цельному, рациональному миросозерцанию», влила в 24-летнего студента МДА Павла Флоренского творческие силы, о которых он писал своей матери Ольге Павловне, что целью своей жизни ставит соединить достижения мировой культуры с церковностью.

Не случайно же именно через Оптину пустынь Флоренский понял реальную возможность «проложения путей к будущему цельному мировоззрению». «...Великие оптинцы вобрали в себя, как в огненный фокус, святыню народную, — писал он впоследствии. — Сквозь них, как сквозь дальнозрительные стекла, виднеется Грядущий. Трудно идти не за ними, а помимо них, пото-

му что это значило бы самовольно стремиться сократить от века намеченный ход мировой истории».

Эта творческая задача действительно стала целью жизни П. Флоренского и сформировала в нем то внутреннее постоянство, которое свойственно всем представителям онтологической школы.

Главная мысль всех трудов священника Павла Флоренского, к каким бы областям знания они ни относились, — это *всеединство* всего сущего, являющееся образом Троичного Единства.

Богословием всеединства правильнее всего было бы назвать творчество отца Павла Флоренского, представляющее собой венец онтологической школы в русском богословии.

Отец Павел Флоренский оставил выдающиеся труды в самых различных областях: в философии, истории и теории искусства, теории языка, математике, технике. В его трудах широко охвачены многие теоретические проблемы, сама постановка которых намного опередила его время. Уже в начале нашего века отец Павел Флоренский пришел к идеям, которые позднее стали основополагающими в кибернетике, теории искусства, семиотике (понятие Логоса — энтропии, теория символа), и прежде всего — в богословии.

При оценке духовного наследия того или иного богослова естественно возникает вопрос: что нового внес он в сокровищницу православного богословия? Исходя из трудов священника Павла Флоренского, очень трудно ответить на этот вопрос однозначно. Для этого необходимо знание всего творческого наследия отца Павла, всех его трудов, которые, к сожалению, до сих пор полностью не изданы. Поэтому наше перечисление новых идей в богословии отца Павла Флоренского будет заведомо неполным.

«ИТОГИ» В БОГОСЛОВИИ

1. *Понятие теодицеи** разработано и, более того, наполнено новым содержанием в магистерской диссертации отца Павла Флоренского.

Понятие теодицеи сформулировано Лейбницем в 1711 году — как оправдание Бога, как примирение существующего в мире зла с Благостью, Премудростью и Всемогуществом Божиим.

---

* Феодицея, или теодицея (по Эразмову, более принятому на Западе и вообще в светской науке чтению), — оправдание Бога (от греч. Theos — Бог и dike — суд, суждение, оправдание).

Священник Павел Флоренский понимает *теодицею* как *восхождение* благодати в нас к Богу, сопоставляя ее с другим духовным явлением, которое он сформулировал как *антроподицею** — как *нисхождение* благодати к человеку. Оба эти явления совмещены в религиозной жизни человечества, и лишь методологически священник Павел Флоренский рассматривает их порознь.

«Столп и утверждение Истины» раскрывает именно теодицею как ответ на поставленную Кантом и неразрешимую для него проблему антиномичности разума человека. По Канту, антиномии приводят разум к тому, что он оказывается не в состоянии признать существование Бога. Поэтому отец Павел Флоренский и называет Канта «столпом злобы богопротивныя» и противопоставляет ему свой «Столп и утверждение Истины» как опыт православной теодицеи. «И теодицея, восхождение нас к Богу, и антроподицея, как нисхождение Бога к нам, совершаются энергией Божией в человеческой среде. Теодицея — путь по преимуществу теоретический (начинается в разуме и затем выходит за его пределы, к его корням).

Как возможен разум? — Через Истину.

Что делает Истину Истиной? — Она Сама.

Показатель, что Истина выражается словом "Единосущие", — задача теодицеи. Самоистинность Истины выражается словом "Единосущие" (ὁμοουσία). Догмат Троичности — общий корень религии и философии, и в нем преодолевается исконная противоборственность той и другой» (Вступительное слово перед защитою на степень магистра книги «О духовной Истине». Сергиев Посад. 1914. С. 9).

Метод книги — диалектика, стремление к целостности.

Суть книги — «показать церковность в разных сферах ее и на разных глубинах» (там же, с. 12), помочь *уверовать в Бога — Животворяющую и Нераздельную Троицу*.

«Триипостасное Единство — предмет всего Богословия, тема всего Богослужения и заповедь всей жизни. Оно есть корень жизни».

Христианство — система догматов; догмат — расчлененный Символ веры; Символ веры — разросшаяся крещальная формула «*Во Имя...*», которая есть раскрытие слова ὁμοούσιος — «Единосущный» (святой Афанасий Александрийский).

Tres Personal — Unum Nomen (Три Лица — Едино *Имя*) (святой Амвросий Медиоланский). Святитель Григорий Богослов

---

* Оправдание человека, от греч. anthropos — человек и dike — оправдание.

назвал святителя Афанасия Александрийского «святейшим оком вселенной», узревшим Истину Единосущности.

Это понятие Единосущия у священника Павла Флоренского находит связь с новым рядом идей.

II. *Познание Бога через Его Имя.* Понятие о Имени Божием. Эта тема в творчестве священника Павла Флоренского в значительной степени связана с так называемыми афонскими спорами о Имени Божием. Она стала его богословской темой, и он завещал ее последующему поколению богословов. Воззрение это отец Павел Флоренский сформулировал как Имяславие — прославление Имени Божия, а противоположное направление, появившееся во время афонских споров, — как имяборчество, равное иконоборчеству.

Здесь мы опираемся главным образом на неизданное произведение священника Павла Флоренского «У водоразделов мысли».

В основе понимания отцом Павлом Флоренским Имени Божия лежат два аспекта:

1. Учение Восточной Церкви — в лице святителя Григория Паламы — о Божественной Сущности и Божественных энергиях (в связи с богословскими спорами XIV века о сущности и значении Фаворского света), по которому в Боге необходимо различать Божественную Сущность и Божественные энергии — деятельность самооткрытия. Они неслиянны и нераздельны друг от друга. В силу этой нераздельности, воспринимая энергию Божию, человек приобщается к Самому Существу Бога, в меру изволения Божия.

В русском богословии до отца Павла Флоренского учение святителя Григория Паламы о Божественной Сущности и Божественных энергиях оставалось как бы сокрытым. Он раскрыл это учение как в антиномии сущности и энергии, так и в антиномии Творца и творения Божия, простирая это представление и на Имя Божие. Разные бытия могут вступать во взаимоотношение своими энергиями, и это взаимоотношение сущностно (онтологично). Энергии возаимопрорастают, со-действуют, так что возникает нечто новое, большее чем просто сумма двух энергий. Вне и помимо такой энергии (притом энергии усвоенной) явление остается нераскрытым, непроявленным, а потому и непознанным. Усвоена же энергия может быть только энергией усвояющего. Более всего это относится к познанию Бога: человеческая энергия, деятельность, активность, «взыскание» является условием, средой для восприятия высшей, нетварной Энергии.

2. Понятия «сущности» и «энергии» приводят отца Павла Флоренского к глубинному пониманию «слова» и «имени», ко-

торое открывается в духовном опыте Церкви. «Слово» всегда было предметом особенного его внимания как дар Божий человеку (ζῶον λογικόν) в отличие от остальной живой твари (ζῶον ἄλογόν). Для восприятия сущности «слова» и «имени» ключевым понятием является *символ*. Символ — это сущность, энергия которой сращена с энергией другой, высшей сущности, то есть, как это ни парадоксально звучит, это такая реальность, которая оказывается больше себя самой (здесь вновь открывается антиномия!). «Слово» отец Павел Флоренский рассматривает как символ — символ сущности, явления или реальности (Быт. 2, 19, 20). «Имя» — это символ более уплотненной реальности. Имя имен — Имя Божие, символ Высшей Реальности. Через Имя Божие мы соприкасаемся с этой Высшею Реальностью существенно. Ответственность за свое слово — так мы совершаем молитву. Называя в ней Имя Божие, мы выражаем этим знаком-символом свою память о Любящем нас... Понятие символа отец Павел Флоренский считает узловым в вопросе об Имени Божием, а имяборчество — попыткой разрушить понятие символа. «Вопрос о символе есть вопрос соединения двух бытий, двух пластов — высшего и низшего, но соединения такого, при котором низшее заключает в себе в то же время и высшее, является проницаемым для высшего». Бог именуем. Если Он неименуем, то Он неведом (надпись на храме на Дельфийском холме). Христианство есть проповедь имени Божия. Крещение происходит *во Имя* Святой Троицы. В Священном Писании Имя Божие — отец Павел Флоренский обращает на это особое внимание — сближается с понятием Славы Божией. Пророк Давид говорит Голиафу: «Ты идешь с оружием, а я — во Имя Господа» (1 Цар. 17, 45). «Утешитель же — Дух Святый, Его же послет Отец во Имя Мое, Той вы научит всему и воспомянет вам вся, яже рех вам» (Ин. 14, 26). «Аще чесо просите во Имя Мое, Аз сотворю» (Ин. 14, 14).

Таким образом, «произнесение Имени Божия есть живое вхождение в Именуемого». Потому в опыте Православной Церкви сложилась практика непрестанно творить умную, Иисусову молитву.

Материалы священника Павла Флоренского, раскрывающие онтологию слова, показывают, что понятие о Имени Божием является предпосылкой непрестанного, умного, молитвенного делания каждого православного богослова. В противном случае богословское творчество может превратиться в простое рационалистическое умозрение.

III. Священником Павлом Флоренским начат новый богословский раздел в связи с «проложением путей к цельному мировоз-

зрению» — *Попытка создания цельной христианской антропологии,* разрешающейся в *антроподицее:* Проблема человека как личности (Лик-лицо-личина). Разрушение личности грехом и восстановление ее в культе (Богослужении).

Сам отец Павел Флоренский поясняет содержание антроподицеи, излагая как бы программу будущего богословия: «Виды и степени Богонисхождения; категории духовного сознания; Откровение Божие в Священном Писании; о священных обрядах и о святых таинствах, о Церкви и ее природе; о церковном искусстве и церковной науке. — Все это должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи — христологического».

Творческое раскрытие этого нового раздела дано священником Павлом Флоренским в «Философии культа», опубликованной в 1977 году*, и в упомянутой ранее большой работе «У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики)» **, подготовленной к печати еще в 1922 году, но не изданной.

БОГОСЛОВИЕ И ИСКУССТВО

Долгое время древнерусское искусство рассматривалось специалистами, и отечественными, и западными, как примитивное, неразвитое и консервативное по сравнению с западным (отсутствие реализма в пейзаже, отсутствие портретности и т. п.). Первый удар этому заблуждению был нанесен, когда в 1911 году французский художник Анри Матисс приехал в Россию и впервые увидел русские иконы. Он был потрясен увиденным и заявил, что не понимает, зачем русским художникам ездить учиться в Италию и в Париж, наоборот, художники с Запада должны ехать в Россию, чтобы испить из такого бездонного кладезя, каким Матисс увидел русскую иконопись. Священик Павел Флоренский в своих работах по искусству обосновал теоретически онтологию русского церковного искусства и показал его место в мировой культуре.

Работы отца Павла Флоренского, посвященные Троице-Сергиевой Лавре, и два его труда — «Иконостас» и «Обратная перспектива» (оба написаны в 1922 году) — наполнили искусствознание нобходимым творческим содержанием. Эти труды важны прежде всего как изложение теории искусства вообще. Из всех

---

* Часть этой работы — «Иконостас» — опубликована несколько ранее, в 1972 году, в сб. 9 «Богословских трудов».

** Проспект этого труда см. в кн.: *Флоренский П. А.* Мнимости в геометрии. М., 1922.

видов человеческой деятельности искусству отец Павел Флоренский отводил одно из центральных мест как сфере проявления организующего и созидающего Логоса (энтропии), рассматривая искусство как создание символов иной, Высшей Реальности, а не создание подобий земной, здешней реальности. Русская икона во всей истории мирового искусства — это художественно воплощенная Истина, признаваемая соборным разумом Церкви, предельно возможное совершенство. Идеи отца Павла Флоренского составляют основу наиболее глубоких искусствоведческих исследований, а впервые ясно сформулированное им в истории отечественной мысли понятие символа стало ключевым при рассмотрении явлений культуры для всех последующих авторов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Тем, что мы находимся сейчас здесь, в Троице-Сергиевой Лавре, мы во многом обязаны Комиссии по охране ее памятников искусства и старины, ученым секретарем которой был священник Павел Флоренский. Этот удивительный памятник русского художественного творчества, представляющий шедевры архитектуры, иконописи, живописи и фрески, музыки, рукописной традиции, шитья, резьбы по дереву и камню, оказался под угрозой разрушения в 1918 году. Отец Павел Флоренский, проявив патриотизм, откликнулся на первые мероприятия Советской власти по охране памятников культуры. Срочно была образована Комиссия по охране Троице-Сергиевой Лавры, и П. А. Флоренский стал в ней совместно с Ю. А. Олсуфьевым ученым организатором всего дела охраны этой обители. Спешно был создан сборник научных статей, чтобы обратить внимание общественности на охрану этого уникального музея, который отец Павел Флоренский в своей статье «Троице-Сергиева Лавра и Россия», опубликованной в этом сборнике, назвал «русскими Афинами», «ноуменальным центром России».

Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры отмечала в 1919 году: «За тысячелетнее свое существование русский народ много создал прекрасного и ценного, много мы получили от трудов и творчества народного, и мы обязаны не только сами пользоваться, знать, наслаждаться, но должны сберечь и передать будущим поколениям эти памятники искусства и старины... Десятки лет народ воспитывался в школах и в обстановке, лишившей его возможности понимать и ценить свое лучшее достояние. Систематически отравляли вкус его, затемнялось понимание его, и только недавно стало возвра-

щаться понимание сперва древнерусской архитектуры, а затем и живописи. Но предстоит еще грандиозная работа, к участию в которой призван весь русский народ, чтобы художественно перевоспитаться, восстановить творческие силы народа...» (Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. Ее цели и задачи, 1919).

Как видим, отец Павел Флоренский не только понимал, но и знал культуру нашего народа и умел защищать ее. И это, пожалуй, главное, что создано его творчеством, — сделать русскую культуру достоянием нашего поколения как значительную часть мировой культуры.

Долг нашей богословской школы — следовать тем же путем глубокого понимания нашей ответственности в сохранении этого общекультурного достояния, путем такого же трудового отношения к миру, каким следовал священник Павел Флоренский, и бережно хранить в своей творческой и молитвенной памяти светлое имя этого великого труженика русской богословской науки.

С. С. ХОРУЖИЙ

Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки

То главное, что мы постараемся здесь раскрыть, есть внутреннее единство мысли и жизни, творчества и личности Павла Александровича Флоренского*. Но прежде чем входить в существо этого единства, небесполезно взглянуть на культурно-исторический контекст темы, отделив в ней то, что принадлежит лишь самому Флоренскому, от того, что скорее принадлежит эпохе, традиции или направлению. Мы сразу увидим, что тяга к такому единству нисколько не составляет индивидуальной особенности Флоренского, но глубоко характерна для того духовного течения, с которым он теснее всего связан. Не в смысле формального членства в каких-либо группировках, но в более существенном смысле близости творческих позиций и совместной разработки определенного миропонимания Флоренский вместе с Вячеславом Ивановым, вместе с Андреем Белым прочно принадлежит к философскому крылу русского символизма. «Я всегда был символистом» **, — скажет он уже в поздние свои годы, и хотя он тут разумеет некий тип философии, некое общее умонаправление, но, однако же, к этому умонаправлению, несомненно, относится и конкретное символистское движение в России начала нашего века. И всему этому умонаправлению было ор-

---

* Настоящая работа — изложение отдельных идей моей книги «Миросозерцание Флоренского» (1974, не опубликовано). Сокращ. вариант см.: Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1989. С. 180–201. В наст. виде см.: *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 100–130.

** *Флоренский П. А.* Детям моим. М., 1992. С. 154. Далее ссылки без указания автора — на работы П. А. Флоренского.

ганически присуще, по краткой формуле Б. Пастернака, «понимание жизни как жизни поэта» *.

Формула Пастернака означает, что жизнь и творчество как два слагаемых биографии не только не мыслятся автономными и друг другу внешними сферами, но, напротив, приводятся в самое интенсивное взаимодействие. Они обращены навстречу друг другу, друг в друге отражаясь и раскрываясь: жизнь и личность превращают себя в материал творчества, в эстетический или философский предмет (в зависимости от рода творчества), а творчество, в свою очередь, посвящает себя духовной проработке этого экзистенциального материала. Они обретают друг в друге свое завершение и исполнение: жизнь узнает в творчестве собственный духовный облик, тогда как творчество оживает, находит пластическое воплощение в живых формах личности и судьбы. И так они соединяются в нерасторжимое двуединство, которое естественно называть *жизнетворчеством*. (Андрей Белый употреблял слово «жизнестроение».) «Жизнь художника — его главное творение», — гласил известный девиз, перешедший от романтиков к символистам.

В частности, в жизнетворчестве мыслителя, которое сейчас ближе всего занимает нас, основания мысли экзистенциально претворяются в рисунок судьбы, а устои личности теоретически транскрибируются в постулаты мысли.

Кардинальным отличием жизни, осуществляемой в элементе жизнетворчества, является ее актуализованная уникальность. Фундаментальный предикат уникальности (единственности) присущ личности и судьбе человека как таковым, неотчуждаем от них. Однако для каждой конкретной судьбы реализация этого предиката предстает как ее задание. Без ее собственного усилия ей обеспечены лишь предпосылки единственности, ее сырье, состоящее в единственности ее местоположения в космосе людских судеб и в неповторимости ее конкретных ситуаций и обстоятельств. И эту внешнюю, формальную уникальность еще необходимо наполнить внутренним, ноуменальным содержанием. Если же это ноуменальное закрепление жизненной уникальности достигается лишь частично, то в соответствии с отбором ноуменально освоенного биографического материала подобные частично осмысленные судьбы сливаются в классы, типы, в пределах которых они уже неотличимы друг от друга. Человек и его судьба оказываются *типичными*, а изначальная их единственность —

---

* *Пастернак Б. Л.* Охранная грамота // Пастернак Б. Л. Избранное: В 2-х т. М., 1985. Т. 2. С. 212.

утраченной. «Принадлежность к типу есть конец человека», — писал Пастернак *.

В противоположность этому жизнетворчество есть способ жизни, который стремится вникнуть, «вчувствоваться» ** во всю полноту жизненного материала и делает всю эту полноту предметом духовной работы. Поэтому уникальность личности оказывается здесь чертою уже не одних эмпирических обстоятельств, но и духовного облика, оказывается выявленной и закрепленной в духовном горизонте. И действительно, легко убедиться на богатом историческом и мемуарном материале, что эта человеческая уникальность, разительная несхожесть фигур была очень видной, выпуклой особенностью людей и судеб русской культуры символистского периода, и эта типологическая особенность далеко не замечалась в такой мере ни прежде, ни после ***.

Как двуединство эмпирической и духовной, феноменальной и ноуменальной сторон жизнетворчество символично. Совершаясь во времени, представляя собою развертывание (историю, драму) символического содержания, оно становится и мифологичным, принадлежащим стихии мифа (в согласии с известной трактовкой Вяч. Иванова, по которой миф можно понимать как символ, получивший «глагольный предикат», ставший субъектом действия, героем драмы ****). Всякий подлинный, состоявшийся опыт жизнетворчества есть поэтому воплощение некоторой мифологемы или, другими словами, легенды. «Вне легенды этот план фальшив» *****, — говорит опять-таки Пастернак. Легенда, или мифологема, воплощаемая в личной судьбе, облекаемая в конкретность поступков и обстоятельств определенной личности, неотделимо срастается с этой личностью, делается ее *персональной мифологемой*. Стоит отметить парадоксальный, антиноми-

---

* *Пастернак Б. Л.* Доктор Живаго // Собр. соч. М., 1990. Т. 3. С. 294.

** Einfühlung, вчувствование — центральная категория романтического жизнеотношения, по Дильтею.

*** Впервые, видимо, эту особенность заметил и подчеркнул Федор Степун: «Смотрю и удивляюсь: и откуда это у людей "нового религиозного сознания"... вольных религиозных философов и поэтов-символистов такие облики? В академической среде, как и среди писателей-реалистов... ничего подобного нет, все люди как люди. Если же посадить за один стол Бердяева, Вячеслава Иванова, Белого, Эллиса, Волошина, Ремизова и Кузмина, то получится нечто среднее между Олимпом и кунсткамерой» (Бывшее и несбывшееся. Т. 1. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. С. 290–291).

**** См.: *Вячеслав Иванов.* Борозды и межи. М., 1916. С. 62.

***** *Пастернак Б. Л.* Охранная грамота. С. 212.

ческий характер этого понятия. Мифологемы, разумеется, принадлежат к области всеобщего, универсального, да и число их в обиходе любой культуры вовсе не безгранично; но в то же время они оказываются способом и орудием утверждения уникальной неповторимости человеческой судьбы. (В этом легко разглядеть отражение одной из известных антиномий общей теории символа.) И соответственно жизнетворчество как символистский способ жизни оказывается построенным на сочетании полярностей, на одновременном утверждении предельной всеобщности и предельной же индивидуальности человеческого существования. Это антиномическое напряжение между полюсами общего и особенного, когда второе утверждается через первое, через свою противоположность, является необычайно характерным и важным для Флоренского.

Итак, мы можем синонимически определить жизнетворчество как обладание персональной мифологемой. Тогда понять жизнь, которая протекает как жизнетворчество, означает найти ее персональную мифологему: увидеть въявь, как жизненные этапы и ключевые события, внутренние и внешние, воспроизводят эту мифологему, собираясь в ее подобие и следуя ее рисунку. Именно это мы и попытаемся сделать. Предваряя наш разбор, заранее скажем, что в качестве персональной мифологемы в судьбе Флоренского выступает мифологема Эдема — первозданного, утраченного и вновь обретенного рая.

* * *

Чтобы прочесть мифологему, скрытую в жизнетворчестве философа, нужно прежде всего всмотреться в суть и способ его философствования. Философия Флоренского отличается весьма своеобразным характером, отделяющим ее от традиционных русл европейской метафизики (но, впрочем, предвосхищающим ее важные современные тенденции, о чем речь ниже). Свое зрелое учение Флоренский называл, как известно, *конкретной* метафизикой, и это главное требование держаться конкретности, т. е. избегать отвлеченного, чисто умозрительного философствования, на первый взгляд, сближает его мысль с англо-американской философией, в которой, как правило, преобладает опытный, антиспекулятивный уклон. Это сближение не кажущееся, его признавал и сам Флоренский; но тем не менее бесспорны его ограниченность и узость. Различие тут глубже сходства. Если для англо-американской мысли критерии опыта и конкретности означали на поверку стойкое тяготение к эмпиризму и прагматизму,

к позитивистскому отрицанию духовных измерений реальности, то у Флоренского понимание конкретности было радикально иным. Конкретность для него означает не отсутствие духовного предмета, ноумена (когда реальность приравнивается к чувственной данности, к голому эмпирическому факту), но именно конкретный характер этого духовного предмета, обретаемый им за счет его непременной воплощенности в чувственном. Внутренняя суть и внешний облик, духовное и чувственное, ноумен и феномен суть для Флоренского две неотъемлемые стороны любого явления, две стороны самой реальности; связь этих сторон была его главной философской проблемой. «Всю жизнь я думал, в сущности, об одном: об отношении явления к ноумену» *, — пишет он в 1923 г. Решением проблемы, которое он развил и твердо, неуклонно отстаивал, был *философский символизм*. Эта позиция утверждает, что ноумен и феномен нельзя обособить друг от друга, они слиты вместе в нераздельном единстве. Нет никаких отвлеченных духовных сущностей или абстрактных идей, ибо духовный предмет всегда конкретен, т. е. выражен в чувственном, явлен пластично и зримо. И нет никаких чисто эмпирических явлений, ибо всякое явление есть выявление духовной сущности, чувственный облик определенного ноумена. Таким образом, феномен и ноумен взаимно доставляют точное выражение друг друга, образуя неразделимое двуединство, которое, по определению, есть *символ*. Конкретность же, главный отличительный принцип метафизики Флоренского, значит не что иное, как символичность, т. е. составленность всей реальности из символов. Соответственно и реальность в целом, целокупное бытие, также есть двуединство чувственной данности, т. е. реальности физического Космоса, и отвечающего ей смыслового содержания, ноумена; и также составляет единый символ.

Итак, бытие есть Космос и символ — такова формула онтологии Флоренского. Реальность всецело и насквозь символична, и мир — собрание двуединых, ноуменально-феноменальных явлений-символов. Задачей метафизика тогда оказывается упорядочить этот мир символов, увидеть его строение, раскрыть принцип его единства. И ясно сразу, что строение реальности будет здесь видеться иначе, нежели в традиционном философском представлении. Символ совмещает в себе природное и духовное, и символизм отбрасывает членение реальности на царство чувственных вещей и царство духа, обособленные друг от друга. Реальность едина, она повсюду, в любом своем элементе и чувст-

* Детям моим. С. 153.

венна, и духовна. Отсюда иным предстанет и строение знания. Оно становится более единообразным: в любой сфере познание означает раскрытие символической природы тех или иных явлений, узрение ноумена в феномене, так что принципиальные различия между родами знания исчезают. В первую очередь это относится к знанию гуманитарному и естественно-научному: очевидно, что познание символов всегда синтетично, его нельзя отнести ни к тому, ни к другому роду. Меняются и цели познания: если прежде принято было думать, что познание должно направляться к открытию неких отвлеченных «законов», которые управляют разными сферами реальности, то исследование любой из областей реальности символической скорее стремится выявить некие фундаментальные, первичные символы, из которых складывается данная область. Эти первичные символы выделяются среди всех символов своей простотой и элементарностью, за счет которых они приобретают общность, универсальность. Они представляют собой различные элементарные структуры — такие, скажем, как точка, круг и т. п., — которые хотя и сохраняют конкретность (наглядность, зримость), однако уже не имеют однозначной связанности с какой-либо единственной чувственной оболочкой. Скорее они могут облекаться в самый разный материал, принимать самую разную природу, т. е., иначе говоря, осуществляться во множестве частных реализаций, так что их облик становится обобщенным выражением или же схемой всех этих реализаций. Как говорил Флоренский, «чувственное может становиться схемой сверхчувственного». По современной же терминологии, элементарные символы Флоренского выступают как *структурные парадигмы* или же *порождающие модели* символической реальности, причем каждая из таких парадигм является универсальной, пронизывающей собой (своими реализациями), вообще говоря, все сферы и горизонты реальности. Так возникает новая картина реальности, когда в основании ее устройства оказываются первичные символы (они же структурные парадигмы или порождающие модели), т. е. конкретные, зримые, но в то же время и смыслоносные элементы взамен отвлеченных законов, дуалистически противопоставленных чистой эмпирии как скоплению сырых фактов.

Отсюда раскрываются дальнейшие особенности философского символизма Флоренского. Видно уже, что по своему характеру и заданиям он весьма отличается от философии в традиционном понимании. Делом философии считают обыкновенно постижение наиболее общих законов реальности, законов бытия, существования, мышления. Предполагается при этом, что свой предмет

философия рассматривает как особый «философский предмет», который она исследует при помощи особого «философского метода», скажем диалектического или феноменологического. Однако в картине символической реальности, где духовное абсолютно неотрывно от чувственного, а познание неотрывно от феноменов и сводится лишь к распознанию в них символов и первосимволов, — в такой картине, как легко видеть, не остается места ни для особого философского предмета, ни для специального философского метода. Ни чистого бытия, ни чистого мышления, ни, стало быть, абстрактных философских категорий здесь попросту не существует, все это суть, по Флоренскому, пустые отвлеченности, приравниваемые к чистому ничто. Мысль также символична, не существует вне чувственного явления, и Флоренский постоянно приписывает ей модусы природного объекта, говоря о ее «геологическом строении», «химическом составе» и «растительных силах». В кругу наук, которые все занимаются, по сути, одним и тем же (выявлением первосимволов и описанием реальности как слагающейся из них) и, в главных чертах, по одному и тому же методу (зоркого вглядывания и тонкого вчувствования, обостренных до различения в феномене ноумена), отличием метафизики остается лишь ее всеохватность: ее занимают все первосимволы как таковые, где бы они ни усматривались в реальности; она стремится узнать все множество их и, составив таким образом полный «алфавит мира», с его помощью расшифровать мир, прочесть Целокупную Реальность как Космос и как Пан-Символ, объемлющий собою все символы. Тем самым она выступает как всеобщая систематика символов и полный курс практического символизма (и обнаруживает типологическое родство с учениями позднего средневековья, такими, как Каббала или Ars Magna Луллия). Существенно, что она (как все вообще дисциплины!) должна быть именно практической, опытной, не отрываясь от конкретных явлений и не отступая от единственно признаваемого познавательного метода, который есть вглядывание и вчувствование. Выявление первосимволов достижимо лишь путем «конкретных обследований» (термин Флоренского) всевозможных сфер реальности. Отсюда вытекает, что «конкретная метафизика» должна проводить «конкретные обследования» во всех направлениях — разумеется, не пытаясь подменить собой сумму всего знания, но находя и обследуя в каждой области какие-то ее ключевые точки: методика, подобная акупунктуре. Таким образом, необходимой чертой конкретной метафизики является универсализм, а «конкретный метафизик» должен обладать специфической интуицией или же даром глу-

бинного зрения, обеспечивающим безошибочный выбор ключевых точек, смыслоносных узлов в каждой сфере реальности. Этот дар тайнозрения, видения сокровенной глубины вещей легко может ощущаться как некая магическая власть над вещами: так что наш метафизик должен быть не только универсал, всевед, но и, очень возможно, по самоощущению отчасти маг. «Я казался "ученым", будучи внутри "магом"» *, — говорит о себе Флоренский с обычной для него четкостью интроспекции. (Другой, более глубокий аспект «магизма» конкретной метафизики — в ее связи с культом, о которой речь ниже.)

Итак, мы находим прямую связь между особенностями философии и чертами творческой личности, а именно такими хорошо известными чертами Флоренского, как его поразительный универсализм и его тяготение к магическому. Эта связь является отнюдь не причинно-следственной, но обоюдной, как двуединство разных сторон символа: универсализм и магизм личности Флоренского и его философии в равной мере выражают, прорабатывают и формируют друг друга. Это и есть жизнетворчество, каким мы его описывали вначале. Но пока перед нами лишь одна из его частных сторон. Раскрытие его главного существа еще впереди.

* * *

Заметим, что в числе структурных парадигм, составляющих алфавит или код символической реальности, одну следует выделить особо. Это та парадигма, реализацией которой является сам Пан-Символ — Целокупное Бытие-Космос. Что это за парадигма, какой элементарной структуре отвечает она? Прежде всего, коль скоро Бытие-Космос рассматривается не как простая сумма сущего, а как самостоятельный символ, то это есть единое и неразложимое целое с собственным несводимым ноуменальным содержанием. С другой стороны, это есть глобальное, всеохватное, собирательное целое, не единство, а множество, поскольку Пан-Символ объемлет и содержит в себе все символы. Таким образом, Пан-Символ как структура есть одновременно единое и многое, простое и сложное, элементарное и составное, так что его внутренняя организация предполагает, по сути, тождество его частей целому. Подобный парадоксальный, формально противоречивый тип устроения или же принцип внутренней формы, отвечающий совершенному единству, которое в то же время

* Детям моим. С. 172.

является и множеством, традиционно именуется Всеединством. Поскольку он характеризует Пан-Символ ad intra, со стороны его внутреннего устроения, т. е., иначе говоря, повсюду, в каждом его элементе, то следует полагать, что таковым устроением обладает и всякий частный, отдельный символ, как входящий в состав Бытия-Космоса. Итак, структурная парадигма, отвечающая Бытию-Космосу в целом, есть Всеединство, причем одновременно Всеединство — это и принцип устройства символа вообще, принцип внутренней формы символической реальности. По преимуществу же реализациями этой парадигмы будут такие элементы, которые представляют собой единое смыслонасыщенное целое, отдельную и законченную цельность, довлеющую себе. Здесь мы сталкиваемся с весьма важной для Флоренского идеей или интуицией *дискретности*, дискретного строения символической реальности: чувственными формами для ноуменального содержания всегда служат дискретные цельности; смысл, облекаясь в чувственное, образует не аморфную непрерывную среду, а дискретные формы с четкими границами. (Очевидно, что это — известное усиление или экстраполяция принципа структурности, структурированности реальности.)

Далее, структурная парадигма Всеединства подвергается у Флоренского определенному обобщению и усложнению: он вводит представление о том, что в здешнем мире, коль скоро его нельзя отождествлять с совершенством и полнотой бытия, феномен, вообще говоря, может отнюдь не в совершенстве выражать собой ноумен. При этом фундаментальный постулат символизма — все чувственное духовно, всякое явление есть явление смысла — остается незыблемым; однако принимается, что явление может быть насыщенным смыслом в разной степени, оно может обладать различной ноуменальной выразительностью, проработанностью, прозрачностью. В мире явлений существуют ступени, градации символичности, и в соответствии со своей идеей дискретности Флоренский принимает, что эти градации не непрерывны, а дискретны: степень ноуменальной насыщенности явления, выявленности ноумена в феномене не изменяется как угодно от явления к явлению, но дробится на ряд дискретных уровней, четко разнящихся друг от друга. В результате Бытие-Космос дополнительно структурируется: в нем выделяется ряд ступеней (горизонтов, слоев, пластов и т. п.), различающихся между собой по степени выявленности ноуменов в феноменах. Наиболее адекватен такому строению бытия наглядный образ концентрических сфер, в котором центральное ядро обладает полнотой символичности, так что всякое явление в нем в со-

вершенстве являет смысл и ноумены достигают полноты воплощения; в последующих же сферах ноуменальная насыщенность феноменов, их выразительная способность все более убывает с удалением к периферии. При этом существу онтологической картины (а равно и стилю мышления Флоренского) скорее отвечал бы не просто зримый, геометрический образ, но образ более материальный, поскольку разнонасыщенность онтологических сфер, неоднородность их ноуменальной прозрачности естественно ассоциируется со слоями разных видов и свойств. В частности, весьма адекватным является здесь образ геологический, образ напластований земных пород, меняющихся по своей плотности и другим свойствам. Именно этот геологический образ ближе всего и связывается у Флоренского с универсальной парадигмой строения бытия; им даже вводится и особый термин «метагеология». Более того, это образ *архетипический*, в том смысле, что он непосредственно происходит из самых глубинных истоков философских воззрений Флоренского, которые кроются, как тот неоднократно указывал, в детских впечатлениях природы. В «Воспоминаниях» мы читаем: «Мои позднейшие религиозно-философские убеждения вышли не из философских книг, а из детских наблюдений и, может быть, более всего — из характера привычного мне пейзажа. Эти напластования горных пород и в отдельности эти слои почвы, постепенно меняющиеся, пронизанные корнями...» *. Это весьма яркий пример философского стиля Флоренского: структурная парадигма, выражающая общие представления о бытии, оказывается в то же время предельно конкретной, чувственной и вещественной. Даже такая деталь, как «пронизанность корнями», философски также весьма важна, как далее мы увидим. В «Философии культа» Флоренский приводит и другой образ для своей основополагающей парадигмы, и он еще более поражает своею грубой материальностью: «Мне представляется... метрополитен, не то устроенный на самом деле, не то только проектированный для какой-то из всемирных выставок. Он состоял из нескольких концентрически расположенных низких платформ, охватывающих площадь выставки и непрестанно вращающихся с разными скоростями: вращение самого внешнего кольца происходило с весьма большой скоростью, вращение примыкавшего к нему внутреннего было несколько медленнее и наконец еще более внутренние концентры имели скорость тем меньшую, чем ближе были к сере-

* Детям моим. С. 99.

дине» *. Еще в одном месте для того же употребляется образ «луковицы, в которой каждая оболочка есть слой живой» **.

Итак, структурированное, «неоднородное» Всеединство, данное в образе разнонасыщенных, разноплотных концентрических сфер, и есть основоположная структурная парадигма всей философии Флоренского. Это сложная, развернутая парадигма, и изучение, или, по Флоренскому, «обследование», каждой из ее реализаций вырастает в особый философский раздел, так что в итоге данною парадигмой диктуется и членение, композиция конкретной метафизики. Стоит при этом уточнить: разумеется, Флоренский никогда не подходил к явлениям со своей парадигмой как с заранее заданным аршином; но всякий раз совершается заново конкретное усмотрение, открытие ее в явлениях.

Естественно, что центральное и наиболее обширное место занимает обследование глобальной, всеобъемлющей реализации — Пан-Символа. Сюда входит или, по меньшей мере, здесь коренится целый ряд важнейших для Флоренского тем, многие из которых на первый взгляд очень далеки друг от друга: космология и учение о смерти, истолкование платоновского идеализма и христианской агиологии, теория живописной перспективы, учение об иконе и иконописании, концепция сновидений... Объединяющим элементом для всех этих тем и ключом к их решению служит у Флоренского его *концепция пространства и пространственности*. Пространственность — важнейший и неотъемлемый модус реальности, согласно конкретной метафизике. Действительно, главный постулат последней, конкретность, как мы видели, означает, что реальность всегда и с необходимостью облечена в чувственное. Из всех модусов чувственного первым и непременнейшим является для Флоренского зримость, которую он, будучи наделен редкою остротою зрительного восприятия, с детства интуитивно считал неотъемлемым свойством всего истинно существующего. «Если что-нибудь есть — я не могу не увидеть его» ***, — передает он в «Воспоминаниях» свое детское мироощущение. Зримость же реальности предполагает ее пространственность, и потому Флоренский выдвигает общее положение: «...вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства» ****, настаивая на пространст-

---

* Богословские материалы // Богослов. труды. М., 1977. Т 17. С. 195.

** *Флоренский П. А.* Сочинения. М., 1990. Т. 1(2). С. 823.

*** Детям моим. С. 72.

**** Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 55.

венности не только пространственных искусств, но и музыки, поэзии, философии. Напротив, чуждую себе традицию германской спекулятивной мысли от Канта до Гуссерля он квалифицирует как «чистейшее испарение пространства». Упорное, постоянное привлечение пространственных представлений к решению тем чисто духовного и философского плана — одно из самых характерных отличий мысли Флоренского.

Особенности трактовки пространственности у Флоренского отчетливо раскрываются в его учении о Космосе. Реконструируя основные элементы этого учения (главным образом по работе «Мнимости в геометрии»), мы обнаруживаем, что космос Флоренского замкнут в себе, конечен и наделен сферической формой. При этом сферичность космоса понимается в смысле внутренней, а не внешней формы: космос не ограничен извне некоей сферой, но он сферичен в себе. Все тот же принцип конкретности влечет, что пустое, бескачественное пространство, независимое от вещества, есть для Флоренского — как, кстати, и для новейшей физики — только одна из абстракций, лишенных истинного существования. Поэтому неотрывность пространства от вещества — необходимое положение его философии, и в этом смысле он без всякой зависимости от Эйнштейна приходит к позициям теории относительности, по крайней мере на натурфилософском уровне. (Отсюда следует также, что вышеотмеченная связь между зримостью и пространственностью является для Флоренского двусторонней, взаимной: коль скоро пространство неотрывно от вещества, то, стало быть, не только все зримое пространственно, но и все пространственное зримо — или, по крайности, может стать зримым, как физические поля в пространстве.) Соответственно сферичность космоса означает, что сферическим является само пространство, т. е. мир наделен искривленной, сферической геометрией. Все это отвечает, как указывал и сам Флоренский, древней геоцентрической модели Вселенной с неподвижной Землей. Если же еще учесть существование нескольких оболочек различной символической насыщенности, то получаемый образ обнаруживает буквальное совпадение с античной моделью космоса, какой она представлена в реконструкции А. Ф. Лосева. (Ср., например: «Пространство космоса представляет собою... троякую неоднородность, расположенную в виде концентрических слоев вокруг одного центра... Космос — разная степень напряженности самих пространства и времени... напряженности бытия как такового» *.)

* *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 193, 224.

Еще важнее и характернее то, каким образом в картине космоса достигается выполнение принципа неразрывной связи духовного и чувственного. Решение проблемы у Флоренского неожиданно и удивительно. Есть целый ряд выражений, которыми обычно передают эту связь, считая их чисто наводящими, фигуральными: говорят, например, что духовные сущности — это «явления иного мира», что смысл явлений «таится за ними», или «сквозит в них», или «составляет их скрытую (внутреннюю, оборотную) сторону». У Флоренского же подобные выражения трактуются буквально, делаются точными формулами. Он принимает, что ноумен точно так же обладает пространственностью, как и феномен; что существует особое пространство, отличное от пространства чувственных вещей и служащее местом, вместилищем ноуменального. Оно не является копией эмпирического пространства, его устройство и законы иные, однако же они не абсолютно иные, а определенным образом соотнесены с устройством и законами последнего. Именно эта соотнесенность есть принцип инверсии, взаимной обратности. Ноуменальный мир (для которого Флоренский принимает и все традиционные имена: «небо», «мир горний», «мир идей» и др.) есть мир «обращенный», или «мнимый», по отношению к здешнему миру. В нем также присутствуют предметы, тела, но их характеристики «мнимы» для нас (например, в прямом смысле мнимых числовых значений размера, массы и т. п.), а время, как пишет Флоренский, «протекает в обратном смысле, так что следствие предшествует причине» *. Но главное состоит в том, чтобы обеспечить такую связь двух миров, при которой ноумен и феномен были бы, как того требует символизм, совершенным выражением друг друга. Этого ключевого соответствия Флоренский достигает путем гипотезы о двойном, двуслойном строении реальности. Умное и эмпирическое пространства у него не обособлены друг от друга, но слиты в одно сдвоенное, или двуслойное, пространство из двух сторон, «реальной» и «мнимой». Как пишет Флоренский, «все пространство мы можем представить себе *двойным*, составленным из действительных и из совпадающих с ними мнимых гауссовых координатных поверхностей; но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через *разлом* пространства и выворачивание тела через самого себя» **. При этом ноуменальный мир, как и требуется символической картиной реальности, присутствует в мире феноменаль-

* Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 52.

** Там же. С. 53. *Курсив автора.*

ном всюду, в любой его точке, и в то же время это иной, «потусторонний» мир, «трансцендентный» здешнему. Явления и тела в двух мирах не разные, а одни и те же, только обретающие разные свойства в соответствии с природой каждого мира. Ноумен есть тот же феномен, но созерцаемый в ноуменальном пространстве и тем самым в своей смысловой структуре; равно как и феномен есть тот же ноумен, но созерцаемый в своем чувственном облике. В итоге возникает ортодоксальный философский символизм, однако же с тем экзотическим отличием, что обе стороны символа, и чувственная и умная, считаются пространственными и получаются одна из другой самым буквальным выворачиванием наизнанку. За счет этой прямой и радикальной натуралистичности перед нами — глубоко архаичная версия символизма, близкая по духу первобытному мышлению. Сродство с древнейшими, праисторическими типами сознания — еще один стойкий сквозной мотив миросозерцания Флоренского. «Мышление дикарей... я с детства сознавал родным себе» *, — писал он в «Воспоминаниях».

Вопрос о том, какую из сторон реальности считать действительной и какую — мнимой, решается не по произволу. Истина о явлении есть смысл этого явления, и истинный лик символа есть ноумен (хотя нельзя забывать, что для Флоренского, противника спиритуализма, чувственное не иллюзорно и не ложно, а есть истинное свидетельство об умном и верный путь к нему). Поэтому ноуменальная сторона имеет ценностное первенство, и созерцание ноуменов есть подлинная, должная цель познания и освоения реальности. Однако такое созерцание требует определенных предпосылок. Ноуменальный мир и сами ноумены — отнюдь не продукт человеческого воображения, и созерцание их нельзя отождествлять с обыкновенною деятельностью ума. Взгляд умственный может быть столь же слеп к ноуменам, как и взгляд физический. Нужны какие-то специальные условия, чтобы обеспечить для человека открытость и доступность ноуменов, способность их созерцания. Иными словами, связь, соответствие двух миров, составляющих символическую реальность, нуждаются в каком-то устроении, налаживании. Нужна некоторая практическая, так сказать инженерная, наука, вместе и знание и умение, которая придавала бы человеку нужное положение, нужную настройку и установку по отношению к ноуменальному миру и отверзала бы для него этот мир (оперируя, вообще говоря, в обоих мирах). Эта отверзающая мудрость и вместе — практи-

* Детям моим. С. 66.

ческая отладка и регуляция связи миров есть не что иное как культ.

Как известно, культ — важнейшая тема и мысли, и жизни Флоренского. По его глубочайшему убеждению, вся высшая суть человека связана с этой его возможностью — и, стало быть, долгом — видеть иной мир, входить в него с помощью культа. Как всякий символизм, философия Флоренского чуждается антропологии и желала бы, елико возможно, растворить ее в философии природы; но если бы надо было дать в ее рамках определение человека, таким определением было бы: человек есть существо, отправляющее культ. Миссия культа многогранна, она отнюдь не сводится к созданию предпосылок символического зрения. Напротив, за этой, так сказать, познавательно-философской функцией скрывается более глубокий аспект. В библейско-христианской онтологии здешний мир рассматривается как мир падший, т. е. пораженный фундаментальным несовершенством, которое выражается в его подчиненности началам греха и смерти. Действие этих начал и есть то, что повреждает связь двух миров и вносит порчу в явления, создавая преграду, несоответствие между явлением и его смыслом и превращая явления в ущербные, несовершенные символы. Культ же оказывается тою уникальной активностью, которая одна способна преодолеть, снять это онтологическое повреждение или, говоря точней, не устранить его целиком, но дать залог, создать необходимые онтологические предпосылки восстановления цельности бытия. В культе осуществляется снятие порчи, заслона между феноменом и ноуменом, онтологическое исцеление реальности, так что он не просто отладка, но прежде всего починка связи миров. Вслед за церковной традицией Флоренский именует эту отладку-починку *освящением реальности* и признает в ней суть, бытийную миссию культа.

Итак, во всем устройстве символической реальности ключевой момент, наиболее тонкий и таинственный, — это отношение ее двух миров, подлежащее особому ведению и попечению культа. Поэтому особый характер, тесно связанный с культом, приобретает и всякая активность, прямо зависящая от этого отношения, затрагивающая границу миров. Каждая из сфер такой «пограничной активности» подробно обследуется в конкретной метафизике. К числу их относится прежде всего сама сфера культа, обследованию которой Флоренский посвятил одну из самых крупных своих работ («Философия культа», 1918—1922). Затем сюда причисляются также смерть, сновидения, мистический экстаз, духовное зрение (если под символическим зрением по-

нимается различение ноуменов в феноменах, то духовное зрение, проявляющееся в иконописи, есть непосредственное созерцание ноуменов, скрытых от зрения чувственного). Наконец, в более расширительном понимании пограничной активностью следует полагать и всякое творчество, поскольку оно, будь то в искусстве, науке или философии, также направляется к раскрытию смысловой, ноуменальной стороны явлений. При такой трактовке творчество также оказывается под эгидой культа и требует культовой предпосылки. Флоренский охотно принимает эту трактовку, в особенности в отношении онтологии, за которой он утверждает сущностное тождество с иконописью: обе области, одна в слове, а другая в изображении, дают выявление незримых духовных сущностей, так что «икона — наглядная онтология» * и «иконопись есть конкретная метафизика бытия» **. Именно эта связь с культом составляет специфику и новизну его известной интерпретации платонизма, согласно которой платоновские идеи суть не что иное как «лики или зраки божеств или демонов, являвшихся в мистериях посвященным» ***, и даже вся в целом «мысль Платона... в сущности, не более как философское описание и философское осознание мистерий» ****.

Для каждого рода встреч с иным миром культ доставляет человеку особое наученье и приуготовленье, для каждого есть своя практическая наука или искусство, свой обиход и чин. Из них, помимо иконописи, о. Павел разбирает с наибольшим вниманием чин или же искусство смерти. Как всякое искусство, оно имеет, по Флоренскому, разные уровни развитости и высоты. В сочинении «О надгробном слове отца Алексея Мечева» (1923) им выделяются, по меньшей мере, три таких уровня:

— низкий, грубый, животный — «поверхностная физиологическая смерть, нередко мало сознаваемая»;

— обычная смерть, сопровождаемая «узрением смерти», явлением Ангела смерти;

— высший, духовный уровень — успение. Это — «смерть для мира» прежде физической кончины и последующий плавный переход, «переставление» в духовный мир без узрения смерти, по слову Спасителя: «Верующий в Мя не узрит смерти во веки» (Ин 8, 51).

---

* Иконостас // Богослов. труды. М., 1972. Т. 9. С. 134.

** Там же.

*** Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 83.

**** Богословские материалы // Богослов. труды. Т. 17. С. 124.

Очевидным образом эта танатология Флоренского целиком соответствует античной мистике смерти, какою она существовала в дионисийстве, в его развитой, интеллектуально проработанной орфической рецепции. Здесь налицо весь идейный каркас орфической доктрины смерти: двуединый космос, объемлющий здешний и иной мир, область жизни и область смерти; смерть как переход из одного мира в другой, сопряженный для человека с таинственным превращением; возможность и необходимость искусства смерти; культ как посредничество между мирами и необходимая предпосылка искусства смерти. Нетрудно подметить и много других совпадений, вплоть до малых деталей. Так, естественно и необходимо у Флоренского появляется знаменитый орфический тезис о тождестве рождения и смерти: здесь он — прямое следствие утверждаемого философом подобия, симметричного устройства здешнего и иного миров. Загробный мир описывается у Флоренского как орфический Тартар: в нем, как говорит он в этюде «На Маковце» (1913), собраны все концы и начала Вселенной. И самое примечательное, наконец: у Флоренского присутствует и сам Орфей. В небольшой мистико-экзегетической работе «Не восхищением непщева» (1915) он представляет собственную его трактовку, изображая его как родоначальника посредников и посредника par excellence, наделенного наибольшей способностью достигать иных планов бытия. Это — ортодоксальная орфическая трактовка; Орфей Флоренского, Орфей как архетип посредника, и есть Орфей орфиков. И мы видим, что о мистике смерти Флоренского даже было бы мало сказать, что она «представляет параллели» или «обнаруживает сходство» с орфизмом: она *есть* орфизм.

Обращает внимание радикальность и широта, с какою о. Павел вбирает к себе элементы античной мистериальной религии. Мы видим, что космос Флоренского — античный космос; его мистика смерти — ортодоксальный орфизм; и, уже не удивляясь, обнаруживаем дальнейшие совпадения. Характерно и его обоснование этих совпадений: принимаемые им черты античной религии он объявляет присущими не только эллинскому язычеству или язычеству вообще, но всякой религии как таковой, тем самым утверждая универсальность античного религиозного типа и не признавая принципиальной новизны и инаковости христианства (черта, прямо связанная с жизненным мифом, как нам уяснится ниже). Исконной и непременной стороной языческой религиозности является магия; и Флоренский в «Водоразделах мысли» решительно утверждает, что магизм — «всенародная», «общечеловеческая» и непреходящая особенность, присущая, в

частности, и христианской религии. Наряду с магией им аналогично отстаивается и оккультизм; оба феномена он стремится трактовать по-своему, шире обычного — и совместить с христианством.

Эта апология магизма и оккультизма в позднем творчестве о. Павла опирается на новые важные идеи, вошедшие в его метафизику на ее последнем этапе. Суть в том, что одним из главных понятий сейчас делается для Флоренского понятие *энергии*, прежде мало встречаемое у него. С его помощью существенно углубляется понимание символа: удается проникнуть в саму таинственную механику, что производит соединение феномена и ноумена. Выдвигается тезис: это соединение — не что иное, как соединение энергий того и другого. Символ живет энергиями, слиянием энергий своих сторон; это — давняя интуиция о. Павла, которую он высказывает в «Общечеловеческих корнях идеализма» (1908). Но сейчас интуиция вызрела в дефиницию, и с нею рождается новое понятие — энергийный символ: «такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, сраствореннная с энергией некоторой другой, более ценной... несет таким образом в себе эту последнюю» *. Концепция энергийного символа открывала богатые перспективы. Явилась возможность глубже или совсем по-новому увидеть всякий предмет, где есть и чувственная и духовная сторона, по существу — развить новую картину мира, стоящую по-прежнему на символах, но более конструктивную, раскрывающую внутреннюю динамику явлений. К созданию такой «энергийной» картины и движется мысль философа в его последних разработках, оборванных преследованиями и гибелью. Отдельные темы — из области богословия, из лингвистики — Флоренский успел развить основательно, но многие смелые мысли и обобщения остались только намечены. Скупые наброски дают понять, что у философа складывался новый образ космоса, в основе которого — вводимое им понятие *пневматосферы*: это — одухотворенная вселенная, которая во всех сферах, связанных и не связанных с человеком, от микромира и до мегамира, строится на энергийных символах и несет духовное содержание, слитое энергийно с материальным. При всей дискуссионности такая концепция таит ценные выходы для мысли. Укажем всего один. Все мировые процессы связаны с передачей энергии. Но в пневматосфере физические энергии организованы в дискретные цельности, где «сраствореныы» с энергиями духовными — и, стало быть, все процессы здесь суть передачи смысла

* Сочинения. М., 1990. Т. 2. С. 287.

(смыслов) или, в современных терминах, *процессы передачи информации*. Отсюда делается ясен генезис поистине блестящего научного прозрения о. Павла: утверждаемой им и детально прослеживаемой в «Магичности слова» структурной параллели, «гомотипии» слова и семени, речи и спермы. Очевидно, что эта параллель возможна лишь на одной основе: если и за тем и за другим видят информационный код и информационный поток. Итак, о. Павел подходит вплотную к предсказанию генетического кода и отчетливо предвосхищает тот круг идей, который сегодня ассоциируется с понятием *информационной картины мира*.

В религиозном же аспекте «энергийный» этап мысли Флоренского послужил, как уже сказано, усилению и закреплению черт архаичной религиозности. (Заметим это сочетание ультрасовременных научных идей с глубокой архаикой. Оно характерно для о. Павла как типологически — показывая самостоятельность, *нетипичность* его воззрений, так и по существу — выражая его антиисторизм, о котором мы еще скажем ниже.) Энергетизм Флоренского позволяет ему подвести теоретическую базу под магический обряд и культ: как мыслится им, в связанных с ними действиях и вещах живут и действуют особые энергийные символы, которые он называет «оккультными энергиями»; и этот механизм он относит к самой сути культа как такового, неизменной от первобытного ритуала до христианских таинств. В свою очередь, под теорию подводится база Предания и догмата: по утверждению о. Павла, его концепция точно следует богословию энергий св. Григория Паламы, выразившему вековой опыт православных аскетов и введенному в догматику соборами XIV века. Но тут нам приходится решительно возразить ему.

Дело в том, что сама идея «оккультных энергий» Флоренского как неких дискретных цельностей, отделяющихся от человека и наделенных Богопричастностью, несущих в себе Божественные энергии, — эта идея есть вопиющее искажение православного богословия энергий. Углубляя вышеописанные позиции философского символизма, она в то же время сохраняет их онтологическую основу: онтологию сущностного соединения феномена и ноумена, здешнего и божественного бытия. Но знаменитый паламитский догмат о Божественных энергиях утверждает, что для здешнего бытия доступно соединение с бытием Божественным исключительно по энергии и недоступно соединение ни по сущности, ни по ипостаси. И вот эта-то последняя, негативная часть догмата целиком игнорируется Флоренским. Вследствие этого паламизм, миросозерцание православной мистики и

аскетики, в своей философской сути был истолкован им как своего рода дополнение Платона Аристотелем: добавление энергийных концепций к базису платонической онтологии — сочетание, весьма близкое неоплатонизму.

Отсюда уже закономерно вытекало, что в сфере религии паламитский догмат был понят как подкрепление и обоснование магизма, магической струи в православии. (Неоплатонизм теснейше связан с магическою религиозностью и дает ей философскую базу; особенно же эта связь выражена у Ямвлиха, которым Флоренский усиленно занимался.) Однако в действительности — и именно за счет своей важнейшей негативной части! — православный догмат значил прямо противоположное: решительный переход из стихии природного магизма в стихию личного Богообщения, свободы, нравственно-волевых начал. Ибо только в этой стихии, в элементе новозаветного персонализма, мыслимо энергийное соединение Божественного и человеческого, *не являющееся в то же время и сущностным соединением*. Это специфическое соединение энергий, воль Бога и человека может совершаться исключительно в сфере личного, а не природного бытия; оно дается лишь цельной человеческой личности и достигается всем существом человека, всем собранием его энергий*.

Итак, (нео)платонизированная трактовка православного энергетизма влекла за собой подмену, сдвиг от христианства как религии Личности в дохристианскую сферу природной, магической религиозности. Стоит, впрочем, заметить, что такая трактовка была свойственна не только Флоренскому. К наследию православного энергетизма обратились также Булгаков и Лосев — и оба они также относили его к руслу христианского платонизма. За этим стояла общая слабость всех трех наших философов к имяславию. Паламизм, понятый в русле платонизма, позволял дать обманчиво простое и неотразимое оправдание имяславия. «В Имени Божием присутствует Божественная энергия», — говорили все трое, понимая под Именем, в частности, и любое Его употребление в эмпирической речи или не замечая, что в таком понимании тезис никак не следует из паламитского догмата и делается оправдан тогда, когда православное «не по сущности, а по энергии» заменяют языческим «и по сущности, и по энергии».

Без сомнения, именно у Флоренского сдвиг к (нео)платонизированному «магическому православию» был наиболее решите-

* Подробней об этом см. в богословской части моей работы «Диптих безмолвия» (М., 1991).

лен, глубок и осознан. Но следует сказать, что при всем тяготении о. Павла к стихии эллинства, этот сдвиг нельзя считать только погружением в нее. Правильней говорить о некой синкретической архаизации, вобравшей в себя элементы и эллинского язычества, и первобытного магизма, и древнего иудейства. Причем в поздний период как раз последнее выходит на первый план. Сейчас для Флоренского христианство — прежде всего религия Имени Божия. В «Водоразделах мысли» находим весьма четкие формулы: «Христианство есть проповедь Имени Иисуса Христа и Евангелия, призыв исповедовать Имя Христа. А мы подменяем это исповедание Имени исповеданием Самого Иисуса Христа» *. Но культ Священного Имени, отрываемый — как мы видим здесь — от веры в событие Христа, историческое событие пришествия в мир Самого Носителя Имени, — не что иное, как иудейство **. Идя куда далее самих имяславцев, о. Павел не только призывает здесь «исповедать Имя Христа», но и заявляет, что исповедать Самого Христа совершенно не следует, что это — подмена христианства!! Да, смелости мысли не занимать было этому человеку... Здесь у архаизации Флоренского обнаруживается еще одна нить родства — и, в полном согласии с его метафизикой рода, это тождество также и родовое, генетическое. По мере появления его поздних трудов становится ясно, что частый упрек ему в *отсутствии христологии* не вполне справедлив. Его ультраимяславие несет в себе и определенную христологию, но это — христология, почти совершенно умалчивающая о человечестве Христа: дохалкидонская и монофизитская христология. Вполне в духе Флоренского будет вспомнить здесь его род и, высказав предположение, что род материнский сказался в его мысли сильней отцовского, признать, что о. Павел — великий *армянский* богослов. Таков один из многих контрастов его жизнетворчества: архаист в религии и новатор в философии, если использовать популярную оппозицию двадцатых годов.

---

* Сочинения. М., 1990. Т. 2. С. 330.

** Ср. недавнее определение католического богословия: «Попытаемся представить особую миссию этого народа (иудеев. — *С. Х.*) как освящение Имени» (Обращение Комитета франц. епископов по вопросу об отношении католической Церкви к иудаизму // Вестник РСХД. 1973. № 108–110. С. 58). Подчеркнем, что наше *идейно-типологическое сближение* не означает и не может означать *вероучительной и догматической оценки*. В православии такая оценка вверена лишь соборному догматическому сознанию, и всякие попытки ее наметить должны учитывать, что «православие не знает общеобязательной богословской доктрины» (*о. С. Булгаков*. Православие. Париж, 1962. С. 194).

Так в конце творческого пути Флоренского снова, и еще резче, повторяется то, что было прежде с его учением о Софии. Свои крайне индивидуальные взгляды, коренящиеся в жизненном мифе, он стремится — ибо этого тоже требует миф! — опереть на церковную традицию, представить ее выражением; и при этом с железной последовательностью он приспосабливает не их к традиции, а традицию к ним. Все это тоже — неотъемлемые черты его жизнетворчества.

Существует еще немало особенностей конкретной метафизики, имеющих своим истоком жизненный миф. Возвращаясь к философии культа и символическому Космосу — Пан-Символу, заметим, что за счет «пограничной активности», разнообразных сообщений и встреч между двумя мирами, слои символической реальности пронизаны связующими путями — и точным отражением этого служит мотив «пронизанности корнями» в геологической бытийной парадигме. Культ, делающий все эти сообщения возможными и регулирующий их, выступает тем самым как своего рода Ведомство Путей Сообщения. Философия же культа Флоренского обнаруживает еще одно совпадение с античной мистериальной религией, где миссия культа твердо понималась как наведение и блюдение путей либо мостов меж здешним и иным миром. Как подчеркивал в этой связи Вл. Соловьев, то же слово pontifex по-латыни есть и священник, и строитель моста. И отец Павел Флоренский как священник оказывается продолжателем своего отца, бывшего инженером-путейцем. Для иной биографии было бы лишь абсурдным находить смысл в таком соответствии, но в случае Флоренского оно, право же, заслуживает внимания, равно как и аналогичное соответствие в следующих коленах рода. Мы видели выше, что бытийные интуиции Флоренского восходят к геологическому образу-архетипу, и его центральную онтологическую парадигму назвали геологической парадигмой. Вспомним, что уже два поколения после отца Павла старший в его роду — геолог. Преемство сути соблюдено в роду, хотя в разных коленах реализация этой сути смещается из более феноменального в более ноуменальный план, и обратно. Все это в точности соответствует метафизике рода Флоренского (о которой мы скажем ниже), и потому перед нами снова единство жизни и мысли, жизнетворчество, которое уже выходит и за пределы эмпирической биографии.

Таким складывается у Флоренского обследование Пан-Символа, символической реальности в целом. Очень близко к этой заглавной реализации онтологической парадигмы примыкает та, которую Флоренский обнаруживает в строении христианского

храма. Анализируя в «Иконостасе» это строение, он вновь приходит к схеме бытийных оболочек разной ноуменальной насыщенности: «Организация храма направляется от поверхностных оболочек к средоточному ядру... Пространственное ядро храма намечается оболочками: двор, притвор, самый храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Св. Тайны, Христос, Отец» *. Как видим отсюда, принципу пространственности и парадигме структурированного Всеединства Флоренский подчиняет даже внутреннее устроение Абсолютного, Пресв. Троицы, ипостаси Которой также помещаются им в ряд «пространственных оболочек». Из прочих реализаций этой парадигмы характерна для интересов Флоренского лингвистическая реализация. Области слова, языка отводится важное место в конкретной метафизике, и существенно, что эта область также описывается на все той же универсальной основе. Из концентрических смысловых оболочек строится, по Флоренскому, основная лингвистическая единица, слово, а в качестве оболочек выступают структурные элементы: фонема, морфема и семема. «Слово может быть представлено как последовательно охватывающие один другого круги, причем, ради наглядности графической схемы слова, полезно фонему его представить себе как основное ядро или косточку, обернутую в морфему, на которой в свой черед держится семема... Фонема слова есть... символ морфемы, как морфема — символ семемы» **. Наконец, и сфера социального бытия, не столь занимавшая Флоренского, также имеет в основе устройства структурированное Всеединство. Она рисуется Флоренским как ряд опять-таки концентрических сфер, обитатели которых связаны узами родства и любви. Сферы отличаются друг от друга крепостью этих уз, причем последняя убывает от сферы центральной (семья, дружеская чета), где люди связаны тесней и ближе всего, к периферийным сферам, которые отвечают широким социальным образованиям. Силу, или активность, объединяющую социум, Флоренский называет соборованием. «Живя, мы соборуемся сами с собой — в пространстве и во времени, как целостный организм, собираемся воедино из отдельных взаимоисключающих элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр. и пр. Подобно мы собираемся в семью, в род, в народ и т. д., соборуясь до человечества и включая в единство человечности весь мир» ***. В целом этот круг мыслей был мало развит Флоренским, кото-

* Иконостас // Богослов. труды. Т. 9. С. 96.
** Сочинения. М., 1990. Т. 2. С. 234, 240.
*** Там же. С. 343.

рый не раз констатировал, что люди, сравнительно с природой, гораздо менее интересовали его. Однако можно отметить два исключения: его всегда близко занимали феномен дружбы и феномен рода (родовой общности, родового преемства). И как обычно, важность этих тем равно прослеживается и в мысли его, и в жизни.

* * *

Пора заметить теперь, что все эти реализации онтологической парадигмы, как и вообще вся картина символической реальности, представленная до сих пор, существенно неподвижны, статичны. Иначе и не могло быть. Символам, как это всегда отмечается о них, присущи статуарность, недвижность. Категории движения, изменения пока отсутствуют, а с ними отсутствуют и все те явления, которые суть в действительности процессы, т. е. явления истории и жизни. Каким же образом философский символизм включает подобные категории и явления в свою орбиту? Античное бытие-космос знает единственный род ноуменально-значимых движений: вращение небесных сфер, и этого рода достаточно для античного миросозерцания, чтобы понять все происходящее. Сферы, в согласии с парадигмой неоднородного Всеединства, вращаются неравномерно друг относительно друга, и пребывающие на них небесные вещи постоянно меняют свое взаимное положение, в каждый миг образуя разную картину. В символической модели реальности эта картина небесных вещей точным, хотя и сокровенным образом соответствует картине вещей земных, так что и ход истории и течение человеческой судьбы равно подчинены небесной механике и ей таинственно изоморфны. В библейско-христианской онтологии представления о бытийных движениях радикально иные. Не входя в них детально, скажем лишь, что главнейшим отличием здесь можно, вероятно, считать постулат онтологической свободы: положение о возможности для человека свободных, принципиально неподзаконных, непредсказуемых, бытийно-значимых актов, актов бытийного падения и восстания, утрат и новых обретений — паки-обретений, говоря по-старинному, — неущербной полноты бытия. Подобные онтологические акты падения—восстания представляются категориями греха и покаяния, а их парадигмой или же архетипическим прообразом служит библейская мифологема Эдема, утрачиваемого и вновь обретаемого Рая.

Тема бытийных изменений имеет не только теоретический, но и экзистенциальный аспект, и характер ее решения сказыва-

ется на жизненных установках. Неудивительно поэтому, что в ее решении у Флоренского особенно проявилась одна из главных антиномий его философского и личного стиля: крайняя тяга к особенному, своеобычному, даже своевольному и одновременно — к стоянию во всеобщем, в традиции, под ее защитой. Решая данную тему, он полагает в основу мифологему Эдема и тем как будто бы следует христианскому видению; но в то же время, как выясняется, он трактует эту мифологему с позиций античной картины бытия, включает ее в античный космос. В важном письме-этюде «На Маковце», открывающем собою трактат «У водоразделов мысли», утрата и паки-обретение Эдема, с одной стороны, признаются сутью и схемой всей истории творения («Космическая история... Эдемом начинается... Эдемом же и кончается»), с другой же стороны, они там представлены как небесный геоцентрический цикл: вечер — ночь — утро, очевидно полностью независимый от хода земных событий и человеческих дел. В итоге история бытия решительно переводится из ключа экзистенциального в космический и вместо драмы человеческой свободы перед нами снова — круговращение небесных сфер.

Так понятая мифологема Эдема остается в метафизике Флоренского практически единственной парадигмой бытийного изменения. Вследствие этого она уже с неизбежностью оказывается и той парадигмой, которой должен подчиняться ход жизненной драмы человека, рисунок его судьбы. Арсенал персональных мифологем сводится к единственному образцу, и мы строго дедуктивно заключаем, что персональной мифологемой, воплощавшейся в жизнетворчестве Флоренского, должна была стать мифологема Эдема. Однако, быть может, еще легче прийти к этому же заключению индуктивным путем, а попросту говоря — наглядно, отправляясь прямо от жизненного материала и той интерпретации, какую давал ему сам Флоренский. Все его «Воспоминания детства», по сути, одно яркое свидетельство о том, что его детский мир был истинно — Первозданный Эдем, непорочное райское бытие, предстающее как прекрасный сад и не ведающее ничего о стихиях греха и смерти. Этот мир, как утверждает Флоренский, навсегда сложил его личность и восприятие, привил твердую веру в наполненность каждого явления смыслом, в символическую природу реальности. В дальнейшем, однако, когда стихии греха и смерти с неизбежностью вторглись в его жизнь, не могло не произойти крушения этого райского видения мира. Эдем был утрачен — но остался образ его, осталась тяга к нему как к истинному, должному устроению бытия. Он стал из наличного искомым, и в центре работы разума и стрем-

лений души вырастала задача его возврата. Решение этой задачи и составляет суть следующего жизненного этапа.

Знаменитая книга «Столп и утверждение Истины» принадлежит именно к этому этапу. Это его летопись и итог, скрупулезный отчет о достигнутом решении жизненной задачи. В главных чертах решение традиционно и просто — ибо, разумеется, сама поставленная задача была по существу своему универсальной. Требовалось прежде всего найти, какие начала способны действенно противостоять тем силам, что разрушили Первозданный Эдем, силам греха и смерти. И вслед за тем требовалось обеспечить собственную причастность этим началам, войти в сферу их исцеляющего действия. Общеизвестен традиционный путь к достижению как той, так и другой цели: спасительные начала усматриваются в сфере культа, причастность же им обеспечивается практическим присоединением к культу, вхождением в его сакраментальную жизнь. Именно этот путь заново открывает для себя и проходит Флоренский. Решением его жизненной задачи оказывается Столп и утверждение Истины — Церковь. Вместе с тем рядом со всеобъемлющим у него снова, как и всегда, соседствует особенное, даже резко индивидуальное. Источником особых черт в очередной раз становится его стойкая приверженность принципам конкретности и пространственности. В силу этих принципов Новый, Возвращенный Эдем не мог для него остаться — как оставался для многих — простой метафорой или аллегорией, обозначающей жизнь в вере и Церкви. Он должен был непременно облечься в такую же вещественную реальность, какой был Первый Эдем, вполне земная батумская жизнь одаренного, редкостно восприимчивого мальчика в слиянии с колхидской природой. Поэтому его поиски не только чисто духовны, но и пространственны, как, скажем, поиски Святого Грааля или Шамбалы. Новый Эдем — это нечто воплощенное наглядно, явленное как определенное место, и Флоренский это место находит. То была Троице-Сергиева Лавра.

Утверждение Лавры как Нового Эдема влекло за собой важные и разнообразные следствия. Прежде всего оно означало, что Лавра утверждается как истинный символ, т. е. данный наглядно ноумен, чистое и незамутненное явление смысла. Похвала Лавре — видная тема позднего творчества Флоренского, и она неизбежно покажется у него неумеренной, странно гиперболизированной, если только мы не увидим ее жизненный подтекст и исток. Далее, что еще важней, оно означало, что Лавра как ноумен тождественна Первозданному Эдему, ибо в эдемской мифологеме начало и конец суть одно и Новый Эдем есть вновь

обретенный изначальный. Отсюда у Флоренского настойчивый мотив: приход в Лавру — это возвращение на родину, к своему истинному существу, ибо Лавра — «это мы более, чем мы сами» *. Ноуменальное содержание Лавры есть, очевидно, русское православие, и притом определенного, так сказать, извода: такое, каким его видел и созидал основатель Лавры Св. Преподобный Сергий, православие Московской Руси XIV—XV вв. Что же до Первозданного Эдема, то он в своем ноуменальном содержании прочно отождествляется у Флоренского с миром эллинской античности. Флоренский неустанно подчеркивал эллинскую суть своего детского мира и опыта, их бесчисленные, как ему представлялось, эллинские связи и нити, начиная опять-таки с конкретно-пространственных: его детство, как пишет он, протекало «в краю Медеи и золотого руна», где сама «земля была насквозь пропитана испарениями античности» **. Таким образом, он с необходимостью заключает о духовном тождестве, сущностном родстве Эллады и Лавры, античной духовности и московско-русского православия XIV—XV вв. Утверждение этого тождества (разумеется, никак не бесспорного ***) можно рассматривать как финальный штрих, которым одновременно завершается и рисунок его судьбы, и круг его религиозно-философских воззрений. С ним доводилсь до конца жизненное воплощение мифологемы Эдема, его персональной мифологемы. И с ним же доводилось до конца и то предельное сближение христианства и платонизма, русского православия и эллинской мистериальной религии, которое составляет фундамент его духовного мира.

Итак, опыт жизнетворчества Флоренского получил цельность и завершенность; и это должно поражать, если мы заметим всю трудность, даже проблематичность достижения такого итога. Чтобы достичь строгого единства идей и полного согласия с жизненным мифом во всем широчайшем диапазоне своего творчест-

---

* Троице-Сергиева Лавра и Россия // *Флоренский П. А.* Собр. соч. Париж, 1985. Т. 1. С. 79.

** Детям моим. С. 97.

*** Ср. мнение другого авторитетного православного богослова нашего века: «Татарщиной, беспринципностью, отвратительным соединением низкопоклонства перед сильными с подавлением всего слабого отмечен, увы, рост Москвы и московского сознания с самого начала, и непонятно, благодаря какой чудовищной аберрации религиозного национализма именно московский период заворожил надолго сознание русских "церковников", стал для них мерой Святой Руси» (*Шмеман А.* Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954. С. 353).

ва, он должен был ломать привычные представления, развивать новые методы и подходы сразу во многих областях, улавливать общее в предельно удаленных явлениях и, может быть, самое трудное — нередко защищать спорные, даже сомнительные решения, которые надо было провести и утвердить, ибо того требовал миф его жизни. Нелегко даже оценить, какая воля и сила понадобились для его жизненного труда. Недаром одно из самых глубоких суждений о нем, принадлежащее о. Сергию Булгакову, говорит: «Самое основное впечатление от отца Павла было впечатление с и л ы, себя знающей и собою владеющей» *.

* * *

Как и предполагалось исходною задачей, наш анализ до сих пор представлял собою взгляд изнутри, рассматривающий внутреннее строение, внутренние стимулы и пружины мысли Флоренского. В заключение бросим и взгляд извне, рассмотрев эту мысль в общей картине философии нашего столетия. Такой взгляд, более школьный и стандартный, в случае Флоренского тоже небезынтересен, ибо его учение достаточно необычно. Хотя оно развито не обрывками, а довольно полно и цельно, оно — как уже отмечалось — совсем не походит на традиционную философскую систему. В то же время это не есть и причудливое единичное явление, лишенное всяких связей с философским процессом. Выше мы отнесли его к «философскому символизму»; но эта формулировка, хотя и бесспорная, недостаточна. Она скорей характеризует тип онтологии учения, нежели его место в историко-философском контексте. Символизм как движение принадлежит к области искусства, не составляя оформленного философского направления. Его богатое философское содержание оставалось отчасти имплицитным, а отчасти рассеянным, высказываясь попутно с литературной критикой, публицистикой, полемикой, в случайных статьях и письмах... Если угодно, конкретная метафизика Флоренского и есть единственная систематическая философия в составе русского символистского движения — и появилась она, по обычаю Минервиной совы, когда самого движения уже более не существовало.

Однако многие концепции и структуры философского символизма были усвоены и введены в философский процесс позднейшим структуралистским движением. Связь философии Фло-

* *Булгаков С. Н.* Священник отец Павел Флоренский // Флоренский П. А. Собр. соч. Париж, 1985. Т. 1. С. 9.

ренского с этим движением заслуживала бы отдельного разбора: тут есть и важные параллели, и принципиальные расхождения. Взгляд на структуру и метод научного знания, который выражает Флоренский в «Биографических сведениях» (1920), весьма созвучен позициям структурализма, задолго предвосхищая их: «В противоположность единой, замкнутой в себе системе знания... Флоренский считает всякую систему связною не логически, а лишь телеологически и видит в этой логической обрывочности (фрагментарности) неизбежное следствие самого процесса познавания как создающего... модели и схемы *. Неудивительно, что в своем строении и составе конкретная метафизика обнаруживает известную близость к структурализму: тот так же отбрасывает привычный стереотип философской системы и развивается, как пучок ветвей, идущих в различные конкретные сферы знания; причем и самый набор этих ветвей, где на первых местах стоят структурная антропология, структурная лингвистика, семиотика, системный анализ, напоминает состав конкретной метафизики (особое же сходство с последней имеет возникшая в те же годы философия символических форм Кассирера — учение, промежуточное между символизмом и структурализмом). Нетрудно указать и ряд других соответствий, из которых примечателен общий глубокий интерес к первобытному мышлению. Однако очевидно и то, что многие коренные черты структурализма, как, скажем, его позитивистская и агностическая окраска, его редукционистский уклон, заведомо чужды Флоренскому как религиозному и православному мыслителю.

Наибольшего сближения поздняя мысль Флоренского, несомненно, достигает с теорией знаковых систем, семиотикой. В конкретной метафизике продуманы многие ее центральные понятия и проблемы (знак и значение, конкретность, форма, организация, коммуникация...), разработан ряд аспектов общей теории знака — и, может быть, более всего те, что затрагивают роль «тела знака», его чувственной стороны, ибо к ней, мы помним, философ обладал особой чуткостью. Тема о «теле знака» и «прозрачности знака», полагаемая еще недавно «одной из самых актуальных проблем современной семиотики» **, развита им едва ли не всесторонне, и в самой модели ступенчатого всеединства законно видеть модель обобщенного знака с дискретными градациями прозрачности. Философские корни этой темы возводят

* Биографические сведения // Вопр. философии. 1988. № 12. С. 115.

** Семиотика: Сб. переводов / Под ред. Ю. С. Степанова. М., 1983. С. 617.

сегодня к Гуссерлю; с неменьшим правом их можно возводить и к Флоренскому. Из сказанного также ясно, что символизм Флоренского — совсем не то, что часто называют этим именем в семиотике: архаичный подход к знаку, придающий ценность лишь означаемому, занятый лишь отношением его к означающему и для всестороннего изучения знаковой системы требующий дополнения парадигматическим подходом (выделение и анализ знаковых классов и семейств) и синтагматическим подходом (формальный анализ знаковых конструкций). Означающее («феномен») никогда не принижается и не отодвигается у Флоренского, а в темах и методах его учения ясно видна активность и парадигматического, и синтагматического сознания: первое работает, например, в классификациях символов, второе же — в концепции науки как описания, а не объяснения, которую сам автор сближает с английским научным стилем, традиционно синтагматичным.

Но стоит заметить, что отношения Флоренского с семиотикой далеко не передаются шаблонными формулами об «отечественном мыслителе, предвосхитившем открытия мировой науки». Конкретная метафизика — не столько предвосхищение семиотики, сколько отдельный и самоценный путь, отчасти переплетающийся с путями современного семиотического подхода, но в целом проложенный по совсем иным вехам. Главный водораздел тут снова, разумеется, полагают религиозно-онтологические устои о. Павла. Хотя философские позиции семиотики так никогда и не обрели полной четкости, колеблясь в пространстве меж номинализмом и реализмом*, в целом они заведомо отличны от радикального реализма Флоренского. Читателю уже ясно, что мысль о. Павла вообще слишком индивидуальна, слишком связана с личным мифом, чтобы вполне вмещаться в какой бы то ни было подход, кроме созданного им самим.

---

* Эта нечеткость делает различие меняющейся величиной и мешает его увидеть. По мнению В. В. Иванова, «под символом Флоренский имел в виду то, что в семиотической литературе разумеется под знаком»; тогда как, по Р. Барту, знак — «грубо говоря, чисто условный символ» и, стало быть, он диаметрально далек от символа Флоренского. Имена авторов — порукою, что они оба правы. Но если о знаке и впрямь можно сказать и то и другое, то еще более прав единомышленник Флоренского Лосев, когда он критикует семиотику за «намеренное избегание философского анализа». См.: *Иванов В. В.* Наука как символическое описание в концепции Флоренского // П. А. Флоренский. Философия, наука, техника. Л., 1989. С. 11; *Барт Р.* Избранные работы. М., 1989. С. 246; *Лосев А. Ф.* Знак. Символ. Миф. М., 1982. С. 243.

Черта эта ярко сказывается и на положении Флоренского в русской духовной традиции. Раннее творчество Флоренского — органическая часть русской метафизики всеединства; его учение о Софии — в магистральном русле нашей тогдашней мысли, наследуя софиологию Соловьева (при всех радикальных несогласиях с ней) и предшествуя учениям Трубецкого и Булгакова. Но зрелая его мысль, сплавившая воедино православие, магию, новый тип философии и смелые научные предвидения, занимает место особое. Сейчас, когда ее главные плоды только появляются из-под спуда, это место еще нельзя окончательно определить; выскажем лишь беглое предварительное суждение.

Ясно, что связь с традицией не утрачивается и здесь. Построения позднего, «энергийного» этапа метафизики Флоренского отчетливо примыкают к тому руслу, которое Вл. Соловьев, а за ним о. Сергий Булгаков называли «религиозным материализмом». Его характеристика дана нами в других статьях*: это — направление мысли, сочетающее христианскую онтологию с усиленною защитою ценности и осмысленности материального мира, некой Богопричастности материи. В различных вариациях, оно крайне типично для русской религиозной мысли: помимо Булгакова и Соловьева, к нему примыкают и Федотов, и Евгений Трубецкой, и Карсавин, и Лосев... (Впрочем, родственная линия имеется и на Западе, в мистической натурфилософии Эриугены, Парацельса, Баадера и др.) Легко согласиться, что «энергийный символ» Флоренского воплощает идею духоносной, Богопричастной материи наиболее прямо и выразительно.

Однако «особенные», индивидуальные отличия Флоренского, как всегда, не менее важны. Чтобы увидеть их, воспользуемся противопоставлением статической и динамической картин бытия. Не будем стараться точно определить эти картины, довольно указать только главный признак: онтологический статус здешнего бытия предполагается в них соответственно неизменным или же допускающим изменение. Иными словами, в динамической картине всевозможные изменения и процессы в здешнем бытии, в частности история, духовный путь личности и прочее, способны приносить актуальное изменение сущностной структуры реальности и, стало быть, обладают нетривиальным онтологическим содержанием, онтологической ценностью. Напротив, в статической картине они онтологически бессодержательны и бессильны. Это не значит, что реальность тут видится мертвою

* См.: *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. Ч. I.

неподвижностью: статичность предполагает лишь завершенность, уравновешенность — и это вполне может быть *живая* уравновешенность, *подвижный* покой, наполненный пульсирующей энергией. Именно такова античная картина реальности.

Является несомненным, что философия Флоренского целиком находится в рамках статичной картины бытия. Сущностное строение реальности задано парадигмой структурированного Всеединства, и любые действия, любые процессы, происходящие в мире, не изменяют этого строения, онтологическая значимость их равна нулю. Это же видно и из того, что бытийные изменения подчинены мифологеме Эдема, трактуемой космологически и тем лишенной всякой связи и зависимости от земных дел. Соответственно нулевою является и онтологическая ценность истории, и онтологическая ценность духовного пути человека. Во «Вступительном слове перед защитою диссертации» Флоренский говорит: «Пройденный путь делается уже ненужным», — разумея здесь и собственный духовный путь, и путь вообще. Что же до истории, то в программном этюде «На Маковце» читаем: «Не есть ли история мира... одна лишь ночь, один лишь страшный сон, растягивающийся в века?» Зажатая между Эдемом Первозданным и Новым, онтологически совпадающими, неспособная ни приблизить, ни отдалить Новый Эдем, эта ночь здешнего бытия имеет лишь видимость бытия, и неизбежен вывод, приравнивающий ее к чистому ничто: «Ночь Вселенной воспринимается как не-сущее... Ночи будто и не бывало». Такая позиция стройна и законченна — но вдумаемся! Ведь в согласии с нею и земная жизнь Господа, «событие Христа», тоже ничтожна, тоже «будто и не бывала» — по крайней мере в том качестве, в каком ее утверждают Евангелие и Символ веры: как историческое событие, имевшее место «при Понтийском Пилате», при Ироде и Тиберии. Нельзя отрицать историю, не отрицая заодно с нею исторического Христа Евангелий. Поэтому крайний антиисторизм Флоренского — в теснейшем родстве с его крайним же имяславием, призывом исповедать лишь Имя Бога — что делали и делают иудеи, — но не Самого Живого Спасителя, обитавшего с нами. Обе черты — из коренных и важнейших для о. Павла.

Итак, приверженность статической онтологии у Флоренского принципиальна, последовательна, и мы нередко можем заметить, как за новым и необычным решением какой-либо темы кроется у него стремление развить эту тему в статическом ключе, ввести ее в рамки статической картины бытия, когда общепринятый взгляд толкает к картине динамической. И в философской, и в

богословской проблематике он систематически устраняет все динамические представления, изобретательно заменяя их статическими, чему примером служит «космологическая» версия мифологемы Эдема.

Используя собственный образ Флоренского, можно сказать, что эти его позиции отчетливо обнажают в о д о р а з д е л его мысли с магистральным руслом русской духовности. Ибо не менее несомненно, что во всей истории русской мысли, русской духовной культуры было неизменно преобладающим явное тяготение к динамической картине бытия. Глубинные религиозные истоки этого тяготения можно усматривать в православной концепции обожения, которая видит назначение человека именно в актуальном онтологическом возрастании, преображении и достижение их ставит в прямую зависимость от свободного усилия человека, от проходимого им пути. Родовой чертой русской мысли всегда был персонализм, также предполагающий динамическую картину бытия и чуждый Флоренскому (как и вообще всему руслу символистского и структуралистского мышления); а для русской литературы во главе с Достоевским и Толстым в центре всегда стоит духовная драма человека, драма его падения и восстания, духовного воскресения и преображения, и высшая важность, бытийная значимость этой драмы ставится вне всяких сомнений. И самое слово «путь», которое для Флоренского онтологически пусто, для русской культуры давно уже сделалось словом-символом, обозначающим нечто, с чем связываются глубокий смысл, надежда и ценность.

Итак, приходится заключить, что в цельном контексте русской духовности идеи Флоренского и его философия являются скорее периферийными, маргинальными по отношению к некоему центральному руслу. Но, сделав подобный вывод, стоит тут же заметить, что философии, целиком отвечающей этому руслу, пожалуй, и не было еще создано в России. Есть все основания полагать, что коренные интуиции русской духовности, начала национального духовного склада еще не выразились сполна в формах философского разума, и нет покуда той философии, в которой Россия без колебаний узнала бы свой духовный облик. Создание ее, как должно надеяться, — дело нашего будущего.

Н. А. СТРУВЕ

К столетию священника Павла Флоренского

9 января 1982 г. исполняется столетие со дня рождения «умнейшего человека России» XX века (по выражению В. Розанова) — священника Павла Флоренского. Его личность и творчество вызывают до сих пор противоположные оценки: непомерно хвалебные, доходящие до священного пиетета, или незаслуженно сдержанные, если не отрицательные (Флоровский). Обе эти крайности неоправданны и неплодотворны. Признание Флоренского крупным явлением русской науки и религиозной культуры не должно препятствовать трезвому и критическому подходу к его столь многогранному, но, увы, незаконченному творчеству.

Как человек, отмеченный несомненной печатью гениальности, Флоренский не был лишен противоречий. С религиозной точки зрения он шел издалека: от семьи, где речи о религии считались неприличием*, от культурной среды, которая на позитивизм XIX века ответила соблазнительным декадентством. И сам он — эстетизмом, энциклопедизмом, утонченностью — был по природе человеком возрожденческого склада.

Но великая заслуга Флоренского — в преодолении этих психофизиологических и культурно-общественных данностей. Блестящий математик, оставленный при университете, он вопреки всем обычаям и приличиям переходит студентом в Московскую Духовную академию и становится — horrible dictu[1] тогда для дворянина-интеллигента — священником. Утонченный эстет, мечтавший о монашестве, он основывает простую и крепкую русскую семью. Начавший с декадентских стихов, поклонник Андрея Белого, он через несколько лет произнесет суровый приго-

---

* См. «Воспоминания о детстве» П. Флоренского // Вестник РХД. № 99, 100.

вор религиозной двусмысленности символизма*. Возрожденец, напоминавший своей разносторонней одаренностью Леонардо да Винчи, Флоренский собственное мировоззрение считал «соответствующим складу XIV—XV вв. русского средневековья»** и неустанно звал к углубленному пониманию средневекового онтологизма в противовес современному иллюзионизму,

Для большинства читателей Флоренский остается и, вероятно, останется автором одной книги — «Столп и утверждение Истины». Эта докторская диссертация еще молодого, всего лишь 27-летнего ученого явилась событием на путях русского богословия. Современный литературный язык, не без декадентской вычурности, экзистенциальный подход к христианским догматам, привлечение всего спектра наук — математики, физики, филологии, искусствоведения — для их выяснения, вот в чем состоит непреходящая и непревзойденная новизна книги, раз и навсегда порвавшей со школьным, суконным богословием.

Каким оказался бы дальнейший вклад Флоренского в русскую религиозную мысль, мы можем судить только по отдельным дошедшим до нас статьям и лекциям 20-х годов***. Жизнь Флоренского, как и всей России, «как реку, суровая эпоха повернула...[3] В другое русло, мимо другого потекла она». Уже в марте 1917 г. Флоренский был отрешен от редакторства «Богословских трудов» в пользу более либерального М. Тареева[4]. После Октябрьского переворота, с закрытием в 1919 г. Лавры и Академии, ему пришлось, помимо ревностной деятельности по спасению религиозных памятников искусства, вновь переключиться на точные науки. Человек правых взглядов, стремившийся жить чистым созерцанием, вне истории, он занял по отношению к советской власти позицию отрешенной лояльности «во всем, что не затрагивало совесть»****, продолжая носить рясу на государственной службе. Сделанные им научные открытия, «имевшие народно-хозяйственное значение в государственном масштабе»*****, не уберегли его от кратковременной ссылки в 1928 г., а затем в феврале 1933 г. — от окончательного ареста. После многих лет каторги на Соловках (с 1938 г. без права переписки с

---

* См.: Вестник РСХД. 1974. № 114. О Блоке[2].

** Автореферат в Энциклопедическом словаре «Гранат».

*** В 1982 г. в издательстве ИМКА-Пресс выйдет первый том Собрания сочинений П. Флоренского со статьями этих лет.

**** Письмо М. Л. Цитрону. См.: Контекст-73. М., 1973. С. 345.

***** Философская энциклопедия. М., 1970. Т. V. С. 337.

родными), Флоренский погиб, по официальным данным, в 1943 г. где-то на Дальнем Севере*.

Так новым верховным подвигом закончилась жизнь «русского Паскаля» (Розанов), примирившего в себе религию и науку. Религиозно-аскетический, научно-идейный подвиг увенчался исповеднической кончиной. И сегодня, поминая столетие со дня рождения, мы вправе, если не всецерковно, то келейно, воззвать: «Священноисповедниче отче Павле, моли Бога о нас!».

* Теперь известно, что о. Павел был расстрелян на Соловках в 1937 г. (*примеч. 1991 г.*).

Д. С. ЛИХАЧЕВ

Слово о П. А. Флоренском

Павел Александрович Флоренский (1882—1937) — выдающийся русский мыслитель и ученый. Его многочисленные работы проторили пути в самых различных областях человеческого знания: философия и богословие, языкознание и математика, естествознание и техника, музейное дело и литературное творчество, учебно-педагогическая и редакционно-издательская деятельность органично входили в круг интересов и исследований П. А. Флоренского. Для него самого, впрочем, не существовало дробления единого знания на привычные нам разделы. Уникальность работ П. А. Флоренского состоит как раз в том, что он стремился синтезировать знания самых различных областей в единое. Свою жизненную задачу П. А. Флоренский понимал «как проложение путей к будущему цельному мировоззрению».

В чем же принципиальная целостность мировоззрения по П. А. Флоренскому, что из оставленного им наследия надлежит усвоить нашей эпохе? П. А. Флоренский, сложившийся как мыслитель в среде слияния культур русской и кавказской, европейской и народной, светской и церковной, — один из первых возвестил русской интеллигенции о гибельности бездуховного пути. И то, что наше время настойчиво обратилось к истокам и родникам русской культуры и духовности, к поискам вечных истин. свидетельствует, что П. А. Флоренский был прав в своих прозрениях.

Его сравнивают с Леонардо да Винчи, Б. Паскалем. Это говорит о том, что Флоренский — явление не только русской, но и мировой культуры.

Однако у П. А. Флоренского есть черта, которая делает его преимущественно русским мыслителем. Как у всякого русского мыслителя, слово П. А. Флоренского всегда искало опоры в утверждении себя через явления жизни, в воплощении, в деле. Это,

несомненно, обострило и сделало неизбежным трагический конец жизни П. А. Флоренского.

П. А. Флоренский писал, что его поймут лет через 50 после смерти. Поразительно, но факт, что именно через 51 год от предполагаемой даты кончины П. А. Флоренского мы обращаемся к его творческому наследию в стенах Академии наук. В научных кругах имя П. А. Флоренского широко известно, вот уже 20 лет как все более умножается поток публикаций его работ. Однако ныне имя П. А. Флоренского возвращается не только науке, но и общественности, нашим молодым современникам, для которых это имя должно стать символом духовной стойкости и безропотного мужества. Имя П. А. Флоренского должно указывать путь к возрождению духовности, к той культуре, которая опирается не на самое себя, а на высшие начала жизни.

Р. А. ГАЛЬЦЕВА

Мысль как воля и представление

(Утопия и идеология в философском сознании П. А. Флоренского)

Не было утопической идеи в богатой ими русской культуре начала столетия, к которой бы остался безучастным П. А. Флоренский. И это вроде бы вполне естественно, если учесть энциклопедический размах «русского Леонардо да Винчи» * или, по другим характеристикам, «Ломоносова XX века» — одновременно философа, богослова, математика, физика, искусствоведа и т. д. и т. п. Ведь и для его современников с гораздо более скромной сферой интересов было в порядке вещей сочетать представление об искусстве как «теургическом делании» с теократическими мечтами (что характерно для этапа «новой религиозной общественности» у Н. А. Бердяева) либо сплавлять ту же теургию с технократией (как у Н. Ф. Федорова). Таково было время, что без кардинальных преобразовательных проектов не обходилось тогда почти ни одно интеллектуальное предприятие; потому, чем большим оказывалось рабочее пространство мыслителя, тем наверняка больше можно было обнаружить у него радикальных замыслов.

Однако в случае Флоренского утопическая широта не объяснима только ссылками на общую закономерность этих «сдвинутых» времен, изобильных растерянными или дерзновенными (а может быть, теми и другими сразу) искателями путей преображения и спасения мира. Дело в том, что при попытке представить мировоззрение Флоренского как нечто целое мы попадем в безнадежную ситуацию, и вовсе не потому, что оно не улажено в своих элементах (это в той или иной степени присуще всякой

---

* Подобные сравнения можно найти как в старой, так и в новой литературе. См., напр.: *Гор Г.* Геометрический лес. М., 1975. С. 205–206.

доктрине), а потому, что здесь совершенно невозможно найти присущую философу первоинтуицию или, скажем лучше, тот главный смысловой запрос, в ответ на который только и может развертываться подлинное философствование и в качестве ответа на который оно может быть понято и оправдано; исходящее от личности мыслителя его уникальное вопрошание служит и единящим стержнем, и заблаговременным оправданием философского видения, сообщая единство в воззрении на мир. С Флоренским же в этом отношении дело обстоит совершенно особенным образом. В его лице мы сталкиваемся с новым феноменом, с новым складом сознания, не встречавшимся до той поры в обиходе русской теоретической (а тем более богословской) мысли, и прямой аналог чему можно было обнаружить, пожалуй что, в мире искусства — в новой артистической позиции, как раз в той, которая и заключает в себе радикально-утопические черты.

С чисто философской точки зрения, для которой принцип превыше всего, загадочен сам дебют Флоренского как гуманитария*. Уже то, что содержание его статьи «О суеверии» **, опубликованной в «Новом пути», по принципиальному пункту расходилось с тем, которое было в нее вложено***, вызывает определенные недоумения, если учесть дальнейшее поведение Флоренского: автор не только не опротестовал самоуправства редакции и не дал своевременно знать об этом публике, что было тогда в порядке вещей, но и отнес в этот же журнал еще одну статью, которую постигла до смешного аналогичная судьба****.

---

* Первые печатные выступления Флоренского шли, как известно, по ведомству его естественно-научного образования: в качестве слушателя он издавал лекции Н. В. Бугаева по интегральному исчислению (М., 1901), лекции И. А. Каблукова по органической химии (М., 1902; см.: Богословские труды. М., 1982. Сб. 23. С. 281), переводил с французского работу Э. Бадуа и А. Бибера «Ассенизация Парижа по сравнению с такою же в больших городах Европы: Берлине, Амстердаме, Гааге, Брюсселе и Лондоне» (М.; Тифлис. 1902). Перевод исправлен отцом, А. И. Флоренским, и вышел под его именем.

** Новый путь. 1903. № 8. С. 91–121.

*** Согласно комментариям автора, приведенным в библиографическом списке его работ, который составлен К. П. Флоренским, «платоновско-соловьевский характер намечаемой там теории знания В. Я. Брюсовым, не понявшим дела, был превращен в кантовский».

**** *Флоренский П. А.* Спиритизм как антихристианство // Новый путь. 1904. № 3. С. 149–167. Тут, по словам автора, редакцией было изменено название и выкинута существенная часть.

Но все это сущие мелочи в сравнении с таинственным делом архимандрита Серапиона Машкина (историю которого, если бы не специальная работа, проделанная по установлению его личности, можно было бы брать в кавычки, — настолько неправдоподобно она выглядит под пером Флоренского).

1. «ТАИНСТВЕННЫЙ НЕЗНАКОМЕЦ»

В 1906 г., будучи студентом Московской Духовной академии, Флоренский выступил популяризатором и публикатором никому не известного о. Серапиона Машкина как выдающегося философа, богослова и политика: «самого чистосердечного по своей искренности, самого абсолютного по своей метафизичности, самого радикального по своей общественности» *. Публике предлагалось познакомиться с обликом необычайного мыслителя, воссоздаваемым его единственным почитателем, а также с образцами его творчества в виде «Писем и набросков» **, извлеченных из архива, уникальным обладателем которых после смерти автора и оказался Флоренский.

Во вводном очерке, торжественно озаглавленном «К почести вышнего звания», безвестный Серапион Машкин фигурирует в цепочке: «сковороды, хомяковы, толстые, достоевские, соловьевы» и т. д. ***; в другом месте перед тем, как сообщить, что с творческим наследием Машкина общественность пока еще незнакома, поскольку оно лежит неразобранным в шкафу у Флоренского ****, последний заявляет, что «сковороды, соловьевы да серапионы известны нам, потому что оставили письменные труды» *****, и таким «методом присоединения» имен[6]* сразу

---

* *Флоренский П. А.* К почести вышнего звания (Черты характера архим. Серапиона Машкина) // Вопр. религии. М., 1906. Вып. 1. С. 149.

** Письма и наброски архим. Серапиона Машкина // Там же. С. 174–220.

*** *Флоренский П. А.* К почести вышнего звания. С. 147.

**** «Не лежат ли слова твои, полные невыразимой искренности, обремененные содержанием, как тучный колос зернами, безобразным ворохом бумаги? Где я найду издателя для 2250 страниц? Где мне сыскать для тебя читателей?» — риторически обращается к покойному другу хранитель его идейного наследства (*Флоренский П. А.* Спиритизм... С. 160).

***** *Флоренский П. А.* К почести вышнего звания. С. 149.

[6]* См. выразительный анализ «метода» в ст. П. В. Палиевского «К понятию гения»: *Палиевский П. В.* Литература и теория. М., 1979. С. 179–180.

поднимает обсуждаемого автора на уровень мировой славы. Впрочем, с первых же строк этюда Машкин «по высоте своих созерцаний» ставится вровень с «горнерожденным» Оригеном и Владимиром Соловьевым *, а на последующих страницах оказывается даже превосходящим одного из них, т. е., как можно догадаться, Соловьева**. В самом деле, кто же выдержит сравнение с мыслителем, «центром исканий» которого «было создать универсальность миропонимания, охватывающего все области человеческого интереса» ***, с ученым, который набрасывает с головокружительной смелостью идеи неслыханной новизны, идеи, долженствующие, по мнению их изобретателя, перестроить «до основания целый ряд дисциплин: математику, механику, физику и т. д.» ****. Вроде бы о масштабах выдвигаемой Флоренским фигуры, а заодно и о конгениальности двух теоретиков призваны свидетельствовать выдержки из писем монаха-мыслителя к самому публикатору, в частности из послания, помеченного 11 декабря 1904 г. (т. е. за два месяца до кончины), содержащего призыв навестить его летом в Оптиной, которая не только благолепна «своим духовным устроением, но и прекрасна «со вне»: «Лес, луг, река... мы гуляли бы с вами, купались, а затем за чайком обсудили бы — тогда уже *общую — систему философии*.. Это стоит того, чтобы можно было ожидать, что вы не пренебрежете

---

* *Флоренский П. А.* К почести вышнего звания. С. 143–144.

** Флоренский делает о. Серапиона соавтором Соловьева, заставляя их хором декламировать с некоторым искажением знаменитые соловьевские стихи, и с духовидческой проницательностью рисует следующую картину: «Насторожившись и чутко прислушиваясь к звону небесной благовести, с кроткой улыбкой спрашивали у встречного оба, о. Серапион и Вл. Соловьев:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами
Только отблеск, только тени
От незримого очами.

Милый друг, иль ты не чуешь*[1],
Что весь этот гул трескучий
Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий.

И оба, чуть-чуть наклонив голову, как белые болотные птицы, слушающие шелест камышей, казалось, вот-вот снимутся с этого мира, навсегда улетая *туда*... И оба улетели...» (там же. С. 144–145).

*[1] У Соловьева «не слышишь».

*** Там же. С. 168.

**** Там же. С. 167.

и, может быть, приедете. Приезжайте, П. А. Не раскаетесь! У вас математика, у меня философия. Вдвоем мы — сила. А теперь именно такое время, когда нужна *новая* система. Старые отжили, новых нет, а запросы велики в современном обществе» *. Читая это послание к другу-единомышленнику, трудно отмахнуться от впечатления, что написано оно для каких-то третьих, посторонних глаз. Этот показной жест, контрастирующий по тональности своему интимному назначению, может служить, по-видимому, путеводительной парадигмой ко всей истории о. Серапиона Машкина. С одной стороны, Флоренский пропагандирует философа, в котором нуждается само время, в частности, он сообщает о двух сочинениях о. Серапиона: первом, «сериозном», кандидатском, и втором, «грандиозном», магистерском, под заглавием «Опыт системы христианской философии», или «Опыт системы Учения и дела Иисуса Христа», или в новом варианте — «Система философии. Опыт научного синтеза. В двух частях. 1900—1904», сочинения, по словам его поклонника, «сплошь оригинального» **. С другой стороны, поклонник почему-то не откликается на потребности времени, не спешит познакомить раззадоренного читателя с этими исключительными текстами, составившими переворот в мысли, а оставляет их лежать «бумажной грудой» ***. А ведь, представляя публике нового мыслителя, Флоренский обещал, что «самый... ценный материал, обработка которого для печати поручена Оптиной пустынью автору настоящего очерка, будет обнародован (в извлечениях), как только найдется издатель» ****. С тех пор Флоренский многажды «находил издателя» — и в лице дружественной редакции «Вопросов религии» *****, и в своем собственном лице[6]*, и в других лицах, чтобы «обнародовать» «извлечения» из своей будущей кандидатской работы (как и у Машкина, превратившейся затем в магистерскую, а в дальнейшем и в книгу)[7]*, а также из переписки вокруг имени Машкина, но ни разу не нашлось издателя

---

* Письма и наброски архим. Серапиона Машкина. С. 168–169.

** *Флоренский П. А.* К почести вышнего звания. С. 170.

*** Там же.

**** Там же. С. 173.

***** См.: *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины (письма к Другу) // Вопр. религии. М., 1908. Вып. 2. С. 226–384.

[6]* С 1912 по 1917 г. Флоренский — редактор «Богословского вестника».

[7]* *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 814.

для публикации сути дела. Нельзя же таковой считать несколько страниц автобиографического описания о. Серапиона*, опубликованного Флоренским в 1917 г. и тут же выпущенного им отдельной брошюрой, но самим Машкиным, по сообщению публикатора, даже не включенного в основной текст рукописи.

Через восемь лет после открытия публике нового философа Флоренский издает в редактируемом им журнале «Богословский вестник» корреспонденцию, адресованную в основном матери Машкина, Екатерине Михайловне (корреспонденцию, найденную, как комментирует издатель, «в мешке писем, оставшихся в архиве семьи Машкиных» **). Понять, чем замечательна эта переписка и кого она может заинтересовать, не так просто: выспренний слог, беспредметные пассажи при отсутствии всякой личной ноты, абстрактные взаимовосхищения в таком стиле: «Письмо Ваше — цветущий оазис среди пустынной степи» ***. Ее может оправдать только значительность имени, ради которого с ней ознакомляется публика и все упоминания о котором должны сохраниться для потомства. Но как раз свидетельств этой значительности и не хватает. И наоборот, создается впечатление, что эта переписка появилась для восполнения лакуны, слишком зияющей из-за отсутствия обещанных «извлечений» из самого Машкина. В сопроводительных примечаниях нас знакомят с тонкостями и деталями, достойными жизнеописания Канта или Гегеля (например, с родословным древом семьи Машкиных, даже с двумя; с «хронологической схемой», где среди прочего отмечается, что первое «мистическое восприятие — солнца» было у мальчика в 3 года и 7 месяцев или что «8-го и 17-го мая 1897 г. — у Ек. Мих. Машкиной денежные затруднения» и т. п.), и в то же время не предлагают ни одного «сериозного» отрывка из сочинения философа, кроме разве указания на статью от 1893 г. за подписью I. С. — «Духовный взгляд на малеванщину и кликушество» ****, написанную между тем вовсе не в размашистом стиле автора «Писем и набросков».

Загадочность достигает высшей точки, когда ко всему прочему уясняется поразительное сходство между пропагандируемым

---

* Данные и жизнеописание архим. Серапиона (Машкина) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. Февр.–март. С. 317–354.

** Письма о. протоиерея Валентина Николаевича Амфитеатрова к Екатерине Михайловне и к о. архим. Серапиону (Машкину) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1914. Июнь. С. 327.

*** Там же. Июль–авг. С. 509.

**** См.: Душеполезное чтение. М., 1893. № 8. С. 589–595.

мыслителем и самим Флоренским. Ведь те фразы из Машкина, а также характеристики, которые даются его «Системе философии», составляют специфический облик текстов самого публикатора, концентрированно воплощающих в себе определенную методологию: «множественность символических формул, подобных математическим»; «вставки в общий текст целых трактатов по специальным вопросам, например математическим и физическим»; радикальное воздержание от суждений, которое разрешается в «самодоказательности Истины»; впоследствии заявленная Флоренским в форме «алогизма» мысль об «абсолютном скепсисе, не щадящем никакой данности, даже данности логических законов» *. Ведь когда от имени Машкина говорится, к примеру, что этот самый «абсолютный скепсис... разрешим лишь в мистическом созерцании Пресвятой Троицы» **, то разве не возникает уверенности, что речь идет о «феноменологии сомнения» из «Столпа»?! *** Да и подзаголовок «Столпа»: «Опыт православной теодицеи» разве не повторяет задачу машкинской «Христианской системы философии»?

Итак, кто же перед нами: неужто мыслители-двойники, пишущие под диктовку одного и того же медиума?! И возникает дилемма: то ли в форме «Столпа» нам предлагается сочинение Машкина, то ли сам он — проекция автора — Флоренского.

В резко обличительной рецензии на «Столп и утверждение Истины» архим. Никанор (Кудрявцев) **** встает на первую точку зрения, предполагая, что автор «Столпа» «не без выгоды для себя» «захватил» труд Машкина «в свои руки». В примечаниях к автобиографии Машкина Флоренский отвечает на это обвинение в плагиате, как бы не замечая двусмысленности своего положения публикатора при столь затяжном отсутствии рекламируемых рукописей. Не смущаясь резкостью выводов рецензента, он повествует историю своего знакомства с трудами Машкина, будто какая бы то ни было конкретизация может рассеять главное недоразумение: как могли независимо родиться два совершенно идентичных, по-видимому, произведения. Снимая эти

---

* *Флоренский П.А.* К почести вышнего звания. С. 172, 167, 155, 189.

** Там же. С. 151.

*** *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. Письмо III.

**** *Архим. Никанор* (Кудрявцев). «Столп и утверждение Истины» // Миссионерское обозрение. Пг., 1916. Янв. № 1. С. 89–97; № 2. С. 237–257. Эта рецензия, очевидно, и послужила импульсом к выходу жизнеописания, предоставившего трибуну для самооправданий хранителя машкинского архива.

недоумения на словесном уровне, предложенная Флоренским апология только усиливает их своей демонстративной нечувствительностью к загадочному феномену двойничества. В простодушном тоне автор заявляет, что отличить где чье, «провести точную границу между... сродными решениями» «сейчас (?!) не представляется возможности» *. Тем не менее, описывая основные исходные идеи «Христианской философии» Машкина, Флоренский снова указывает на формулы, поразительно близкие его собственным. «Когда, — пишет он, — в Духовной академии я ознакомился с мыслями о. Серапиона, в котором сразу почувствовал большую силу и самобытность и который размышлял отчасти над теми же проблемами, что и я, то естественно произошло слияние сродных решений — о. Серапиона и моих» **. Вопрос об авторстве Флоренский переводит на вопрос о разнице усилий, которые потребовались для одних и тех же открытий (каких — в этом публику еще нужно убедить): Флоренскому повезло, что он знал теорию множеств математика Георга Кантора, а Машкин не знал, а то бы его, Машкина, путь к новым научным горизонтам в вопросах «строения пространства и времени» значительно сократился бы ***. «На мою долю выпала удача, — поясняет Флоренский, — в поисках за уяснением основ понятия о прерывности наткнуться на круг канторовских работ, тогда еще неизвестных в русской науке... Это благоприятное обстоятельство позволило мне *малым* усилием мысли подойти вплотную к большинству проблем о. Серапиона и иные решить в том же направлении, что и он». Эти решения были «философскими корольлариями математических теорем, установленных с полною очевидностью, и для всякого занимающегося *одновременно* философией и математикой было бы нетрудно найти эти корольлярии» ****. Вот как просто было дело: некие «открытия» получились сами собой; в философии они явились, так сказать, автоматически — от знакомства с математикой — и не могли не получиться, раз человек разбирается в обеих науках. А что касается прямых упреков рецензента в использовании чужого труда, то ведь он, «о. Никанор, как справедливо подмечает Флоренский, рукописей о. Серапиона даже не видел» *****. И правда,

---

* Данные и жизнеописание архим. Серапиона (Машкина). С. 320.

** Там же.

*** Там же. С. 319.

**** Там же. С. 319–320.

***** Там же. С. 320.

ведь их не видел никто; Флоренский явно подсмеивается над рецензентом, делая аргумент из того, что подлежит доказательству и во что как раз упираются претензии Кудрявцева.

Но именно потому, что единственным обладателем этих рукописей они не опубликованы (и до тех пор, пока они не будут опубликованы), не остается ничего иного, как заполнять пустоты гадательными вариантами *. Нам не хотелось бы идти по неблагообразному пути уличений в плагиате, нас влекла другая, игровая версия, в которой история «Системы Христианской философии» о. С. Машкина предстала бы в жанре литературной мистификации с характерным для него мотивом «найденной рукописи».

На стороне последней гипотезы скопление обстоятельств вплоть до психологических загадок: попробуйте представить, чтобы хранитель чужого архива отвечал на обвинения так, как это делает Флоренский: «А я, если бы захотел, мог бы не сказать о нем (т. е. Машкине) ни слова, вместо того чтобы работать над книгою о нем и создать его имени славную память» **. Только при отсутствии рукописи можно позволить себе заявления, в любом другом случае морально сомнительные.

Однако есть факт — пожалуй, единственное известное и доступное нам свидетельство из «независимого источника», — подрывающий заманчивый и правдоподобный во всем прочем наш вариант. Это отзыв проф. А. И. Введенского на кандидатскую диссертацию вольнослушателя МДА иеромонаха С. Машкина («О

---

* Автор, со своей стороны, тоже подтвердил права своего адресата доискиваться правды: «Пусть читатель, интересующийся вопросами идейной собственности, сам определит, когда появятся в свете подлинные сочинения о. Серапиона», какие «идеи» кому принадлежат (*Флоренский П. А.* Столп... С. 619). Между тем недоступность читателю сочинений Машкина, их неявленность на свет есть следствие действий Флоренского. 4 сентября 1905 г., через полгода после смерти о. Серапиона (20 февраля), Флоренский, разбиравший тогда эти бумаги в Оптиной пустыни, излагает настоятелю о. архимандриту Ксенофонту проект публикации сочинений покойного в течение года-полутора в «толстых» журналах, а также «1000 отдельных оттисков для продажи» и предлагает: «...возложить на меня исполнение сказанного плана опубликования и хлопоты по помещению сочинений о. Серапиона в журнал» (ОР ГБЛ. Ф. 213, 102. Ед. хр. 5. Л. 65 и сл.). Настоятель, как видим, откликнулся на предложение Флоренского. В ином случае, включая и вручение рукописного наследства родственникам, о чем они настойчиво просили, судьба идейного наследия о. Серапиона не была бы такой непроницаемой.

** Данные и жизнеописание архим. Серапиона Машкина. С. 320.

нравственной достоверности»), совпадающий с описаниями Флоренского. Работа соискателя рисуется как объемистая (586 с.), энциклопедически многотемная, изобилующая естественно-научными вставками, как «замечательная попытка в корне переставить вопрос о критерии истины», обосновав таковую «религиозной интуицией...» *. Более того, в диссертации, говорит рецензент, «излагаются мучительные вопросы... до решения которых автор доходит сам, опытом собственной жизни, размышлением и усиленною борьбой с сомнениями... На сочинении ясно отразились следы напряжения и муки, пережитой автором, когда он медленно и с препятствиями выбирался из тисков скептицизма...» **. Но из этого непосредственного впечатления стороннего лица от экзистенциальных исканий диссертанта — не затушеванных подачей Флоренского — рождается нечто большее, чем удивление перед творческой тождественностью: сразу опознается стержневая интрига «Столпа»...

Но даже если вообразить, что в книге Флоренского произошло что-то вроде гегелевского «снятия» машкинского текста и что затем неисполненный долг публикатора был компенсирован возведением покойного единомышленника на пьедестал, короче, если представить, что, вместо того чтобы знакомить с трудами универсального мыслителя, Флоренский занялся его прославлением, то и тогда обнаружится нечто перекрывающее бескрылую прагматику подобного рассуждения: откроется многослойность пьедестала и экстравагантность славы. (Правда, главный труд рукописного наследия Машкина так и остается абсолютно сокровенным, хотя вероятность его реального существования после свидетельства проф. Введенского явно возрастает: тот, кто написал пятьсот страниц кандидатской диссертации, мог написать и две тысячи магистерской.) Чем бы ни разрешилась тайна машкинского архива, литературная и идеологическая специфика этой истории — а именно этим мы сейчас заняты — никуда не исчезает; и если о «найденной рукописи» как чисто литературном приеме говорить все же опрометчиво, то о литературном розыгрыше по отношению к автору рукописи вполне возможно.

Как ни призывает нас автор-публикатор проникнуться сознанием грандиозности создателя философской системы, невозможно отделаться от дисгармоничного мотива, звучащего в недрах панегириков. Это же бросается в глаза при обрисовке повадок о. С. Машкина. Так, защищая в данном случае монаха-философа

* Журнал Совета МДА за 1896 г. Сергиев Посад, 1898. С. 173.

** Там же.

от чьих-то обвинений «в запое» *, Флоренский ссылается в качестве аргумента на ту «бумажную груду» объемом в 2250 страниц, сочинение которой несовместимо-де ни с какими посторонними увлечениями. Яркие литературные новеллы вроде рассказа о том, как о. Серапион упрашивал ректора Духовной академии о неповышении его в сане **, живо напоминают эпизоды из жизни генерала Иволгина в романе Достоевского «Идиот». В этом же роде остроумных шаржей изображается, как о. Серапион во время службы, «ни слова не говоря, влетал, невозмутимо-серьезный, в епитрахили и с кадилом, в квартиру о. ректора, на кухню, куда попало, лишь бы были люди, и, покадив, также молчаливо исчезал... А то случалось, что, увлекшись каждением икон, он уходил из храма, так как вспоминал, что иконы есть и в других местах. Требовалось отправлять кого-нибудь разыскивать увлекшегося иеродиакона и привести его обратно. Кончилось дело тем, что с о. Серапионом ходил провожатый, удерживавший его от излишних увлечений» ***. Или еще: «Он всегда носил с собой Евангелие и во всякое свободное время или по случаю разговора, быстро листая страницы и приговаривая «право, лево, право, лево», находил и перечитывал место, которое ему почему-либо вспоминалось» ****. Сообщается, что архимандрит из-за «исключительно напряженной умственной работы» довел себя «до сильной неврастении» *****; обсуждается слух, встречал или не встречал о. Серапион государя императора в одном белье [6]*, и т. п. Во всех этих зарисовках очерчены контуры симпатичного «добряка-чудака» [7]* не от мира сего, но, как и за неумеренной рекламой его теоретических достижений, за этим силуэтом просвечивает усмешка, колеблющая образ создателя философской системы.

---

* Что, как свидетельствует «жизнеописание архим. Серапиона», автор будет затем настойчиво констатировать (С. 334–335).

** Ректор отказывал, «тогда Серапион бухнулся в ноги и лег на полу, заявив, что не встанет, пока его просьба не будет удовлетворена. Ректор не нашелся, как ответить на такой ультиматум, сам лег на пол, и вот в таком положении ректор и студент вели дальнейшие переговоры» (*Флоренский П. А.* К почести вышнего звания. С. 162).

*** Там же. С. 152.

**** Там же. С. 153.

***** Там же. С. 151.

[6]* Там же. С. 170.

[7]* Там же. С. 159.

Перед нами мерцающая, двоящаяся фигура: то ли аскета — античного мудреца «с широчайшим размахом мысли» *, то ли высокого комического персонажа с замашками Дон-Кихота, то ли упомянутого выше генерала Иволгина с чертами князя Мышкина.

Независимо от того, насколько точно ухвачены черты подлинного облика о. Серапиона, на всей стратегии автора лежит печать двусмысленности, характерной для подобного рода литературной мистификации: целенаправленная скрупулезность доказательств в какой-то момент переходит в абсурдный, раблезианско-свифтовский гиперболизм, «проблематизирующий» всю картину и грозящий пустить насмарку весь труд по увековечению мыслителя Машкина и всей его фамилии. Например, среди невыразительных писем в качестве одной из маргинальных деталей сообщается: «На обороте сего письма размашистым почерком Екатерины Михайловны Машкиной написано фиолетовыми чернилами: Продается 1115 дес. земли. При усадьбе 472 лес. Места для фермы 44. Распаш. земли 2000» — и так десять пунктов в столбик с подведением итогов**. Не менее юмористично воспринимается щепетильность издателя, когда он в подстрочной биографии представляемого лица при всех многочисленных упоминаниях о переводах, назначениях и увольнениях каждый раз приводит четырехзначный номер и дату указа по этому случаю Святейшего Синода. Вызывающе неправдоподобен и размах притязаний иеромонаха, буквально на смертном одре требовавшего третейского суда в тяжбе, которую он норовил затеять не с кем иным, как с Иоанном Кронштадтским***, а также настаивавшего на участии МДА в забастовке!****

Итак, мы с удивлением обнаруживаем, что юмор и шарж врываются туда, где мы меньше всего их ожидали. Главное здесь — странный перепад между серьезной топикой, т. е. нешуточными, казалось бы, для студента Духовной академии (каковым уже был Флоренский в эпоху открытия Машкина) предметами, на-

---

* Там же. С. 147.

** Письма о. протоиерея Валентина Николаевича Амфитеатрова... С. 328; тут как-то само собой приходит на ум фраза Флоренского: «Статьи, письма, критика. Пускай со скандалом, только бы не скучно» (из неопубликованных воспоминаний художницы Н. Я. Симонович-Ефимовой).

*** Данные и жизнеописание архим. Серапиона (Машкина). С. 336. Письма и наброски архим. Серапиона (Машкина). С. 202–212.

**** Письма и наброски архим. Серапиона Машкина. С. 176; Данные к жизнеописанию... С. 366.

чиная с новозаветного заголовка «К почести вышнего звания», а также не менее дорогими авторскому сердцу философскими заявками, которые составят впоследствии теоретическое снаряжение Флоренского, и — пародийным тоном.

Налицо удивительная стратегия; автор делает сразу две противоположные вещи: старается пропагандировать своего героя — и освещать его фантастически-нереальным светом. И сам герой Флоренского отличается принципиально неясным статусом. В противовес персонажу романтический иронии, в которой серьезное также неотделимо от шутовского, но где смысловая разноплановость существует в одном и том же плане вымысла, данный персонаж поставлен в положение протея, ведущего параллельно двойную жизнь. «Серапион Машкин» — это имя действительного лица, и одновременно это сочиненная фигура, загримированная под реальное лицо.

2. ОТ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ПАРАДОКСА К ФИЛОСОФСКОМУ АВАНГАРДИЗМУ

Несовпадение догматического утверждения с шутовской интонацией приближает творческий метод Флоренского в эпизоде с о. Серапионом Машкиным к еще одному жанру, не вполне адекватно названному «метаутопией»*, где спор декретирующего воображения, с одной стороны, и неверия в него — с другой, так и остается неразрешенным. Казалось бы, наш автор выставляет свои самые заветные убеждения, но, помещая их в несерьезный контекст, заставляет читателя метаться мыслью: что перед ним — исповедь или фарс?

Несмотря на то что данная литературная мистификация лишь эпизод в творчестве Флоренского, не занимающегося самоценным писательским трудом**, именно здесь, в эссе о Машкине, лежит ключ к разгадке «загадочного гения»*** с его новым мировоззренческим стилем, который до сих пор оставался в тени у исследователей.

---

* См. также реферат книги Г. С. Морсона «Границы жанра: "Дневник писателя" Достоевского и традиции литературной утопии» // Социокультурные утопии XX в.: Реф. сб. ИНИОН АН СССР. М., 1985. Вып. 3.

** Хотя, может быть, этот эпизод и имел отголоски в дальнейшем, каковыми можно считать заметки Флоренского о «Надгробном слове о. Алексея (Мечева)».

*** «Загадочный гений», «таинственный незнакомец» — выражения из неопубликованных воспоминаний логика П. С. Попова.

Точка зрения Кудрявцева — это естественная позиция человека, рассуждающего, так сказать, по старинке и не готового к встрече с *мыслителем нового типа*. Во всех, даже самых суровых, откликах на «Столп» *, не говоря уже о благоприятных или восторженных, рецензенты по традиции исходят из той преамбулы, что слово в философском тексте служит для прямого выражения мысли. Восприимчивый ко всякой преднамеренности Н. А. Бердяев, будучи духовным антиподом Флоренского, более всех застрахованным от гипноза этой магической личности **, мог ближе всех подойти к разгадке его слова. Бердяев находит в книге «искусственность» чувств и «равнодушный к добру и злу... упадочный эстетизм», однако же не отрицает подлинности борьбы «с самим собой» и сведения «счетов с собственной стихийной натурой» ***. Правда, через три года после отклика на выход «Столпа» в «Русской мысли» в 1914 г. Бердяев, уже по поводу рецензии Флоренского **** на книгу В. В. Завит-

---

* Эта книга Флоренского была единственно известным из его крупных сочинений философского характера до сравнительно недавнего времени, когда стали публиковаться его тексты из рукописи «У водоразделов мысли», но по систематичности она так и остается одинокой.

** Это отмечают все, лично знавшие Флоренского. О «магическом обаянии» его облика и речи, о «магическом овладении душой слушателя» и еще о Флоренском как «неком чародее» писал в своих мемуарах бывший воспитанник МДА С. А. Волков. Любопытный случай поведал в своих воспоминаниях П. С. Попов. Однажды Флоренский выступал с докладом как раз о «мистическом и магическом воздействии слова». «На этом докладе, — пишет мемуарист, — я убедился в настоящей гипнотической силе Флоренского. Он говорил так, что подчинил себе слушателей. Слово его действительно было магично. Среди слушателей был Иван Александрович Ильин. Он решил спорить с Флоренским, вообще будучи его антагонистом, и стал возражать... и вдруг согласился». На следующий день Ильину «пришлось отмежевываться» от своего согласия. Не иначе как «гипнотическим» воздействием Флоренского можно объяснить некоторые уклоны мысли С. Н. Булгакова в 10-х годах, например, избыток оккультно-магического платонизма и подчеркнутого дистанцирования от Вл. С. Соловьева в "Свете невечернем"» (М., 1918. 425 с.). В пользу «магизма» Флоренского свидетельствуют и впечатления одного его младшего друга и поклонника С. И. Фуделя (Уделова).

*** *Бердяев Н. А.* Самопознание. Париж, 1949. С. 173.

**** *Флоренский П. А.* Рец.: Завитневич В. В. Алексей Степанович Хомяков (Киев, 1902—1913. Т. 1–2.) // Богословский вестник. 1916. № 7/8. С. 526–581; *Флоренский П. А.* Около Хомякова (Критические замечания). Сергиев Посад, 1916. С. 1–68; *Бердяев Н. А.* Идеи и жизнь: Хомяков и свящ. П. А. Флоренский // Русская мысль. 1917. Кн. 2. 2-я паг. С. 72.

невича об А. С. Хомякове, произносит более радикальные слова, и среди них слово «скандал», но и это последнее адресовалось лишь к конкретной позиции Флоренского, в которую он встал по отношению к патриарху русской религиозной мысли XIX в. Близкий в своих оценках к Бердяеву Г. Флоровский, хотя и отмечает некоторые чрезвычайные особенности богословско-философских текстов Флоренского*, в общем остается в рамках традиционного их рассмотрения, завершающегося странным сближением уклона Флоренского с оригеновским. «Для обоих, — пишет этот исследователь, — христианство есть религия Логоса, а не Христа» ** (хотя заметим: отсутствие Христа не увеличивает шансов на обнаружение Логоса). Когда Г. Флоровский изобличал в «Столпе» «двусмысленность» и «двоящееся сознание», то при этом он имел в виду прежде всего психологическую шаткость и смутность мысли Флоренского, выливающейся в создание «соблазнительных сплавов».

Не выпадает из общего русла и восприятие текстов Флоренского у зарубежных католических исследователей, в глазах которых сама заявка автора исходить в своем философствовании из «живого религиозного опыта» *** предрасполагает в его пользу, настраивая на серьезный разговор. Франсуа Марксер в своей статье «Проблема истины и традиции у Павла Флоренского» ****, переходя от главы к главе, от одного «письма» «Столпа» к другому, со всей мыслительной тщательностью томиста пытается анализировать у Флоренского расстановку понятий вокруг названной темы. По ходу рассмотрения критик обнаруживает, например, что в центральном для «Столпа» вопросе «отношения христианского Откровения к реальному миру» мысль Флоренского колеблется. С одной стороны, он до такой степени подчеркивает близость между миром и Откровением, что последнее пред-

---

* «Исторические ссылки о. П. Флоренского всегда случайны и произвольны. С каким-то беспечным эстетизмом плетет он свой богословский венок. Он легко ссылается на заведомо неподлинные свидетельства, считает мнимого Дионисия святым Ареопагитом... И никого не исследует, но только выбирает. И... умалчивает... И оттого такою особенною кажется его книга. Эта книга личных избраний» (*Флоровский Г. В.* Томление духа (о книге о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины» // Путь. Париж, 1930. № 20. С. 103.

** Там же. С. 107.

*** *Флоренский П. А.* Философия культа // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17. С. 3.

**** *Marxer F.* Le problème de la vérité et de la tradition chez Pavel Florensky // Istina. P., 1980. N 3. P. 212–236.

стает лишь необходимым дополнением, помогающим осознать связность и цельность мира, и приводит к опасности оттеснить Откровение на периферию мышления. Однако, с другой стороны, Флоренский не скрывает своего явного недоверия к конкретному миру, у которого он склонен отнять всякую ценность. «Несомненно, — с огорчением констатирует Марксер, — понятия, служащие Флоренскому в его размышлениях о мире, лишены постоянства и отчетливости и, видимо, сами плывут по воле волн» *. Критик находит в «Столпе» и другие несообразные с изначальными посылками и друг с другом «концепты». Он приходит к печальному для себя выводу, что автор «порабощает Откровение, поставляя его на службу своему метафизическому предприятию и делая его одним из инструментов своего мыслительного арсенала»; что «он пытается отменить историю во имя нулевого времени, увековеченного момента»; что «он поддался искушению непосредственной реальности, которая как бы дается в мистическом опыте, поддался старым соблазнам отождествления ритуального предмета (res) и таинства (sacramentum)» **, и т. д. Однако открывшаяся картина и даже обнаруженная интеллектуальная небрежность не меняют общего подхода критика, продолжающего судить результат по намерению, точнее, по заявке, не заставляют его отказаться от рутинного взгляда на «философский текст». Подводя итоги, Марксер хвалит книгу как своевременно поставившую вопрос «об Истине» в кризисную для Запада духовно-модернистскую эпоху. На самом деле французский исследователь находится под впечатлением психологической драматизации вопроса, откровенно втягивающей читателя в «творческий процесс» вместо предложения ему творческого результата (ср. выражения, с которыми «теодицея» выходит к своей аудитории: «...завыть окончательно безумным воем», «...безумное вскидывание и корча, неистовое топтание на месте, метание из стороны в сторону — какой-то нечленораздельный философский *вопль*...» ***).

Еще большее благорасположение к Павлу Флоренскому и великодушный ему прием в его роли антикатолического воителя выказало католическое издательство «Рах», выпустившее книгу «Павел Флоренский. Иконостас и другие сочинения» ****. Ав-

---

* Ibid.

** Ibid. P. 236.

*** *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. С. 37.

**** *Novosetsky J.* Wstep. Pawel Florensky: Ikonostas i inne szkise. W–wa, 1981. 180 s.

тор вступительной статьи Иржи Новосельский описывает российского православного автора как Колумба иконографии в XX в. «До Флоренского, — по мнению Новосельского, — икона была археологической темой, а он благодаря своей смелости и оригинальности открыл ее для всестороннего изучения» *. Любопытны и те ассоциации, на которые навело польского автора чтение «Иконостаса»: «Понадобились модернистское искусство, кубизм, фовизм, абстракционизм, африканское народное искусство... вообще все то, что обнаружилось в XX в., чтобы понять ценность иконы» **. Католический исследователь берет Флоренского под защиту от бердяевского обвинения «в эстетизме». «Православие, — самозабвенно аргументирует Новосельский, — сложное явление, и его сложность настолько велика, что любая теоретическая оценка православия, претендующая на полный синтез, неизбежно окажется как бы стилизованной» ***. У Флоренского в его открытии иконы Новосельский видит единственного предшественника — Н. Лескова «с гениальными» и «абсолютно самобытными интуициями» в этой области ****. И лишь в связи с трудностями перевода польский исследователь обмолвился о «прихотливом стиле» автора «Иконостаса».

Только в кулуарах, приватных излияниях каких-то неподатливых и, по выражению знакомого с Флоренским Евг. Модестова, «прямолинейно мыслящих людей рассудка» можно расслышать явно скептические ноты по поводу теоретической благонамеренности Флоренского. Свидетельства о существовании подобных оригиналов имеются в уже фигурировавших здесь воспоминаниях восторженного поклонника Флоренского П. С. Попова, ставшего затем известным советским логиком. Мемуарист приводит экспрессивный диалог с бывшим тогда заведующим синодальной типографией, впоследствии академиком А. С. Орловым *****, с которым Попов под впечатлением идей Флоренского, склонного отождествлять физический свет с «Божественным», завел беседу о «нетварности света». Мемуарист пишет: «Большой умник в душе, Орлов на мой вопрос вдруг рассвирепел. Да что Вам дался этот свет? В нерукотворности его хотите убедиться? А вот я вам хвачу кулаком по физиономии, у вас тогда иск-

* Ibid. S. 9.
** Ibid.
*** Ibid.
**** Ibid. S. 10.
***** Речь, как видно, идет о литературоведе, историке и теоретике древнерусской словесности, академике с 1931 г.

ры из глаз посыпятся, что они будут нетленными? Да это вас все Флоренский морочит. А знаете, что такое Флоренский и чем он отличается от любого из нас, здравомыслящего человека? Вот видите печь. Спроси Вас, меня, к чему это сооружение? Всякий скажет: это печь; кладут дрова, и печь топится. Подпустите к этой печи Флоренского. Он саркастически улыбнется и скажет: по-Вашему, это печь, да не так же это просто. А по-моему, нужник. И докажет, смею вас уверить». Один из профессоров — коллег Флоренского по МДА говорил П. С. Попову: «У нас с Флоренским разные методы: я стремлюсь неясное сделать ясным, а он ясное — неясным» *. Эта же необычайная для теоретика интенция замечена в известном в свое время дружеском шарже на него **. Сам Флоренский выдвигает и обыгрывает идею непонятности текста, опять же в типичном для метаутопии амбивалентном, буффонно-важном стиле, как раз в связи с именем Машкина: «Серьезность математических и естественно-научных познаний о. Серапиона видна, между прочим, из того, что для людей, малознакомых с этими предметами, сочинения его местами почти недоступны, и эта недоступность делается особенно великою от вставки в общий текст целых трактатов...» и т. д. ***

Итак, при всем жанровом отличии теоретических трактатов Флоренского от таинственной истории «Серапиона Машкина» она могла бы пролить свет на творческую тайну автора. Несмотря на то что своей диалогичностью, расчетом на игру с читательским сознанием, эпизод с Машкиным резко контрастирует с монологичным, диктующим словом собственно философско-богословского наследия Флоренского, их объединяет, по крайней мере, одна черта — фантазийные пробы мысли, захваченной не истиной, а своими игровыми возможностями (хотя к аудитории это мышление обращено теперь директивной стороной). Оглядываясь на весь цикл текстов, связанных с именем Машкина, можно распознать здесь подготовительный этап к тому наступлению Флоренского на старый «уклад мысли», «наступлению», о котором автор заявит, облекая эту заявку в богословские фор-

---

* Однако его манера завораживала. Был даже молодой человек, который «хотел поступить на математический факультет только для того, чтобы понимать Флоренского» [*Уделов Ф. И.* (*Фудель С. И.*) Об о. Павле Флоренском. Париж, 1972. С. 7].

** «Павел поп от многия его учености речь ведет темную и неудобь вразумительную: глаголет бо аще и языком русским, одначе словеса его Павловы иноземные» (Сб. стихов и песен из академического фольклора, выпущенный к 100-летнему юбилею МДА).

*** *Флоренский П. А.* К почести вышнего звания. С. 167.

мы, в своем вступительном слове на защите магистерской диссертации* и которое смыкается с наступлением на устоявшиеся жизненно-художественные каноны в авангардном искусстве.

Надо заметить, что с самого начала «метаутопия» Флоренского не утопически созерцательна, а идеологически прагматична и целенаправленна. Даже в публикациях о Машкине двусмысленное слово, хотя и свидетельствует о вариативных позициях автора, оно все-таки больше сосредоточено на действенной задаче: шоковым образом поколебать у аудитории привычный уклад сознания и подготовить ее тем самым ко второму этапу — приятию новых норм и авторитетов. С авангардизмом роднит Флоренского и сама методика — установка на непосредственную, подсознательную коммуникацию с публикой, упраздняющую требования логической последовательности и непротиворечивости**. Суждение Флоренского — это скорее идейный жест, в сочетании с пластическим жестом рассчитывающий на свое гипнотическое действие***. Близость к «новому искусству», культивирующему экспериментальные подходы к предмету, сказывается у Флоренского и в его «пробабилизме» — движении «на авось», в «надежде на чудо».

Только уяснив этот новый тип отношений между автором и словом, а отсюда и между автором и аудиторией, можно, пожалуй, найти пункт, глядя из которого будет понятно, каким образом под крышей одного мировоззрения собрался конгломерат столь несовместимых и одновременно экстравагантных идей. Попробуйте согласовать хотя бы только средневековый систематизм, «контрапунктовую» «конкретную метафизику», отталки-

---

* *Флоренский П. А.* Вступительное слово пред защитою на степень магистра книги «О духовной Истине» (М., 1912), сказанное 19 мая 1914 г. Сергиев Посад, 1914.

** Право на алогизм сначала заявлялось через Машкина, его «абсолютный скепсис», а затем и от своего имени; например, в автобиографической заметке отрицается «отвлеченная логичность мысли» (определение «отвлеченная» призвано скомпрометировать как таковую «логичность»). Вообще, для логических законов не находится иного эпитета, чем «слепые», а закон тождества прямо предназначен к ниспровержению.

P. S. В не так давно опубликованных «Путях и средоточиях» Флоренского (см.: Эстетические ценности в системе культуры. М., 1986. С. 114–122) читатель найдет апологию антисистемных «вскипаний» и «пенья» непосредственных мыслей в пику «системоверью».

*** По впечатлению уже цитированного П. С. Попова, «Флоренский был уверен... что под его сверлящим взором все распадалось в мнимых ценностях и условных приобретениях».

вание от западноевропейской философии в целом, родственность «англосаксонскому прагматизму», да еще мировоззрение, близкое «по складу русскому средневековью XIV—XV веков» и в то же время сформированное «главным образом на почве математики»; или отношение к культуре как к упорядочивающему мир, спасительному фактору («эктропия»), обезвреживающему действие природных сил (закона «энтропии»), и отрицание всей наличной человеческой культуры (см. ниже); или антитезу «механизм — организм» и футуристическую увлеченность техническим орудием как средством магического воздействия на мир (что как раз сближает автора с философской атмосферой проклинаемого им Возрождения)*; или христианское исповедание и увлечение «кровавыми жертвоприношениями» ветхозаветного культа** и т. д.

Дело в том, что идея и вообще суждение выступают у Флоренского уже не в обычной функции — передать авторскую *мысль*, а в прикладном значении — служить автономной авторской *воле*, которая не столько направлена на осмысление реальности, сколько занята инсценировкой, или *представлением*, идей. И как в искусстве поп-арта в дело идет все, что попадает под руку: булавки, перья, фольга, — мышление нового типа, в котором игра ума заменяет философию и даже, быть может, теснит веру, готово заимствовать свой материал из любых оказавшихся перед глазами источников, из самых разных эпох и миросозерцаний. Коллаж идей, однако, способен устроить не меньшую встряску сознанию, чем коллаж изобразительный, и имеет не меньшую, чем он, притягательную силу. Парализующая сознание калейдоскопичность выражает себя также в перепаде интеллектуальных уровней и стилей, когда эзотерическая речь перемежается беллетристическими пассажами, бьющими на чувствительность, или когда для аргументации в одной дисциплине автор прибегает к доводам из другой, и логическое доказательство переходит в психологическое, а то, в свою очередь, оказывается доводом в метафизическом рассуждении. А поскольку автор при этом еще апеллирует к «сюрреальности» и выступает от имени мистических и ноуменальных инстанций, он как бы само собой забронирован от критики со стороны «плоских рационалистов».

---

* См.: *Флоренский П. А.* Органопроекция // Декор. искусство СССР. 1969. № 145. С. 39–42.

** *Флоренский П. А.* Философия культа. С. 96–97.

3. «NOUS AVONS CHANGÉ TOUT CELÀ» *

Разрыв с предшествующей культурной традицией предпринимается Флоренским не без сценического размаха. Мыслитель требует свергнуть «иго возрожденской цивилизации», покончить с «изветшавшим домом» культуры и старым «укладом мысли». «Близок час глубочайшего переворота», — с нетерпением провозглашает он в своих «Итогах» ** и подтверждает это пророчество собственным вкладом. Ему везде приходится начинать заново; за что ни возьмись — все никуда не годится. Да вот, к примеру, положение с философским инструментарием. «К позору историков философии, — выговаривает он своим предшественникам, — история философской *терминологии*, то есть то, с чего надо бы *начинать* историкам мысли, почти не изучена и до сих пор нет ни одного сносного словаря по истории философских терминов. Но надо сознаться: таково свойство современной науки — не замечать наиболее важного и отлынивать от насущно необходимого на том основании, что его нельзя сделать безукоризненно и потому... лучше не делать никак» ***.

Каждое заявление Флоренского — это своего рода coup d'Etat. В одном из первых же выступлений перед публикой он «сразу смазал карту будня», бросив зажигательную идею: создать новое «широкообъемное многогранное мировоззрение», потребность в котором, по выражению начинающего автора, «подобно взрывной волне, распространяется в обществе», и «подвергнуть исследованию самые основные понятия, которыми оперирует человеческая мысль». Флоренский требует ревизии того «архива, где записаны наши наблюдения над фактами» на предмет выяснения, «не попало ли туда фальшивых документов», и одним из таких ложных элементов, заложенных в фундамент «современного миросозерцания нашей европейской цивилизации», объявляет «идею непрерывности» ****, воцарившуюся в науке, которая, оказывается, неправильно толковала факты. Автор спешит поправить дело, поставив во главу угла как раз, наоборот, «идею прерывности», о которой, как он свидетельствует, он узнал из

---

* «Мы все это изменили» (*Мольер*).

** *Флоренский П.А.* Итоги // Эстетические ценности в системе культуры. М., 1986. С. 128.

*** *Флоренский П.А.* Философия культа. С. 120.

**** *Флоренский П.А.* Об одной предпосылке мировоззрения // Весы. М., 1904. № 9. С. 24–26, 34.

математики и которая, по его выражению, «со всех сторон врывается в науку». Одну из этих «сторон» автор прямо называет — это «новое искусство», указующее науке путь.

Как видим, тщетно сличать сделанные здесь заявления с реальным положением вещей. Суть дела не в том, каково было в действительности соотношение принципов — эволюции и революции — в научной методологии XIX в., важна методология автора, утверждающая свое право на «внезапные скачки» * и восстанавливающая «отвлеченные начала» друг на друга. Разорвав предварительно два связанных между собой момента единого процесса и приписав предшествующему ходу культурной истории господство одного из них, объявляемого ложным, автор радикальным жестом выдвигает на его место в качестве единственно истинного начало противоположное, меж тем как наука, занятая своим объективным предметом, находит для выправления «уклонов» синтезирующие пути; к примеру, она утверждает корпускулярно-волновую теорию света, тем самым как бы преподнося урок конкретно воплощенной «критики отвлеченных начал».

Будто руководствуясь императивом divide et impere, слово Флоренского делит мир на две половины: черную и белую, хотя принципы, по которым происходит размежевание, могут варьироваться. Если по ходу задуманного сценария автору понадобилось вызвать к чему-либо восхищенное внимание, то в виде черного фона всегда отыскивается обреченный на погибель антипод и наоборот. «Искусству зрения, — пишет Флоренский в «Иконостасе», имея в виду древнюю религиозную живопись, — напрашивается на мысленную антитезу искусство осязания и, следовательно, искусству света — искусство тьмы... Перед нами предносится... образ живописи как плодотворного искусства света, призванного побороть ваяние — бесплодные дела тьмы...» **. Речь идет ни больше ни меньше, как о приговоре всей, и прежде всего греческой скульптуре. Так происходит выработка манихейской установки в обращении с миром.

Еще одну революцию, на сей раз в гносеологии, Флоренский производит перед своими слушателями, студентами МДА, будучи еще сам их сокашником: констатируя, что при размышлении над теорией познания приходится исходить из раздвоения акта

* Там же. С. 35, 32.

** *Флоренский П. А.* Иконостас // Богословские труды. М., 1972. Т. 9. С. 144.

знания на субъект и объект» *, Флоренский тем не менее заявляет о необходимости «сорвать (!) с раздвоенности акта знания ореол изумительности **, придумать (!) для мысли какие-то рессоры, на которых она могла бы двигаться, не испытывая толчков от двоящейся области своего исследования... Теория знания есть (?!) и должна быть (!) монистической», — бросает лозунг молодой оратор. В другом месте этой же лекции, которая, между прочим, считается частью «Введения в историю античной философии», прямо сказано: «Итак, мы повторяем коперниканский переворот, но в расширенном (!) виде» ***, после чего становится ясно, что в теории познания уже крайне трудно связать концы с концами.

В очередной статье (она же лекция) также эпохи его студенчества Флоренский выступает с новыми трактовками платонизма, рекомендуя воспринимать его как целиком и непосредственно выросшего из фольклорного магизма и оккультного действа; в таком качестве родоначальник мирового идеализма может быть успешно поставлен на борьбу с «интеллигенщиной», которую всю жизнь вел Флоренский. (По ходу дела Платону отдаются здесь соловьевские формулировки «цельного знания» и «всеединства» ****.)

Не остается обойденной и конфессиональная сфера. С. И. Фудель в революционерском духе «тогдашней молодежи» приветствует автора «Столпа» за то, что он «нарушил все традиции и каноны профессорского богословствования, весь привычный богословский стандарт» *****. В одном из разделов «Философии культа», названном не без помощи Канта «Дедукция семи таинств», все священные обряды распределяются у Флоренского, тоже с использованием Канта, на три группы: «тетических», «антитетических» и «синтетических», но эти группы типично

---

* *Флоренский П. А.* Пределы гносеологии: Основная антиномия теории знания. Из читанного в 1908 и 1909 годах студентам Московской Духовной академии курса «Введение в историю античной философии» // Богословский вестник. М., 1913. Т. 1, № 1. С. 146–148.

** А дело в том, что по дороге лектор включает в число упраздненных предметов и аристотелевское «удивление», привязав его каким-то образом к двойственной структуре субъект-объектного познавательного процесса.

*** *Флоренский П. А.* Пределы гносеологии. С. 147–148, 169.

**** *Флоренский П. А.* Общечеловеческие корни идеализма // Народ. Киев, 1906. № 1; Христианин. М., 1907. № 1. С. 705–709.

***** *Уделов Ф. И.* (*Фудель С. И.*) Об о. Павле Флоренском. С. 90.

по-авангардному переставляются так, что «антитезис» должен теперь идти впереди «тезиса» *.

Флоренский производит беспрецендентную «переоценку ценностей» мировой культуры, порицая, по сути, все, чем располагают наука и искусство европейской цивилизации **. Так, новоевропейская живопись оказывается испорченной из-за своей связи с извращенной (т. е. прямой) перспективой ***, которая, в свою очередь, является в воображении автора средоточием порочных черт «хищнически-механической» культуры Возрождения. Принцип, на котором взошла вся живопись, составляющая классическую среду культурного обитания, объявляется в цитированных выше «Итогах» «полнейшей бессмыслицей». Ренессансный художник, вооруженный линейной перспективой и рисующий то, что доступно его глазу из пункта, в котором он находится, — без претензий на изображение сверхличного и эмпирически недосягаемого — представлен Флоренским как творец, впавший в гордыню титанического самоутверждения и одновременно в «иллюзионизм» позитивистского миросозерцания. (Правда, те, кто согласится с обвинением прямой перспективы в сверхчеловеческих амбициях, могут найти утешение в другом высказывании автора. В более ранней работе, будто наперед воображая последствия отмены прямой перспективы и замены ее, скажем, на «обратную», он с тревогой предупреждал: «Развитие способности представлять предметы сразу со всех сторон будет уничтожением личного элемента» ****, к которому в этом труде автор относится еще пока одобрительно.)

Яркость новой мыслительной стилистики особенно выявляется при сравнении ее с «бесстрастными», преданными своему предмету исследованиями. Не стремящийся к увлекательности аналитический взгляд Э. Панофского ***** находит в этой же перспективе идеологически нейтральную и богатую художественными возможностями форму. Так, пишет этот известный искусствовед, перспектива «предоставляет *телам* место для их пластического развертывания и мимического движения, но она же

---

* *Флоренский П. А.* Философия культа. С. 143–147.

** См.: *Флоренский П. А.* Иконостас. С. 83–148.

*** См.: *Флоренский П. А.* Обратная перспектива // Труды по знаковым системам. Тарту, 1967. Сб. 3. С. 381–416. (Учен. зап. Тарт. ун-та, вып. 195).

**** *Флоренский П. А.* Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 42.

***** *Panofsky E.* La perspective comme forme symbolique et autres essais. P., 1976. 278 p.

создает и для *света* возможность распространяться в пространстве и художественно растворять тела; она создает дистанцию между человеком и вещью, но она же и снова снимает эту дистанцию, поскольку в известной мере включает в зрение человека предстоящий перед ним в самостоятельном существовании вещный мир; она предписывает художественному явлению постоянные и, более того, математически точные правила, но, с другой стороны, она ставит его в зависимость» от психической обусловленности зрительного впечатления» *. Поэтому, с точки зрения Панофского, саму историю перспективы можно с одинаковым резоном считать и утверждением объективности, систематизацией внешнего мира, и расширением сферы субъекта. И действительно, эти две возможности были развиты: первая в итальянском Ренессансе, вторая в Северном. Отмечая, что парадоксальным образом все это происходило параллельно очищению пространства в миросозерцании (у Декарта) и в теории перспективы (у Дезарге) от субъективного элемента, Панофский тем самым свидетельствует в пользу ее, так сказать, идеологической неангажированности. Об этом говорят приводимые Панофским иллюстрации из области взаимопротивоположных претензий, которые предъявляются перспективе в ренессансной живописи. Если Древний Восток, классическая древность (в частности, Платон), средние века и связанные с ними художники вроде Боттичелли отвергали перспективу за то, что она вносит в мир случайный, индивидуалистический момент, то современные экспрессионисты не приемлют ее как раз по обратным мотивам — за то, что она утверждает объективность трехмерного пространства, мешающего модернистской живописи с ее произвольной «образотворческой волей».

Но есть у перспективы еще одно свойство, описанное Панофским, которого вполне достаточно, чтобы вызывать неприязнь Флоренского. Благодаря перенесению художественной предметности в сферу феноменальности, пишет искусствовед, перспективизм в религиозном искусстве «исключает сферу *магического*, когда художественное произведение само по себе чудотворно, и сферу *догматически-символического*, когда художественное произведение свидетельствует о чуде или предвещает его, но зато перспектива раскрывает нечто совершенно новое — сферу *визи-*

---

* Эта и последующие цитаты из работы Панофского скорректированы В. В. Бибихиным по немецкому оригиналу: *Panofsky E.* Die Perspektive als «symbolische Form»: Vorträge der Bibliothek Warburg. Leipzig; B., 1927. S.291.

онерства, в которой чудо становится непосредственным переживанием наблюдателя, поскольку сверхъестественные события как бы врываются в его собственное, естественное зрительное пространство и как раз благодаря этому делают сверхъестественное в прямом смысле интимным. Если перспективное восприятие превращает "сущность" в "феномен", вроде бы сводя божественное до человеческого (до простого содержания человеческого сознания), то зато, и наоборот, оно расширяет человеческое сознание до вместилища божественного» *.

Независимо от вопроса о том, каким путем может (или не может) индивидуальное сознание быть вместилищем сверхличного бытия, раз перспектива откроет перед индивидом хоть какие-то возможности в обход авторитетных, сакральных инстанций, освобождающие от их посредничества, Флоренскому она импонировать не должна. Он склонен признавать лишь изображения, идущие прямо из мира ноуменального, «то, что не дано чувственному опыту», иначе говоря, только икону **. Ведь в иконописи, где действует так называемая обратная перспектива, живописец, т. е. богомаз, руководствуется не свободными возможностями непосредственного зрения, а предписанным каноническим знанием.

Но мирской художник не «тайнозритель» и к тому же не подчинен авторитету церковного канона, его дело — мир. Как писал известный теоретик искусства и философ-неотомист Жак Маритен, развивая мысль об автономной и посюсторонней сфере светского творчества на примере поэзии, «поэтический опыт не есть опыт мистический. Он занят сотворенным миром и загадочным отношением тварных существ между собой, а не началом всего сущего в его надмирном единстве» ***.

Однако борьба Флоренского с перспективой только эпизод из истории его войны с новоевропейским искусством в целом. Кстати, для отказа от светского изобразительного искусства Флоренскому совсем не обязательно начинать с перспективы, достаточно и того, что картины в Европе писались... маслом. «Самая консистенция масляной краски, — пишет он, — имеет внутрен-

---

* Ibid.

** *Флоренский П. А.* Иконостас. С. 128.

*** *Maritain J.* La responsabilité de l'artiste. P., 1961. P. 105. См. также перевод: *Маритен Ж.* Ответственность художника // Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в.: Реф. сб. ИНИОН АН СССР. М., 1980. Вып. 2. С. 57–58.

нее родство с масляно-густым звуком органа, а жирный мазок и сочность цветов масляной живописи внутренне связаны с сочностью органной музыки. И цвета эти, и звуки эти земные, плотяные»*. Как видим, в черные списки попали и масло, и орган, последний — как «музыкальный инструмент, существенно связанный с исторической полосой, выросшей на том, что мы называем культурой Возрождения»**. «Разве непосредственно не ощущается звук органа... слишком связанным с непросветленной подосновой человеческой усии», сущности?*** На аналогичный вопрос, задаваемый по поводу Рембрандта, в тексте нас ждет уже конкретный ответ: полотна его — это, увы, «фосфоресцирующие гнилушки»****. Да к тому же и холст, и бумага, употребляемые в «католической» живописи и в «протестантской» гравюре, тоже, по Флоренскому, мировоззренчески весьма шаткий материал*****.

Интересна применяемая здесь методика изобличения, она же методика внушения, которая всегда использует реальные свойства предмета: масляная краска действительно непрозрачна и сочна; звук органа и вправду имеет густую консистенцию; прямая перспектива подлинно эмансипирует художника от внеположной зрению онтологии; более того, вероятно, межлу органом и маслом есть действительно «стилистическое единство»[6]*. Однако свойства эти как таковые не несут в себе ничего криминального, автор же безо всяких убедительных переходов и доказательств записывает их в разряд злокачественных: сочно-густой звук органа как-то сам собой превращается в «непросветленный» и «плотяной», бренность бумаги оборачивается обманностью духовной... Подобный «прием присоединения» к предмету его оценки по идеологическому принципу «прагмемы»[7]* оказывается

---

* *Флоренский П. А.* Иконостас. С. 116. Хотя нерасположение к органной музыке в данном случае возникает у Флоренского по ходу рассуждений о ее неприложимости к православному богослужению, выводы, к которым он приходит, получают существование, уже независимое от потребностей культа.

** Там же.

*** Там же.

**** Там же. С. 140.

***** См.: Там же. С. 119–121 и др.

[6]* Там же. С. 116.

[7]* Термин этот обосновывается в обзоре М. Н. Эйнштейна «Способы воздействия идеологического высказывания» // Образ человека XX века. М., 1988. С. 167–216.

надежным способом «уловления душ»; проникшись доверием к проницательности автора в его ви́дении вещей, читатель, рассудок которого уже значительно сотрясен, влечется за своим водителем дальше, усваивая вместе с его феноменологией и его аксиологию.

Да и нужно ли входить в детали, вникать в отдельные дефекты там, где забраковано все в целом. И перспектива, и масляная краска, и органная музыка становятся мишенями Флоренского уже по самой принадлежности к определенному культурному «лагерю»: он пишет об «искуственном западном... способе видеть и понимать мир... который выразился в приемах западного искусства». Но если европеец отказывается от европейского искусства, то, очевидно, он должен отвергнуть автономное искусство вообще (что, впрочем, было уже ясно из отрицания автономной живописи). И действительно, в лекциях конца 10-х — начала 20-х годов, и составивших «Философию культа», прямо упраздняется вся «срединная» сфера культуры; последняя не просто выводится из культа генетически, но, оцениваясь в его свете, оказывается в итоге лишь пародией на культ. Вместе с художественным творчеством подлежит отмене и независимое философское мышление, которое объявляется «самоотрекающейся религией» *. Разве эти руины не триумф авангардной мысли, апеллирующей к утопическим абсолютам? **

---

* *Флоренский П. А.* Философия культа. С. 120.

** Интересно, что оппонентом Флоренского по проблемам «культуры и религии» мог бы выступить не кто иной, как Гоголь «Выбранных мест из переписки с друзьями», создававший эту книгу, как известно, под религиозной доминантой. В одном из вошедших в нее писем, названном «О театре, об одностороннем взгляде на театр и вообще об односторонности», писатель защищает «нравственное благотворное влияние не только «всех великих писателей», но и многих «второстепенных писателей прошедшего века». На примере пушкинской поэзии Гоголь отстаивает идею не порвавшей с духовностью светской культуры как «нечувствительной ступени к высшему». «Среди света, — убеждает он, обращаясь к религиозному деятелю А. П. Толстому, — есть много такого, что для всех, отделившихся от христианства, служит незримою ступенью к христианству... Односторонние люди и притом фанатики — язва для общества... Не будь похожим на тех святошей, которые желали бы разом уничтожить все, что ни есть в свете, видя во всем одно бесовское... Друг мой! мы призваны в мир не за тем, чтобы истреблять и разрушать, но, подобно самому Богу, все направлять к добру...» (*Гоголь Н. В.* Собр.соч.: В 6-ти т. М., 1937. Т. 6. С. 283, 284, 290–291, 294).

4. ВОССТАНИЕ «ОТВЛЕЧЕННЫХ НАЧАЛ»

На авансцене у Флоренского, совершенно по аналогии с «новым искусством», набор ярких, более или менее постоянных идей (что, однако, вовсе не означает постоянства их трактовки). Если мыслитель обратил внимание на идею антиномии, то «антиномичным» может оказаться попеременно все вплоть до Софии, всеединства и подлинно сущего. При этом антиномизм сопровождается самыми разнообразными оценками. Так, в ранней, цитированной выше статье он еще ограничен: «диссонансы нашего понимания мира, — говорится там, — не лежат в сущности вещей» *, но уже в «Столпе» можно найти безграничные варианты антиномизма: то противоречие присуще разуму как «греховному», падшему; то само бытие расколото, а разум, наоборот, примиряет противоборствующие начала и в этом теперь оказывается его ущербность; то разум не расколот, а лишь отражает глубинную противоречивость бытия; то коренная антиномичность приписывается религиозному догмату и таким образом самопротиворечивость является уже свидетельством истины. Таким образом, антиномизм, содержание которого подчас вообще невообразимо, выступает одновременно характеристикой и онтологической, и гносеологической, и свидетельством греха, и признаком истины, и добром и злом. Короче, воцаряется полнейшая неясность. Тем не менее она не мешает тому, чтобы принцип противоречия утверждался в качестве господствующего начала, исключающего гармонию.

Другая сквозная идея — дискретность (или «прерывность») также объявляется всепронизывающим принципом строения бытия и времени. Как на структурный архетип Флоренский ссылается, в частности, на слоистость горных пород **, будто бы бытие и тем более время не предлагают нам образцов текучести и непрерывности. Эта постулируемая абстракция тоже должна заставить человека не верить ни глазам своим, ни своему разуму и тоже исключает какое-либо альтернативное состояние вещества.

Все, что входит в набор разнородных философских тезисов Флоренского, было известно и в систематическом виде развивалось до него: идея антиномии — Кантом, софиология, учение о всеединстве, идея цельного знания — Шеллингом, славянофилами и Соловьевым, символизм и теургическое искусство —

---

* *Флоренский П. А.* Об одной предпосылке мировоззрения. С. 25.

** *Флоренский П. А.* Пристань и бульвар // Прометей. М., 1972. Т. 9. С. 199.

Соловьевым и Вяч. Ивановым, учение о слове — Гумбольдтом и Потебней, образ «умозрения в красках» — Е. Трубецким, синтез искусств, исходящий из взаимосоответствия бытийных слоев, — А. Н. Скрябиным и отчасти популярным в те годы Р. Вагнером, дискретность — математиком Н. В. Бугаевым, наконец, геоцентрическая модель мира (и ее сторонником сумел объявить себя Флоренский)* — Птолемеем! Однако в сочинениях Флоренского, как можно было заметить, происходит не просто повтор этих принципов, хотя нет в них и того, что можно было бы назвать развитием: все, что попадает под его перо, претерпевает радикальную трансформацию; идея изымается из родного контекста, из равновесия с другим началом, доводится до крайности и противополагается ему. Предшествующий мыслитель-донор обычно вообще не упоминается в качестве идейного источника, но часто он служит той самой «удушенной жертвой» **, за счет которой всегда жило авангардное искусство. И в этом пункте, как видим, Флоренский тоже повторяет схему отношения к культурному наследству со стороны нового, революционного сознания. С Соловьевым, личный опыт которого положил начало русской софиологии и без которого она вряд ли мыслима, Флоренский-софиолог только критически размежевывается и вообще упоминает о нем в следущем тоне: «...определения Соловьева (о «всеедином сущем». – *Р. Г.*) мы берем лишь формально, вовсе не вкладывая в них соловьевского содержания» ***. Вяч. Иванов вместе с другими «идеологами школы» **** символистов, чьи разработки символистского творчества повторяются в рассуждениях Флоренского на эту тему (см., например, первую часть «Иконостаса»), записан в число тех, у кого «все определения символизма представляют собой некие схоластические домыс-

---

* *Флоренский П. А.* Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 45 и др. Знакомясь с художником Л. Жегиным в начале 20-х годов, Флоренский представился: «Я должен Вас предупредить, что придерживаюсь средневекового мировоззрения». Так что «коперниканский», т. е. антикоперниканский, переворот в астрономии отвечает требованиям стиля.

** Выражение Х. Ортеги-и-Гасета из его работы «Дегуманизация искусства // Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в.: Реф. сб. ИНИОН АН СССР. М., 1980. Вып. 2. С. 128.

*** *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. С. 612. См. также: *Зеньковский В. В.* История русской философии. М., 1957. Т. 2. С. 416, особенно примеч. 6.

**** *Флоренский П. А.* Symbolarium (Словарь символов) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. 5. С. 524.

лы» *. Обхождение с Кантом еще суровее: взяв у него темы «антиномизма», дуализма человеческой природы и многого другого, включая специфическую терминологию, карикатурно звучащую в культуроцентристском, яростно антикантовском трактате «Философия культа» (одна из частей которого, как уже говорилось, названа «Дедукцией семи таинств»), Флоренский вместе с тем предает великого немецкого мыслителя неслыханному поношению (о чем будет речь дальше).

Что претерпевает заимствуемая идея в работах нашего Magistri hyperbolici, могут проиллюстрировать нововведения в философии языка, занимающие, быть может, самое скромное место среди других теоретических предприятий Флоренского. Лингвистическое реформаторство развертывается здесь на плацдарме учения о внутренней форме слова. Ту способность «возбуждать содержание», которую Потебня относит к «гибкости образа», к мощи внутреннеей формы, т. е. к языку, Флоренский приписывает говорящему — индивидуальному воображению, особо подчеркивая, что внутренняя форма в принципе неповторима, у каждого, как выражается автор, «своя». Иными словами, от инварианта, т. е. «морфемы», реформатор отрывает весь порождаемый ею веер значений, т. е. «семену»; «душу» (по его же терминологии) отделят от «тела». Происходит коренной, хотя и не оговариваемый сдвиг понятий, разрушающий плодотворную концепцию внутренней формы, поскольку из имманентной слову, формообразующей (forma formans) она становится внешней ему, перенесшейся из языка в субъект.

Более заметный философский сюрприз — «конкретная метафизика» возникла, по-видимому, не без влияния Е. Трубецкого, формулировки которого **, без ссылок на его имя, прямо присутствуют в «Иконостасе». «Иконописец, — говорится у Флоренского, — выражает христианскую онтологию, не припоминая ее учения, а философствуя своею кистью... и речь, и икона непосредлственным предметом своим... имеют одну и ту же реальность... иконопись есть метафизика, как метафизика есть своего рода иконопись» ***; Иконостас — «это умозрение наглядными образами» ****. Однако когда Трубецкой с определенной долей иносказательности употребляет слово «умозрение» и подчеркивает, что мастера «древнерусского искусства» воспринимали и

---

* Там же.

** См.: *Трубецкой Е.* Умозрение в красках. М., 1916.

*** *Флоренский П. А.* Иконостас. С. 142.

**** Там же. С. 135.

передавали свое представление о сверхэмпирическом, ноуменальном мире в несловесных, образных формах, он помнит, что «то были не философы, а духовидцы. И мысли свои они выражали в красках» *; он ясно осознает, что, для того чтобы идти путем такой конкретной метафизики, необходимо разговаривать языком образов, т. е. быть художником. Флоренский же подхватывает эту метафору, не выходя за пределы понятийной сферы. Если Трубецкой видит ответ на метафизические вопросы в системе изображений, не предполагающей в силу своей наглядности какой-либо концептуализации и понятийной систематизации, то Флоренский перенимает идею несистематизируемой, визуальной метафизики, у которой тем не менее нет художественно-выразительных средств, способных заместить понятийное осмысление мира. Как видим, и здесь была молчаливо заимствована и испорчена идея «конкретной метафизики».

Чем же вообще живет идея в текстах Флоренского? Вроде бы, доведенная до крайности, она все потеряла... Но, оказывается, что, утратив свое богатство и даже смысл, она приобрела свойство, которого у нее не было раньше, — из формы выражения истины она превратилась в орудие и даже оружие борьбы.

5. КОСМИЧЕСКИЙ СИМВОЛИЗМ КАК ШИФР КО ВСЕЛЕННОЙ

Каковы бы ни были вольные или невольные антиномии, философствование на стадии «Столпа» еще мыслилось как работа упорядочивающей, обобщающей мысли; книга так и называлась: «теодицея», «оправдание Бога», осмысление мироздания. О. Серапион Машкин превозносился именно как философский систематик; шла речь как раз о «систематической форме цельного и рационального знания» **. Однако в цикле «У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики» происходит революционный переворот — появляется установка на разработку «отдельных тем миропонимания», отдельных «очагов бытия». Теперь автор не только не озабочен систематизацией своего миропонимания, но, напротив, несвязанность, логическую несогласованность возводит в принцип и норму (о чем уже было сказано выше). Даже теоретическая физика, по его словам, учит «о необязательности в науке внешней системы и логического порядка» ***.

---

* *Трубецкой Е.* Умозрение в красках. С. 7.

** Данные и жизнеописание архим. Серапиона (Машкина). С. 330.

*** *Флоренский П. А.* Символическое описание // Феникс: Сб. художественно-литературный, научный и философский. М., 1922. Кн. 1. С. 86.

Здесь мы подходим к подлинному «водоразделу мысли», но уже самого Флоренского. Появление новой «метафизики» — свидетельство, по-видимому, очередной метаморфозы, которую претерпевали авторские притязания, остающиеся неизменными по свему смыслу. Если на «этапе Машкина» самовыражение Флоренского искало для себя философские формы и речь велась об истине, а на следующем этапе оно переместилось в сферы теологии, то теперь с периферии в центр выдвинулась космологическая тема строения Вселенной и познания космического шифра. Эта очевидная эволюция интересов, не способная помочь в деле разгадки первоинтуиции Флоренского как мыслителя, помогает разгадать первоинтуицию его как *протоидеолога* с масштабными замыслами. С точки зрения этих последних вполне естественно и логично, чтобы внимание передвигалось из сферы, где ищут истину, к разработке азбуки управления миром.

Однако, что получится, если, несмотря на contradictio in adjecto самого словосочетания «конкретная метафизика» и неуместность доискиваться мыслительных резонов в мышлении авангардного типа, все же стремясь попытаться подойти к ней как к теоретическому тексту, понять, какие философские возможности таятся в новом способе упорядочивания мира, когда в качестве инструмента мировоззрения концепту, понятию противопоставляется символ? «Объяснение, — заявляет Флоренский, как всегда демонстрируя масштабную радикальность своих отталкиваний, — хочет снять само явление, растворить его реальность в тех силах и сущностях, которые оно представляет вместо объясняемого. Описание же символами нашего духа, каковы бы они ни были, желает углубить наше внимание и послужить осознанию предлежащей нам реальности» *. Оставим пока в стороне филиппику автора против разумной потребности уяснения мира по существу, не будем также искать разъяснений по поводу «символов нашего духа», когда речь ведется прежде всего о «механических моделях в физике» **, но сосредоточимся на главном вопросе, на том, что может дать «символ» Флоренского в мировоззренческом смысле.

Характеризуя словесный символ — а именно таковым должен оперировать «конкретный метафизик», в распоряжении которого нет больше никаких других символических средств («описание есть речь, состоит из слов» ***, подтверждает автор), —

---

* Там же. С. 89.

** Там же.

*** Там же. С. 91.

Флоренский дает ему определение, которое стирает различие между наглядным образом и словом, гиперболизируя идею внутренней формы слова. «Слова, — пишет автор, — суть прежде всего конкретные образы» и даже «художественные произведения» *. (Правда, как обычно, у Флоренского на протяжении одного текста можно найти много разнообразия. На других страницах этой же статьи автор при описании символа употребляет обширный регистр его трактовок: от непосредственной, конкретной предметности до условной неокантианской схемы, которой не соответствует вообще никакая реальность. Что описание «состоит из слов» — это безусловная истина, но что слово «наглядно» — пусть оно в качестве словесного символа и несет в себе эквивалент наглядности как способное вызвать представление — сказать никак нельзя. Слово, по точному замечанию А. Потебни, «не образ предмета, а образ образа» **.) Как видим, и эта идея относительной образности слова заимствуется и гибнет на пути доведения ее до крайности.

Но двинемся дальше. Исходя из провозглашенной Флоренским принципиальной наглядности своего познавательного орудия, не допускающего никакого абстрагирования, можно представить соответствующую этой теории познания картину, где бытие выступает сущностно конкретным, вещественным, не поддающимся «редуцированию». Собственно, такая панорама, все основания для которой можно найти в сочинениях Флоренского, предполагает уже не миросозерцание, но созерцание мира. Вместо абстрагирующей и обобщающей работы умозрения, требующей отвлеченного (от конкретного бытия) понятия, которое служит осмыслению мира с точки зрения единого принципа, здесь выступает непосредственное узрение самой «наглядности» мира (которая и есть его сущностная «чтойность»), оставляющее за каждым сегментом бытия право представительствовать от мироздания в целом. В какой же мере подобная картина мира может быть эквивалентом философской метафизики? Налицо пока что одна только «физика». Флоренский мыслит символическое «описание действительности» как «пестрый ковер сплетающихся образов» ***, но ведь для метафизики нужны еще и первообразы: не только «реальное» (realia), но и «реальнейшее» (realiora). Все эти термины, конечно, имеются у Флоренского, полностью впи-

* Там же.

** *Потебня А. А.* Мысль и язык // Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 147.

*** *Флоренский П. А.* Символическое описание. С. 92.

тавшего, как уже упоминалось, символистскую топику Вяч. Иванова, но там, где наш автор говорит о «realiora» (обычно, когда касается теории искусства), он не конкретизирует ее предполагаемого трансцендентного содержания, а там, где она выступает с космологией, он вообще обходится одним физическим миром.

Дело в том, что в сочинениях Флоренского реализуются две возможности, заложенные в двуполюсной структуре знако- или смысло-образа, каковым является по своему строению символ. Употребляя одно и то же понятие, Флоренский называет им два разных варианта символа и тем выявляет свою зависимость одновременно от двух разных видов символизма.

Первый символизм, заявляемый им в теории искусства, традиционный, платонический, где твердо постулируется трансцендентный мир*. Символу в этом случае предоставляется сыграть все положенные роли: он, согласно дефиниции, в качестве образа тождествен самому себе и одновременно в качестве знака выходит за собственные пределы, указывая на «иное», чем он сам. Причем это «иное» и гарантирует его сущностное наполнение и ценностную силу, ибо обладает властью смыслонаделения.

Правда, и здесь платонический символизм поддерживается главным образом декларативно, ибо при встрече с художественной или физической конкретностью Флоренский тут же переходит все границы, отождествляя онтологическое с эмпирическим, «реальное» с «реальнейшим». В то время как у Иванова символ «есть жизнь посредствующая и опосредованная, не форма, которая содержит, но форма, через которую течет реальность**, у Флоренского символ спешит отождествиться с бытием безусловным: иконы это и «есть сами святые», солнечный свет и есть свет нетварный, «вода священна как таковая»***. (Подобный «мистический гиперболизм» Флоренского дает, как видим, Ф. Марксеру все основания для упреков его в отождествлении священного предмета с самим таинством.) Иванов предупреждал художника от соблазнов того самого магизма — подмены «недосягаемого идеала теургического творчества условно осуществляемым покушением на волшебство»****, которого всюду искал Флоренский*****.

---

* Точка зрения платонизма с акцентом на universalia проводится в «Смысле идеализма».

** *Вяч. Иванов.* Борозды и межи. М., 1916. С. 221.

*** *Флоренский П. А.* Иконостас. С. 97, 138, 143, 200.

**** *Вяч. Иванов.* Борозды и межи. С. 224.

***** Один из примеров см.: *Флоренский П. А.* Храмовое действо как синтез искусств // Маковец. М., 1922. № 1. С. 28–32.

Во втором случае, относящемся как раз к «конкретной метафизике», где автор погружается в «эмпирическую» онтологию и целиком сосредоточивается на имманентном, условия существования символа резко меняются, хотя он тоже вроде бы удовлетворяет требованиям дефиниции. Разделив реальность на отграниченные, «дискретные» пласты, Флоренский в каждом из них усматривает определенный набор первичных, «строительных» элементов (их он прямо называет «символами»), которым — в духе синтетической философии А. Н. Скрябина — должен соответствовать набор элементов в других сферах. Иначе говоря, каждый первоэлемент одной области бытия одновременно указывает, по Флоренскому, на некий элемент или образ в другом бытийственном отсеке: звук, цвет, пластическая форма и даже запах должны соответствовать здесь друг другу и означать друг друга. Так, поэзия, уже совсем по-скрябински сообщает Флоренский, слышит «в свете звук», а «характер звука» выражает форму бытия*. В общем, как пишет поэт, «перекликаются звук, запах, форма, цвет...» **. В этом случае тоже вроде бы происходят «ознаменование», выхождение за свои пределы в другой, резко отграниченный пласт реальности, что и обеспечивает строительному атому Флоренского статус символа. Последний, бесспорно, выполняет здесь роль знака, но к чему же сводится при этом его смысловая функция?

Взаимосоответствия, взаимоотражения слоев, сфер, элементов, видов, форм реальности указывают на строение, или организацию, бытия. Само по себе существенное, это знание (если бы его действительно удалось стяжать) остается нейтральным, безразличным к смыслу построяемого. Заменяя дуализм действительного и идеального (ценностно-онтологического) миров разграничением пластов реальности и ставя на место подлинной трансцендентности, по собственному выражению Флоренского, «условную трансцендентность», автор, по существу, выдвигает совершенно иное по сравнению с первоначальным, им же утвержденным платоническим представлением о символе и заставляет играть его совершенно специфическую роль — лишь внутриструктурного знака. Механизм символизации, переходя из вертикальной плоскости описания — устройства космического механизма, — замыкается внутри себя. С помощью такого метода означивания можно пересчитать все виды строительных элементов мира и расставить их в ряды соответствий друг с другом, но

---

* *Флоренский П. А.* Иконостас. С. 139 и др.

** *Бодлер Ш.* Соответствия // Бодлер Ш. Лирика. М., 1965. С. 30.

нельзя оценить и осмыслить мир. Ибо для этого потребуется выйти за пределы эмпирического, вещественного горизонта.

Постулируя дискретное строение реальности и внутреннюю взаимосоответственность ее сегментов и строительных единиц, Флоренский представляет нам натуралистическую версию космологического структурализма. Как строительный элемент «конкретной метафизики» Флоренского «горизонтальный» символ не так уж далеко отстоит от архетипа К. Юнга с его неясным онтологическим статусом и от «упорядочивающего хаос» символа Э. Кассирера.

Но если «горизонтальный» символ не может одарить смыслом, то зато он может наделить гнозисом, магическим ведением, а следовательно, и властью над естественным миром. Он служит как бы ключом ко Вселенной, при помощи которого — через систему соответствующих качеств бытия — можно проникнуть в устройство космоса и тайны его, узнать все клавиши этого космического органа. Флоренский явно хотел бы видеть свою «конкретную метафизику» в виде «сложнейшей и пышно разработанной системы магического миропонимания». Подтверждая прагматизим своей мысли, автор в уже упоминавшихся своих «Итогах» (и не только в них) называл «конкретную метафизику» «трудовым» мировоззрением, которое противостоит в качестве практического «миро-действия» традиционному, отвлеченному любомудрию как «ирреалистическому», «иллюзионистскому», фантастическому. Соответствующие «миро-действию» «орудия нашего отношения к бытию» — символы, заменяя дискурсивные понятия с их «субъективностью», объявляются «соборным» посредником человечества (они «не мои, а человечества, объективно-сущие»)*. Однако гностически-оккультный замысел тотального «охватывания» мира, как и всякая утопическая идеология, оканчивается упором на эзотерическое знание для «посвященных». Чтобы ни у кого не создавалось иллюзий на счет простого доступа к «тайнознанию» мирового механизма, Флоренский с самого начала предупреждал: «Право на символотворчество принадлежит тому, кто железным жезлом пасет творимые образы на пажитях своего духа» **. Образ, внушающий трепет *** и напоминающий в то же время, быть может, о более мирном,

---

* *Флоренский П.А.* Итоги. С. 132, 125, 127 и др.

** *Флоренский П.А.* Символическое описание. С. 91.

*** Образ этот заимствован из Апокалипсиса: «И родила она младенца мужского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным...» (Откр. II, 12).

но тоже властном «пастухе бытия» — символе, введенном в интеллектуальное обращение германским собратом Флоренского по философскому ведомству М. Хайдеггером*. Остается ведь совершенно неясно, кто правомочен апробировать или, быть может, вручать «железные жезлы»...

Единящий, «объективный» символ, заместивший логическое понятие, вытесняет вместе с ним и работу связующей мысли, заменяя ее в конце концов черно-белой сигнальной системой. Компрометируя философскую рефлексию как «праздную» и угрожающе противопоставляя ей «трудовое миропонимание», на котором должен созиждиться «новый дом» «соборного» существования**, Флоренский не оставляет своему адресату никакой интеллектуальной перспективы. (Одними только заглавными буквами его тексты способны парализовать читателя: ср., например, «Письма к Другу» и т. д.)

За мыслью самого Флоренского следовать невозможно — и это симптом ее идеологичности, — ей надо подчиняться. Автор, как мы уже отмечали, оказался протоидеологом, посредником между философией и идеологией, поскольку через расчистку старой, еще подлежащей контролю разума ментальности он приуготовлял пути мышлению, управляемому логикой воли. Поэтому таким утесненным чувствует здесь себя читатель в своих человеческих данных: как индивид в его драгоценной неповторимости, как субъект в его суверенном мышлении, как личность с ее свободной волей. Но ведь авангардистский размах весьма часто входит в глубинный союз со старообрядческим духом регламентации, прещения и анафематствования. Такова диалектика разрывов и отталкиваний, что чем больше свободы от культурно-исторической и «логической связанности» оставляет автор-мыслитель своей индивидуальной фантазии, тем меньше пространства остается соавтору-читателю или слушателю, чье сознание лишается внутренних опор, и тем более тесными путями остается следовать ему за его всеведущим водителем. Мы можем восхищаться, возмущаться, плакать, но не можем по старинке свободно включаться в развитие идеи. Ridere, lugere, detestari, sed *non* intelligere.

---

* «...Мышление, — утверждает немецкий философ с тем же третированием рассудка, — начинается с того момента, когда мы обнаруживаем, что у мышления нет более упрямого противника, чем рассудок, тот самый рассудок, который прославляли веками» (цит. по: *Biddis M. D.* The age of the masses // Ideas and society in Europe since 1870. Hossocks, 1977. P. 252).

** *Флоренский П. А.* Итоги. С. 125, 126 и сл.

6. «УДУШЕННЫЕ ЖЕРТВЫ»

Естественно, что главными своими антагонистами в мире и «Третьем Риме» Флоренский чувствовал двух представителей Redlichkeit, философской честности: соответственно Канта (с присоединяемым иногда Декартом) и Вл. Соловьева (в компании с которым оказался слишком свободолюбивый и авторитетный Хомяков). Если уточнять совокупность целей, для каких был извлечен «из мрака безвестности», по выражению С. М. Соловьева, о. Серапион Машкин, то — помимо всего уже сказанного, а с другой стороны, вообще несказáнного* — была, по всей вероятности, еще одна «миссия», предназначенная Машкину** и связанная уже, напротив, не с утверждением, а с ниспровержением авторитетов. Это роль Машкина — конкурента и Вл. Соловьева, и Канта; как ни комично подобное соперничество, оно вполне вписывается в рамки двусмысленной «метаутопии».

Вл. Соловьеву Машкин ставится в укоризненную параллель по всем основным параметрам: человеческим, биографическим, идейным. Он описывается как принципиальный бессеребреник, напоминающий Соловьева*** стилистически, но превосходящий

---

* Есть ведь в метаутопическом жанре серьезно-шаржевого что-то до конца не уяснимое.

** *Флоренский П. А.* К почести вышнего звания. С. 145.

*** «Еще в бытность о. Серапиона в Духовной академии в день, когда он должен был получать деньги (как кажется, от матери) — о чем откуда-то было известно всем любителям попросить, — на пути его собиралась изрядная компания, и только что полученные деньги быстро таяли в руках о. Серапиона, расходясь по чужим карманам» (*Флоренский П. А.* К почести вышнего звания. С. 56). Это буквально парафраза из жизнеописания Соловьева. По свидетельствам знавших его, Соловьева «со всех сторон всячески обирали и эксплуатировали. Получая хорошие заработки со своих литературных произведений, он оставался вечно без гроша... Серебро решительно не уживалось в его кармане... Зная его безграничную щедрость, извозчики иногда облепляли его подъезд, часами дожидаясь его выхода из дому; но пешие прогулки обходились ему еще дороже» [*Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 11–13; см. также его статью «Памяти Соловьева» (Вопр. философии и психологии. М., 1905. Кн. 56. Янв.-февр.) и вообще мемуарную литературу о Соловьеве, известную в начале века].

Неприязненное отношение к крупнейшему религиозному мыслителю России отмечали у Флоренского и те его поклонники, которым это было не по душе. Так, С. И. Фудель находит в «Столпе» отрицательные характеристики Вл. Соловьева и ту «антиномичность», которая «стоит по духу» «против примирительной филосо-

его в самопожертвовании: если Владимир Сергеевич отдавал свою шубу, то Машкин оставался «в одном белье» *. Как и Соловьев, Машкин учился на естественном факультете университета и направился в Духовную академию, но в отличие от предшественника не в виде, так сказать, залетного гостя, а в качестве посвятившего себя «вышнему» служению. Машкин стал священником, в то время как Соловьева по ошибке только принимали за такового.

И тут, конечно, не может не вспомниться главное действующее лицо, тождеству которого с о. Серапионом мы уже удивлялись. Но поскольку две величины, порознь равные третьей, равны между собой, Флоренский через опосредующую фигуру Машкина входит в соприкосновение и сопоставление с «властителем дум» начала века. Все три жизнеописания (если вспомнить их параллельность у Машкина и Флоренского **) имеют удивительные схождения. Биографическая близость этих двух между собой только еще больше наводит на мысль, что при построении и своей биографии Флоренский также имел своеобраным ориентиром схему жизни Соловьева и как бы бросал вызов его жизненному выбору и его жизненному месту.

Далее Машкин, в этой же посреднической роли своей, «широтой и решительностью в области общественной» *** выигрышно оттеняет преимущество Флоренского как его единомышленника перед Соловьевым. И проповедь Флоренского «Вопль крови» ****, и обличения строя, доходившие до апологии террористических акций у Машкина, звучали для 1905—1906 гг. гораздо более зазывно, чем умеренные соловьевские (в марте 1881 г.) призывы к царю о милосердии и к террористам о раскаянии. Что касает-

---

фии Вл. Соловьева» [*Уделов Ф.И.* (*Фудель С.И.*) Об о. Павле Флоренском. С. 85; см. также: *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. С. 612]. «Об учении о Софии Вл. Соловьева, — пишет далее Уделов, — о. Павел отзывается в общем неблагоприятно». «То, о чем учил Соловьев, — заявляет Флоренский, — примыкает к савеллианству, к спинозизму, к шеллингианству». «Философия Соловьева — тонко рационалистическая» (*Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. С. 775) и т. д.

* *Флоренский П.А.* К почести вышнего знания. С. 156–157.

** К уже отмеченным поразительным совпадениям жизненных вех у Флоренского и Машкина можно добавить, что их обоих духовники направляли в Академию как раз в то время, как оба настойчиво собирались уйти в монастырь.

*** *Флоренский П.А.* К почести вышнего звания. С. 164.

**** *Флоренский П.А.* Вопль крови. М., 1906. С. 15.

ся, собственно, философского «обмундирования» о. Серапиона, то и тут он может выступать alter ego Соловьева, как до этого оказывался alter ego Флоренского. Так, например, идея «цельного знания, — по словам последнего, — неослабно вставала перед ним, как и перед Соловьевым и Оригеном» *. При этом никто не должен заподозрить тут никакого стороннего влияния, ибо «сочинения о. Серапиона, как заверяют читателя, в ничтожнейших деталях являются продуктом *личного* творчества, пережиты, передуманы и перечувствованы самостоятельно» **. Кстати, за подборкой «Писем и набросков» Машкина следует в сборнике статья «О проблеме зла у Вл. Соловьева», и тут этот философ попадает в компанию Машкина и предварен сообщением публикатора, что «один из лучших перлов (!) его системы — метафизическая концепция Зла» ***. О. Серапион Машкин вообще, как мы помним, представлен в качестве мыслителя, конгениального Соловьеву, но... превзошедшего его ****. В рецензии на выход сборника «Вопросы религии» племянник мыслителя поэт С. М. Соловьев писал: «Мне стыдно смеяться над о. Машкиным, не на нем вина, а на том, кто извлек его из мрака безвестности, на его поклоннике и апологете, г. Флоренском... Всего занятнее параллель, которую проводит он между Вл. Соловьевым и Машкиным. Вл. Соловьев глубокий мистик... Но, увы!.. Машкин был "более *рафинированный*" мистик... ибо "любовь его к природе была более беспримесна от эстетики..."». У него не было "любования красивостью форм, цветов, звуков и запахов". Это место так ярко, что по нему одному можно было бы составить понятие и о г. Флоренском, и о всей книге... Но уже Вл. Соловьев писал о мистическом значении эстетического начала. Если Флоренский с этим не согласен, почему не изложил своих воззрений, неужели он считает вопрос столь простым, что решает его на нескольких строках со спокойной совестью закоренелого догматика?.. Девиз ясен: от Вл. Соловьева — к о. Машкину» *****. Не готовый, как видим, к встрече с новым стилем мысли, рецензент отнес очерки Флоренского об о. Серапионе не

---

* *Флоренский П. А.* К почести вышнего звания. С. 168.

** Там же. С. 150.

*** Там же. С. 161.

**** Имя Оригена тоже не напрасно всплывает здесь. «Русским Оригеном», как известно, называли Соловьева, теперь же в лице Машкина на это место выдвигается более достойный.

***** *Соловьев С. М.* Вопросы религии. Вып. 1 // Перевал. М., 1906, № 2. С. 71.

по тому жанровому ведомству и увидел «догматика» там, где был скорее парадоксалист; однако авторскую интенцию он уловил правильно: ореол вокруг имени Вл. Соловьева должен быть пригашен, слава его — поубавлена.

С Кантом, которому Флоренский обязан не меньше, чем Соловьеву, он ведет столь же постоянную, но несравненно более экспрессивную борьбу. Можно сказать, что величайший теоретик судится здесь, как заматерелый преступник, причем суд ведется по законам абсурдистского процесса, где философу вменяется в вину и то, что он был, к примеру, домоседом* или что курил сигары, ибо отравляющая субстанция сигарного дыма ощущается-де в «Критике чистого разума» **. Процесс над Кантом открылся, по-видимому, на защите магистерской диссертации Флоренского, где он в своем вступительном слове публично квалифицировал «Критику чистого разума» как «Столп злобы благопротивныя», которому был симметрично противопоставлен диссертантом собственный «Столп Истины», служащий необходимому «утверждению... мысли нашего времени» ***. Машкину в этом процессе предстояло побивать автора знаменитых «трех критик» своей пока, правда, еще не развернутой «критикой» и вместе с Платоном держать оборону подлинного философствования ****. Вообще, знакомясь с исходящими от Флоренского характеристиками Канта, почти невозможно поверить, что они были произнесены в высоком собрании, а не на какой-нибудь развеселой вечеринке, что они внушались академическим студентам на лекциях по философии, а тем более печатались в серьезных изданиях, и не в юмористических отделах. Вот одна из них: «Нет системы более уклончиво-скользкой, более "лицемерной" и более "лукавой" *****, нежели философия Канта: *всякое* положение ее, всякий термин ее, всякий ход мысли есть ни *да*, ни *нет*. *Вся* она соткана из противоречий — не из антиномий, не из му-

---

* *Флоренский П. А.* Философия культа. С. 126.

** Там же. С. 207.

*** *Флоренский П. А.* Вступительное слово пред защитою на степень магистра. С. 7.

**** Упования на Машкина вместе с претензией Флоренского самому возвыситься над Кантом могут служить прелюдией к действию подобного же авангардного жеста — объявлению Велимира Хлебникова «предземшара».

Судя по ряду признаков, Флоренский проводил определенную стратегию уподобления Платону. «Иконостас», копирующий приемы сократической маевтики, подражает платоновским диалогам.

***** Происхождение кавычек здесь непонятно.

жественных совместных *да* и *нет*, в остроте своей утверждаемых, а из загадочных улыбок и двусмысленных пролезаний между *да* и *нет*. Ни один термин не дает чистого тона, но все — *завывание*. Кантовская система есть воистину система гениальная — гениальнейшее, что было, и есть, и будет... по части лукавства. Кант — великий лукавец» *. Если мы теперь познакомимся с описанием, которое критик немецкого философа дал своему собственному мировоззрению в так называемых «Биографических сведениях» **, подготовленных для статьи в энциклопедическом словаре «Гранат», вышедшей затем в сокращенном виде***, то с удивлением обнаружим, что сказанное о Канте есть не что иное, как самопроекция. «Свою жизненную задачу, — пишет он там о себе, — Флоренский понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. В этом смысле он может быть назван философом. Но в противоположность установившимся в Новое время приемам и задачам философского мышления он отталкивается от отвлеченных представлений и от исчерпывающей, по схемам, полноты проблем. В этом смысле его скорее следует считать исследователем. Широкие перспективы у него всегда связаны с конкретными и вплотную поставленными обследованиями отдельных, иногда весьма специальных вопросов. Вследствие этого развиваемое им мировоззрение строится контрапунктически, из некоторого числа тем миропонимания, тесно сплоченных особою диалектикою, но не поддается краткому систематическому изложению. Построение его — характера органического, а не логического, и отдельные формулировки не могут обособляться от конкретного материала. <...> Свое собственное мировоззрение Флоренский считает соответствующим по стилю XIV—XV векам русского средневековья, но предвидит и делает другие построения, соответствующие более глубокому возврату к средневековью. <...> Натуралистическому этическому монизму при метафизическом дуализме Флоренский противопоставляет этический дуализм при метафизическом монизме; отсюда борьба с пронизывающим все общество испарением манихейства, гностицизма, богумильства и проч. <...> ...В противоположность общепринимаемой или общежелаемой, единой,

---

* *Флоренский П. А.* Философия культа. С. 122.

** «Мировоззрение» — так и называется у Флоренского цитируемая часть статьи.

*** Флоренский Павел Александрович (Автобиографическая статья) // Энциклопедический словарь Русского Библиографического института «Гранат». М., 1927. Т. 44. Стб. 143–144.

замкнутой в себе системе знаний (французский, и особенно германский стили мысли) Флоренский примыкает к стилю мысли англо-американскому, и в особенности восточному, считает всякую систему связною не логически, а лишь телеологически и видит в этой логической обрывочности (фрагментарности) и противоречивости неизбежное следствие самого процесса познания как создающего на низших планах модели и схемы, а на высших — символы. <...> Непреложная истина — это та, в которой предельно сильное утверждение соединено с предельно же сильным отрицанием, т. е. предельное противоречие: оно непреложно, ибо уже включает в себя крайнее отрицание и поэтому все то, что можно было бы возразить против непреложной истины, будет слабее этого, в ней содержащегося ее отрицания. Предмет, соответствующий этой последней антиномии, и есть, очевидно, истинная реальность и реальная истина. Этот предмет, источник бытия и смысла, воспринимается опытом. <...> Отрицая отвлеченную логичность мысли, Флоренский видит ценность мысли в ее конкретном явлении как раскрытии личности».

Перед нами образец уклончивости, терминологической туманности, требующих повсеместных вопросительных знаков*, манерности**, а главное — лукавства, доходящего до явной *насмешки* над читателем, т. е. тех самых черт, которые автор приписывал своему антиподу Канту, что убеждает во всесильности закона, по которому избранному идеологическому противнику навязывается собственный образ. И когда, подводя «итоги» всему новоевропейскому «укладу мышления», этому «нетрудовому миропониманию» современной науки, Флоренский пишет, что «безответственный мыслитель» «изобретает», а не «обретает»; что он может «воображать себе все что угодно, приписывая любой характеристике любое число нулей»; что его «бесчеловечная субъективность по какому-то странному недоразумению себя объявляющая объективностью (себя!), вносит в мыслителя раздвоенность сознания...» ***, и т. д., то на самом деле он довольно точно описывает свое бесконтрольное воображение, свою непререкаемую субъективность, свою глубинную раздвоенность...

---

* Трудно уловить, что имеется в виду, к примеру, под «метафизическим монизмом». Философия Геккеля или, наоборот, крайний спиритуализм? И что — под «этическим дуализмом». Нравственное двуличие, двойная бухгалтерия?

** Для характеристики своего стиля он находил такое щегольское слово, как «запевы». Тексты вокруг культовой темы он назвал: «запевы будущей философии культа» (см.: Философия культа. С. 86).

*** *Флоренский П. А.* Итоги. С. 125–126 и сл.

Однако насколько непроизвольна эта самопроекция на «образ врага», ручаться трудно. «История Машкина» не исключает и того, что здесь загадана дразнящая загадка, брошен парадоксальный вызов читателю: разгадать в обличениях по адресу кенигсбергского философа криптограмму, скрывающую облик автора — Флоренского.

* * *

При всей таинственности «гения» * самое таинственное то, что происходит на «полюсе вкуса» (воспользуемся кантовской терминологией). Нельзя сказать, чтобы перед Флоренским были простаки, неспособные отличить «мнимости» в философии от ее подлинности. Конечно, успех дела «особой», «Павловой диалектики» **, нацеленной на борьбу с ясностью и отчетливостью мысли, и насаждение авангардной логики были бы невозможны, если бы это предприятие не проводилось, так сказать, под прикрытием святынь. И все-таки популярность мыслителя нового типа остается необъяснимой без понимания того, что его аудитория — это аудитория с растерянным сознанием, жаждущая «чуда, тайны и авторитета».

Ведь не всегда же за выступлением от имени высших, «Истинных инстанций» сразу признается право представительствовать от них, но только — в эпоху идеологических экспектаций, при вакантном месте «учителя жизни» (кстати, так иногда именуют Флоренского). Флоренскому было достаточно произнести какую-либо из вечных формул (а цитировал он их постоянно),

---

* Загадка Флоренского мучила также П. Н. Лузина, известного математика «московской школы», человека старого умственного закала, так передававшего свои впечатления от общения с Флоренским и его трудами: «Усидчивость, труд, остроумие — везде на виду... Но как только работы по математике — опять старое зашевелилось во мне: все его работы не имеют цены в области математики. Намеки, красивые сравнения, что-то упивающее и обещающее, дразнящее, манящее и безрезультатное... И под конец я перестал понимать, что такое Флоренский? Или это предвестник нового, буревестник, или способный человек с подсознательным адским себялюбием...» (Из неопубликованного. Письмо к Н. М. Малыгиной от 3 марта 1908 г.).

** *Флоренский П. А.* Вступительное слово пред защитою на степень магистра... С. 12. Нельзя не заметить, что автор, прилагая это выражение к мыслительным приемам ап. Павла, обыгрывает одновременно свое тезоименитство.

чтобы в глазах публики стать ее автором или хотя бы соавтором; и уже не только ближние, отечественные предшественники по философскому богословию, но и вся патристика отодвигалась вдаль.

Подобное восприятие, доверяющее заявке, а не результату, демонстрирует С. И. Фудель по поводу статьи «Об одной предпосылке мировоззрения». Он бегло хвалит научную оснащенность статьи, а также ее призывы к обновлению науки, пропуская все, что есть в ней неприятного для человека церковного, все, что есть в ней радикального для человека благонамеренного, и все, что есть в ней нелогичного для человека мыслящего, и заключает следующим образом: «Но самое драгоценное в этой статье — это ее эпиграф» *. Вынесенные в эпиграф суровые слова пророка Амоса, таким образом, прямо записываются в актив Флоренскому.

* * *

Однако, как ни расценивать Флоренского-мыслителя, все это касается только части видимой и опредмеченной деятельности, продолжение которой скрыто от нас в превратностях его трагической судьбы, пророчески описанной им в очерке о мучениках под заглавием «Свидетели» ** и заслуживающей почтительного сострадания.

* *Фудель С. И.* Об о. Павле Флоренском. С. 17.

** *Флоренский П. А.* Философия культа. Раздел 7.

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 раздались и первые 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 зафиксиро-

* Литературная учеба. 1988. № 2.

** *Hagemeister M.* P. A. Florenskijs «Widerkehr». Materialen 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.

вать этот первый, нанесенный 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 защитить 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 дру-

* 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).

гих журналов. Но это не ослабило, а только усилило натиск его противников. Следующим выступлением в этой серии стала статья Б. Яковенко в альманахе «Земля» *. Суеверного читателя пугало уже имя автора: неужели тот самый В. 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 определений 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. Процитировал 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...

---

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

** Там же. С. 97.

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 время 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 подлавливание 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 сногсшибательному 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 сопро-

вождается 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. А. Флоровского «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. Рискну предположить, что и статья А. М. Пентковского выросла из библиографической отсылки в «Путях русского бгословия», 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. А. 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. А. 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. А. Флоровского неотделима от тех поистине 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 пристрастны 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. А. 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. А. 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, до-

статочно с помощью именного указателя просмотреть, как много суждений В. В. Розанова по религиозным вопросам усвоил Г. А. 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. А. 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. А. 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, Фло-

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

ровский почти не удостаивает внимания, ибо для богословов его склада оно как бы и не существовало вовсе. В этом, кстати, заключено его принципиальное отличие от П. А. Флоренского, 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. А. 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». Принадлежа к русскому Ренессансу, Г. А. 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, обиняком, 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 богословия «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. А. 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

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

расчет Г. А. Флоровский в своей полемике с Флоренским. Странным представляется уже то, что автор считает нужным писать в 1939 году о Флоренском так, словно он навсегда так и остался 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 Первомученника 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. А. 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 восприни-

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

мавшемся именно как помеха и угроза богословской мысли. Даже переход на сторону Мережковского А. В. Карташова, покинувшего место преподавателя в Петербургской Духовной академии, 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 удивительною 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» **.

---

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

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

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 борьбу со всевозможными неблагоприятными обстоятельствами, нужной для дела! При множестве врагов видимых и невидимых, бодрствующих 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 консервативша 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 отно-

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

шении 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 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 лишний 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. А. Флоровского выдают в нем человека далеко не столь органического склада. Но иным по складу был не только Г. А. 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 впадать в грубейший антиисторизм и деперсонализм. «Столп» отвечал на вопросы и запросы своего времени, и в таковом 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 доказуется, а показуется, то рискну заметить, что за весь период, истекший со дня выхода «Столпа» в 1914 голу, 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 залоге, у времени в плену».

А вот книга Г. А. Флоровского, принимаемая неофитами за образец церковной ортодоксии, напротив, играет весьма сомнительную роль в сегодняшней религиозной жизни, выдавая доктринерство и нигилизм 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. А. 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, то 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 научного. 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. А. 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.

С. М. ПОЛОВИНКИН

П. А. Флоренский: Логос против Хаоса

«...К БУДУЩЕМУ ЦЕЛЬНОМУ МИРОВОЗЗРЕНИЮ»

В русле философии русского «серебряного века» место П. А. Флоренского особое, и неблагородная задача — поиски влияния на него. Исключение, на мой взгляд, представляет Московская философско-математическая школа: о следовании заветам своих учителей П. А. Флоренский писал всю жизнь. Аритмологию и монадологию своего учителя Н. В. Бугаева он обогатил существенно новыми идеями, в том числе богатейшим понятийным аппаратом теории множеств Георга Кантора, и это стало видимой основой его философствования.

Как мы уже отмечали, автор брошюры не ставит перед собой цели дать полное и исчерпывающее представление о философских взглядах П. А. Флоренского. Его задача — обзор основных положений философии мыслителя с позиций аритмологии, т. е. с позиций идеи прерывности. Автор понимает, что возможны многие другие подходы к творчеству П. А. Флоренского.

Аритмология является способом философствования П. А. Флоренского, пронизывает все его творчество. В узком смысле слова аритмология — это теория прерывных функций. В широком смысле — это идея прерывности, свойственная, по его мнению, всему формирующемуся миросозерцанию, грядущему на смену аналитическим миросозерцаниям разного рода, в основе которых лежит идея непрерывности. Впервые этот термин (аритмология) в широком его понимании появляется в трудах Николая Васильевича Бугаева (1837—1903) — профессора математики Московского университета, декана физико-математического факультета, президента Московского математического общества, существующего до сих пор. Н. В. Бугаев был одним из основателей Московской философско-математической школы. Идеи арит-

мологии, развитые в общем виде, оказались весьма плодотворными и, попав на почву математики, дали обильные плоды в рамках всемирно известной Московской школы функций действительного переменного, основателями которой были Д. Ф. Егоров и Н. Н. Лузин (друг П. А. Флоренского).

Идею аритмологии Н. В. Бугаев возводил к древней мудрости: «Ты все расположил мерою, числом и весом» (Премудрости Соломона, 11, 21) и пифагорейскому «Все есть число». В каком-то смысле аритмологическое миросозерцание есть неопифагореизм.

Н. В. Бугаев пытался дух математического исследования вывести за рамки математики и традиционных областей ее применения в естествознании и технике: «Это требование числа и меры является злобою дня не одной современной науки, но и современного искусства и современных человеческих отношений. Найти меру в области мысли, воли и чувства — вот задача современного философа, политика и художника» *.

Н. В. Бугаев считает, что в XX в. грядет грандиозная смена миросозерцаний: аналитические в своей основе миросозерцания, господствовавшие в идеологии Нового времени вплоть до XIX в. включительно, заменяются аритмологическим миросозерцанием. Характерными чертами аналитического (непрерывного) миросозерцания являются:

1) непрерывность явлений во времени и пространстве;

2) постоянство и неизменность их законов; что все законы природы выражаются непрерывными функциями от пространственно-временных координат;

3) возможность понять целое в его элементарных обнаружениях;

4) возможность определенно обрисовать явление для всех прошлых и предсказать для всех будущих моментов времени.

По мнению Н. В. Бугаева, аналитическое миросозерцание бессильно там, где надо объяснить действия индивидуальности, обладающей свободой и способностью целеполагания. П. А. Флоренский, продолжая эту мысль, заявляет, что аналитическое миросозерцание не способно объяснить свободу, веру, подвиг, творчество, красоту. Если аналитическое миросозерцание противостоит всему случайному, которое все более властно заявляет себя в науке, то аритмология органически вписывает в себя случайное, исследуемое в рамках теории вероятности (одной из аритмологических дисциплин). Аритмология причисляет Дар-

* *Бугаев Н. В.* Математика как орудие научное и педагогическое. 2-е изд. М., 1875. С. 28.

винову эволюционную теорию к числу аналитических учений, ибо эволюция полагает непрерывные переходы между видами. Но она противопоставляет эволюционизму прерывную картину жестко оформленных и чрезвычайно устойчивых рядов видов. В биологии клеточное строение живых тел показывает сложное единство аналитического (связи внутри организма) и аритмологического (индивидуализация частей). Живому свойственны и причинные (аналитические) и целесообразные (аритмологические) изменения. В социальной жизни сочетаются периоды постепенной эволюции (аналитическое) и революции, социальные катастрофы, перевороты индивидуальной и социальной жизни (аритмологическое).

Своей аритмологией Н. В. Бугаев пытался примирить монизм с плюрализмом, коллективное с индивидуальным, материю с духом, физику с историей, причинность с целесообразностью, необходимость со свободой.

Принцип непрерывности влечет за собой «изгнание понятия формы... невозможно от одного крайнего перейти к другому без промежуточного — таков принцип непрерывности. Нет раскрывающегося в явлении общего его плана, объединяющего собою его части и отдельные элементы, — таков смысл отрицания формы» *, — отмечал П. А. Флоренский. Он утверждал, что аналитическое миросозерцание господствовало начиная с эпохи Возрождения вплоть до начала XX в. Оно связано с «ужасом прерывности», от которого пора избавиться **. Научной базой аналитического миросозерцания стали дифференциальное и интегральное исчисления, созданные Ньютоном и Лейбницем в XVII в., эволюционное учение (Бюффон).

Понятие непрерывности возникло в недрах математики. В связи с этим «вполне естественно было ждать, что... математика с течением времени захочет исправить ту односторонность миросозерцания, которую она, хотя и непреднамеренно, вызвала в умах целых поколений» ***, — пишет П. А. Флоренский в работе «Об одной предпосылке мировоззрения». Эти ожидания сбываются. Источник перестройки всего миросозерцания лежит в «теории групп» (так П. А. Флоренский переводит немецкое «Mengenlehre», которое сейчас переводится как «теория множеств»).

---

* *Флоренский П. А.* Пифагоровы числа // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. 5. С. 504.

** См.: *Флоренский П. А* Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 52.

*** *Флоренский П. А.* Об одной предпосылке мировоззрения // Весы. 1904. № 9. С. 29.

Здесь мы видим оригинальное развитие П. А. Флоренским взглядов Н. В. Бугаева, который не связывал свою аритмологию с теорией множеств. С идеями аритмологии Н. В. Бугаева, обогащенными идеями теории множеств Георга Кантора, связывает П. А. Флоренский будущее и науки, и философии.

Прежде всего П. А. Флоренский отмечает доказанное Г. Кантором утверждение, что континуум есть связное и совершенное множество точек. То есть непрерывность есть частный случай, модификация прерывности*.

Законы классической логики (аналитические законы мышления) — закон тождества и его неизбежные спутники, закон противоречия и закон исключенного третьего, — говорят с разных сторон о статичности нашего мышления: «...во всех трех аналитических законах раскрывается одна деятельность — отъединение, разграничение и установление объекта мышления, статика мышления, некая логическая ревность»**. Аналитические законы мышления полагают «коснение» в старом, новое требует аритмологических понятий: «Подвиг же — в том, что "естественные силы" — присущие уму инертность и само-довольство — толкают его к коснению в старом, в конечном, в "известном". Нужно преодолеть самодовольство рассудка, порвать магический круг его конечных понятий и вступить в новую среду — в среду сверхконечного, рассудку недоступного и для него нелепого»***. Такой «подвиг» совершила, например, математика, введя иррациональные числа. Аритмология призвана стать философией творческого подвига, подвига мысли, ищущей и находящей новое, еще небывалое.

Помимо чисто математических истоков, отмечает П. А. Флоренский, аритмология живет чувством, что «мир надтреснут»****. Это чувство трагедии, совершающейся в мире, свойственное П. А. Флоренскому, отлично от оптимизма Московской философско-математической школы, которая надеялась, что разумная деятельность «социал-инженеров» может гармонизировать, заделать, соединить отломанные куски. П. А. Флоренский связывает аритмологию с эсхатологическими (связанными с представлениями о конце света) настроениями своей эпохи: «Может

---

* Там же. С. 30–32.

** *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи. М., 1914. С. 486.

*** Там же. С. 513.

**** Там же. С. 157.

быть, новейшие исследования и течения в области идеи прерывности намекают именно на ту же близость Конца» *.

Чувство «надтреснутости мира» было характерно и для других философов русского серебряного века. В этом чувстве едины и такой представитель философии «всеединства», как С. Л. Франк, и русские экзистенциалисты Н. А. Бердяев и Лев Шестов. Весьма близок к идеям аритмологии был друг П. А. Флоренского В. Ф. Эрн.

Антиномизм П. А. Флоренского есть новый поворот и углубление аритмологии Московской философско-математической школы: «Ведение противоречия и любовь к противоречию наряду с античным скепсисом — кажется, высшее, что дала древность. Мы не должны, не смеем замазывать противоречие тестом своих философем! Пусть противоречие останется глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут, и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их. Если разум познающий раздроблен, если он — не монолитный кусок, если он самому себе противоречит — мы опять-таки не должны делать вида, что этого нет. Бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, вялую попытку напрячься давно пора отразить бодрым признанием противоречивости» **.

У истоков антиномизма П. А. Флоренский ставит Платона, большинство диалогов которого он понимает как «художественно драматизированные антиномии» ***. Высоко оценивается и антиномизм Канта: «Идея о возможности антиномий разума — это самая глубокая и самая плодотворная из идей Канта» ****.

Антиномическая природа разума есть условие его существования: «По природе своей разум имеет закал антиномический, ибо разум дву-законен, дву-центрен, дву-осен. А именно, в разуме статика его и динамика его исключают друг друга, хотя вместе с тем они не могут быть друг без друга» *****. В чем же источник антиномий, да и всего аритмологически расчлененного мироздания, а соответственно и разума? — В грехе: «Если есть грех (а в признании его — первая половина веры), то все наше существо, равно как и весь мир, раздроблены... Существование

---

* Там же. С. 127.

** Там же. С. 157.

*** Там же. С. 156.

**** *Флоренский П. А.* Космологические антиномии Иммануила Канта // Богословский вестник. 1909. Т. 1, № 4. С. 620.

***** Там же. С. 623.

множества разногласящих схем и теорий, одинаково добросовестных, но исходящих из разных исходных точек, есть лучшее доказательство трещин мироздания» *. И именно в рассудке сказывается «раздробительное действие зла».

Сама истина у П. А. Флоренского есть антиномия: «Безусловность истины с формальной стороны в том и выражается, что она заранее подразумевает и принимает свое отрицание и отвечает на сомнение в своей истинности приятием в себя этого сомнения и даже — в его пределе. Истина потому и есть истина, что не боится никаких оспариваний; а не боится их потому, что сама говорит против себя более, чем может сказать какое угодно отрицание; но это самоотрицание свое истина сочетает с утверждением. Для рассудка истина есть противоречие, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку. Каждое из противоречащих предложений содержится в суждении истины, и потому наличность каждого из них доказуема с одинаковой степенью убедительности — с необходимостью. Тезис и антитезис вместе образуют выражение истины. Другими словами, истина есть антиномия, и не может не быть таковою» **. Постижение этой истины-антиномии есть подвиг веры (тоже аритмологическое понятие): «...познание истины требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А подвиг рассудка есть вера, т. е. самоотрешение. Акт самоотрешения рассудка и есть высказывание антиномии. Да и в самом деле, только антиномии и можно верить; всякое же суждение неантиномичное просто признается или просто отвергается рассудком, ибо не превышает рубежа эгоистической обособленности его» ***. Так П. А. Флоренский, стремясь к «подлинной рациональности», преодолевает формально-логический рационализм, который отчасти был свойствен Московской философско-математической школе.

Монадология. В сфере собственно философии аритмология и у Н. В. Бугаева, и у П. А. Флоренского воплощается в монадологию. Творцом монадологии был Готфрид Вильгельм Лейбниц (1846—1716) — немецкий философ, математик, физик, историк и дипломат. В переводе с греческого монада означает «единица», «единое». У Лейбница монада — бестелесная, непротяженная, неделимая «простая субстанция». Каждая монада есть душа, обладающая свойствами саморазвития, внутренней психической

* *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. С. 159.

** Там же. С. 147.

*** Там же.

активности. Существует иерархия монад, во главе которой стоит Бог–Первомонада. Все другие монады суть «тварные монады», различающиеся отчетливостью представлений. Любая монада воспринимает всю Вселенную, степень выявленности этого скрытого восприятия разная у разных монад. Саморазвитие монады происходит непрерывно, заполняя промежутки между любыми двумя состояниями. В связи с этим и иерархия монад непрерывна. Это соответствует принципу непрерывности (principe de continuité) Лейбница: «По моему убеждению, в силу оснований метафизики все в универсуме связано таким образом, что настоящее таит в себе в зародыше будущее и всякое настоящее состояние естественным образом объяснимо только с помощью другого состояния, ему непосредственно предшествовавшего. Отрицать это — значит допускать в мире существование пустых промежутков, hiatus'ов, отвергающих великий принцип достаточного основания и заставляющих нас при объяснении явлений прибегать к чудесам или к чистой случайности» *.

Монады Лейбница — самозамкнутые субстанции: «Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» **. Отношение между монадами — это отношение «предустановленной гармонии», данного свыше соответствия состояния любой монады состоянию всех других монад и всего мира.

В учение Лейбница о монадах Н. В. Бугаев вносит оригинальные положения, связанные с аритмологией, — монады различных порядков и сложные монады. Порядок монады вносит разрывы в Лейбницев непрерывный процесс внутримонадных изменений (порядок монады есть тип монады, отличающий ее от монад другого типа), а диады, триады и т. д. аритмологически варьируют тип соединения монад (так, диада есть монада, составленная из других монад). В отличие от Лейбницевых взаимонепроницаемых монад у Н. В. Бугаева монады «вступают во взаимные отношения» ***. Во взаимных отношениях монад Н. В. Бугаев выделяет два закона: 1) монадологической косности (инерции) — «монада не может собственною деятельностью вне отношения к другим монадам изменить всего своего психического содержания» ****; 2) монадологической солидарности —

---

* *Лейбниц.* Два отрывка о принципе непрерывности // Сочинения. М., 1982. Т. 1. С. 211–212.

** *Лейбниц.* Монадология // Сочинения. М., 1982. Т. 1. С. 413–414.

*** См.: *Бугаев Н. В.* Основные задачи эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 2 (17). С. 31.

**** Там же. С. 34.

«монады развиваются некоторыми сторонами своего бытия, только вступая в соотношения с другими монадами» *. Эти отношения есть отношения любви. Н. В. Бугаев рисует весьма оптимистическую картину совершенствования монад, конечная цель которого, «с одной стороны, поднять психическое содержание монады до психического содержания целого мира, с другой — целый мир сделать монадою» **. Хаос монад с необходимостью преобразуется в их Космос.

Монадология Лейбница была реакцией на обезличивающий рационалистический монизм Спинозы, столь же обезличивающий дуализм Декарта и совсем уж безличный механицизм Гоббса. «Мир суть живой в любой своей сколь угодно малой части» — как бы хотел сказать своей монадологией Лейбниц. Аналогично этому персонализм немецких романтиков был реакцией на идеи эпохи Просвещения: против «культа разума» они выставили понятия «лицо» (Persona) и личность, определяющим свойством которых является «дух» (Geist); против деизма они выставляли теизм; против обесценивания авторитетов — иерархию личностей-авторитетов; против «государства разума» — саморазвивающуюся личность как высшую духовную ценность ***.

Аналогично и славянофилы выступали против безличных и обезличивающих тотальностей: против Кантова гносеологического субъекта; против Гегелевой абсолютной идеи; против абсолютизации механистического и всякого иного детерминизма; против исторических закономерностей, подавляющих или обесценивающих индивидуальные усилия; против все более индивидуализирующего, но и обезличивающего, прогресса; против одностороннего формального индивидуалистического освобождения, основанного односторонне лишь на развитии личного права собственности. Не есть ли различие славянофильства и либерального западничества различие персонализма и индивидуализма? Либералы-западники ратовали за прогресс, в результате которого будет достигнута полнота свободы индивидуумов. Борьба за индивидуальность была лозунгом западников. Эгоистическую индивидуальность они тщетно старались соединить в теории с альтруизмом. Славянофилы же искали вместо абстрактных равенств и свободы индивидов подлинную иерархию личностей, вместо интернационального формального выравнивания индивидов — национальное своеобразие личностей, вместо государства-мура-

* Там же. С. 35.

** Там же. С. 41.

*** См.: *Стродс А. Д.* Немецкий персонализм. Рига, 1984.

вейника, управляемого человеком или людьми, — Монархию, олицетворенную Самодержавным Монархом, Помазанником Божиим, вместо человеческой церковной организации — Церковь — Тело Христово, вместо Христа — моральный принцип (не только обезбожение, но и обезличивание Христа) — живой Христос — Сын Божий, вместо бога — абсолютной идеи — Бога Живого, вместо мертвого механизма природы — живую, одухотворенную природу.

Негативные устремления русских монадологов-персоналистов конца XIX — начала XX в., в том числе монадологов Московской философско-математической школы и П. А. Флоренского, аналогичны и Лейбницу, и немецким романтикам, и ранним славянофилам.

Вот как пишет о возрождении монадологии в России историк русской философской мысли В. В. Зеньковский: «Но во второй половине XIX века, точнее — в последней его четверти, несколько сильных и оригинальных русских философов неожиданно дали в своих трудах построения, продолжающие, по существу, гениальные идеи Лейбница» *. Насколько это было неожиданным? Ведь сам В. В. Зеньковский указывает, хоть и как на единственную причину, на преподавание в Дерпте Тейхмюллера, который был последователем Лейбница и Лотце. Густав Тейхмюллер оказал непосредственное влияние на своих учеников Е. А. Боброва и И. Ф. Озе, затем на А. А. Козлова, «а через Козлова возрождение лейбницианства широко распространилось в русской философии» **. Не является ли возрождение лейбницианства реакцией на антиперсоналистические устремления господствующих течений в философии XIX в.? К таким течениям можно отнести: 1) механицизм, полагающий личность функционирующей совокупностью корпускул и растворяющий личность в этой совокупности; 2) гегельянство, полагающее личность функционирующей совокупностью понятий и растворяющее личность в этой совокупности; 3) эмпириокритицизм, рассматривающий личность как функционирующую совокупность ощущений, поток ощущений и растворяющий личность в этом потоке; 4) неокантианство, пытающееся избавить учение Канта от «души в себе»; 5) теории и философии истории, громыхающие тотальностями: эпоха, нация, класс, производство и т. п. и отводящее личности роль проводника действия этих тотальностей; 6) эволюционизм, включающий разные вариации теорий прогресса, назойливо навязывающий личности все сомнительные результаты этого прогресса;

* *Зеньковский В. В.* История русской философии. М., 1956. Т. 2. С. 150.
** Там же. С. 150.

7) позитивизм, делающий личность лишь творцом положительного знания; 8) антропологию Фейербаха, растворяющую личность в родовом человеке, в «человеке вообще». Для всех этих течений характерно отрицание души как автономного сосредоточения личности.

П. А. Флоренский связывает грядущее торжество аритмологии и монадологии с современными ему достижениями науки: «Эта индивидуальная расчлененность мира, его счетность занимает все больше места в рождающемся ныне миропонимании... Молекулы, атомы, ионы, электроны, магнетоны, эфирные корпускулы (например, в зернистом эфире Осборна Рейнольда), эфирные шприцы лорда Клиффорда, кванты энергии, спектральные излучения, силовые линии электрического и магнитного полей, состоящих, по Дж. Дж. Томсону, из отдельных волокон, кристаллы, растительные, животные и человеческие особи, клетки, ядра, хромосомы и т. д. и т. д. — все это имеет атомистический или монадный характер, следовательно, подлежит счету. Даже время и пространство признаются конечно-зернистыми, атомистическими (Серапион Машкин, Рессель, отчасти Больцман и Клиффорд): современная мысль возвращается к кшанам, моментам, чертам, мгновениям и т. п. древней и средневековой философии» *.

П. А. Флоренский следующим образом описывает то, чем была для него монадология: «Не думай только, что холодные слова мои — метафизическая спекуляция, "гностика". Они — лишь жалкие схемы для переживаемого в душе. Та монада, о которой я говорю, есть не метафизическая сущность, данная логическим определением, но переживается в живом опыте; она — религиозная данная, определяемая не a priori, но a posteriori, — не гордостью конструкции, но смирением приятия. Правда, я вынужден пользоваться метафизической терминологией, но эти термины имеют в моей речи смысл не строго технический, а условный или, скорее, символический, — значение как бы красок, которыми описывается внутренне переживаемое. Итак, я сказал "монада", т. е. некоторая реальная единица. Логически и метафизически она как таковая противополагалась бы прочим монадам, исключала бы их из сферы своего Я, или же, потеряв свою особость, была бы захвачена прочими монадами и слилась бы с ними в неразличимое, стихийное единство. Но в тех духовных состояниях, о которых идет речь, ничто не теряет своей

* *Флоренский П. А.* Пифагоровы числа // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. 5. С. 505–506.

индивидуальности; все воспринимается как внутреннее, органически связанное друг с другом, как спаянное свободным подвигом самоотвержения, как внутренне единое, внутренне цельное, — одним словом, как много-единое существо. Все — едино-сущно и все — разно-ипостасно. Не просто данное, стихийное, фактическое единство сплачивает его, но единство, осуществляемое вечным актом, подвижное равновесие ипостасей, подобное тому, как при постоянном обмене энергией лучеиспускающими телами между ними устанавливается подвижное равновесие энергии — это неподвижное движение и движущийся покой. Любовь вечно "истощает" каждую монаду и вечно "прославляет" ее же — выводит монаду из себя и устанавливает ее же себе и для себя. Любовь вечно отнимает, чтобы вечно давать; вечно умерщвляет, чтобы вечно оживлять. Единство в любви есть то, что выводит каждую монаду из состояния чистой потенциальности, т. е. духовного сна, духовной пустоты и безвидной хаотичности, и что таким образом дает монаде действительность, актуальность, жизнь и бодрствование. Чисто субъективное, отъединенное и слепое Я монады для Ты другой монады истощает себя и, через это Ты, Я делается чисто объективным, т. е. доказанным. Воспринимаемое же третьей монадой как доказывающее себя через вторую Я первой монады в Он третьей обретает себя как доказанное, т. е. завершает процесс самодоказательства и делается "для себя", получая вместе с тем свое "о себе", ибо доказанное Я есть предметно воспринятое "для другого" этого "о себе". Из голого и пустого самотождества — "Я!" — монада становится полным содержания актом, синтетически связывающим Я и Я (Я = Я), т. е. органом единого Существа» *.

Здесь можно выделить следующие черты монадологии П. А. Флоренского: 1) категории монадологии для него не логически конструируемая система метафизической терминологии, а способ символического описания переживаемого душой; 2) монадология П. А. Флоренского — не Лейбницева, ибо она преодолевает пустое эгоистическое самотождество «Я!», а бугаевского типа, ибо монада П. А. Флоренского может выйти из себя через отдающую, «истощающую» любовь; 3) монадология П. А. Флоренского насыщена интуициями теории множеств, и прежде всего прояснена при помощи понятия множества, о чем в приведенном фрагменте свидетельствует понятие «много-единого существа». Теория множеств позволила П. А. Флоренскому увереннее говорить о соединении «едино-сущия» и «разно-ипостасности».

* *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. С. 324–325.

То новое, что вносит в монадологию П. А. Флоренский, есть «идея группы»: «...лейбницианство, поскольку коренной его частью является именно это подчеркивание и множества и единства в их синтезе, лейбницианство, напирающее на изначальную данность обеих сторон, есть вечная и неустранимая ступень философского развития. Всякий должен пройти сквозь монадологию, если брать этот термин с формальной стороны, т. е. в связи с идеей группы» *. Четкие понятия теории множеств Георга Кантора вдохнули новую жизнь в интуиции монадологии, по крайней мере, для П. А. Флоренского.

Что же такое теория множеств? И как связывал ее с монадологией П. А. Флоренский? Теория множеств создана немецким математиком Георгом Кантором (1845—1918) и сыграла важную роль в развитии математики. Центральным здесь является понятие «множества»: «Под "многообразием", или "множеством", я понимаю вообще всякое многое, которое можно мыслить как единое, т. е. всякую совокупность определенных элементов, которая может быть связана в одно целое с помощью некоторого закона...» **. В другом месте Кантор называет множество «единой вещью». Таким образом, множество элементов-единиц составляет новую единицу-множество. Эта простая идея оказалась чрезвычайно плодотворной в математике. Так, в 1885 г. он временно отказался от преподавания математики и начал читать курс лекций по философии Лейбница; а, учась в Геттингенском университете, из всех преподавателей выделял одного из продолжателей традиции Лейбницевой монадологии — Германа Лотце. П. А. Флоренский увидел в теории множеств великолепный понятийный аппарат для описания всех возможностей сочетания монад-элементов в сложную монаду-множество. Монады, соединяясь с той или иной степенью свободы в сложную монаду, образуют новую монаду-единицу. И именно теория множеств может описать все многообразие этих соединений. Теоремы теории множеств суть утверждения о бытии сложных монад.

«Философско-математический синтез». Основатели Московской философско-математической школы полагали, что поискам миросозерцания может помочь наука, ориентированная на математику. Такая ориентация не означает ни невнимания к миру, ни пренебрежения к действию: «Глубоко проникающий чело-

---

* *Флоренский П. А.* Вступительная статья «От переводчика» к переводу «Кант И. Физическая монадология». Отд. оттиск // Богословский вестник. 1905. Т. 3, № 9. С. 2.

** *Кантор Г.* Труды по теории множеств. М., 1985. С. 101.

веческий логос всегда богат тонко развитыми математическими элементами. Поэтому глубоко проникающий логос является не диалектическим только (соответствующим лишь слову) и не диалектико-эмпирическим (соответствующим слову и делу), а математико-диалектико-эмпирическим*. Таким образом, необходим синтез опыта, слова и математики. Идеалом является точное знание и основанное на нем действие. Все это и означает «истинный рационализм». Только он может внести дух тщательного математического исследования в русскую науку, чтобы удовлетворить жизненные потребности.

Для П. А. Флоренского сплав идей монадологии бугаевского типа и теории множеств открыл необозримые перспективы философского творчества. Ему казалось, что наступают времена, о которых мечтали поколения математиков начиная с Пифагора: философия превратится в строгую теорию, подобную теории множеств. Чаемый «философско-математический синтез» свершится. Именно сплав монадологии и теории множеств поможет осуществить наконец замыслы Декарта об Универсальной Математике и Лейбница об Универсальной Характеристике, в рамках которых должны были быть построены исчисления, охватывающие все области знания. Эти исчисления давали бы возможность решать все спорные вопросы философии и науки не спором, а вычислением.

Надеждой на осуществление этой мечты «дышат» ранние работы П. А. Флоренского. В основании «философско-математического синтеза» лежит «идея группы»: «...всякий, начинающий построять свое миросозерцание, желающий дать рациональные схемы, должен иметь в виду сказанную идею группы, и, можно утверждать, тогда только философ приступает к собственно-философской работе, когда он отчетливо сознает эту идею» **. Максимализмом веет от строк: «Основная математическая идея — идея группы — относится ко всему тому, в чем сознание производит синтез множественности в единство; уже этот синтез, будучи основной функцией сознания, делает математику как науку о группах применимой повсюду, где только функционирует сознание» ***.

---

* *Некрасов П. А.* Московская философско-математическая школа и ее основатели. М., 1904. С. 9.

** *Флоренский П. А.* Вступительная статья «От переводчика» к переводу «Кант И. Физическая монадология». Отд. оттиск // Богословский вестник. 1905. Т. 3. № 9. С. 1.

*** *Флоренский П. А.* О типах возрастания // Богословский вестник. 1906. Т. 2. № 7. С. 533–534.

Таким образом, «идея группы», во-первых, возведена в ранг «основной математической идеи». Во-вторых, «идея группы» есть «основная категория познания», откуда «делается ясной важность "теории групп" (Mengenlehre, Theorie des Ensembles)» для философии» *. Философ философствует законно лишь постольку, поскольку он сознает «идею группы». В-третьих, не только подлинно философствующий с необходимостью оперирует «идеей группы», но и само сознание функционирует лишь благодаря применению «идеи группы». В результате «теория групп» оказывается «современной основоположительной математикой» **.

Можно подумать, что с такой юношеской решительностью эта программа перестройки всего миросозерцания на основе «теории групп» высказывалась лишь в ранних статьях П. А. Флоренского. Однако и в работе 1922 г. «Пифагоровы числа» мы читаем: «...теория функций действительного переменного тонко разработала превосходный подбор понятий и терминов, еще и ныне далеко не использованный, и тем, кто недостаточно вдумывается в историю мысли, с ее неравенствами и несоответствиями роста, — тем могущей казаться праздными хитросплетениями; но можно быть уверенным, что в свое время, вовсе не далекое, и эти тонкости окажутся не тонкостями, а различениями, совершенно необходимыми даже в практической жизни» ***.

Приведем пример «философско-математического синтеза». Теорема теории множеств гласит: «Конечное множество не может быть эквивалентно своей части; во всяком бесконечном множестве есть правильные части, эквивалентные ему» ****. В работе «Макрокосм и микрокосм» в рамках «философско-математического синтеза» утверждается равномощность макрокосма и микрокосма: «Но ничто не мешает нам сказать и наоборот, называя Человека — макрокосмом, а Природу — микрокосмом: если и он и она бесконечны, то человек как часть природы может быть равномощен со своим целым, и то же должно сказать о природе как части человека... И природа и человек бесконечны; и по бесконечности своей, как равно-мощные, могут быть взаимно частями друг друга — скажу более, могут быть частями самих

* *Флоренский П. А.* Вступительная статья «От переводчика» к переводу «Кант И. Физическая монадология». Отд. оттиск // Богословский вестник. 1905. Т. 3. № 9. С. 1.

** См.: *Флоренский П. А.* О типах возрастания // Богословский вестник. 1906. Т. 2, № 7. С. 544.

*** *Флоренский П. А.* Пифагоровы числа // Труды по знаковым системам. Вып. 5. С. 505.

**** *Жегалкин И.* Трансфинитные числа. М., 1907. С. 205.

себя, причем части равно-мощны между собою и с целым» *. И здесь понятие теории множеств «равномощные множества» помогает П. А. Флоренскому высказать важное положение о единстве макрокосма и микрокосма в математической форме. Математическое предложение о равномощности целого его части у бесконечных множеств помогает философски углубить понятие единства макрокосма и микрокосма.

Я выскажу здесь предположение, что изложенные на языке математических символов части «Столпа...» есть свидетельства непрестанной работы П. А. Флоренского над воплощением в полной мере «философско-математического синтеза». Можно нарисовать следующую гипотетическую картину: начиная с 1902 г. (а может быть, и ранее) П. А. Флоренский пытался все более и более расширять математизированную часть философии и богословия, стремясь к всеохватывающему синтезу. К этому делу он привлекает все новые разделы математики: 1) логистику, 2) теорию вероятностей, 3) делает попытку привлечь теорию мнимых величин и 4) теорию инвариантов. Но реализация этого замысла не стала основной целью «Столпа...», а отступила в мелкий шрифт и приложения под характерным названием «Разъяснение и доказательство некоторых частностей, в тексте предполагавшихся доказанными». Однако математической символизации подверглись ключевые понятия и положения «Столпа...». Не свидетельствует ли этот мелкий шрифт о некотором разочаровании в возможности «философско-математического синтеза»? Возможно, но ведь П. А. Флоренский и в очень поздних своих работах трудился в направлении «философско-математического синтеза» (см.: «Приведение чисел», 1916, «Мнимости в геометрии», 1922).

Видел ли П. А. Флоренский пределы применимости «философско-математического синтеза»? Да, он называет такой предел: индивидуальное бытие. Но свидетельствует ли это об осознании П. А. Флоренским антиномии, с одной стороны, его стремления к «философско-математическому синтезу» и, с другой стороны, его персоналистических устремлений? Бессилие логической мысли перед индивидуальным бытием призван показать раздел «Понятие тождества в математической логике» книги «Столп и утверждение Истины» (1914). Математическая логика не определяет индивида, ибо он есть реальность сверхрассудочная, но способна определить лишь признаковое тождество, т. е. формальное подобие, не проникающее в бытие индивида. Здесь

* *Флоренский П. А.* Макрокосм и микрокосм // Богословские труды. М., 1983. Сб. 24. С. 233.

«самым наглядным образом встает бессилие логической мысли перед конкретным, т. е. индивидуальным бытием» *.

Итак, анализируя положения логистики, П. А. Флоренский показывает бессилие логической мысли «познать» индивидуальное бытие. Не означает ли это персоналистическое утверждение крах всей его программы философско-математического синтеза»? Возможно ли совместить персонализм и «философско-математический синтез»? Такую возможность П. А. Флоренский намечает в разделе «Иррациональность в математике и догмате», где конкретизирует ее применительно к познанию индивидуального бытия. Решение ищется применительно к логике отношений: «...индивидуальное, т. е. конкретное, отношение опять-таки разлагается на ряд общих, т. е. абстрактных, — всех абстрактных отношений, входящих в состав данного конкретного» **. Индивидуальное отношение есть как бы предел для предельного процесса перебора всех абстрактных отношений. Индивидуальное есть как бы иррациональное по отношению к рациональным его абстракциям, которые, накапливаясь, способны настичь индивидуальное лишь предельным скачком. На этом пути П. А. Флоренский видит множество трудностей:

1) «онтологическая бессмысленность такого приравнивания конкретного сумме абстрактностей»;

2) сомнительна «законность такого определения даже в области чисто формальной», ибо в определении неопределенным является понятие «все»;

3) особенно для сверхконечных множеств возникает вопрос: может ли трансфинитное множество абстракций исчерпать конкретность? ***

Если эти трудности и можно преодолеть, то лишь посредством «формальной спекуляции, не иначе как под видом предела» ****. Однако и понятие предела вряд ли способно здесь помочь: «Но понятие такового еще не разработано, — если не считать совершенно неизвестной попытки архим. Серапиона, а кроме того, неясно вообще, может ли применительно к индивидам быть таковое. Ведь конкретные особи владеют творчеством, способным созидать абсолютные, непредвиденные отношения, не вошедшие в состав сколь угодно объемистой группы из отношений уже готовых, — одним словом, превышают всякое заранее

---

* *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. С. 526.

** Там же. С. 528.

*** Там же.

**** Там же. С. 529.

составленное о них понятие: по выражению А. Бергсона, «la vie déborde l'intelligence — жизнь выступает из берегов рассудка, и так бывает всегда» *.

Не положения ли этого ключевого раздела разрушили надежды первоначального замысла «философско-математического синтеза» и отодвинули этот замысел в приложения? Не победили ли здесь персоналистические устремления П. А. Флоренского его же устремления к «философско-математическому синтезу»? Не было ли это причиной, одной из причин того, что попытки «философско-математического синтеза» ушли в приложения, а в основном тексте «Столпа...» превалирует «монадологический подход», обогащенный теоретико-множественными понятиями? Не заменяет ли здесь П. А. Флоренский понятия «мерной свободы» Н. В. Бугаева понятием «свободы сверх всякой меры», творческой свободы, созвучной с идеями Н. А. Бердяева? Превышение всяческих мер является свойством не только творческого сознания, но в любой жизни. Не является ли именно творческая свобода камнем преткновения для «философско-математического синтеза»? Не преодолевает ли П. А. Флоренский здесь рационализм, свойственный Н. В. Бугаеву и Московской философско-математической школе? Не находилась ли ранняя работа П. А. Флоренского под влиянием «мерной свободы» Н. В. Бугаева? И не совершает ли П. А. Флоренский явный отход в «Столпе...» от идей этой ранней работы? В работе «О типах возрастания» (1906) он пытался ввести «ранговое отношение» среди «состояний души» и посредством его оценивать «тип личности». Теперь же творческие устремления духа способны сотворить такое, что не поддается оценке посредством «рангового отношения» и что способно преодолеть соответствующий «тип личности». Рациональная классификация личности невозможна, невозможно установление раз и навсегда «ранга личности».

В статье «О типах возрастания» свобода понимается как движение по траектории, уподобляемой железным рельсам **. Такое понимание свободы аналогично пониманию Спинозы, который писал о том, что камню, падающему в пустоте, кажется, что он движется свободно, хотя на самом деле он движется по строго исчисленной траектории, отклониться хоть на волосок от которой он не может. Обсуждение можно перевести в другую плоскость и спросить: «Достаточно ли человеку "только чело-

* Там же.

** См.: *Флоренский П. А.* О типах возрастания // Богословский вестник. 1906. Т. 2, № 7. С. 555–556.

веческого" для созидания из себя или из другого личности более высокого ранга?» «Спинозизм» П. А. Флоренского периода работы «О типах возрастания» следует из представления, что человек сам из себя, без вмешательства трансцендентных сил, не может ни стать сам, ни сделать другого личностью более высокого ранга. Но такой ответ не удовлетворял П. А. Флоренского периода «Столпа...», где он выписывает антиномию «необходимости человеческого подвига» и «недействительности человеческого подвига» *. Но каков бы ни был источник возрастания личности, в «Столпе...» творческая свобода личности уже не движется по железным рельсам траекторий.

Если «философско-математический синтез» сталкивается с такими трудностями при попытке «синтезировать» личность, то как же математика может помочь в понимании человека? Не пытается ли П. А. Флоренский дать ответ на этот вопрос в разделе «Столпа...» «К методологии исторической критики»? Здесь намечен путь применения теории вероятностей к истории. Он со все еще присущим ему максимализмом полагает, что понятие «вероятности» и понятия «математическое ожидание», «ожидание нравственное» представляют «явно или подспудно основные понятия всякой исторической науки» **. Без теории вероятности историка подстерегают наивности исторического рационализма: «Этот исторический рационализм, т. е. убеждение в рациональной доказуемости исторических тезисов, есть, конечно, не более как методологическая наивность» ***. И далее: «И кто вообразит, что в этих вопросах он что-то "доказал" с непреложностью, тот, очевидно, никогда еще даже не ставил себе критической задачи о сущности исторических методов. Должно решительно отказаться от каких бы то ни было пререканий с ним до тех пор, пока он, хотя бы элементарно, не проштудирует теории вероятностей, — этого "самого величественного из созданий ума"» ****. Недостаточно в истории сказать «знаю», но нужно количественно определить степень знания: «Всякое суждение и всякое умозаключение в области исторических наук есть суждение с коэффициентом вероятности; если суждение и умозаключение выражается формулой $a \supset b$, то историческое суждение и историческое умозаключение, во всяком случае, должно выра-

* См.: *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. С. 165.

** Там же. С. 544.

*** Там же.

**** Там же. С. 546.

жаться формулою $a \supset_p b$, где символ $\supset_p$ означает связку как функцию параметра p, т. е. вероятности связи «$a \supset b$» *.

Математический символизм теории вероятности призван освободить человека от внешнего гнета всегда и для всех обязательных суждений, которыми наполнены естественно-научные и исторические трактаты. Во всех случаях человек верит. Эта вера либо в «законы дольнего», либо в «законы горнего». Теория вероятностей играет в этом отношении освобождающую роль.

Итак, «философско-математический синтез», сочетавший в себе аритмологию и монадологию, был призван синтезировать математику, философию и науку. Именно такой синтез призван устранить их отчужденность друг от друга. А это, в свою очередь, может способствовать объединению усилий с целью борьбы с хаосом. Очевидно, в полной мере осуществить «философско-математический синтез» П. А. Флоренскому не удалось, но упорные попытки его реализации дали интересные частные результаты, отчасти изложенные выше.

Логос побеждает хаос. П. А. Флоренский углубляет и развивает тему борьбы космических сил и хаоса — тему, характерную для Московской философско-математической школы. Свою оптимистическую картину космизации Н. В. Бугаев выразил на языке развитой им «эволюционной монадологии». Мир у него есть собрание громадного числа простых и сложных монад разных порядков. Первоначально это собрание хаотично: «Хаос, в котором царят только вероятности и случайности, есть первоначальное состояние несовершенного мира» **. Но силы космизации присущи самой монаде: «Основа жизни и деятельности монады — этическая: совершенствоваться и совершенствовать других... Совершенствоваться — значит частию увеличивать свой психизм» ***. Отсюда и следует, по Бугаеву, оптимистическая картина космизации: «Мировая жизнь состоит в постоянном процессе образования и преобразования сложных монад под влиянием стремления простых и сложных монад к взаимному совершенствованию при посредстве этических законов поднятия и подъема... Совершенствование монад и мира имеет конечною целью, с одной стороны, поднять психическое содержание монады до психического содержания целого мира, с другой — целый мир сделать монадою... Эти цели вытекают из общего побужде-

* Там же. С. 546–547.

** *Бугаев Н. В.* Основные начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. 1893. № 2/17. С. 42.

*** Там же. С. 37.

ния монад снять различие между миром и монадою и достигнуть для того и другой бесконечного блага. При этом вселенная как бы стремится сделать монаду целым миром, безграничным и совершенным, а монада пытается преобразовать мир в монаду. Мир увеличивает потенции монады, подвигает ее экстенсивное совершенствование, а монада стремится увеличить в мире интенсивное совершенствование. Она пытается осуществить в мире внутреннюю гармонию, превратить его в художественное здание, в котором целое соответствовало бы частям, а части целому. Из взаимного их совершенствования, экстенсивного и интенсивного, вырабатывается их взаимное согласие и соответствие»*. Это стремление к космизации коренится в «Безусловном»**.

Всей Московской философско-математической школе свойственно убеждение, что математика способствует космизации: «Никакая закономерность не может быть определена без математического элемента, являющегося при правильном применении естественным противником беспорядка, спутанности, хаоса»*** (П. А. Некрасов). Именно «математический элемент» противостоит хаосу. В центре этого процесса космизации стоит человек: «Человек с этой точки зрения есть живой храм, в котором деятельно осуществляются высшие цели и главнейшие задачи мировой жизни»**** (Н. В. Бугаев). Н. В. Бугаев полагал, что предел для осуществления этих целей могут поставить физические законы, например закон сохранения энергии*****.

Если Н. В. Бугаев видел препятствие на пути космизации в первом начале термодинамики, то П. А. Флоренский — во втором: «Свою жизненную задачу Ф[лоренский] понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. Основным законом мира Ф[лоренский] считает принцип термодинамики — закон энтропии, всеобщего уравнивания (Хаос). Миру противостоит закон эктропии (Логос). Культура есть борьба с мировым уравниванием — смертью. Культура (от «культ») есть органически связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, которая принимается за безусловную и по-

* Там же. С. 41.

** Там же. С. 42.

*** *Некрасов П. А.* Московская философско-математическая школа и ее основатели. С. 14.

**** *Бугаев Н. В.* Основные начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. 1893. № 2/17. С. 44.

***** См.: *Бугаев Н. В.* Математика и научно-философское миросозерцание // Николай Васильевич Бугаев. М., 1905. С. 105.

тому служит предметом веры. Вера определяет культ, а культ миропонимание, из которого далее следует культура. Всеобщая мировая закономерность есть функциональная зависимость, понимаемая как прерывность в отношении связей и дискретность в отношении самой реальности. Эта прерывность и разрозненность в мире ведет к пифагорейскому утверждению числа как формы и к попытке истолкования "идей" Платона как первообразов» *. В мире, полагает П. А. Флоренский, действует закон возрастания энтропии. В обобщенном понимании он означает закон, согласно которому постоянно возрастают хаотичность, упрощение, деградация, раздробление на однотипные элементы. Этот закон можно иначе назвать законом возрастания хаотичности, законом деградации. Мир, предоставленный самому себе, хаотизируется и деградирует, может перейти лишь на более низкий уровень своего существования. В нем нет сил, способных противостоять этой деградации. Причин, переводящих мир на более высокий уровень, нет. П. А. Флоренский полагал, что самодвижение, саморазвитие мирового целого невозможно. И это есть основной закон мира.

Но в мире существует высокоорганизованное, усложняющееся, единящееся. Высшим примером такого рода является человек. Как же возможно появление человека в таком мире, законом которого является закон возрастания энтропии? Где искать силы процесса космизации, результатом которого явился человек, безмерно сложное создание? В чем основания этого эктропического процесса, т. е. процесса, обратного процессу возрастания энтропии? Если в мире этих сил найти нельзя, то, следовательно, эти силу нужно искать вне его. Из двух суждений «Мир обречен на деградацию» и «В мире есть непостижимо сложное» П. А. Флоренский делает вывод: «В основании этого непостижимо сложного лежат силы, лежащие вне мира». Эти взгляды П. А. Флоренского близки взглядам Пьера Тейяра де Шардена, развитым им в книге «Феномен человека» **. Борьбе с хаосом служит Культура. Но не всякая культура способна служить этой цели, а лишь Культура, ориентированная на Культ, т. е. на абсолютные ценности. Культура, ориентированная иначе, заходит в тупик, где начинаются ее хаотизация, разложение и гибель. Причем причины этого разложения коренятся в самой неверно

* *Флоренский П. А.* Флоренский Павел Александрович (Автобиографическая статья) // Энциклопедический словарь Русского Библиографического института «Гранат». 7-е изд. М., 1927. Т. 44. Стб. 143–144.

** См.: *Пьер Тейяр де Шарден.* Феномен человека. М., 1987.

направленной культуре, а основания ее подъема лежат вне ее, в самих этих абсолютных ценностях. Здесь мы видим типичное для П. А. Флоренского синтезирование естественно-научных (энтропия, экстропия) и философских представлений (культура, ценность, вера).

П. А. Флоренский видел трудность борьбы с хаосом, возможность попятных движений: «И сейчас еще она (победа.— *С. П.*) не закончена: сколь-нибудь внимательный взгляд замечает плохо прикрытые ямы, откуда готова ежеминутно вырваться темным фонтаном первоосновная влага» *. Эти «плохо прикрытые ямы» превратятся в «Столпе...» в «трещины бытия». Не свидетельство ли это ранней метафизической тревоги П. А. Флоренского?

Аритмология Н. В. Бугаева расширяет понимание упорядоченного, космического. Теперь космическое способно охватить не только непрерывное, гладкое, детерминированное, но и разрывное, не дифференцируемое, свободное. Разрывное обладает своеобразным порядком и даже красотой. Разрывное подчинено числу и мере. Красота аналитических построений есть частный случай аритмологической красоты. Развивая эти идеи, П. А. Флоренский полагает в теории множеств огромные возможности видеть космизированное там, где до ее создания видели лишь смутное и хаотическое. Например, теория множеств способна на основе простых принципов упорядочить, космизировать дискретное и бесконечное. Трансфинитные числа Г. Кантора суть «могучее средство для оформления хаотического, когда оно сказывается в бесконечном» **.

В центре спасения мира стоит человек. От спасения человека зависит спасение мира. И в человеке борются космические и хаотические силы. В отличие от макрохаоса и макрокосма их можно назвать микрокосмом и микрохаосом. Лишь через преодоление микрохаоса можно преодолеть макрохаос природы и общества. Лишь микрокосмизация способна породить макрокосмизацию. Космическое начало П. А. Флоренский отождествляет с божественным «Ладом и Строем» ***. Космическое начало противостоит хаосу-лжи-смерти-беспорядку-анархии-греху. Грех есть хаотический момент души: «Грех — момент разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряет свое субстанциональное

---

* *Флоренский П. А.* О символах бесконечности (Очерк идей Г. Кантора) // Новый путь. 1904. № 9. С. 186.

** Там же. С. 210.

*** См.: *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. С. 168.

единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их»*. «Праздно-хаотическая душа» противопоставляется П. А. Флоренским «устроенной душе»**. Таким образом, истоки космичности, характеризуемой закономерностью и гармоничностью, коренятся в Логосе.

Другую сторону многогранной проблемы «Логос побеждает Хаос» П. А. Флоренский развивает в работе «Макрокосм и микрокосм», написанной в 1917—1922 гг. Отмечая «идеальное сродство мира и человека, их взаимно-обусловленность, их пронизанность друг другом, их существенную связанность между собою»***, П. А. Флоренский ставит актуальнейшую проблему о «благом управлении миром со стороны человека». Уже в эти годы П. А. Флоренский понимал, что в отношении человека к природе не все обстоит благополучно: «Трижды преступна хищническая цивилизация, не ведающая ни жалости, ни любви к твари, но ищущая от твари лишь своей корысти, движимая не желанием помочь природе проявить сокрытую в ней культуру, но навязывающая насильственно и условно внешние формы и внешние цели. Но тем не менее и сквозь кору наложенной на природу цивилизации все же просвечивает, что природа — не безразличная среда технического произвола, хотя до времени она и терпит произвол, а живое подобие человека»****. К персоналистическому утверждению основателей Московской философско-математической школы центрального места человека в процессе космизации присоединяется тревога о том, что время, когда природа терпит произвол, прошло или проходит и час расплаты за хищничество настает.

К этим идеям примыкает идея «пневматосферы», высказанная П. А. Флоренским в письме В. И. Вернадскому от 21 сентября 1929 г.: «Со своей же стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую скорее эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере или, может быть, на биосфере, того, что можно было бы назвать пневматосферой, то есть о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа. Несводимость этого круговорота к общему круго-

---

* Там же. С. 174.

** Там же. С. 177.

*** *Флоренский П. А.* Макрокосм и микрокосм // Богословские труды. 1983. Сб. 24. С. 233.

**** Там же.

вороту жизни едва ли может подлежать сомнению. Но есть много данных, правда еще недостаточно оформленных, намекающих на особую стойкость вещественных образований, проработанных духом, например предметов искусства. Это заставляет подозревать существование и соответственной особой сферы вещества в космосе. В настоящее время еще преждевременно говорить о пневматосфере как предмете научного изучения; может быть, подобный вопрос не следовало бы и закреплять письменно» *.

Судьбы «пневматосферы» заключены в монаде, которая понималась и Московской философско-математической школой, и П. А. Флоренским как космизирующий принцип. Здесь же отметим, что монада-единица-точка полагается как принцип единения, целостности, средоточия жизненных сил, сосредоточения сил душевных. Но монада не только статистический, но и динамический принцип; монада-единица-точка есть центр исходящих из нее космизирующих действий: «...истинною реальностью признаются точки, некоторые центры на самом деле исходящего из них действия» **.

Таким образом, Хаосу способны противостоять «вера-ценность-культ-миропонимание-культура». В центре так обозначенного процесса космизации стоит человек, находящийся на грани двух миров и призывающий силы мира горнего, которые единственно способны стать двигательными силами космизации.

---

* Там же. С. 231.

** *Флоренский П. А.* Symbolarium. Вып. 1: Точка // Памятники культуры. Новые открытия. 1982. Л., 1984. С. 110.

Н. К. БОНЕЦКАЯ

П. А. Флоренский и «новое религиозное сознание»

Нам хотелось бы начать размышления о сущности взглядов Флоренского с категорически звучащего тезиса: Флоренский — один из выразителей «нового религиозного сознания». Осмысливая русскую философию начала XX в., следует, на наш взгляд, отправляться от православной церковности как от некоего духовного уровня, считать церковность, если угодно, чем-то вроде мировоззренческого эталона. Изучать религиозных философов в одном лишь культурном контексте начала века или же, что случается еще чаще, изолированно, в качестве замкнутых в себе идейных миров, представляется нам занятием неплодотворным. Творчество философа нельзя понять и оценить, не найдя ему места в соответствующей умственной традиции: так, ни один из западных мыслителей XIX—XX вв. не может исследоваться безотносительно к трудам Канта. Подобного «отца» у русской философии нет; зато общей «матерью» наших мыслителей была православная Церковь. Независимо от того, какие взгляды *сознательно* исповедовал русский человек, его первичные интуиции, его непосредственное переживание бытия были укоренены в церковности. Церковь — то духовное лоно, из которого вышли *все* представители русской философии и с которым они сохранили глубинную связь, в видимости и целиком порвав с историческим православием. Это очевидно, если мы берем в рассмотрение хомяковско-соловьевскую линию отечественной философии, сочинения софиологов и такого мистика, как Вяч. Иванов. Но то же самое можно утверждать и про тех, кто прошел через кантовский искус, чья мысль навсегда осталась отмеченной печатью критицизма и «строгой науки». Интуицию Тела Христова под разными наименованиями несложно обнаружить в мировоззрении не только мистиков С. Л. Франка и Н. О. Лосского, но и у

совершенно непричастого к мистицизму, сторонника архитектоничности философского мышления М. М. Бахтина. В своей итоговой книге «Самопознание» Бердяев пишет, что в эмиграции его всерьез считали православным мыслителем; и при всей своей воистину сокрушительной критике современной Церкви Бердяев отнюдь не категорически оспаривал представления о себе как о человеке православном.

Короче говоря, церковность заложена в русских мыслителях, так сказать, генетически, — неважно, что путь большинства их — от марксизма (или позитивизма, как в случае с Флоренским) к идеализму. Быт, воспитание и образование на рубеже XIX—XX вв. еще были пропитаны духом православия. И именно православность стала тем фундаментом, на котором возводились сложные умственные постройки, древняя церковность оказалась той общей первоматерией, из которой формовались выразительные и совершенно не похожие друг на друга лики философских систем. Большинство отечественных мыслителей в своем становлении прошли через Церковь, в какой-то момент своей судьбы совершенно искренне, всем своим существом хотели остаться в ней, как в земле обетованной, навсегда. Потому все они имели опыт церковности, знали Церковь изнутри. Те или иные аспекты церковного опыта вошли в их системы в качестве положительных ценностей; другие не привились к их личности. Как правило, отход от Церкви происходил в силу того, что древнее православие оказывалось не в состоянии вместить интеллектуальные глубины и сложности души человека новейшей эпохи. Слишком многое из того, что представлялось праведным, было невозможно воцерковить; лучшие порывы оказывались отринутыми Церковью — разрыв с нею ради служения Богу, ради сохранения ценнейшего в себе становился неотвратимым. Путь философов, с которыми мы привыкли связывать термин «новое религиозное сознание», — путь Бердяева, Розанова, Мережковского — был именно таким. Но и в тех, кто в видимости не порвал с историческим православием, совершилась глубокая трансформация исходных древнецерковных интуиций. Потому, немного расширив границы термина, к «новому религиозному сознанию» вполне правомерно отнести и Флоренского с Булгаковым, несмотря на их священнический сан и волю к исповеданию православия. *При постижении взглядов русских мыслителей, при вживании в их интуиции важно распознать в них исходную церковность и пути ее трансформации.* Так могла бы быть написана история русской философии, наиболее глубоко, на наш взгляд, учитывающая духовные истоки русской мысли.

Заметим, что лучший из имеющихся на сегодняшний день историко-философских курсов — «Пути русского богословия» Г. Флоровского — построен именно по такому принципу. Главных трудностей такого рода исследований нам видится две. Во-первых, это необходимость наличия у исследователя собственного православного — причем прошедшего через искушения, выстраданного — церковного опыта; для христиан неправославных исповеданий подобное исследование непременно должно сопровождаться конфессиональной критикой. Во-вторых, трудностью является проблематичность самого понятия церковности — понятия, скорее жизненного и внутреннего, нежели догматического. При совершенном разброде во взглядах на церковность, при самых разных оценках, сопряженных с этой категорией, рассуждения о церковности русских философов неизбежно примут характер мнений. Потому и наши нижеследующие рассуждения в связи с Флоренским не претендуют на большее, чем на статус мнения. Они, однако, отвечают сильной внутренней потребности и полемически направлены против той тенденции в современных исследованиях, целью которой является представить Флоренского в качестве православного писателя.

К проблеме Флоренского как выразителя нового религиозного сознания можно было бы подойти с различных сторон. Можно было бы связать ряд его важнейших идей непосредственно со взглядами Мережковского и Розанова: скажем, концепция Третьего Завета, развитая в «Столпе», острый интерес к проблемам пола и эроса, гностический оттенок мысли, как и многое другое, возводит Флоренского к его предшественникам, старшим современникам, к духу религиозно-философских собраний и публикациям журнала «Новый путь». Можно было бы также проследить за оценкой творчества Флоренского со стороны деятелей русской Церкви, сознательно держащих себя в границах святоотеческого православия и избегающих модернистских уклонов. Наиболее весомо среди этих критик звучит не прямое обвинение в ереси (архимандрит Никанор), но тонко и глубоко обоснованное утверждение Флоровского: «Не из православных глубин богословствует Флоренский». Наверное, в-третьих, можно было бы взяться оспорить сам пафос «магического православия» (С. Хоружий) Флоренского и противопоставить ему чисто *молитвенную* струю в православии, молитвенный строй православной души... Но нам сейчас хотелось бы не столько решить, сколько поставить иную задачу — задачу исследования того *человеческого идеала*, который встает за трудами Флоренского. Можно ли сказать, что таким идеалом оказывается *православ-*

ный святой? Каково отношение Флоренского к святым древности и какой мыслится ему современная святость? На каких людей устремлено его пристальное внимание, чьи черты он хочет сохранить для вечности? — Ответы на эти и подобные вопросы смогут многое прояснить нам в духовном строе мыслителя. Наши последующие рассуждения нисколько не претендуют на полноту и имеют лишь самый предварительный характер.

Антропология не является особо акцентированной и разработанной областью взглядов Флоренского. Почти не делая оговорок, можно сказать, что учения о человеческой *личности* у Флоренского нет*. Это связано с отсутствием в богословии автора «Столпа» и «Философии культа» *Христа*, что было отмечено еще в 30-е годы Г. Флоровским. Общие представления Флоренского никоим образом не персоналистичны, — так что его концепция человека и, в частности, образ идеальной личности следует искать по преимуществу в характеристиках конкретных лиц.

Какой же тип человека интересует Флоренского? В центр воззрений мыслителя им сознательно была поставлена Церковь как святая тварь, тварь в Боге; в этом смысле мышление Флоренского экклезиоцентрично. *Идеологически* Флоренский — православный, причем предельно строгий и жесткий; эта православная суровость, в частности, проявилась в его отношении к Блоку и Толстому, оказавшимися в его глазах, так сказать, антигероями. И поэтому естетвенно, что мысль Флоренского в поисках человеческого совершенства обратилась к служителям Церкви. Флоренскому принаделжит ряд характеристик духовных лиц, — однако в православную идеологию эти «портреты» явно не укладываются. *Флоренского занимает не столько церковный антропологический канон, явленный в конкретных людях, сколько его нарушения.* Именно в нарушениях канона ему видится духовная свобода и, следовательно, истина. Нет, Флоренский никоим образом не ратовал за отмену канона, в частности и канона антропологического. Для него истина была в каноне; он ощущал

* На наш взгляд, представления о лике и личине в «Иконостасе», о лице в связи с портретом в «Смысле идеализма» принадлежат все же скорее агиологии, нежели антропологии как учению о личности, первым и неотъемлемым атрибутом которой является свобода воли. Всего огромного круга проблем, связанных со свободой, у Флоренского нет. Особенно отчетливо это проявляется в его «антроподицее», в лекциях по философии культа, в которых господствует идея магического детерминизма и нет намека на свободу Бога и человека.

в нем таинственную, неприметную для поверхностного взгляда духовную глубину. Но почитание духа канона может вступить в противоречие с его буквой. Каноническая «буква» в глазах Флоренского не является последней ценностью, и есть люди, имеющие высшее право на ее отмену: «праведнику закон не лежит». Флоренский искал истину по ту сторону церковных форм; в Церкви ему была дорога ее «безусловно святая сердцевина — несомненно, он верил в это, присутствующая внутри всех «скорлуп», — дорога́ жизнь, бьющаяся под корой всех выдохшихся символов», как писал он в 1905 г. Андрею Белому. Но таким же путем в глубь исторической религии, путем к надконфессиональной, вечной истине был путь всех, в частности и русских, выразителей «нового религиозного сознания». Проработать содержание конкретной конфессии с тем, чтобы, дойдя до ее последней, ноуменальной сути, выйти за ее пределы, — здесь существо исканий и Мережковского, и Бердяева, и Андрея Белого, — как и, заметим, существо различных теософских и антропософских течений, не случайно чувствующих свою связь с «олимпийскими» воззрениями Гете. На деле для русского это означало ту или иную степень разрыва с православием — можно не добавлять слова «историческим», поскольку под православием и понимается одно из исторических явлений христианства.

Целью жизни Флоренский ставил реконструкцию «общечеловеческого мировоззрения». По завершенным фрагментам труда «У водоразделов мысли», в частности по филологическому разделу, можно судить о том, каким виделось Флоренскому мировоззрение, которое он считал истинным, адекватно соответствующим объективному строю бытия. И меньше всего это мировоззрение напоминает святоотеческое православие. Реализм в средневековом смысле, в основе которого — оккультное, магически-заклинательное, но не религиозно-молитвенное ве́дение запредельного мира, — так, в самом общем виде, можно было бы назвать это, по мнению Флоренского, единое во все времена, первичное, непосредственное, «народное» переживание бытия. В «Столпе» нет Христа, но есть Церковь; в «Водоразделах» же церковность растворена в совершенно иноприродном материале. В проспекте главного по замыслу труда Флоренского христианство упоминается лишь однажды, видимо на равных правах с другими мировоззренческими системами: «Механическое миропонимание. Каббала. Оккультизм. Христианство» (см.: Studia Slavica Hung., 1986, 32/1–4, с. 119). Если о «Водоразделах» можно судить по опубликованным фрагментам, то перед нами налицо комплекс языческо-магических интуиций — тот самый, кото-

рый был упразднен, исторически преодолен христианством. Упреки в позитивизме, предъявляемые Флоренским современной ему Церкви, абсолютно несправедливы: по сравнению с древним магизмом само христианство, если угодно, позитивно. Если в центре христианства — Бог-Искупитель, то внимание Флоренского, все силы его мощной, воистину гениальной интуиции направлены на тварный мир. И недружелюбно настроенный к Флоренскому Бердяев достаточно метко определял подобные взгляды как «космическое прельщение».

Эти общие соображения в связи со взглядами Флоренского оправдываются, если проследить за тем, что он писал по поводу идеальных в его глазах личностей. Первым в ряду православных подвижников, отмеченных особым вниманием Флоренского, должен быть назван преподобный Сергий; но и остальных — старца Гефсиманского скита Исидора, архимандрита Серапиона Машкина, отца Алексея Мечева — Флоренский наделяет чертами святости. О совершенно особой роли преподобного Сергия в жизни Флоренского нам уже приходилось писать. Присутствие Флоренского в Лавре и постоянное духовное общение с ее основателем сформировало систему интуиций Флоренского: в «Столпе» можно распознать духовный тип Сергия (Троица, София, Свет, дружба суть не только аспекты содержания «Столпа», но и моменты Епифаниева жития святого, характерные черты его лика). В некоем глубоком смысле Флоренского можно считать учеником Преподобного — но влияния Сергия на антропологию мыслителя как-то не заметно. Флоренский называл Преподобного Ангелом-Хранителем Руси; в облике Сергия он ценит неотмирность и небесную завершенность, не обращая внимания на особенности его земного пути. Святость Сергия Флоренский определяет в ключе «нового религиозного сознания». Представление о святом Сергии как о русском Ангеле-Хранителе для нас не имеет православных аналогов и кажется неким гностическим положением. Когда Церковь в своих песнопениях называет преподобных «земными ангелами и небесными человеками», совершенно ясно, что налицо поэтический образ. Слова же Флоренского об «ангеличности» Сергия звучат совсем иначе, философски сознательно и реалистично. О том, что ангелы-хранители приставлены не только к людям, но покровительствуют и географическим реалиям, Флоренский пишет в «Смысле идеализма». А если вспомнить, что друг и ученик Флоренского, отец Сергий Булгаков, в своих разработках очень часто идущий прямо-таки по пятам учителя, книгой «Друг Жениха» вполне серьезно обосновывал, что Иоанн Креститель — «Ангел Пустыни» извест-

ной иконы — был настоящим *ангелом*, принявшим человеческий облик, то идея Сергия-Ангела получает отчетливый и совершенно неправославный смысл. Воплощение ангелов в святых людей резко оспаривалось отцами Церкви — скажем, автором «Благовестника», блаженным Феофилактом Болгарским, в толковании Евангелия отрицается ангельская природа Иоанна.

Святость изнутри, как некое экзистенциальное состояние, понимается Флоренским в качестве особого знания: в этом он следует гностической линии в христианстве, восходящей к Клименту Александрийскому. Такая интерпретация святости естественна в XIX—XX вв., эпоху гносеологическую по преимуществу: наиболее авторитетный тип православного подвижника — *старец* с его ве́дением сокровенного существа и судьбы всякого приходящего к нему человека. Современник свидетельствует, что в старцев верили не одни православные: оккультисты разных толков видели в них христианских «посвященных», носителей высшего духовного знания (Н. Бердяев «Самопознание»). Старцу Исидору, насельнику расположенного близ Лавры Гефсиманского скита, Флоренский посвящает большой очерк в журнале «Христианин». Словесный портрет стилизован под «сказание» о старце — это отвечает направленности благочестивого журнала для народа. Отец Исидор — классический прозорливый старец с «символическим» поведением и «тонкой иронией над миром»; иногда он слегка юродствует и совершает чудаковатые поступки. Флоренский явно хотел создать образ в традиции патериков, избегая — во имя стилизации — естественной для него интонации. Патериковый принцип, в отличие от житийного, ценит не столько канон святости, сколько его свободное нарушение — но нарушение в Христовом духе, нарушение, например, ради любви к ближнему. У Флоренского мы не найдем житийных построений в связи с его современниками, а тем более — знакомыми ему лицами: как это делается в патериках, он представляет облик человека через бытовые подробности его жизни. И если образ жития иконописно завершен, то патериковый — более земной — образ растрепан, необработан, является, в сущности, сырым материалом для агиографа. Итак, хотя Флоренский отмечает по преимуществу отклонения от канона отца Исидора, вполне можно говорить о традиционном, хотя и стилизованном, патериковом образе очерка «Соль земли». Строгий православный взгляд, пожалуй, мог бы распознать, что старец показан Флоренским в ключе его софиологической концепции. «Незримые нити, — пишет Флоренский, — соединяли его (о. Исидора) с сокровенным сердцем твари», т. е. с Софией; с православной точки зре-

ния, естественнее соотнесение святого с Христом. Софийность старца обоснована у Флоренского особым почитанием отцом Исидором Богоматери, выразившимся, в частности, в теологумене: благодать Церкви, по словам гефсиманского отшельника, связана со страданиями Божией Матери. Свобода не только в аскезе, но и в догматике, присущая старцу, под пером Флоренского остается в границах церковности. «Вольномыслие» старца — представления вроде того, что Христос родил Церковь из бока и что произошло это, когда Его на кресте пронзили копьем, — похоже на простонародное богословствование в кружке протопопа Аввакума. Образ отца Исидора отмечен печатью православной древней простоты; кажется, это самый традиционный образ из созданных Флоренским.

Но совсем не таков образ человека, сыгравшего в духовной судьбе Флоренского, быть может, центральную роль, — образ таинственный, противоречивый и с той стороны, которая на сегодняшний день известна, весьма соблазнительный. Загадочна не одна его личность; более загадочно то, почему архимандрит Серапион Машкин привлек столь пристальное внимание Флоренского: ведь мыслитель не только восстановил его биографию, но и потратил немало, надо думать, труда на построение генеалогического древа рода Машкиных. Кем был Машкин для Флоренского? Во-первых, думается, духовно близкий Флоренскому *тип христианского философа*, идущего от внутреннего опыта и задавшегося целью построить цельную систему мировидения. Во-вторых, отец Серапион в какой-то мере воплощал идеал Флоренского — *яркий мистик*, он был человеком церковным и свидетельствовал тем самым в глазах Флоренского о духовной силе Церкви. Наконец, надо полагать, с духовностью, представленной в лице отца Серапиона, Флоренский связывал будущее православия. В известном письме Киселеву Флоренский предсказывает, что духовный центр России после закрытия Лавры перемещается в Оптину Пустынь. И, вероятно, облик Оптиной соотнесен для Флоренского не только с великими оптинскими старцами, но и с архимандритом Серапионом, с 1900 по 1905 г. — последние пять лет своей жизни — жившим в знаменитом Козельском монастыре.

То, что до сих пор не опубликован главный и, по сути, единственный фундаментальный труд архимандрита Серапиона — «Опыт системы христианской философии», в важнейших моментах пересекающийся со «Столпом» Флоренского, не дает возможности достаточно адекватно оценить его личность и характер его идей. Более того: можно принять фигуру монаха-философа

за литературную мистификацию, предпринятую Флоренским, и усомниться в самом существовании его всеобъемлющего мировоззренческого построения *. Не разделяя представлений Р. Гальцевой о Флоренском как о мыслителе авангардного типа, мы не можем согласиться с тем, что он мог выступить в роли мистификатора. Владельцы архива Флоренского свидетельствуют о существовании в нем рукописи сочинения архимандрита Серапиона; потому факты, сообщенные Флоренским в связи с Машкиным, видятся вполне правдоподобными. Для воспроизведения образа отца Серапиона приходится довольствоваться этими фактами, затем очень немногими сведениями от других лиц, а также его мелкими сочинениями.

И прежде всего архим. Серапион — в миру Владимир Михайлович Машкин — был человеком, вполне принадлежавшим своему времени, — чего нельзя сказать про старца Исидора, крестьянина по происхождению, генетически укорененного в древней традиции. Владимир Машкин получил хотя и сумбурное, но вполне современное образование, и его философская мысль работала в ключе интересов XIX в.: с семнадцатилетнего возраста он предпринимал ряд попыток построить новую теорию познания. Затем, что еще более важно, он был натурой негармоничной, мятущейся и сложной и при этом обладал предельной искренностью. Для него был невозможен некий тонкий самообман, путь вторичного упрощения, на который нередко становятся те, кто приходит к Церкви, уже столкнувшись с роковыми вопросами новейшей эпохи. Будущий отец Серапион мог лишь работать над воцерковлением своих устремлений — ему абсолютно чужды были попытки отсечения запросов ума во имя абстрактной аскетической схемы. Главной страстью Машкина была страсть к познанию; в молодости он, пытаясь утолить ее, метался между естественными науками и новейшей философией. Как и Флоренского, его влекла к себе истина — и он в конце концов решился, оставив все остальное, искать ее на «древнефилософском» — как он пишет — пути. Приняв монашество, называемое отцами Церкви практической философией, он поставил своей целью живое богообщение. Из опыта аскезы и родилась пока еще неведомая миру «Система христианской философии».

В том облике, который возникает из сведений о жизни отца Серапиона, приводимых Флоренским, чувствуется какой-то метафизический надлом: в его личности нет и следа гармонии, судь-

* См.: *Гальцева Р.* Мысль как воля и представление // Образ человека XX века. М., 1988. С. 87.

ба словно изначально дала трещину. Жизнь о. Серапиона — сплошные скитания, и они, видимо, отражают метания его души. Неуемная жажда жизни искала себе исхода в запоях и кутежах; видимо, с высоким развитием эмоциональной и интеллектуальной стороны души сосуществовала слабость воли, нравственного, сдерживающего начала. Практически всю жизнь отец Серапион был вынужден лечиться у психиатров, не только в России, но и в Европе. Приступы бешенства и попытки к самоубийству происходили и на Афоне; запои, срывы — Флоренский этого не скрывает — сопровождали и монашескую жизнь. Кажется, целительно и умиротворяюще действовала на отца Серапиона мать. Флоренский показывает, как она следует по пятам за сыном на его страдальческом пути. Душевную болезнь отец Серапион считал метафизическим повреждением и вмешательством темных духовных сил. На земле он познал ад, и избавлял его от ада один Христос. Отсюда — бесконечная любовь отца Серапиона к Христу. От природы Владимир Машкин обладал ярким мистическим даром: он жил в близости духовного мира, и его человеческих сил не хватало, чтобы эта близость стала гармоничной. Он знал как высокое добро, так и крайнее зло. Еще в младенчестве однажды он ощутил присутствие Бога, и солнечный свет стал для него в тот момент явлением Света нетварного. Уравновесить полюса своего духа, исцелить болезнь, происходящую от избытка внутренних сил, Владимир Михайлович пытался, прибегая к церковной благодати. Жизненный путь его не выглядит завершенным: смерть от сердечного приступа настигла отца Серапиона в тревожный для него период душевных метаний, самых рискованных умственных построений.

Отец Серапион — человек новейшей, катастрофической эпохи, эпохи развязывания сил зла; знание им «глубин сатанинских» — это прозрение в глубину современности. Праведник по своей основной направленности, ищущий спасения у Христа, — понятно, почему именно такая личность привлекла внимание Флоренского. Ни душевная болезнь, ни нравственные срывы, разумеется, не исключают праведности и даже святости; но в идеологии и духовности отца Серапиона налицо моменты, резко контрастирующие со строем православной души. Непонятно, во-первых, насколько они суть фундаментальные свойства отца Серапиона, и, во-вторых, каково отношение к ним Флоренского. Новое религиозное сознание, православный модернизм — это самые общие и слабые эпитеты, приходящие с связи с ними на ум. Обратимся к мелким сочинениям отца Серапиона, опубликованным Флоренским; отметим, что писались они примерно за месяц до кончины их автора в 1905 г.

Отец Серапион — служитель Церкви и ищет в ней спасения. Но посмотрим, что он пишет о русской Церкви. Церковь русская — лживая и еретическая: «...я не считаю нашу церковь в истине. Она в ереси, именно цезарепапистической», поскольку Божие она воздает кесарю. Духовенство ее — «Иуда, продавший церковь Христову сперва Петру, а после перепродавший ее всем преемникам Петра до Николая II включительно». Грех цезарепапизма усматривали в русской Церкви Мережковский и Бердяев. «Общая воинская повинность есть грех, — пишет арх. Серапион. — Господь не пошел бы в наше время бить японцев и разделил бы участь духоборов; духовенство же приводит к присяге на Евангелии». И здесь мы слышим голос ни кого другого, как Льва Толстого. Где же, если не в Церкви, истина? По словам отца Серапиона, она восстановлена старокатоликами: «И я, — заявляет он, — горю душою скорей примкнуть к ним и масонам».

Отец Серапион — монах, верящий, что через монашеский образ жизни он придет к Богу. Но вот его слова о монашестве: «Монахом быть, это — связать себя по рукам и ногам нелепыми правилами, придуманными нарочно для того, чтобы связывать ими наиболее опасных дурному правительству людей — религиозных идеалистов. Все эти стеснения, делающие из монаха "отрезанный ломоть" (надо полагать, монашеские обеты? — *Н. Б.*), — ложь, гнусная ложь. Человек свежий, деятельный и честный задохнется в монастыре». Монастыри — это «один соблазн, который давным-давно пора уничтожить, стереть с лица земли как профанацию святости, делающую из святого имени Христа посмешище» *. Что это? Риторический ли пафос, разрядка для темперамента — или же сожаление о предпринятом отречении от мира? Письмо к Флоренскому наводит на мысль, что церковность была, возможно, для отца Серапиона — как и для ряда религиозных мыслителей того времени — лишь этапом духовного пути; что, проживи он дольше, он присоединился бы к старокатоликам или масонам; и, во всяком случае, говорить о традиционной православности Машкина более чем неуместно.

Другой документ, приводимый Флоренским, действует прямо-таки ошарашивающе. Это — очень странная статья в газету, оставшаяся ненапечатанной; ее заголовок — «Мимолетные рассуждения о иезуитизме, шпионстве, шаблонной морали и масонстве». Написана она тоже в начале 1905 г. Вот ее содержание. Отец Серапион спрашивает: в чем разница между иезуитами и

* Письмо к П. Флоренскому от 3 февр. 1905 г. // Вопросы религии. М., 1906. Вып. 1. С. 176–179.

масонами? Ответ его таков: цель иезуитов — всемирное торжество Рима и папизма; масонов — воплощение на земле царства справедливости. Планы иезуитов суть зло, масоны же стремятся к добру, — так должен оценить мораль масонов и иезуитов «честный человек». И масоны, и иезуиты прибегают к шпионству; однако, говорит отец Серапион, считать всякое шпионство злом означает следовать «шаблонной морали». Далее идет небольшой теоретический пассаж, вывод которого о самодоказательности справедливости, причем существующей в качестве живого субъекта, заставляет вспомнить чисто философскую сторону «Столпа». Эта часть сочинения архимандрита выглядит в нем как инородное тело, поскольку очень скоро автор переходит к истине масонов. Долг честного человека — деятельно содействовать ей, — но такая деятельность может быть только подпольной. «Адепты справделивости, — пишет отец Серапион, — должны сплотиться и составить "кружок". Другого исхода нет. Сила же кружка в доносах и шпионстве и даже убийствах, убийствах тайных (не надо явных, не надо рисковать собою: ни к чему), но неумолимых и неизбежных, как судьба, как мифический рок или как сицилийская "Мафия". Как! и убийства? — воскликнет иной шаблонный моралист, не успевший достаточно критически оценить эту мораль. Да, отвечаю я, — и убийства. Да чему, собственно, вы ужасаетесь? Вспомните *Исход*, как пророк Моисей выводил народ Божий... убийств немало, притом и коронованных особ среди других» *.

Здесь все совершенно непонятно, от недоумения опускаются руки. Программа Шигалева и Петра Верховенского завладела умом оптинского подвижника, христианского философа? Так что за личность этот философ, какова его мистика, его духовные устремления? Почему Флоренский называет его «самым верным рабом Божиим»? Шигалевщине не пристало название «духовной свободы», — а ведь архимандрит Серапион идет бесконечно дальше Шигалева! По его мнению, члены тайных кружков, т. е. «общин масонов и социал-демократов», даже если и не победят, то обретут несравненно высшее — «станут, один в другом, едино в Господе, и с Ним во Отце станут сами "богами", и, наконец, — страшно вымолвить — Богом». Страшно и нам углубляться в это учение — программу ли революции с цареубийством, богословское ли ее оправдание. Особенно поражает то, что в союзни-

* *Архимандрит Серапион.* Мимолетные рассуждения... // Образ человека XX века. С. 192.

ки своим «кровожадным» * теориям архимандрит берет самого Христа. Оказывается, что «Господь Иисус» при попытках схватить Его «не прибегал к убийству (хотя мог бы), но только потому, что Он, пользуясь божественной силой, проходил среди врагов Своих и скрывался от них до времени». Конечно, удивляет не сам факт исповедания подобных взглядов со стороны духовного лица: русская история богата подобными случаями. В недоумение вводит другое — совершенно экстравагантное сосуществование в мировоззрении архимандрита православного начала с верой в дарвинизм, с политическим радикализмом, почитанием масонства. И какая бы глубина нового гностицизма за этим ни стояла, в ее доброкачественности заставляют усомниться и социалистическая идея о земном царстве справедливости, и нравственная вседозволенность, и провозглашаемое право некоторых «сторонников справедливости» на пролитие крови. Идеализация Флоренским архимандрита Серапиона — загадочный момент в его мировоззренческих исканиях, несомненно говорящий лишь об одном — о его совершенной неудовлетворенности церковным древнерусским типом праведности.

Подобно другим русским религиозным философам начала XX в., Флоренский чувствовал, что святость исторически конкретна. Перед человеком стоит задача обóжить свойственный *его* эпохе исторический антропологический тип. Новейшему времени надлежит освятить, возвести к Богу усложненную, углубившуюся и противоречивую душу. И странно было бы в XX веке ориентироваться, как на идеал, на образ средневекового подвижника. Мистическая и бытийственная цель христианина состоит в том, чтобы в своем сердце «дать жизнь» Христу. Христос — не ограниченный индивидуум, но всечеловек, в котором всякому нужно найти себя. И «подражание» Христу может состоять исключительно в очищении сердца на тех или других путях духовной жизни, в высвобождении своего собственного «образа Божия», своей вечной идеи из-под спуда греха, плоти, душевной эмпирики. Пытаться внести святость чужой эпохи в свою жизнь — дело неблагодарное и духовно опасное, поскольку чревато внутренней ложью и деформацией души. Таково, например, «вторичное упрощение» современной утонченной личности, оборачивающееся на деле сознательным самооглуплением и фарисейством. Какова же современная святость, каков духовно совершенный человек XX века? Кажется, этот вопрос присутст-

* См.: *Морозов М.* Перед лицом смерти // Литературный распад. СПб., 1908. С. 241.

вовал в сознании Флоренского, чему свидетельство — ряд портретов христианских праведников. Наиболее традиционным, стилизованным под патериковый, является образ *отца Исидора*. Совершенно естественно, что он в принципе не мог удовлетворить глубинных вопрошаний и исканий рафинированной и совсем не простой души мыслителя из Сергиева Посада. Рядом с иконописным Исидором возникает крайне экстравагантный, загадочный и соблазнительный лик *архимандрита Серапиона*. Хотя осмысление его духовности принадлежит будущему, опубликованные фрагменты его писаний свидетельствуют о том, что его мятущаяся душа в древнем православии найти покоя не могла. И, наконец, к попыткам Флоренского понять современную святость надо отнести его умозрения в связи с кончиной *о. Алексея Мечева*.

Речь идет о следующем: в 1923 г. скончался известный в Москве священник тихоновского направления, руководитель и «старец» многих духовных чад, отец Алексей Мечев. Среди его бумаг был найден странный документ — похвала добродетели усопшего, «надгробное слово» ему. Отец Алексей, разумеется, назывался в этой речи в третьем грамматическом лице — но бумага была написана почерком, сходным с почерком старца, и имела подпись *А*. Уничтожить соблазн, рассеять щекотливую ситуацию — старец-аскет пишет себе похвалу! — такую цель поставил перед собой Флоренский. Возникла статья «О надгробном слове о. Алексея Мечева», интересная со многих сторон и, в первую очередь, дающая важный материал для изучения отношения Флоренского к традиционной православной духовности.

Содержание статьи таково. Отец Алексей, утверждает Флоренский, перед смертью поступил вопреки православному духовно-этическому канону. Если святые древности умирали со словами самоосуждения на устах, уповая — в сознании своей крайней греховности — на одну милость Божию, то отец Алексей, переходя в вечность, превозносит себя. Но за этим поступком не надо видеть гордыни. По мысли Флоренского, к концу жизни старец-подвижник достиг совершенства, которое есть не что иное, как обретение экзистенциальной позиции в Боге. Отрешившись от своего конечного, индивидуального «я», отец Алексей смог увидеть себя со стороны, из вечности, из области божественной объективности; при этом свое наличное духовное состояние старец пережил как чужое, как «его», — отсюда третье грамматическое лицо «надгробного слова». Итак, за самовосхвалением стоит святое бесстрастие — не низменная гордыня, но высочайшее совершенство. Но, говорит далее Флоренский,

отец Алексей не мог не представлять себе общественной реакции на свое «надгробное слово». И здесь сказалась его полнейшая духовная свобода: своим поступком старец хотел шокировать окружающих ради того, чтобы избежать посмертного прославления. Иными словами, «показав нос» из гроба, он поступил как юродивый. По Флоренскому, подвиг юродства увенчал и, в судьбе отца Алексея, как бы снял собою подвиг священника и аскета.

Сразу надо сказать, что эти построения Флоренского, как всегда рационалистически весьма стройные и при первом знакомстве с ними завораживающе подчиняющие себе, не выдержали проверки жизненной фактичностью. Поскольку выяснилось, что «надгробного слова» самому себе отец Алексей не писал, концепция Флоренского оказалась несостоятельной. Флоренскому не удалось постичь истинного духовного облика старца — однако не это нам сейчас важно. Для наших целей нам надо понять две вещи: во-первых, в данной истории увидеть отношение Флоренского к православному антропологическому канону, а во-вторых, распознать, о каком новом типе святости он говорит. Флоренский здесь фактически разрушает православный канон, традиционное представление о святости преподобного, — постараемся это обосновать.

Хорошо известно, что духовный путь Церкви — это покаяние. Из покаяния рождается и экстаз отшельника, и бытовая скромность мирянина. Покаяние — категория онтологии и этики — не что иное, как само существо церковности. Но вот что пишет о покаянии Флоренский. Те, кто ругает себя, сказано у него, делают это, «не имея возможности хвалиться сколько-нибудь правдоподобно. Большинство спешат к преувеличенному самоуничижению, но с непременным требованием, чтобы все поступали так же, и в тайной надежде... выдать себя соответственным намеком за вымазанного согласно духовной моде белого... Неправедники вообразили, что и покаянные слезы Марии Египетской могут быть сделаны фасоном духовной моды. <...> К самому искреннему раскаянию людей недуховных примешивается отрава похвалы себе за свое раскаяние».

Последняя мысль нередко встречается в писаниях подвижников древности. Но цель Флоренского отнюдь не в том, чтобы указать на опасности и подводные камни покаянного пути — идея покаяния им разлагается изнутри. Те доводы против покаяния, которые мы видим в только что приведенной выдержке, суть выражение второго плана души: здесь заявляют о себе лазейки, подают голос инстинкты. Флоренский выступает гла-

шатаем «подполья», свидетельствует о сложной душе человека. Для этой «сложной» — т. е. с задними мыслями — души уже невозможно не только непосредственное переживание своей греховности, но даже и совершенное покаяние — скорректированное признанием своей нечистоты. Рефлексия покаяния — покаяние в неспособности к покаянию — вырождается в дурнобесконечную цепь рационалистических актов сознания, убивающих не только сердечное чувство, но и саму идею. Современный человек принципиально не способен к покаянию — к этому, в сущности, сводится смысл рассуждений Флоренского. Покаяние — удел избранных: «Бывали праведники, — пишет он, — которые особенно остро ощущали зло и грех, разлитые в мире, и в своем сознании не отделяли себя от этой порчи; в глубокой скорби они несли в себе чувство ответственности за общую греховность, как за свою личную, властно принуждаемые к этому своеобразным строением своей личности». И только для них покаяние — духовный путь; но кто дерзнет причислить себя к их сонму? Решившийся на это погрешит еще больше; итак, покаяние, по Флоренскому, приумножает грех, но не освобождает от него. Логика Флоренского здесь оказывается близкой логике апостола Павла, когда тот развенчивает «бессильные», «ослабленные плотью» (Рим. VII, 3) пути ветхозаветного закона. Под пером Флоренского христианская кончина старца — да и любого человека — с предсмертным покаянием, предшествующим последнему приобщению Тайнам, оказывается откровенным, чуть ли не циничным спектаклем, где стороны заранее знают свои роли и подают реплики: умирающий — покаянную, свидетели — хвалебную. За разоблачением покаяния стоит одно — убежденность Флоренского в отсутствии в душе современного человека тех древних, православных интуиций и побуждений, которые выражали себя в определенном строе поведения.

Но, быть может, Флоренский отдает предпочтение подвигу юродства перед покаянными трудами, одному православному пути спасения перед другим? Ничего подобного: как им развенчивается покаяние, так же и юродство. Подобно покаянию, юродство тоже может быть лицемерным — если принимает явные, всеми распознанные формы. Поступок о. Алексея есть, по Флоренскому, подлинное юродство именно потому, что по нему нельзя определить его намерений (тем не менее Флоренский, видя себя в числе духовных избранников, решается на это — духовного, по Апостолу, понимает один духовный): «О настоящем юродстве приходится лишь догадываться». Но Флоренский неглубоко проник в психологию юродства: Фактически своей концепцией он

отвергает средневековое юродство, о котором не то что догадывались — юродство открыто заявляло о себе и требовало особого отношения. Как и о покаянии, о юродстве Флоренский рассуждает с позиции «подпольного человека», наиболее ему понятной. Чувствуется непродуманность, поспешность этих построений.

Итак, покаяние и юродство в их древних формах, по Флоренскому, не оказываются спасительными для современного человека. Каков же изнутри образ святого в представлении мыслителя? Флоренский претендует на постижение последней тайны христианской святости. Выше уже упоминалась его главная идея — отец Алексей обрел взгляд на себя со стороны, из экзистенциальной точки опоры в Боге; потому, дескать, он так свободно себя и хвалит — как бы не себя. Это убедительно и красиво — но только в рационалистическом отношении. Совершенно непонятно, какой за этим стоит реальный опыт. В какую мистическую традицию помещает Флоренский отца Алексея? Если обратиться к традициям восточных отцов, то прежде всего Бог для подвижника отнюдь не вне его, Он — вовсе не объективное Лицо. Молящийся подвижник направляет свой умный взор в сердечное место и ищет встречи с Богом в святая святых собственной души. Бог ближе человеку, чем само его «я», — эта часто встречающаяся у отцов фраза относится не к редким явлениям экстаза. Когда же имеет место экстаз, бытийственный выход из себя и, действительно, видение себя «со стороны», то с уверенностью можно утверждать, что у отцов не найдется ни одного свидетельства в духе предположения Флоренского. Пребывая в Боге, подвижники видели свои грехи — *и только*. Вынесение из мистического опыта какого бы то ни было сознания собственных достоинств в православной традиции всегда беспощадно связывалось с бесовской прелестью. Экстатическое отрешение от себя вовсе не означает занятия позиции, подобной той, с которой мы смотрим извне на другого человека и можем «объективно» судить о его добродетелях и грехах. Субъект-объектные отношения на духовную жизнь не переносимы, будучи принадлежащими чисто материальному плану. «Я» для подвижника в экстазе не становится ни «ты», ни «он» — но остается «я», — причем, напротив, эта «ячесть» углубляется, сильнее выявляет свою особую природу. Покаяние у достигших святости не прекращается, но безмерно усиливается; весь монашеский опыт, запечатленный в исповедальных экзистенциальных сочинениях, житиях, в богословии, свидетельствует именно об этом. Домыслы Флоренского и подводимая под них аскетическая — по видимости — платформа не имеют ничего общего со святоотеческой православ-

ной традицией. Флоренский софистически хочет оправдать то, что в рамках православия оправдать нельзя. В случае с о. Алексеем, как уже говорилось, это имеет курьезный характер.

Что же получается в конце концов? Флоренский все же усматривает идеал поведения в самоуничижении: отец Алексей, согласно его концепции, пишет похвалу себе ради посмертной хулы. Но путь к самоуничижению представлен таким сложным, что, осуществись он на деле (чего не произошло), все эти громоздящиеся двусмысленности и оглядки начисто уничтожили бы саму аскетическую цель. Итак, чтобы достичь уничижения, надо возвеличить себя; по Флоренскому, христианский этический идеал в современную эпоху пришел к самоотрицанию. Душевное подполье оказалось непобедимым, и, в сущности, Флоренский признал бессилие Церкви перед той реальностью, которую он обычно называет *волей*, следуя терминологии Шопенгауэра *. Вдвойне странно, что эти идеи принадлежат священнику. Флоренский словно забывает, что покаяние составляет существо таинства исповеди (что, как не таинства, — конек его церковности!); словно у него нет опыта ни кающегося, ни исповедующего — опыта, из которого выносишь с несомненностью: вмешательство благодати уничтожает действие «подполья»... Работа Флоренского об отце Алексее встает в один ряд с самыми беспощадными критиками Церкви со стороны мыслителей русского «религиозного возрождения»: не что иное, как мысль о безжизненности церковной аскетики, — стержень данного размышления.

Подведем итоги всему вышесказанному. В связи с очень привлекательной для исканий современного человека фигурой Флоренского встает вопрос о последних основаниях его воззрений. И говорить о его ориентации на духовные ценности Церкви явно недостаточно: надо указать на оттенки его церковности. Церковность Флоренского была подвергнута осмыслению в ряде авторитетных трудов — в первую очередь, в работах Бердяева и Флоровского. Для нас, как и для этих мыслителей, нет сомнения в том, что «православие» Флоренского отнюдь не святоотеческого свойства: духовно Флоренский принадлежит своему времени, а не «русскому средневековью», чего ему хотелось бы (см. «Автореферат»). Это и естественно, — и если говорить о наших оценках данного момента, то интеллектуальная и писательская честность философа не может вызвать ничего иного, как только одобрение. Потому для верного понимания как феномена Фло-

* В аскетике имя этой реальности — «пучина греха» (см. правило перед св. причащением).

ренского, так и всей русской философии, этот вывод надлежит всячески подчеркивать и осмыслять, а не замазывать, служа тем самым недобрую службу мыслителю и искажая истину. В данном разрезе, соотнося с Церковью, нам уже приходилось писать о произведениях и жизни Флоренского (см. «Об одной человеческой жизни — судьба о. Павла Флоренского»). Здесь же нам хотелось поставить ту же проблему, рассматривая созданную Флоренским серию духовных портретов и набросков лиц, которые олицетворяли собою его идеал. Что же мы в результате имеем? Гностическую оценку личности преподобного Сергия; стилизованное под патерик, где-то нарочито наивное изображение старца Исидора — попытку довольствоваться простотой иконы; затем, уж никак не иконописный, вовсе не гармоничный, мятущийся образ архим. Серапиона — гностического философа и бунтаря против наличных форм православия; и, наконец, гипотетическую фигуру (по ошибке соединенную Флоренским с реальным лицом) очень сложно мыслящего и чувствующего человека, признающего Христа за Идеал, но идущего за Ним не прямым, бесхитростным православным путем, а окольными и путаными тропинками. Подлинно православная простота кажется Флоренскому слишком скучной, будничной, «позитивной»; его больше привлекают экстравагантные отклонения от православного типа. Вместе с Бердяевым, Розановым и Мережковским Флоренский олицетворяет собой глубинный и сущностный кризис православия в XX веке.

М. ЙОВАНОВИЧ

Проблема человека в автобиографической прозе свящ. П. Флоренского

I

Исследователи творчества Флоренского справедливо полагают, что автор сочинения «Столп и утверждение Истины» «не успел в полной мере опубликовать своей антроподицеи», в силу чего «реконструкция его учения о человеке является трудной проблемой» *. Основы антроподицеи были заложены Флоренским уже к периоду написания литературоведческого труда о Гамлете, в котором он, толкуя перипетии борьбы в датском принце *христианского* сознания с *родовым*, следовал совету учителей Церкви «искать в Евангелии разрешения каждого жизненного вопроса», поскольку в Новом Завете «есть свое соответствие» для «каждой реальной ситуации» **. По ряду причин, однако, даже в книге «Столп и утверждение Истины» мысли эти не получили законченного вида, и Флоренскому пришлось обещать, что данная задача будет выполнена в ближайшем будущем — в работе «О возрастании типов», которая должна показать, «*как* же именно возникает идея авторитета Христова» и «как происходит таинственное возрождение души» ***. Поэтому вполне по-

---

* *Половинкин С.* Введение // Половинкин С. П. А. Флоренский: Логос против Хаоса. М., 1989. С. 3.

** *Флоренский П.* Гамлет // Литературная учеба. 1989. № 5. С. 149, 153 (*примечание Н. Бонецкой*).

*** Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского. М., 1914. — Об этом замысле и проблемах его выполнения см. в нашей работе: «Столп и утверждение Истины» П. Флоренского: сюжет, жанр, истоки. С. 24. (*Рукопись*).

нятно, что в «Воспоминаниях», охватывающих самый ранний период жизни Флоренского (предположительно до 1898—1899 гг.), не могло быть и речи о более или менее основательной постановке вопроса о феномене Человека, тем более что сама эта проблема («открытие человека как начала познавательного») стала актуальной для Флоренского лишь в его университетские годы*. Несмотря на то что «Воспоминания» были адресованы *детям* автора, они остались незаконченными, причем их сюжет, развертывающийся по следам мифа о Сотворении мира, остановился на самом важном месте — у проблемы Человека, созданного Творцом, и самого Творца. Вследствие этого, а также ввиду авторского стремления «не забегать вперед» в обрисовке своего духовного развития, обзор интересующего нас вопроса по необходимости должен преследовать скорее «негативные», нежели «положительные» цели, т. е. рассматривать в первую очередь причины и соображения, по каким Флоренский в данный период был не в состоянии подойти вплотную к проблеме Человека.

II

В более поздней работе «Homo faber», разбирая вопросы взаимоотношений природы и культуры, космологии и антропологии, Флоренский высказал основополагающую для его философских штудий того времени мысль о том, что «весь человеческий род есть только ничтожная часть природы»; развитие этой мысли в итоге оспаривало определение человека как «homo sapiens», отдавая предпочтение «менее возвышенному» определению его как «homo faber» **. «Человек — ремесленник» — вот ситуация человека в космическо-бытийственных масштабах; он не *творец*, во всяком случае он далек от того, чтобы верховодить законами космического существования. С другой стороны, рисуя пеструю картину человеческой массы в Батуме, ее разных языков и говоров, запахов, звуков и цветов, Флоренский в этом множестве и разнообразии раскрывает *бесконечность* «производительной мощи природы», в творческом отношении стоящей *над* человеком; поэтому *дома человеческие* могут исчезнуть, не оста-

* *Трубачев А.* Предисловие / Флоренский П. Воспоминания // Литературная учеба. 1988. № 2. С. 146. Далее наиболее важные цитаты из мемуаров Флоренского приводятся по изданию: «Детям моим...». Книга вышла после написания статьи М. Йовановича. (*Ред.*).

** *Флоренский П.* Homo faber // Половинкин С. Указ. соч. С. 52, 53–55.

вив никаких духовных следов своего прежнего бытия (как это произошло с батумским домом семьи Новомейских), тогда как духовная жизнь *развалин* «гармонически объединялась с жизнью природы». Отнюдь не случайно Флоренский писал в одном из писем 1904 года Белому: «Мы не можем сочинять символы, они — сами приходят. Когда исполняемся *иным* содержанием» *; любой формой творчества человек обязан не столько своим внутренним потенциям, сколько знакам извне, из природы.

В ряде фрагментов своих воспоминаний Флоренский заверяет в своей любви к родителям и родным, однако подобные утверждения суть не что иное, как соблюдение этикета, обусловленное характером и назначением текста. В разделе «Природа» читается, однако, другое. «Я не любил людей, — пишет Флоренский, — т<о> е<сть> не испытывал враждебные чувства, а принимал хорошее, как дышат воздухом, и не удостаивал негодованием плохое, поскольку сталкивался с ним скорее отвлеченно, нежели жизненно. <...> Я не любил человека как такового и был влюблен в природу» (Детям моим... С. 70–71). Это признание столь значительно, что требует повторения: «Мне странно думать сейчас, а тем более писать, что в такой насыщенной взаимным признанием и взаимной любовью семье, как наша <...> я, в сущности, может быть, никого не любил, т<о> е<сть> любил, но любил Одну. Этой единственной возлюбленной была Природа». Известно, что из всех родных Флоренский выделял тетю Юлю, которую он любил «нежно и страстно», но «без внутренней мотивированности, а за ее отношение к природе». В природе (*в веществе*) Флоренский находил то, чего, на его взгляд, не было в людях, — *правду, красоту и нравственность*. По его разумению, люди способны и любить, и не любить в зависимости от их желания, *цветы* же любят спонтанно и бездумно, ибо такова суть природы. Люди вообще страдают одиночеством «на разные лады», они «вредят» друг другу (хотя бы так, как «повредили» автору воспоминаний в его детстве, — «сплошным теплом», «сплошной лаской», «сплошной порядочностью и чистоплотностью»); отправляясь в экзотические края, они поэтому ищут не контактов с другими людьми, а прикосновений природы. «Бежал» от людей и сам Флоренский: в раннем детстве — в объятия природы, в школьные же годы — в науку. Природа, однако, тоже «скрывалась» от людей; один лишь автор был ее «любим-

---

* Цит. по: *Хоружий С.* Космос — человек — смертность. Флоренский и орфики // П. А. Флоренский: Философия, наука, техника. Л., 1989. С. 14.

цем», ему одному она посылала свои «знамения», вследствие чего они с природой «знали, чего другие не знают и знать не должны» *.

Любовь к природе, к «таинственному» и «особенному» в ней, не поддающемуся разгадке, заслонила интерес молодого Флоренского к истории и человеку. «То, что обычно называется "секретами" и "тайнами", — писал он в разделе «Особенное», — отношения общественные и вообще человеческие, людская сумятица, загадки истории — все это весьма мало волновало меня» (Детям моим... С. 160). Повествуя о своем отце, он лишь вскользь упоминал об «ужасном времени» русской истории — царствовании Александра Второго и «ужасной среде» (Там же. С. 128), окружавшей отца в дни его юности и всей последующей жизни. Осталась также без подробного развития и завершения и мысль Флоренского об «ужасной полосе русской истории» — «нигилизме», искалечившей многих, в том числе родителей Флоренского; их попытка «*семьею* преодолеть *нигилизм*» заслужила порицание, поскольку сами родители Флоренского «выпали из своих родов» и не чувствовали «живой связи с дедами и прадедами», однако тезис относительно этой связи как «точки опоры в истории» оставался неразработанным даже в рамках размышлений Флоренского о собственных генеалогических корнях **. Исключе-

---

* Поздний Флоренский, как известно, рассматривал любовь не только как «чисто психологическое отношение», но и как «онтологический акт» (концепция *пневматосферы*, в которой любовь видится «созидающей духовной силой»): *Гриб С.* О цельности в мировоззрении П. А. Флоренского // П. А. Флоренский: Философия, наука, техника. С. 28–29. В «Воспоминаниях», однако, феномену любви отведена второстепенная роль даже как «психологическому отношению». Об эросе упоминается мимоходом, да и то лишь в разделе «Наука»; о «донжуанстве» Ельчанинова, гимназического друга Флоренского, говорится, правда «не грубо» (Детям моим... С. 204), но все же с заметным пренебрежением. Такой статус любви в воззрениях юного Флоренского, по-видимому, следует признать результатом «надорванности» его «внутренних отношений к женскому началу», его «отхода от стихии женской», вызванных неблагоприятными последствиями его контактов с матерью. В дальнейшем Флоренский стал всячески чуждаться «психологизмов» и «духовного мления» и уже в более позднем возрасте, читая Вальтера Скотта, прямо признавался в том, что «любовные вздохи» его героев кажутся ему «бессмысленными», а их «томления» — «неискренними».

** См. недовоплощенность хотя бы такой великолепной его мысли данного порядка: «А мне хотелось бы быть в состоянии точно определить себе, что именно делал я и где именно находился я в каждый из исторических моментов нашей родины и всего мира, — я, конечно, в лице своих предков» (Детям моим... С. 26).

ние в данном отношении представлял собою лишь экскурс в историю армянского народа (в связи с происхождением рода его матери Сапаровых), оставившего задачи государственного и культурного строительства, потерявшего силы и волю «раскрываться и духовно строиться» и ввиду этого приговоренного к исторической безысходности — к «растворению в других народах» (Детям моим... С. 130). В этом контексте вполне логичным воспринималось утверждение Флоренского о том, что сравнительно с переживаниями, вызванными его «кризисом» 1898—1899 гг. («разлом, разрыв биографии, внезапный внутренний обвал»), «глухо прозвучали во мне разрушение России и наперед уже пережитое разрушение Европы и ее культуры» (Там же. С. 196). В данном случае антитеза *исторического и культурного* оказалась менее важной, чем личная драма человека, боготворящего природу; что же касается уверенности Флоренского, что «начало освобождения и воскресения» в нем самом совпало с историческим «преображением», то она на поверку не оправдалась, сколь бы ни была блестяща его идея о *новой* смене исторического и культурного ренессанса средневековьем особого типа.

Своих родителей Флоренский, как уже отмечалось, считал жертвами русской истории; себя же самого ему не хотелось видеть ни среди жертв истории, ни в жестком жернове семейного воспитания. Отцовские замыслы касательно «замкнутого мирка» семьи, «островного рая», «изолированного от окружающего», в котором царили бы «человечность», «теплота» и «мягкость», якобы способные заменить «религиозный догмат», «метафизическую истину», «право» и даже «мораль», юному Флоренскому претили, и он их всячески отвергал внутренне, уходя от утопических идей о семье — прообразе «нового человеческого рода» и «сгустке чистейшей человечности» — в мир природы с ее тайнами и мистикой; как это ни странно, единственным табу, не нарушенным молодым Флоренским, был религиозный запрет, вследствие чего он в детском возрасте не только не узнал, что такое просфора, но и о чем повествуется в Евангелии от Матфея. Из отцовского дома Флоренский вынес не так уж мало полезного для своей будущей деятельности, однако его в целом справедливое осознание ограниченности миропонимания взрослых имело и негативный оттенок: он стал равнодушным к людям, не доверял им, по сути разделял отцовскую «невысокую» их оценку и «недолюбие» к ним*. «Воспоминания» пестрят иллю-

* Отношения Флоренского с родителями и, в особенности, с отцом представляют собою особую тему, разбор которой, по нашему мне-

страциями этого рода, объясняя попутно, почему их автор сравнительно с опозданием заинтересовался феноменом человека.

III

На страницах автобиографической прозы Флоренского упоминается большое число его родственников по обеим линиям, но упоминания эти, за исключением отца ученого, не перерастают в сколько-нибудь *интимные* портреты. Образ матери, например, выступает в «Воспоминаниях» скорее всего в ипостаси Матери-Природы (Детям моим... С. 36), требующей не любви, а поклонения; к тому же мы ее видим чаще всего в роли носительницы всяческих запретов по отношению к сыну. Тетя Соня показана лишь мимоходом (в сцене, когда спасает утопающего мальчика-Флоренского, в экскурсе о музыкальных интересах членов семьи и пр.), причем в памяти автора запечатлелось, особенно, ее «негативное» поведение в истории с фельдшером, прививающим оспу. Из многих сестер и братьев Флоренского внимание уделено лишь сестре Люсе и брату Шуре; если сначала рисунок событий, относящихся к их портрету, по естественным причинам представляется нечетким (Флоренский лишь пытался припомнить образы, возникшие в его темном детском сознании), то впоследствии рассказ о братьях и сестрах и вовсе исчез из повествования или же юные герои (главным образом Люся) стали лишь более или менее бездеятельными соучастниками того или иного события из жизни автора воспоминаний. Некоторое пренебрежение *живым* портретом лиц из ближайшего окружения Флоренского передано и в обрисовке города, где будущий ученый учился, — Тифлиса; он «всегда оставался <...> чужд», и Флоренский «враждебно выталкивался из него и выталкивал его из себя». Детские воспоминания в итоге венчают два показатель-

---

нию, не вполне уместен без учета соответствующего «образца» — взаимоотношений Аркадия Долгорукого и Версилова в «Подростке» Достоевского. В этой связи любопытно, что Флоренский, в основном обращающий внимание на разность миропонимания его и его отца, в некоторых существенных моментах указывает и на их «родовое» сходство (ср. хотя бы утверждение, что «его глаза были для меня почти что моими» — в рассказе отца о комете), их общие интересы (например, любовь к Гете) и черты (плотность мысли, скепсис); с другой стороны, его отец, хотя и придерживался противоположной идеи непрерывности, тем не менее одобрял научные устремления сына и даже рекомендовал ему напечатать работу о прерывности как элементе мировоззрения.

ных в этом отношении символа — «злого человека» (фельдшера) и загадочных «жидов» — Янкелей, звуки фамилии которых по линии соответствий ассоциировались с ядом, мышьяком и «запретными» гроздьями зеленого винограда.

Юный Флоренский жил без друзей. С первым настоящим своим другом, рано умершим Сергеем Троицким, он познакомился, лишь поступив в Московскую Духовную академию; сколь это ни парадоксально, до этого тетя Юля была ему «и другом, и товарищем, и учителем» (Детям моим... С. 38), т. е. тем, кто объединял в себе «все человеческое». Не удалось завязать «близких отношений» и с бывшим учителем Владимиром Воробьевым, снабжавшим Флоренского книгами; с детьми же артистов Лилеевых Флоренский в основном ссорился, с ними связана и жуткая сцена его «богоборческого» поведения в результате неверной установки на «самостоятельность в отношении Бога и нежелание считаться с Ним». Самый интересный сюжет в этом отрезке воспоминаний относится к истории «дружбы» Флоренского с Александром Ельчаниновым. Попытка «подойти внутренне» к Ельчанинову кончилась для Флоренского полным провалом; «потребному одиночеству», к которому он вернулся после разрыва с «его покойным другом», предшествовала острая критика его «донжуанства», его «метафизического непостоянства» и его педагогической деятельности, якобы сеющей «душевную смуту» в воспитанниках. Разумеется, Флоренский был несправедлив к Ельчанинову, впоследствии все же выбравшему путь священника и ставшему автором любопытнейших воспоминаний о Флоренском.

Обладающий преимуществом лишь в сопоставлении с машиной, человек в представлениях Флоренского стоял ниже героев сказок и мифа. Прометеи и Титаны им с детства «чувствовались *своими*», самый излюбленный его сказочный сюжет с принцессой, получившей известие о смерти жениха ее — принца, вызывал в Флоренском не «жалость», а любование «чем-то красивым». Здесь наглядно давало о себе знать отсутствие *нравственных* привязанностей в семье и, в особенности, в отношениях с матерью, бывших «*не личными*», «скорее пантеистическими, чем нравственными». Отсутствие в семье установок на нравственность позволяло в Янкелях видеть только «жидов» и «контрабандистов» (да и прямо обидеть, обозвав их «жидами»), а Достоевского оценивать только из аспекта его «истерики» («сплошной истерики») (Детям моим... С. 69), не принимавшейся в доме Флоренских и не получившей достойного истолкования в комментариях самого автора «Воспоминаний».

IV

Ошибочным, однако, было бы думать, что осмотрительное, настороженное, скептическое отношение Флоренского распространялось на всех взрослых, на людей как таковых. В разделе «Пристань и бульвар» он пишет: «Я отлично понимал, уже тогда понимал, что истину откроет мне лишь простой человек» (Детям моим... С. 52); «истина» в данном случае касалась утверждения няньки Флоренских, что в отверстиях деревянных свай и балок на дне морском живет «бука». Умственную доходчивость «простого человека» Флоренский ставил выше ума интеллигентского; об этом свидетельствует как его ссылка (в «Homo faber») на анекдот об «умном мужике» и астрономе*, так и ряд высказываний его собеседников по «Столпу» (старухи-служанки, старухи из Сергиева Посада, анонимного мужика и др.), мнения которых приравнивались автором к авторитету св. отцов Церкви. В «Воспоминаниях» даны краткие портретные зарисовки представителей этого типа людей, более близких природе, чем интеллигенты. К ним принадлежат, помимо няньки Романовой, образы мужественого фелюгщика, верного плотника Амирана, сторожа Ахмета, будка которого маленьким Флоренским считалась «собственным <...> домом» (Детям моим... С. 103), аджарцев, спасших жизнь его отцу; кавказцы для автора «Воспоминаний» были «слишком свои», и даже в образах негра и негритянки с детьми ему «чувствовалась кротость богатырей и открытость в природу»**. Когда Флоренский подчеркивал, что его сердцу «мила была незаметность, тихость, смирение», то он имел в виду именно этих простолюдинов, на «опыте живой веры» которых впоследствии строилась его теодицея; недаром в последнем абзаце «Воспоминаний», в котором автор впервые ищет ответа у *других*, «все человечество» представлено, наряду с «моими предками», также и *ими*, т. е. «крестьянами» и «дикарями» (Детям моим... С. 245). В данном вопросе Флоренский остался последовательным «популистом» до конца жизни, как явствует из одного из его последних писем: «Моя точка зрения совсем другая: человек везде и всегда был человеком и только наша надменность придает ему в прошлом или в далеком прошлом обезьяно-

* *Флоренский П.* Homo faber. С. 52.

** Отчуждение от мира взрослых приводило Флоренского порой к усилению интереса к разного рода «уродствам», к «диким народам» и даже к «людоедам». См. также рассказ Флоренского о фокуснике Роберте Ленце и его сеансе в Батуме с «проливанием крови» (Детям моим... С. 169–170).

подобие. Не вижу изменения человека по существу, есть лишь изменения внешних форм жизни, даже наоборот. Человек прошлого, далекого прошлого, был человечнее и тоньше, чем более поздний, а главное — не в пример благороднее» *.

V

Весьма своеобразный интерес Флоренского к феномену человека в период, о котором повествуется в «Воспоминаниях», обусловлен рядом причин. Прежде всего его «философским символизмом» **, приверженность к которому он отмечал на разных этапах своего развития («я всегда был символистом», — писал он в разделе «Особенное»); как следует из «Столпа», итоговыми идеями этого сочинения Флоренский был обязан Достоевскому, однако в опосредованном виде — через Вяч. Иванова и его учение «Ты еси», венчающее ивановскую теорию «восхождения» — «неправого нисхождения» — «нисхождения», отголоски которой слышны в ряде мотивов и положений «Воспоминаний». С «символизмом» Флоренского соотнесено его понимание «таинственного» и «особенного», восходящее к «декадентным» строчкам Пушкина из «Пира во время чумы» и мировоззрению героев гофмановских «Серапионовых братьев», «Золотого горшка», «Зловещего гостя» и «Житейской философии Кота Мура»; человек в этих ситуациях выступал по меньшей мере «двойственным», лишь наслаждавшимся картиной хаоса, т. е. опять-таки далеким от осознанного культурного строительства для его преодоления. Такому положению вещей, далее, способствовала ориентация Флоренского на «любовь к противоречию» и «скепсис», унаследованная им из древнегреческих источников; недаром автор «Воспоминаний» полагал, что греческий миф был ему ближе русской мифологии леших и русалок, и называл себя «последним греком». По нашим наблюдениям, решительный поворот Флоренского в сторону построения антроподицеи произошел в результате его посещения Оптиной пустыни в 1905 году, давшего автору «Столпа» новое понимание «философии народа» как раскрытия «веры народа», а также взгляд на Оптину пустынь как завязь «новой культуры» ***. «Воспоминания» же свидетель-

---

* Цит. по: *Флоренский П. В.* Павел Флоренский: реальности и символ // П. А. Флоренский: Философия, наука, техника. С. 50.

** *Хоружий С.* Указ. соч. С. 13.

*** Цит. по: *Игумен Андроник* (Трубачев). Священник Павел Флоренский и Оптина пустынь // П. А. Флоренский: Философия, наука, техника. С. 40–41.

ствуют об иных воззрениях молодого автора и об ином миропонимании, в которых преобладало блестящее, но *субъективное* ви́дение мира и его раздробленных, откликающихся друг в друге частей. Если на сюжет «Столпа» наложен отпечаток возможного развития Алеши Карамазова после смерти Зосимы, то «Воспоминания» в этом отношении выдержаны в ключе другого произведения Достоевского, а именно «Подростка» с его образом становящегося молодого героя, который обнаруживает свою «идею», лишь проходя через поиски родового тождества и личную «катастрофу».

ПРИМЕЧАНИЯ. КОММЕНТАРИЙ. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Собранные в Антологии тексты не образуют исчерпывающей картины восприятия наследия П. Флоренского (в экстенсивном, количественном смысле), но ключевые моменты сюжета сохранены. Кое-что осталось за рамками сборника по разным причинам: в меньшей степени потому, что источник оказался недоступным, в большей — потому, что его содержание не вносит принципиально новых штрихов в опыт уже имеющейся философской критики. На отборе материалов сказался и тот факт, что поиск отзывов на труды Флоренского никогда не носил систематического характера, так что какие-то тексты остались просто неизвестными (особенно, возможно, это касается архивных разысканий). В этом смысле редакция будет благодарна тем читателям, которые сумеют предложить неизвестные нам материалы с целью выпуска второго — дополненного и измененного — издания антологии о П. А. Флоренском. Существование частных коллекций ситуации не меняет. Вряд ли полноте наших представлений способствует и то, что конкретные связи Флоренского с мыслителями религиозного ренессанса изучены эпизодически. Обратной стороной растущего потока научных и любительских штудий наследия Флоренского стало и то, что фактура диалогов мыслителя с современниками до сих пор представляет собой белое пятно; вокруг этой интуитивно заполняемой пустоты прочерчиваются тематически популярные круги, вроде «Розанов и Флоренский», «Бердяев и Флоренский», «Флоренский и Вернадский»; в последние годы возникла мода на «Флоренский и С. Булгаков». И все же до сего дня автор «Столпа...» предстоит то восхищенным, то негодующим взглядам XX века без надежды на полностью аутентичное понимание.

То же самое связано с именами большинства крупных религиозных мыслителей, чье наследие находится в центре внимания издаваемой Русским Христианским гуманитарным институтом серии антологий «Русский путь».

Пока не будет пройден период наивной компаративности, «Русский путь» вынужден будет удовлетворяться решением задач преимущественно коллекционерского сосредоточения голосов эпохи вокруг каждого имени персонально. В результате мы получим (для начала на уровне эмпирических презентаций) те поля существенных пересечений позиций, мнений и точек зрения, внутри которых станет возможным рассмотреть закономерности типологического и структурного характера, а на этой основе — выработать языки описания самой темы «судьба философа» («судьба концепции», «судьба памятника»).

Собирание и издание антологий направленного рефлективного опыта — лишь самое малое, что можно сделать на этом пути. Но и это малое обязывает составителя к не всегда выполнимому. Считаем необходимым предупредить читателя, что фамилии не всех авторов, чьи произведения составили основной массив книги, удалось разыскать в справочно-библиографической литературе, не все встретившиеся в текстах имена удалось расшифровать. Сохраняется авторская датировка событий жизни и кончины Флоренского.

Книга содержит два ряда примечаний: авторские (они помещаются в конце соответствующего текста и в подстрочных примечаниях) и комментаторские (они находятся в конце издания, вместе с библиографическим аппаратом). Библиография по авторам не преследует целей исчерпывающего перечня, а осуществляет, скорее, функцию напоминаний.

Угловые (купюры) и квадратные (необходимые по смыслу вставки) скобки принадлежат составителю. Круглые скобки — авторские. По возможности сохранена авторская пунктуация.

В примечаниях указываются краткие сведения об авторе (если они имеются в научном обиходе), расшифровываются встречающиеся имена, раскрывается смысл полемичных и «темных» мест.

Выражаем сердечную благодарность тем, кто словом и делом помог в подготовке книги: П. В. Кузнецову, прот. В. Федорову, В. А. Фатееву, С. М. Половинкину, С. С. Хоружему, Н. К. Бонецкой, сотрудникам Казанского собора, преподавателям Духовной Академии и Семинарии, работникам музеев и библиотек нашего города.

I. МЕМУАРЫ

Свящ. А. В. Ельчанинов

Из встреч с П. А. Флоренским (1909—1910)

Печатается по первопубликации: Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; М., 1984. № 142 (III). С. 68–77.

Ельчанинов Александр Викторович (1881—1934) — русский религиозный публицист, священник (с 1926 г.). Закончил исторический факультет Петербургского университета, Московскую Духовную академию (МДА). Секретарь Московского религиозно-философского общества им. Вл. Соловьева (1905 г.). С 1911 г. преподавал в гимназии Левандовского в Тифлисе. Эмигрант с 1921 г. Руководитель Русского студенческого христианского движения. *Соч.*: История религии. М., 1909; Записи. Париж, 1935 (6-е изд. — 1990). См. о нем: Памяти о. Александра Ельчанинова. Париж, 1935 (3-е изд. — 1991).

Для понимания характера отношений двух тифлисских друзей — Ельчанинова и Флоренского — исключительно важны посвященные о. Александру страницы мемуара «Детям моим...» (особ. с. 201–206).

Впервые воспоминания Ельчанинова о Флоренском напечатаны и снабжены примечаниями Н. А. Струве (некоторые из них мы используем ниже).

[1] *...здесь...* — в Сергиевом Посаде.

[2] *...рукописи о частушках...* — Собрание частушек Костромской губернии Нерехтского уезда / С предисловием П. А. Флоренского. Кострома, 1909.

[3] *...Евгения...* — о. Евгений Воронцов, ученый-гебраист, профессор древнерусского языка в Академии (ум. в 1927 г.) (*примеч. Н. А. Струве*).

[4] *Маруся Ланге* — будущая жена брата А. Ельчанинова Николая (*примеч. Н. А. Струве*).

[5] *Каптерев* Петр Федорович (1849—1922) — русский педагог и психолог.

[6] *Васенька* — Гиацинтов Василий Михайлович, студент МДА, брат жены Флоренского Е. М. Гиацинтовой. См. о нем: Детям моим... С. 379.

[7] *... если увидишь Владыку...* — еп. Антоний Флоренсов (1847—1920) — духовник Флоренского (с 1904 г.). См. о нем: *Ельчанинов А.* Епископ-старец (Путь. 1926. № 4. С. 121–129); *Игум. Андроник* (А. С. Трубачев). Епископ Антоний Флоренсов — духовник священника Павла Флоренского (Журн. Моск. патриархии. 1981. № 9. С. 17–77; № 10. С. 65–73).

[8] *Глинка-Волжский* Александр Сергеевич (наст. фам. Глинка, 1878—1940) — русский критик, историк литературы. *Соч.*: Об уединении // Новый путь. 1904. № 11; Из мира литературных исканий. СПб., 1906; Ф. М. Достоевский. Жизнь и проповедь. М., 1906; Гаршин как религиозный тип. М., 1906; Св. Русь и русское призвание. М., 1915; Социализм и христианство. Нижний Новгород, 1919.

[9] *Новоселов* Михаил Александрович (1860—1940) — русский религиозный публицист, издатель «Религиозно-философской библиотеки».

[10] *Лафатер* Иоганн Каспар (1741—1801) — швейцарский философ.

[11] О. Герман — вероятно, старец Зосимовской пустыни (*примеч. Н. А. Струве*).

Андрей Белый

Начало века. Глава III. Разнобой. «Аяксы» (1930—1933)

Печатается по изданию: *Белый Андрей.* Начало века / Подг. текста и коммент. А. В. Лаврова. М., 1990. С. 298–304. (Серия литературных мемуаров).

Андрей Белый (псевд.; наст. имя и фам. Бугаев Борис Николаевич; 1880—1934) — русский писатель, поэт, критик, теоретик символизма, философ, историк культуры. Подробную библиографию произведений Белого и литературы о нем см. в кн.: Андрей Белый. Проблемы творчества. Статьи. Воспоминания. Публикации / Сост. М. А. Бенина. М., 1988. С. 806–827.

Отношениям Белого и Флоренского посвящен обширный раздел сборника: Контекст-91. Литературно-теоретические исследования / Отв. ред. А. В. Михайлов. М., 1991. С. 3–99. См. также: *Силард Лена.* А. Белый и П. Флоренский // Студиа Славика. Будапешт, 1987. № 33 (1–4). С. 227–238. Упомянутое в начале мемуарного фрагмента имя В. Свенцицкого важно включением его как автора нашумевшего романа «Антихрист (Записки странного человека)» (М., 1908; два издания) в общий опыт осмысления

XX веком темы Антихриста, в том числе А. Белым (см. первую из ранних «Симфоний» в кн.: *Белый А.* Симфонии. Л., 1991; ср. итальянское издание: *Belyj Andrej.* Antichrist. Edizione e commento di Daniela Rizzi. Trento, 1990) и П. Флоренским («Эсхатологическая мозаика»).

Историю образа Антихриста в русской литературе см. в статье: *Исупов К. Г.* Русский Антихрист: сбывающаяся антиутопия // Антихрист: Антология / Сост., коммент. А. С. Гришина, К. Г. Исупова. М., 1995. С. 5–34. (Из истории отечественной духовности).

Стихотворный сборник Флоренского «В вечной лазури» (Сергиев Посад, 1907) назван не без отсылки к сборнику Белого «Золото в лазури» (1904). Белому посвящен небольшой стихотворный цикл Флоренского «Белый Камень». Вот стихотворение философа, написанное в апреле 1904 г.:

Андрею Белому

Ты священным огнем меня разом увлек! —
Песнопения волны носились...
Хризолитовых струй всюду виделся ток,
Золотистые змейки искрились.

Жидким золотом вдруг засверкал океан —
Огневеющим кружевом линий.
Потянулся столбом голубой фимиам
И в эфир отвердел темно-синий...

(Русская поэзия «серебряного века», 1890—1917: Антология. М., 1993. С. 284).

[1] *...при профессоре Трубецком...* — в семинаре на историко-филологическом факультете Московского университета, которым руководили Сергей Николаевич Трубецкой (1862—1945) и Лев Михайлович Лопатин (1855—1920), Флоренский участвовал в 1902—1904 гг. Описание атмосферы собраний см. во второй главе (раздел «Профессора, декаденты») мемуаров Белого «Начало века».

[2] *Свенцицкий* (Свентицкий) Валентин Павлович (1879/1882—1931) — писатель, публицист, церковный деятель. Учился на историко-филологическом и юридическом факультетах Московского университета. В январе 1905 г. организовал (вместе с В. Эрном, А. Ельчаниновым и о. Ионой Брихничевым) «Христианское братство борьбы» (см.: «Христианское братство борьбы» и его программа // Религиозно-общественная библиотека. М., 1906. Сер. 1. № 2), к которому косвенное отношение имел и Флоренский. За публикацию брошюр «Письма ко всем» (М., 1907) и «Второе распятие Христа» (М., 1908) был подвергнут судебным репрессиям. Писал драматические этюды («Пастор Реллинг», 1909; «Смерть», 1909; «Интеллигенция», 1912). В 1917 г. принял священнический сан в Иоанновом монастыре в Петрограде. *Соч.*: Взыскующие Града. Сб. 1. М., 1906 (совместно с В. Эрном); Что нужно крестьянину. М., 1906; Л. Толстой и Вл. Соловьев. М., 1907; Правда о земле. М., 1907; Религиозный смысл «Бранда» Ибсена. СПб., 1907; Жизнь Ф. М. Достоевского. М., 1912; Поэт Голгофского христианства (Николай Клюев). М., 1912 (отд. изд. вступ. статьи к сб. Н. Клюева «Братские песни» — М., 1912); Граждане Неба. СПб., 1915; Юродивый // Записки Передвижного общедоступного театра. 1917. № 7–8; Диалоги / Предисл.

Л. Калинина. Киев, 1994. См. о нем: *Русов Н. Н.* Из жизни церковной Москвы. В. Свенцицкий // Накануне. 1922. 3 сент.; *Крепс Р.* <Предисловие к публикации>: *Свенцицкий В. П.* Предсмертные письма // Минувшее: Исторический альманах. (Париж, 1986). М., 1990. Т. 1. С. 294–298; *Козлов М.* Обретение церковности // Слово. 1991. № 10; Об авторе «Диалогов» // Воскресная школа. 1992. № 1; *Свенцицкий А.* «Он обрел покой в Церкви» // Моск. церковный вестник. 1992. № 7(73).

[3] *Лахтин* Леонид Кузьмич (1863—1927) — математик, профессор Московского университета. В 1904 г. Флоренский-студент представил Лахтину работу «Идея прерывности как элемент миросозерцания». «Введение» к ней опубликовано в сб.: Историко-математические исследования. М., 1986. Вып. 30.

[4] *Эрн* Владимир Францевич (1881—1917) — русский философ, школьный товарищ Флоренского, в последние годы жил на квартире Вяч. Иванова, где и умер. Вяч. Иванов писал В. Брюсову 3/16 января 1905 г.: «В наше уединение допущен был любимый нами Вл. Эрн. <...> Слыхал ли ты о милом Эрне, например от Белого и Флоренского?» (Литературное наследство. Т. 5: Валерий Брюсов. М., 1976. С. 470). Флоренский печатал в «Богословских трудах» его «Письма о христианском Риме» (1912. № 11; 1913. № 1, 9).

[5] *Вейерштрасс* Карл Теодор Вильгельм (1815—1897) — немецкий математик, его лекции слушал отец Белого.

[6] *Кантор* Георг (1845—1918) — немецкий математик, инициатор теории множеств. Его идеями были увлечены в молодости и Белый, и Флоренский. Последний написал о нем работу, прочитанную сначала как доклад на семинаре [О символах бесконечности (Очерк идей Г. Кантора) // Новый путь. 1904. № 9. С. 485].

[7] *...могила моего отца...* — Николай Васильевич Бугаев (род. 1837) похоронен в Новодевичьем монастыре 31 мая 1903 г.

[8] *Вронский* Юзеф (1778—1852) — польский философ, мистик, математик, автор работ «Мессианизм как конечное объединение философии и религии...» (1831—1847); «Метафизика мессианизма» (1840). См. о нем: *Лосский В. Н.* Гоэнэ-Вронский, польский Платон // Зарубежье. 1927. № 37/38; *Игумен Геннадий* <Эйкалович>. «Безыпотесный принцип» Платона и «Абсолют» Гоэнэ-Вронского // Зарубежье. 1974. Сент.-дек. С. 2–13.

[9] *Три «Аякса»* — след увлечения Белого и его окружения гомеровской сюжетикой и «аргонавтическим» мифотворчеством. См.: *Лавров А. В.* Мифотворчество «аргонавтов» // Миф—фольклор—литература. Л., 1978. С. 137–170.

Аяксы (Аянты) — соискатели руки Елены, затем — участники Троянской войны. См.: Мифы народов мира: В 2-х т. М., 1980. Т. 1. С. 146–147.

[10] *Галанин* Дмитрий Дмитриевич (1857— ?) — педагог-математик.

[11] *Сыроечковские* (братья: Борис, Владимир и Евгений Евгеньевичи). Первый из них (1881—1961) — студент Московского университета, участник «Христианского братства борьбы».

[12] *Хренников* А. — студент.

[13] *Герье* Владимир Иванович (1837—1919) — русский ученый-историк, профессор всеобщей истории Московского университета (1868—1904 гг.),

организатор Высших женских курсов (1877 г.). См. о нем: Московский университет в воспоминаниях современников / Сост. Ю. Н. Емельянов. М., 1989 (по указ.).

[14] *Котляревский* Сергей Андреевич (1873—1939) — историк, приват-доцент Московского университета. Член ЦК кадетской партии. Упомянута его книга «Ламенэ и новейший католицизм» (М., 1904).

[15] *Койранские* (братья): Александр Арнольдович (1884—1968) — поэт, художник, критик; Борис Арнольдович (1882—1920) — поэт, журналист, адвокат; Генрих Арнольдович (1883— ?) — литератор, врач.

[16] *«Грифики»* — Койранские были связаны с деятельностью частного петербургского издательства «Гриф» (1903—1913 гг.), основанного С. А. Соколовым (Кречетовым, 1878—1896). Издавался литературно-художественный альманах «Гриф» (1903—1914. № 1–4), где публиковались в основном авторы символистской ориентации.

[17] *...пещь Даниила...* — Деян. 9, 3–6; 5, 1–5.

[18] *Шарко* Жан Мартен (1825—1893) — французский врач-психиатр.

[19] *Дидаскалол* — учитель. Словосочетание «дидаскалол от Валентина» имеет здесь, по меньшей мере, двойной смысл: кроме имени Свенцицкого, оно указывает и на имя знаменитого гностика Валентина (ум. ок. 160), о котором Вл. Соловьев в статье, написанной в словарь Брокгауза и Ефрона, сказал: «Один из гениальнейших мыслителей всех времен» (Христианство: Энциклопедический словарь. В 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 320). Концепция Валентина (его учение о Софии-Ахамот) изложена в сочинении св. Иринея Лионского (140/160—ок. 220) «Против ересей» (см.: Сочинения Св. Иринея Лионского. СПб.: Изд. П. Преображенского, 1900; *Мейендорф Иоанн, прот.* Введение в святоотеческое богословие. 2-е изд. Вильнюс; М., 1992. С. 29–31). Валентин оказывается в центре внимания русских софиологов и критиков софиологии (от А. М. Бухарева и Вл. Соловьева до В. Н. Лосского и Д. Л. Андреева). Популярность для XX века наследия Валентина отразил Л. Карсавин, написавший о нем статью «Глубины сатанинские» (Факелы. М., 1922. Кн. 1) и включивший его образ в поэму «София земная и горняя» (Стрелец. Сб. третий и последний / Под ред. А. Беленсона. СПб., 1922 Перепечатку см.: Вопр. философии. 1991. № 9. С. 175–189 / Предисл., подг. текста и примеч. В. Н. Назарова). В финале комментируемого текста А. Белого идет воспоминание о критике софиологического энтузиазма со стороны «Трубецких, указующих на весьма смутную религиозно и слабую теоретически тему "Софии" как церкви-невесты, души мировой (человечества тож). Что ж — антропо-софия? По Бёме, Шеллингу ли, Валентину ли, Конту ли эту "идею" разглядывать?» (С. 377–378).

[20] *Энесы* — члены Народно-социалистической партии (осень 1906 г.); с июня 1907 г. — Трудовой народно-социалистической (*примеч. А. В. Лаврова*).

[21] *...от нагруженности аритмологией...* — Во второй главе мемуаров «Детям моим...» [«Пристань и бульвар (Батум)»] Флоренский передает свое ощущение ритма: «И еще: в математике мне внутренне, почти физически, говорят родное ряды Фурье и другие разложения, представляющие всякий сложный ритм как совокупность, как бесконечную совокупность простых. Мне говорят родное непрерывные функции без производных и всюду прерывные функции, где все рассыпается, где все элементы поставлены стой-

мя. Вслушиваясь в себя самого, я открываю в ритме внутренней жизни, в звуках, наполняющих сознание, эти навеки запомнившиеся ритмы волн и знаю, что они ищут во мне своего сознательного выражения через схему тех математических понятий. <...> Впоследствии, когда я услышал знаменитые ростовские звоны, где сплетаются, накладываясь друг на друга, ритмы, все более частые, мне опять вспомнилось ритмическое построение морского прибоя и фуги Баха, исконные ритмы моей души» (С. 51–52). Из комментария к этому фрагменту издателей воспоминаний Флоренского: «Понятие аритмологии было введено Н. В. Бугаевым <...> и понималось им как учение о разрывных функциях. Н. В. Бугаев полагал, что на основах аритмологии должно быть перестроено все миросозерцание (философия и наука) и действие человека. Проблема непрерывного в естествознании волновала Флоренского еще в гимназии. Он совершил синтез идей аритмологии Н. В. Бугаева и теории множеств Георга Кантора» (Детям моим... С. 485). Развитию идей аритмологии посвящены следующие работы Флоренского: «Идея прерывности как элемент миросозерцания» (1903) (введение к этой работе опубликовано С. С. Демидовым и А. Н. Паршиным в кн.: Историко-математические исследования. М., 1986. Вып. 30); «Об одной предпосылке мировоззрения» (Весы. 1904. № 9); «О символах бесконечности (Очерк идей Г. Кантора)» (Новый путь. 1904. № 9. С. 485). По прочтении книги Белого «Символизм» (М., 1910) Флоренский пишет автору 14/28 ноября 1910 г. из Сергиева Посада: «Мне теперь хочется поделиться с Вами светлым и добрым настроением, вынесенным из вашей книги. Имею в виду именно Ваши исследования по ритму («ритмология») и смежным вопросам» (Контекст-91. С. 44). Очевидно и то, что общение с Флоренским не могло не повлиять на представления Белого об «эвритмии» и в целом сказалось на его стиховедческих штудиях [«Диалектика ритма» (1917); «Принцип ритма в диалектическом методе» (1927); «О ритмическом жесте», «Ритм как диалектика и "Медный всадник"» (1929)]. См.: *Гречишкин С. С., Лавров А. В.* О стихотворном наследии Белого // Труды по знаковым системам. Тарту, 1981. Вып. 12. С. 97–146; *Гаспаров М. Л.* Белый-стиховед и Белый-стихотворец // Белый Андрей. Проблемы творчества... С. 444–460.

[22] *Кунрат* Генрих (XVI — нач. XVII в.) — немецкий писатель-мистик, алхимик. См. о нем: *Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительских произведениях. М., 1993. С. 289, 321.

[23] *Ora et labora* — молись и работай (*лат.*).

[24] *Эйлер* Леонард (1807—1783) — швейцарский математик, механик, физик, астроном.

[25] *Флагелланты* — секта бичующихся, возникла в Италии в 1210 г., осуждена как еретическая (1349 г.).

[26] *Самуил* — 1 Царств. 7, 3–4.

[27] *Дикирий с трикирием* — двусвечник с трехсвечником.

[28] Речь идет о македонском восстании против турецкого ига (авг.-сент. 1903 г.).

[29] *...рецензию о моей «Северной симфонии»...* — *Флоренский П. А.* Спиритизм как антихристианство // Новый путь. 1904. № 3. С. 158–167.

[30] *Эллис* (псевд.; наст. имя и фам. Кобылинский Лев Львович; 1879—1947) — русский поэт и критик, переводчик, теоретик символизма. С 1913 г. — в Швейцарии. *Соч.*: Русские символисты. М., 1910. См. о нем: *Цветаева А.* Воспоминания. М., 1971; *Гречишкин С., Лавров А.* Эллис — поэт-символист, теоретик и критик // Герценовские чтения. Т. 25: Литературоведение. Л. 1972. Эллис перевел X письмо «Столпа»: Sophia // Ahren aus der Garbe kleines Jahrbuch des Matthias-Grünewald-Verlags für das Jahr. 1926. Christi Reich im Osten. Mainz, 1926.

С. И. Фудель

Об о. Павле Флоренском (1882—1943) (1972)

Фудель Сергей Иосифович (1900—1977) — мемуарист, богослов, историк духовной культуры. Сын И. И. Фуделя, известного священника, корреспондента К. Н. Леонтьева и автора статей о нем. С начала 20-х гг. подвергался репрессиям. С 1956 г. создал ряд работ, список которых по авторскому перечню приводит составитель биографической справки прот. Владимир Воробьев (Новый мир. 1991. № 3. С. 189): «К. Леонтьев в его письмах к о. Иосифу Фуделю», «Наследство Достоевского», «Начало познания Церкви (Об о. Павле Флоренском)», «Записки о литургии и Церкви», «Славянофильство и Церковь», «Путь отцов», «Письма из ссылки».

Книга С. И. Фуделя, которая является первой монографией русского автора о Флоренском, печатается по первоизданию (Париж, 1972). Опубликована под псевдонимом Ф. И. Уделов.

[1] *«Не время выкликать теней...»* — начало предпоследней строфы стихотворения Ф. И. Тютчева «Из края в край, из града в град...»

[2] *«Нам не дано предугадать...»* — первая строка известного фрагмента Ф. И. Тютчева (1869).

[3] *Исаак Сирин* (ум. предполож. в нач. VIII в.) — св., отец Церкви. *Соч.*: Слова подвижнические. М., 1993.

[4] *Георгий Затворник* (в миру — Георгий Машурин; 1789—1863) — подвижник, послушник Задонского Богородицкого монастыря. Пострижен под именем Стратоника.

[5] *Григорий Синаит* (вт. пол. XIII — 40-е гг. XIV в.) — византийский духовный писатель, проповедник исихазма, христианский подвижник. После пребывания в монастыре на Синае, а затем на Афоне основал монастырь в пустыне Парория около г. Сазополь, где и умер.

[6] *Лопатин* Лев Михайлович (1855—1920) — русский философ-персоналист, профессор Московского университета, редактор журнала «Вопросы философии и психологии», председатель Московского психологического общества (с 1899 г.). *Соч.*: История древней философии. М., 1901; Психология. М., 1902; Философские характеристики и речи. М., 1911; Положительные задачи философии. 2-е изд. М., 1911. Ч. 1–2; Лекции по истории новой философии. М., 1915. Ч. 1.

[7] *Введенский* Алексей Иванович (1861—1913) — русский богослов, критик и публицист. *Соч.*: Западная действительность и русские идеалы. Сер-

гиев Посад, 1894; Письма о современном искусстве. М., 1898; Пессимизм теории и пессимизм жизни. М., 1907; Мировая трагедия знания. М., 1908. После кончины А. И. Введенского руководителем работы Флоренского стал ректор Московской Духовной академии еп. Феодор (Поздеевский).

[8] *«Два философа»* («Философы») М. В. Нестерова (1862—1942) созданы в 1918 г.

[9] *«Весна, весна! Скажи, чего мне жалко?»* — цитируется последняя строфа стихотворения А. А. Блока (1881—1921) «Жизнь медленная шла, как старая гадалка...» (16 марта 1902 г.), вошедшего в шестой раздел раннего цикла «Стихи о Прекрасной Даме» (1901—1902).

[10] *Игнатий Богоносец* — третий епископ Антиохии. Во время императора Траяна (53—117, правил с 98 г.) замучен и казнен в Риме. *Соч.*: Послания // Памятники древней христианской письменности (изд. П. Преображенский). Т. 2 (см. также «Православный собеседник», изд. Казанской Духовной академии, 1855).

[11] *Хомяков* Алексей Степанович (1804—1860) — русский религиозный философ, поэт, лидер славянофильского движения, ученый-энциклопедист. *Соч.*: Сочинения. Т. 1–2. Киев, 1902—1913; О старом и новом. М., 1988; Сочинения: В 2-х т. М., 1994. См. в наст. томе материалы полемики вокруг Хомякова (статьи В. Розанова, Н. Бердяева, Г. Флоровского и комментарий к ним).

[12] *Иоанн Лествичник* (Иоанн Синаит, Иоанн Схоластик; ок. 535—600?) — св., преподобный. Игумен-настоятель Синайского монастыря, автор «Лествицы райской» (первый рус. пер. — М., 1647) и «Слова к пастырю». *Совр. изд.*: Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы Лествица, в сокращении для начинающих путь духовной жизни. М., 1991. См. о нем.: *Иером. Герман.* Преподобный Иоанн Лествичник. СПб., 1854.

[13] *Распутин* (Новых) Григорий Ефимович (1872—1916) — крестьянин Тобольской губернии, фаворит последних Романовых, псевдоюродивый.

[14] *Мансуров* Сергей Павлович (ум. 1929) — священник, историк Церкви.

[15] *Авва Исидор* (Грузинский, ум. в 1908) — иеромонах Гефсиманского скита. В 1909 г. Флоренский издал книжку о нем (Соль земли... Сергиев. Посад, 1909).

[16] *Макарий Великий* (301—391) — св., египетский пустынник-подвижник, христианский проповедник. *Соч.*: Духовные беседы св. Макария Великого. М., 1904. Вып. 4. См.: *Троицкий И.* Обозрение источников по истории египетского монашества. Сергиев Посад, 1907.

[17] *Зеньковский* Василий Васильевич (1981—1962) — русский религиозный философ, историк философии и культуры, священник с 1942 г.

[18] *Лосский* Владимир Николаевич (1903—1958) — русский богослов, историк Церкви. *Соч.*: Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

[19] *Брихничев* Иона — тифлисский священник, участник «Христианского братства борьбы». О мере участия Флоренского в этом сообществе см.: *Иванова Е. В.* Павел Флоренский и «Христианское братство борьбы» // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 159–166.

[20] *Антоний* (в миру — Алексей Павлович Храповицкий; 1864—1936) — русский духовный писатель. Архимандрит, ректор Московской Духовной академии (1890 г.), Казанской Духовной академии (1895 г.). Епископ (1897 г.), архиепископ Волынский (1902 г.). *Соч.*: Полн. собр. соч.: В 3-х т. Казань, 1900; Сын Человеческий // Богословский вестник. 1903. № 11; Нравственный смысл основных христианских догматов. Вышний Волочек, 1906.

[21] *Бухарев* Александр Матвеевич (архимандрит Феодор; 1824—1871) — русский богослов и критик. Рукописи Бухарева Флоренский регулярно печатал в бытность свою редактором «Богословского вестника» (1912—1917 гг.). *Соч.*: О православии в отношении к современности. СПб., 1906; Письма к А. А. Лебедеву // Богословский вестник. 1915. № 10–12. С. 413–544; Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад, 1916 (ранее в «Богословском вестнике» в 1913—1916 гг.); О Послании к Римлянам // Богословский вестник. 1917. № 4/5. С. 464–477; Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к казанским друзьям <...>. Сергиев Посад, 1917; О духовных потребностях жизни. М., 1991. См. о нем: *Дмитриев А.* Дух Христов в мирском делании. Религиозное самоопределение культуры в деятельности архим. Феодора (А. М. Бухарева) // Сфинкс. 1995. № 1(3). С. 50–61. Проповедь Флоренского, изданная как брошюра (Вопль крови. М., 1906), была произнесена в храме Московской Духовной академии за литургией 12 марта 1906 г. [с подзаголовком «Слово в неделю великопостную» текст воспроизведен в брошюре: *Кравец С. Л.* О красоте духовной (П. А. Флоренский: Религиозно-нравственные воззрения). М., 1990. С. 48–54]. В комментарии приведены отрывки из письма В. Ф. Эрна к его будущей жене Е. Д. Векиловой (Эрн-Калашниковой) от 26 марта 1906 г.: «П. Флоренский, бывший когда-то мне очень близким человеком (и теперь очень дорогой мне), арестован. 12 марта в академической церкви он произнес проповедь (это уж у них такой обычай, чтобы студенты произносили проповеди), в которой с большим религиозным чувством он говорил о совершающихся теперь расстрелах, казнях и убийствах. Был составлен протокол. Академики, т. е. студенты, встретили проповедь его восторженно (это как раз было в тот день, когда пришло известие о казни Шмидта) и решили издать ее бесцензурно на свои собственные средства, что и сделали. А 22-го вызвали Павлушу повесткой власти и, арестовав, переслали в Москву, в Таганскую тюрьму... Все это произошло страшно неожиданно, потому что Павлуша Ф[лоренский] был очень враждебно настроен к какой бы то ни было общественной деятельности и говорил всегда, что можно влиять лишь на отдельные личности, и в этом пункте как раз очень расходится с нами...» (С. 63). С. Л. Кравец цитирует источник: Переписка Н. Н. Лузина с П. А. Флоренским // Историко-математические исследования. М., 1989. Вып. XXXI. С. 134).

[22] *Серафима Мученица* — родилась в Антиохии, была обезглавлена в царствование императора Адриана (76—138, правил со 117 г.). День памяти — 29 июля.

[23] *«О, вещая душа моя!»* — первая строка стихотворения Тютчева (1855).

[24] *Серафим Саровский* (в миру — Прохор Мошнин; 1760—1833) — русский святой, православный подвижник, проповедник. Канонизирован в 1903 г. См.: Летопись Серафимо-Дивеевской женской обители / *Соч.*: Архим. Серафим (Чичагов). 2-е изд. СПб., 1903.

[25] *Мотовилов* Николай Александрович (1809—1887) — сибирский помещик, судейский чиновник, собеседник Серафима Саровского (его диалог со святым зимой 1831 г. цитирует и анализирует Флоренский в главе «Свет Истины» книги «Столп и утверждение Истины». Тексты бесед приведены в кн.: *Нилус С.* Великое в малом. М., 1911 (не раз переизданы в наше время).

[26] *Дурылин* Сергей Николаевич (1877—1954) — писатель, критик, литературовед, религиозный мыслитель. В 1920 г. принял священство, но вскоре сложил с себя сан. *Соч.*: В своем углу. М., 1991.

[27] *Григорий Нисский* (335 — после 394) — св., восточный отец Церкви, брат Василия Великого, епископ г. Нисса, один из трех великих каппадокийцев наряду с Василием Великим и Григорием Богословом. *Соч.*: Полн. собр. соч.: В 8-ми т. М., 1861—1872.

[28] *Лев Великий* (440—461) — св., папа римский. День памяти — 8 февраля.

[29] *Паскаль* Блез (1623—1662) — французский религиозный философ, математик, физик. Инициатор идей теории вероятностей, дифференциального исчисления, гидростатики. *Соч.*: Мысли. СПб., 1843 (СПб., 1882; М., 1899; 1905; 1931, 1994); Письма к провинциалу. СПб., 1899.

[30] *Климент Римский* — святой муж апостольский, отец и учитель Церкви. По преданию, ап. Петр обратил его в христианство. Скончался на третий год царствования Траяна (101 г.). В сказании безымянных «Мученических актов Св. Климента» (не ранее IV в.) Климент Римский, возможно, отождествляется с Флавием Климентом, римским консулом, пострадавшим при Домициане. Часть мощей Климента Римского перенесена в Россию князем Владимиром. День памяти Климента Римского в православной Церкви — 25 ноября, а в католической — 23 ноября. Корпус текстов, связанных с его именем, носит название «Климентины». См.: *Приселков А.А.* Обозрение Св. Климента Римского... СПб., 1883.

[31] *Хризогон* — св., мученик, пострадал при императоре Диоклетиане (ок. 304 г.). День памяти — 22 декабря.

[32] *Феофан Затворник* (в миру — Георгий Васильевич Говоров; 1815—1894) — епископ Владимирский, затворник Вышинской пустыни.

[33] *Старец Леонид* (в схиме — Лев, в миру — Лев Данилович Наголкин; 1769—1842) — монах, с его именем связаны первоначальные времена славы оптинского старчества.

[34] *Иоанн Златоуст* (ок. 347—407) — св., отец Церкви. Его сочинения (Творения. Т. 1-12. СПб., 1898—1906) переиздаются с 1993 г.

[35] *Дионисий Александрийский* (Великий) (кон. II в. — 265) — св., епископ Александрийский, церковный писатель. *Соч.*: Творения. Казань, 1900.

[36] *Перепетуя* — св., мученица. Знатная карфагенянка, за отказ принести жертву идолам казнена в 202 г. вместе с четырьмя слугами.

[37] *Диадох* (V в.) — блаж., епископ Фотики в Эпире Иллирийском, мученик, церковный писатель. Автор популярного «Слова аскетического».

[38] *Каллист I* (ум. 1363) — св., патриарх Константинопольский в 1350—1354 и 1355—1363 гг., богослов и переводчик псалмов. День памяти — 20 июля.

[39] *Авва Силуан* (ум. 1938 г.) — афонский старец. См. очерк о нем в кн.: *Архиепископ Иоанн Сан-Францисский* (Шаховской). Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 490–491.

[40] *Нил Синайский* (ум. ок. 450) — преп., префект константинопольский, церковный писатель.

[41] *Симеон Новый Богослов* (949—1022) — преп., церковный писатель. *Соч.*: Слова: В 2-х т. М., 1890—1898; Памятники византийской литературы. М., 1969. С.128–132.

[42] *Авва Аполлос* — иудей из Александрии, принявший христианство, ученик Иоанна Крестителя (Деян. 18, 24). Ему приписывают «Послание к евреям».

[43] *Пахомий Великий* (ум. 347) — преп., отшельник Фиванской пустыни, христианский аскет.

[44] *Шик* Максим Яковлевич (1884—1968) — поэт, критик, немецкий корреспондент «Весов», один из переводчиков книги В. Джемса «Многообразие религиозного опыта» (М., 1910; репринт. изд.: СПб., 1993).

[45] *Григорий Богослов* (Назианзин, 339—389) — св., член каппадокийского кружка, один из трех вселенских учителей восточной Церкви, определивший общую тенденцию решения тринитарной проблемы на христианком Востоке. *Соч.*: Творения: В 6-ти т. М., 1843—1846.

[46] *Варсонофий Великий* (кон. V в. — кон. VI в.) — преп., восточнохристианский отшельник, церковный писатель, оппонент монахов-оригенистов. *Соч.*: Преподобных отцов Варсонофия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошания учеников. М., 1855.

[47] *Мережковский* Дмитрий Сергеевич (1865—1941) — русский религиозный писатель, публицист, поэт, критик, переводчик. *Совр. изд.*: Собр. соч.: В 4-х т. М., 1990. Реформаторы: Лютер. Кальвин. Паскаль. Брюссель, 1990; Больная Россия. Избранное. Л., 1991; Акрополь: Избранные литературно-критические статьи. М., 1991; Атлантида—Европа. Тайна Запада. М., 1992. См. о нем мемуары З. Гиппиус в кн.: *Мережковский Д. С.* 14 декабря. *Гиппиус-Мережковская З. Н.* Дмитрий Мережковский. М., 1991.

[48] *Синаксарь* — сборник сведений о лицах святых и о праздниках.

[49] *Гераклит Эфесский* (ок. 540, год смерти неизвестен) — древнегреческий философ, автор диалектической картины мира. *Соч.*: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 176–257.

[50] *Псалмопевец* — Давид, второй царь Израиля (ок. кон. XI — перв. четв. X в. до н. э.). См.: *Никольский Н.* Царь Давид и его псалмы. СПб., 1908.

[51] *Авва Исайя* (ум. 1090) — св., уроженец Киевской земли, с 1077 г. епископ Ростовский. *Соч.* см. в составе издания: Православный собеседник. Казань, 1858. Изд. Казанской Духовной академии. Ч. 1. С. 432–450.

[52] *Тихон Задонский* (наст. имя Тимофей Савельевич Кириллов; 1724—1783) — св., иерарх Русской Православной Церкви, духовный писатель. По предположению о. Андроника (А. С. Трубачева), старцу Исидору (ум. 1908) и С. Троицкому (ум. 1910) посвящены «Письма» «Столпа...».

[58] *Леонтьев* Константин Николаевич (1831—1891) — русский религиозный мыслитель, публицист, писатель. *Соч.*: Собр. соч.: Т. 1–9. М., 1912—1913; Египетский голубь. Роман, повести, воспоминания. М., 1991; Записки отшельника. М., 1992; Избранные письма. СПб., 1993. См. о нем: *Корольков А. А.* Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991; *Сивак А. Ф.* Константин Леонтьев. СПб., 1991; Тезисы Всесоюзного семинара, посвященного творчеству К. Н. Леонтьева (1831—1891). Калуга, 1991. К. Леонтьев, наш современник / Сост. Б. Андрианов, Н. Мальчевский. СПб., 1993; К. Н. Леонтьев: pro et contra / Изд. подг. А. П. Козырев, А. А. Корольков. Кн. 1–2. СПб., 1995 (Серия «Русский путь»). См. об эстетизме К. Н. Леонтьева в «Столпе...»: Экскурс XXVII — «Эстетизм и религия». С. 585–586.

[54] *Шмидт* Анна Николаевна (1851—1905) — журналистка, автор религиозно-мистических сочинений. *Совр. изд.*: Третий Завет. М., 1993. Вып. 1.

[55] *Игнатий Брянчанинов* (в миру — Дмитрий Александрович Брянчанинов; 1807—1867) — святитель, епископ Казанский и Черниговский, архимандрит Сергиевой пустыни, в 1857—1861 гг. епископ Кавказский, исследователь аскетического опыта. В 80-х гг. XIX в. вышел шеститомник его трудов, переизданный в 1993—1994 гг. См. о нем: *Соколов Н. А.* Епископ Игнатий Брянчанинов. Его жизнь, личность и литературная деятельность. Киев, 1915. Т. 1–2. Канонизирован в 1988 г.

[56] *Дмитрий Ростовский* (Даниил Туптало; 1651—1709) — св., митрополит Ростовский. Составил, пользуясь в том числе латинскими и греческими источниками, «Четьи Минеи». Духовный писатель («Руно орошенное», 1680; «Розыск о раскольнической брынской вере», 1709).

[57] *Самарин* Федор Дмитриевич (ум. 1916) — один из участников «Общества ищущих христианского просвещения» (М. А. Новоселов, П. Б. Мансуров, В. А. Кожевников, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский). См. о нем: *Булгаков С. Н.* Заметка по случаю смерти Ф. Д. Самарина // Богословский вестник. 1916. № 10/12. С. 578–581. Известен также другой Ф. Д. Самарин, живший в 1858—1920 гг., помещик Казанской, Самарской, Астраханской и Тульской губерний, земской деятель; член горсовета. Упомянут в «Яснополянских записках» Маковецкого (В 2-х т. М., 1981. Т. 2. По указ.).

[58] *Булатович* Александр Ксаверьевич — иеросхимонах Антоний (1870—1919), глава афонского имяславия, автор книги «Апология веры во имя Божие и во имя Иисуса» (М., 1913).

[59] *Цветаева* Марина Ивановна (1892—1941) — русская поэтесса, критик.

[60] *Ириней Лионский* (ок. 130—202) — св., отец Церкви. *Соч.*: Сочинения св. Иринея. СПб., 1900.

[61] Проповедническая деятельность лорда Г. В. Редстока оставила заметный след в жизни Санкт-Петербурга 70-х гг. XIX в.: его русские последователи (В. А. Пашков, барон М. И. Корф, гр. А. А. Бобринский, кн. М. М. Дондуков-Корсаков, Ф. Н. Тернер, отчасти — Н. С. Лесков) организовали в 1876 г. «Общество поощрения духовно-нравственного чтения»; возникшая на этой почве секта пашковцев выпускала журнал «Русский рабочий» (1875—1886 гг.). Ими пропагандировалась мысль, что вера достаточна для спасения, отрицалась возможность спастись добрыми делами, отвергалось почитание икон и святых, таинства и церковная иерархия (явное влияние протестантсткой доктрины).

[62] *Шопенгауэр* Артур (1788—1860) — немецкий философ, представитель волюнтаризма, теоретик искусства. *Соч.*: Избр. произведения. М., 1992; Свобода воли и нравственность. М., 1992; Собр. соч.: В 5-ти т. М., 1992. Т. 1: Мир как воля и представление.

[63] *Сталь* (фам. по мужу — Сталь-Гольштейн, девичья фам. — Неккер) Анна Луиза Жермена де (1766—1817) — французская писательница, теоретик литературы, публицист, драматург. *Соч.*: Коринна, или Италия. М., 1969.

[64] *Ориген* (ок. 185—253/254) — один из основоположников христианского богословия, первый сформулировавший основные положения христианского вероучения с помощью категорий древнегреческой философии. Личная судьба Оригена, так же как и его теоретического наследия, складывалась непросто и по сей день не получила однозначных трактовок в историко-богословской и историко-философской науке. Ряд положений его доктрины был отвергнут Церковью, другие — чаще всего подспудно предопределяли эволюцию богословия. Ориген не канонизирован, не признан в качестве «отца Церкви»; в историко-церковной науке обычно трактуется как «церковный писатель». *Соч.*: О началах. Казань, 1912 (М., 1993); Против Цельса. Казань, 1912.

[65] *Григорий Чудотворец* (ок. 213—ок. 270) — св., епископ Неокесарии (ок. 200 г.)

[66] *Антоний Великий* (ок. 260—ок. 355) — преп., основатель монашества. См. о нем работу: *Флоренский П.* Антоний романа и Антоний предания // Богословский вестник. 1907.

[67] *Николай Кавасила* (1332 — нач. 1371) — поздневизантийский богослов-мистик, представитель исихазма. См.: *Алексий* (Дородницын). Византийские церковные мистики XIV в. // Православный собеседник. Казань, 1906. *Осн. соч.*: Жизнь во Христе. М., 1874.

[68] *Никита Стифат* (Пекторат, XI в.) — монах Студийского монастыря в Константинополе, автор антиримского трактата (1053 г.).

[69] *Пимен Великий* — св., египетский авва, проповедник, сподвижник египетского аскета Паисия Великого (ум. 400).

[70] *Алексей Мечев* (1860—1922) — прот., московский пастырь и проповедник. *Соч.*: Воспоминания. Письма, проповеди. Париж, 1970. См. о нем: Отец Алексей Мечев / Ред. Н. А. Струве. Париж, 1970. Флоренский посвятил о. Алексею Мечеву ряд сочинений: «Рассуждение на случай кончины отца Алексея Мечева» (1923), биографический очерк «О надгробном слове о. Алексея Мечева». Публикацию материалов, освещающих связи Флоренского и Мечева и некоторые воспоминания о последнем осуществил игумен Андроник (Трубачев) (Москва. 1990. № 12. С. 160–184).

[71] *Григорий Палама* (1296—1359) — св., поздневизантийский теолог, теоретик исихазма («В защиту священнобезмолвия»). Русский перевод его «Гомилий» см. в изд. архим. Амвросия (Погодина) (Монтрель, 1975; Беседы: В 3-х т. М., 1994). *Фрагменты соч.* см.: Памятники византийской литературы. М., 1969. С. 366—374. Продуктивную попытку развития идей Паламы читатель найдет в сочинениях современного автора: *Хоружий С. С.* Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991; После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.

[72] Житие абиссинского святого Якферана Экзиэ цитируется Флоренским («Столп...», 301—305) по источнику: *Тураев Б.* (*А.*) Некоторые жития абиссинских святых // Византийский временник. М., 1906. Т. 13, вып. 2 («Столп...», 749. Примеч. 543).

[73] *Захария* — авва, преп. Видимо, египетский пустынножитель-аскет IV в. День памяти — 5 декабря.

[74] *Ерм* (Ерма, Герма, I в.) — св., римский христианин, упоминаемый ап. Павлом (Рим. 16, 14). Ему приписывается книга «Пастырь», созданная в апокалиптическом жанре; издана П. Преображенским в «Памятниках христианской письменности» (М., 1866).

[75] *Смирнов* (видимо, Петр Семенович Смирнов; 1861— ?) — профессор Санкт-Петербургской Духовной академии, Московской Духовной академии. *Соч.*: История русского раскола старообрядцев. 2-е изд. СПб., 1895; Литература истории и обличения старообрядческого раскола в XIX в. // Христианское чтение. 1901; Преосвящ. Феофан. Тамбов, 1906.

[76] *Филарет* (в миру — Василий Михайлович Дроздов; 1783—1867) — митрополит Московский. Церковный деятель, инициатор подготовки издания русского перевода Библии (1858), известный проповедник и духовный писатель.

[77] *Иоанн Кронштадтский* (в миру — Иоанн Ильич Сергеев; 1829—1909) — св., протоиерей, молитвенник, духовный писатель. Воспитанник Санкт-Петербургской Духовной академии. Основал в Кронштадте «Дом Трудолюбия» (1882 г.). Канонизирован в 1990 г. Помимо полного собрания сочинений в 6 томах, вышли его труды: Слова и поучения. СПб., 1887—1889; Моя жизнь во Христе. М., 1894 (несколько переизданий в 1990—1993 гг.); Беседы о Боге-Творце и Промыслителе мира. СПб., 1895; Правда о Боге... М., 1900; Богопознание и самопознание, приобретаемые из опыта. СПб., 1900; Христианская философия. СПб., 1902; Созерцания и чувства христианской души. СПб., 1905; Мысли христианина. СПб., 1905.

[78] *Болотов* Василий Васильевич (1853—1900) — церковный историк. Магистерская диссертация — «Учение Оригена о Св. Троице» (СПб., 1879). *Соч.*: Лекции по истории древней Церкви. СПб., 1907, 1910. Вып. I–II. См. о нем: Церковный вестник. 1900. № 16; Христианское чтение. 1910. № 2.

[79] *Иларий Пиктавийский* (Иларий из Пуатье, 315—368)— св., великий учитель Западной Церкви. См. о нем: *Орлов А. П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. М., 1908.

[80] *Фаворский* Владимир Андреевич (1886—1964) — русский художник, основатель школы ксилографии, иллюстратор [автор обложки к книге Флоренского «Мнимости в геометрии» (Поморье, 1922)].

[81] *Попов* Иван Васильевич (1867—1937/38) — профессор Московской Духовной академии по кафедре патрологии, истории религиозной мысли; магистр богословия с 1897 г.; автор книг: «Нравственный закон»; «Идея обожения в древневосточной Церкви».

[82] *Голубцов* Александр Петрович (1860—1911) — профессор церковной археологии и литургики в Московской Духовной академии. *Соч.*: Из истории древнерусской иконописи. М., 1897; Из христианской иконографии. Сергиев Посад, 1903; Сборник статей по литургике и церковной археологии. Сергиев Посад, 1911. См. о нем: Богословский вестник. 1911. № 7–8.

[83] *Аграфы* — изречения, приписываемые Иисусу Христу, но не записанные в Четвероевангелии.

[84] *Феодор Студит* (759—826) — преп., византийский богослов, церковный деятель, противник иконоборчества. *Соч.*: Творения преподобного отца нашего и исповедника Феодора Студита. СПб., 1907—1908. Т. 1–2. См. о нем: *Добросклонский А. П.* Преп. Феодор, исповедник и игумен студийский. Одесса, 1913—1914. Ч. 1–2.

С. А. Волков

П. А. Флоренский

Печатается по изданию: Путь: Международный философский журнал. М., 1994. № 5. С. 164–182 (публ. А. Л. Никитина). Мемуар С. А. Волкова является фрагментом его книги «Воспоминания о Московской Духовной академии» («Finis Academiae»). См. предварительные публикации: Минувшее. Исторический альманах. Париж, 1988. Т. 6. С.321–324; Символ. Париж, 1994. Т. 29.

Волков Сергей Александрович (1899—1965) — ученик-слушатель П. Флоренского в Московской Духовной академии (1917—1919 гг.), учитель русского языка, литературы, русской истории в средних школах, ремесленных училищах и на разных курсах в Загорске. В 1954—1960 гг. — заведующий канцелярией МДА, преподавал там русский язык аспирантам и студентам-иностранцам. См. о нем: *Никитин А. Л.* Хранитель предания (С. А. Волков и его воспоминания о Московской Духовной академии) // Путь: Международный философский журнал. М., 1994. № 5. С. 160–164.

[1] *Спасский* Анатолий Алексеевич (1866—1916) — богослов, историк Церкви. Редактор «Богословского вестника» в 1898—1903 гг. *Соч.*: История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. СПб., 1906. Т. 1.

[2] *Коринфский* Аполлон Аполлонович (1868—1937; фамилию получил от деда — М. П. Варенцева, арзамасского крестьянина, который, закончив Петербургскую Академию художеств, за выпускной проект в «коринфском стиле» получил золотую медаль, звание академика и фамилию) — поэт религиозно-романтического толка, прозаик, переводчик. Составил на основе фольклора книгу «Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа» (М., 1901). Автор более двадцати поэтических сборников. *Соч.*: Песни сердца. М., 1896; Бывальщины. Сказания, картины и думы. СПб., 1896; Гимн красоте. СПб., 1899; Поздние огни. СПб., 1912; В лучах мечты. 2-е изд. СПб., 1912; В тысячелетней борьбе за Родину. Бывальщины X—XX веков. Пг., 1917. См. о нем: Русские писатели 1800—1917. Биографический словарь. Т. 3: К – М. М, 1994. С. 70–71 (заметка *Л. Н. Ивановой*).

Ратгауз Даниил Максимович (1868—1937) — поэт, с 1922 г. эмигрант. Автор популярных романсов. *Соч.*: Полн. собр. стихотворений: Т. 1–3. СПб.; М., 1906; Мои песни. М., 1917. См. о нем: *Сумцов Н. Ф.* О поэзии г. Ратгауза. Харьков, 1899.

Фруг Семен Григорьевич (1860—1916) — поэт. *Соч.*: Полн. собр. соч.: Т. 1–6. СПб., 1904; Полн. собр. соч.: Т. 1–3. 6-е изд. Одесса, 1913.

[3] Очевидно, Волков присутствовал на одной из двух пробных лекций Флоренского, прочитанной в МДА 17 сентября 1908 г. и опубликованной под названием «Общечеловеческие корни идеализма» (Богословский вестник. 1909. № 2. С. 284–297; № 3. С. 409–423).

[4] *«Пещера Платона»* — платоновский символ из начала VII книги «Государства» (514a–517d). В русской религиозной философии образ «пещеры Платона» образовал самостоятельный сюжет начиная, видимо, с П. Чаадаева (см.: *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма. М., 1987. С. 142). Л. Шестов связал с платоновским символом образ «подполья» у Достоевского: «Ведь и Платон знал "подполье", только он назвал его пещерой и создал великолепную, прогремевшую на весь мир притчу о людях как обитателях пещеры <...> С Достоевским в подполье произошло то же, что с Платоном в "пещере": явились "новые глаза" и там, где "все" видели реальность, человек видит только тени и призраки» (*Шестов Л.* Преодоление самоочевидностей // Современные записки. Париж, 1921. Т. 8. С. 144). В реплике по поводу культуроборческих настроений века (один из мотивов платоновской утопии «изгнание Муз») Вяч. Иванов отметил: «...Изгнать Муз <...> было бы только паллиативом: опять выступят письмена и их свитки отразят снова то же неизменное умоначертание прикованных к скале узников Платоновой пещеры» (*Вяч. Иванов, М. Гершензон.* Переписка из двух углов. Пг., 1921. С. 21). Флоренский, который не раз указывал на «пещеру Платона» как на возможность символической гносеологии (см.: «Обратная перспектива», 1919), знает и другую пещеру — довременную утробу, где рождаются первые вещи мира: «Ниже, оставь страх, спустись в пещеру. <...> Капли времен срываются со сводов и падают в глубины мрака. <...> Как в мастерской часовщика, нагоняют и перегоняют друг друга неисчислимые ритмы. <...> Упруго жужжат веретена судеб. Сердца всех существ пульсируют в этих недрах. Тут, из мглы и лучей, рождаются все вещи мира. Тут ткется — из ритмических колебаний, быстрых и медленных, глухих и звонких, из гулов и пещерных отзвучий — живой покров, что называется Вселенной» (*Флоренский П. А.* На Маковце // Сочинения. М., 1990. Т. 2. С. 20; ср.: Не восхищение непщева // Богословский вестник. 1915. Т. 2. С. 528). Особую заслугу символа «пещеры Платона» русская философия увидела в плане истории самосознания: «Свою "Пещеру" <...> Платон высекал в самосознании человечества» (*Эрн В. Ф.* Верховное постижение Платона, 1917 // Сочинения. М., 1991. С. 465). С. Булгаков сумраку «пещерного» знания противопоставил интуитивное озарение: «Наука с ее инструментальностью и прагматизмом <...> связана как с местоположением узников в пещере, так и с отношением их к источнику света. <...> Наука, родившаяся в царстве теней и полутеней, становится ненужной, раз пещера осветилась бы непосредственно светом» (*Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М., 1990. С. 137). Особое внимание «пещера Платона» снискала в литературе авангарда: В. Брюсов — «Я вернулся на яркую землю» (1896), «Презрение» (1900), «К Медному всаднику» (1906), «Верные лире» (1916); А. Рославлев — «В пещере» (1905); Е. Замятин — «Пещера» (1922); М. Алданов — «Пещера» (1930-е гг.).

[5] Речь идет об опере «Орфей и Эвридика» (1762) Глюка Кристофа Валибальда (1714—1787).

[6] Существует ненайденная статья Флоренского «Абсолютизм и монархия», конспектом которой, как полагают комментаторы, являются тезисы «О цели и смысле прогресса» (1905) (*Флоренский П. А.* Сочинения: В 4-х т. М., 1994. С. 719–720). См. в заметке «Православие» (1923): «...Православие крепко и внутренне связано даже с политической историей — через самодержавие. Вера в царское самодержавие, мистическое к нему отношение — это один из непременных элементов православия <...>» (Там же. С. 662).

[7] *Тареев* Михаил Михайлович (1866—1934) — русский богослов, профессор кафедры нравственного богословия Московской Духовной академии. Сменил в мае 1917 г. Флоренского на посту редактора «Богословского вестника». Автор сочинения «Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа» (М., 1901), а также «Основ христианства» в 5 томах (1908—1910). *Соч.*: Критика экономического учения К. Маркса // Богословский вестник. 1912. № 7/8. С. 596–651; № 9. С. 1–37; № 10. С. 328–361; № 11. С. 569–605; № 12. С. 739–759; Новое богословие // Там же. 1917. № 6/7. С. 3–53; № 8/9. С. 168–224; Церковь и богословие // Там же. 1917. № 10/12.; Идеология социализма // Там же. 1918. № 1/2, 3/5, 6/9. См. о нем: *Розанов В. В.* Сладкое и горькое на Руси. К истории проф. М. М. Тареева // Русское слово. 1910. 23 июня, 27 и 28 июля; Философия жизни. Сергиев Посад, 1916.

[8] *Троцкий* (Бронштейн) Лев (Лейба) Давидович (1879—1940) — политический деятель, один из лидеров коммунистического движения в России, организаторов Октябрьской революции, руководителей Красной Армии, в дальнейшем — оппонент сталинизма, публицист, литературный критик. *Соч.*: Сталин: В 2-х т. / Ред. Ю. Фелтштинский. М., 1990; Литература и революция (1923). М., 1991; Моя жизнь: Опыт автобиографии. М., 1991; См. о нем: *Дойчер Исаак.* Троцкий в изгнании. М., 1991.

Л. Ф. Жегин

Воспоминания о П. А. Флоренском (конец 1950)

Печатается по публикации: Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; М., 1981. № 135. (III–IV). С. 61–70.

В биографической справке в кн.: *Жегин Л. Ф.* Язык живописного произведения (Условность древнего искусства) (М., 1970) об авторе сказано: «Лев Федорович Жегин (Шехтель) родился в 1892 году в Москве, в семье известного архитектора Ф. О. Шехтеля. Учился живописи — сначала в студии К. Ф. Юона, а потом в Московском училище живописи, ваяния и зодчества. В кругу его близких знакомых были художники М. Ф. Ларионов, В. Н. Чекрыгин, поэт В. Маяковский, философ П. А. Флоренский, математик Н. Н. Лузин. Вместе с Чекрыгиным он оформлял, между прочим, первую книгу стихов Маяковского "Я", участвовал в различных художественных выставках («Мир искусства», 1917—1921; «Маковец», 1922—1924; международная выставка в Венеции 1928—1930 гг. и др.); ряд его произведений хранится в Третьяковской галерее и других музеях. Одновременно вел педагогичекую и художественно-оформительскую работу.

Еще в 20-х гг. Л. Ф. Жегин увлекся исследованием перспективы и композиции древней живописи, в частности русской. Лишь в последние годы

он стал публиковать результаты своих исследований в виде статей, которые вызвали интерес со стороны не только искусствоведов, но и представителей семиотики и кибернетики. Таким образом, данная книга — плод почти 40-летнего труда автора.

Льву Федоровичу не суждено было дожить до выхода своей книги. 1 октября 1969 года он скончался; похоронен на Преображенском кладбище в Москве».

Цитируемое издание снабжено большой вступительной статьей Б. А. Успенского «К исследованию языка древней живописи» (с. 4–34). Указаны публикации Л. Ф. Жегина: Пространственно-временно́е единство живописного произведения // Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. М., 1962; Некоторые пространственные формы в древнерусской живописи // Древнерусское искусство XVII века. М., 1962; «Иконные горки». Пространственно-временно́е единство живописного произведения // Труды по знаковым системам. Тарту, 1955. Вып. II.

[1] «*Маковчане*» — участники объединения художников «Маковец», которое было основано в 1921—1922 гг., входило в Союз художников и поэтов «Искусство—жизнь». До 1925 г. выставки маковчан устраивались под двойным названием: в 1922 г. — «Первая выставка картин Союза художников и поэтов "Искусство—жизнь" («Маковец»)»; в 1924 г. — «Вторая выставка картин "Маковец" («Искусство—жизнь»)»; 26 декабря 1925 г. была открыта «Третья выставка картин "Маковец"» (последняя). А. Я. Тугенхольд писал об этой группе: «Если "бубновалетцы" прежде всего вещественники, то "маковчане" — люди иной психической установки. "Маковец" — последнее звено русского символизма; в идеологическом органе "Маковца" («Искусство—жизнь») сотрудничали и П. Флоренский и В. Хлебников. Но самая характерная фигура <...> — это безвременно погибший в 1928 г. (под поездом) молодой художник Н. Чекрыгин [здесь, видимо, описка: имеется в виду Василий Николаевич Чекрыгин (род. 1897); см. Каталог его работ (М., 1969). — *К. И.*], талант широкого размаха и внутреннего горения, наделенный большой фантазией и своеобразным трагическим ощущением жизни. Отпечаток некоторого духовного надрыва отразился и в творчестве его друзей и последователей, сообщив некоторым из них влечение к таким старым мастерам, как Гойя и Эль Греко. Вместе с тем как и в творчестве Чекрыгина, так и в живописи "Маковца" очень мало русского (этим они отличаются от «бубновалетцев», сочетающих французское с чисто московским); "маковчане" — целиком "западники". Эта группа — одна из наиболее культурных в нашем искусстве (чертами этой тонкой культуры отмечены, в особенности, работы Фонвизина и Зефирова, а затем Машкевича, Рындина). Но здесь же и ее несомненная слабость, эклектизм, склонность к стилизаторству. Лицо "маковчан" сложно, но в конце концов не от грима ли эта сложность и не пора ли ему смыть краски, чтобы стать самим собой?..» (*Тугенхольд А. Я.* Из истории западноевропейского и русского и советского искусства. М., 1987. С.219–220).

В первом номере журнала группы «Маковец» (вышел в 1922 г.) Флоренский опубликовал широко известную статью «Храмовое действо как синтез искусств» (с. 28–32); в том же номере см. его фамилию под манифестом группы «Пролог». С перечисленными здесь художниками Флоренский был знаком как преподаватель ВХУТЕМАС (с 1921 г.); во втором номере была напечатана работа Флоренского «Небесные знаменья» (с. 14–16).

Среди перечисленных Жегиным имен названы: Александр Александрович Веснин (1883—1959), который вместе с братьями Леонидом Александровичем (1880—1933) и Виктором Александровичем (1882—1950) возглавили в 1925 г. движение конструктивистов в архитектуре; Владимир Евграфович Татлин (1855—1953) — живописец, художник, конструктор; Федор Августович Степун (1884—1965) — русский религиозный мыслитель. Упомянуты также Родионов Михаил Семенович (1885—1956) — график; Пестель Вера Ефимовна (1896—1952) — живописец; Чернышев Николай Михайлович (1885—1973) — живописец; Бабичев Алексей Васильевич (1887—1963) — скульптор, живописец, график, теоретик искусства, профессор ВХУТЕМАС. См. о «маковчанах»: *Лапшин В. П.* Из истории художественной жизни Москвы 1920-х гг. «Маковец» // Советское искусствознание-79. М., 1980. Вып. 2.

Рабочее имя группы восходит к названию холма, на котором в середине XIV в. преп. Сергий Радонежский основал монастырь в честь Пресвятой Троицы. Позже возник Сергиев Посад вокруг Лавры. Флоренский жил в этих местах в 1904—1933 гг. См. статью: *Флоренский П. А.* Достохвальный «Маковец» // Сочинения. Париж, 1985. Т. 1. С. 380–385.

[2] *Гиацинтов* Владимир Евгеньевич (1855—1933) — искусствовед, драматург, профессор Московского университета.

[3] *Бобров* Сергей Павлович (1889—1971) — поэт, критик, стиховед.

[4] *Мейерхольд* Всеволод Эмильевич (1874—1940) — русский советский режиссер. Член ВКП(б) с 1918 г. Возглавлял в 1920—1938 гг. театр в Москве (с 1923 г. — театр им. Мейерхольда). Репрессирован. Реабилитирован посмертно.

[5] *Пешкова* Екатерина Павловна (1876—1965) — первая жена М. Горького.

[6] *Эйнштейн* Альберт (1879—1955) — немецко-американский физик, математик, создатель теории относительности. Флоренский проявлял обостренное внимание к концепциям Эйнштейна, что сказалось на книге «Мнимости в геометрии» (1922), где была осуществлена заинтриговавшая читателей попытка обосновать наличие релятивистского принципа в картине мира Данте. Принцип относительности, говорил Флоренский, «был принят мною вовсе не по долгому обсуждению и даже без изучения, а просто потому, что был слабою попыткою облечь в понятие иное понимание мира. Общий принцип относительности есть в некоторой степени округленная и упрощенная моя сказка о мире» (Детям моим... С. 193–194).

[7] *Хогарт* Уильям (1697—1764) — английский живописец, график, теоретик искусства. В гл. VII его трактата «Анализ красоты» (1753) дано следующее определение: «Волнообразная линия, как линия красоты, еще более многообразна (чем прямые и изогнутые линии. — *К. И.*) и состоит из двух изогнутых противоположных линий, а потому становится еще красивее и приятнее; даже рука, изображая такую линию на бумаге, делает живое движение пером или карандашом. И, наконец, змеевидная линия, изгибаясь и извиваясь одновременно в разных направлениях, доставляет удовольствие глазу, заставляя его следить за бесконечностью своего многообразия...» (Л., 1987. С. 139). См. там же обширную вступительную статью академика М. П. Алексеева, где освещена история восприятия идей Хогарта в России (с. 3–104). Пространственную организацию живописного произ-

ведения Флоренский анализирует в работах «Иконостас» (1922), «Обратная перспектива» (1919), «Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях» (М., 1993), первые ее фрагменты были опубликованы в журнале «Декоративное искусство в СССР» (1982. № 1. С. 25–29).

[8] *Комаровский* Василий Алексеевич (1881—1914) — граф, сын штальмейстера императорского двора. Художник и царскосельский поэт. Умер в психиатрической больнице. Автор единственной книги стихов «Первая пристань» (1913). См.: Русская поэзия «серебряного века», 1890—1917: Антология. М., 1993. С. 687–689.

<А. Ф. Лосев>

П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева

Печатается по изданию: Контекст-90. М., 1990. С. 6–24 (Публикация Ю. А. Ростовцева и П. В. Флоренского).

Лосев Алексей Федорович (1893—1988) — философ, филолог, искусствовед, историк эстетики и культуры, лингвист. В 1915 г. закончил отделение классической филологии и исторический факультет Московского университета. С 1911 г. — посетитель и докладчик на религиозно-философских собраниях в Обществе им. Вл. Соловьева; участник Вольной академии духовной культуры. Дебютировал в печати статьей «Эрос у Платона» (1916). В 20-е гг. определился основной круг научных интересов: за три года выпущено восемь книг: «Античный космос и современная наука» (1927), «Музыка как предмет логики» (1927), «Философия имени» (1927), «Диалектика художественной формы» (1927), «Диалектика числа у Плотина» (1928), «Критика платонизма у Аристотеля» (1929), «Очерки античного символизма и мифологии» (1930), «Диалектика мифа» (1930). В 1923 г. обсуждает с Флоренским имяславческие проблемы. 18 апреля 1930 г. арестован, в 1931 г. приговорен в 10 годам исправительных лагерей. После доклада Л. М. Кагановича на XVI съезде ВКП(б) и выступлений М. Горького в «Правде» и «Известиях» (1931 г.) Лосев более 2 лет проводит в лагерях. На сегодняшний день библиография работ мыслителя насчитывает более тысячи названий; в центре ее — беспрецедентный по широте охвата материала многотомник по истории античной культуры — «История античной эстетики» (1963—1994).

Соч.: Из ранних произведений. М., 1990; Философия имени. М., 1990; Вл. Соловьев и его время. М., 1990; Философия, мифология, культура. М., 1991; Жизнь. СПб., 1993; Бытие. Имя. Космос. М., 1993; Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. См. о нем: А. Ф. Лосев и культура XX в.: Лосевские чтения. М., 1991; *Хоружий С. С.* Арьергардный бой // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 209–253.

Отрывки воспоминаний Лосева о Флоренском печатались не раз: Вестник РХД. 1988. № 153; Русское Зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991. С. 455–460; *Флоренский П.* Сочинения. М., 1990. Т. 2. С. 278–288; *Бибихин В. В.* Из рассказов А. Ф. Лосева // Начала. 1993. № 2. С. 124–144. Среди работ, связывающих творчество А. Лосева с наследием

Флоренского, см.: *Степанов Ю. С.* «Закон» и «антиномия» в гуманитарных науках от Декарта до Флоренского и Лосева // А. Ф. Лосев и культура XX в. М., 1991. С. 38–51.

[1] *Лоренц* (Лорентц) Хендрик (1853—1928) — нидерландский физик и инженер. Нобелевский лауреат (1902 г.). Лосев вспоминает одно из преобразований Лоренца, обосновывающее фундаментальный принцип теории относительности.

[2] Специальная, или частная, теория относительности была создана А. Эйнштейном уже в 1905 г.

[3] *Введенский* Александр Иванович (1888—1946) — деятель обновленческой «живой церкви», глава «Союза общин древлеапостольской церкви».

[4] *Ключевский* Василий Осипович (1841—1911) — русский историк-социолог, педагог. Как автор статьи «Значение преподобного Сергия для русского народа и государства» (Очерки и речи: Второй сб. статей. М. Б/г. С. 199–215) и работы «Благодатный воспитатель русского народного духа» (Сергиев Посад, 1908), Ключевский делит с Флоренским общее для них московско-почвенное восприятие Ангела-Хранителя России. См.: *Федотов Г. П.*: «Три столицы» (1926); «Россия Ключевского» (1932). Работы П. Флоренского о преп. Сергии: «Моленные иконы преподобного Сергия» (Журн. Моск. патриархии. 1969. № 9. С. 80–90); «Троице-Сергиева Лавра и Россия» (*Флоренский П. А.* Оправдание Космоса. СПб., 1994. С. 159–183). См. также: *Игумен Андроник* (Трубачев). Русская духовность в жизни преподобного Сергия и его учеников // Богословские труды. М., 1989. Т. 29. С. 225–253.

[5] *Лосев А. Ф.* Гибель буржуазной культуры и ее философии // Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 317.

[6] *Муравьев* Валериан Николаевич (1885—1932?) — русский философ. *Соч.*: Овладение временем. М., 1924. С Лосевым Флоренского и Муравьева сближает внимание к проблеме имени. См.: *Аксенов Г. П.* Времявластие (О Валериане Муравьеве и его философии) // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 93.

Зубов В. П. — переводчик, историк науки и культуры.

Лосева Валентина Михайловна (в девичестве Соколова; 1898—1954) — математик, жена А. Ф. Лосева, обвенчана с ним П. А. Флоренским в Сергиевом Посаде 5 июня 1922 г., в Духов день. См. о ней: *Тахо-Годи А. А.* О В. М. Лосевой // Начала. 1993. № 2. С. 107–112 (там же — ее предисловие к неопубликованной книге А. Ф. Лосева «Диалектические основы математики»: С. 113–123; письмо к ней А. Ф. Лосева: С. 145–157).

[7] *Отец Ириней* — афонский старец, деятель имяславского движения. См. о нем: *Булатович А.* Моя борьба с имяборцами на Св. Горе. Пг., 1917.

[8] Материал, отражающий участие Флоренского в имяславском сюжете, см.: Сочинения. Т. 2. См. также комментарий к первопубликациям статей: Studia slavica. Будапешт, 1988. № 34/1. С. 9–25.

[9] *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 185 (сборная цитата).

[10] Статья Н. Бердяева «Утонченная Фиваида (Религиозная драма Дюрталь-Гюисманса)» впервые была опубликована в «Русской мысли» (1910. Июль) и затем перепечатывалась в качестве приложения к книге «Философия свободы» (1911). К Флоренскому эта статья отношения не имеет.

И. Д. Левин

«Я видел Флоренского один раз...»

Печатается по первопубликации: Вопросы философии. 1991. № 5. С. 60–65. Публикатор — Ю. И. Левин.

Левин Иосиф Давыдович (1901—1984) — советский философ, правовед. Как сообщается в биографической справке, «окончил философское отделение Московского университета. Активно участвовал в московских философских кружках 20-х годов. Не примыкал ни к одному из распространенных в те годы философских направлений — ни к религиозным философам, ни к феноменологам, ни к марксистам. В то время он занимался главным образом проблемами философии знания, философии культуры и логики. Ни одна из его философских работ напечатана не была (книга «Философия знания», высоко оцененная Г. Г. Шпетом и рекомендованная им к печати, пропутешествовав два года по цензурным инстанциям, была в конце концов в 1924 г. запрещена). Почти всю жизнь он проработал в Институте государства и права, был доктором юридических наук (с 1939 г.) и профессором, но призванием своим всю жизнь считал философию. В 1950—1960 гг. был написан большой философский труд, включающий в качестве разделов метафизику, этику, эстетику и философию культуры, в основе которого лежала разработанная им метафизическая система» (Историко-философский ежегодник'91. М., 1991. С. 270–271). *Соч.*: Шестой план // Историко-философский ежегодник'91. М., 1991. С. 271–306. В 1994—1995 гг. в Москве был издан двухтомник философских сочинений И. Д. Левина.

II. ВОКРУГ КНИГИ «СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ»

Еп. Феодор (А. В. Поздеевский)

<Рец. на книгу:> «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи» («Столп и утверждение Истины»). Кн. свящ. П. Флоренского. М., 1912

Печатается по первопубликации: Богословский вестник. 1914. Май. С. 140–181.

Архимандрит Феодор (в миру — Александр Васильевич Поздеевский, в схиме Даниил; 1876—кон. 1940?). Окончил Костромскую Духовную семинарию (1896 г.) и Казанскую Духовную академию (1900 г.). В 1900 г. пострижен в монашество и рукоположен в иеромонаха. Преподавал основное, догматическое и нравственное богословие в Калужской семинарии (1901 г.); магистр богословия (1902 г.); ректор Тамбовской Духовной семинарии (1904 г.); архимандрит (1904 г.); ректор Московской Духовной академии (с 1909 г.); епископ Волоколамский. В 1917 г. уволен от ректорства и назначен управляющим Даниловым монастырем на правах настоятеля (управлял монастырем до его закрытия в 1930 г.). *Соч.*: Аскетические

воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. Казань, 1902; К вопросу о христианском аскетизме. Казань, 1903. См. о нем: Вестник Ленинградской Духовной академии. 1990. № 2. С. 49. В другом источнике (Полный Православный Богословский Энциклопедический Словарь. Б/г. Т. 2. Стлб. 2411) фамилия автора означена как Позднеевский.

[1] *Tertium non datur* — третьего не дано (*лат.*).

[2] *Оглашенные* — люди, получившие оглашение (сообщение христианского учения вступающим в церковь) и приобретающие право на принятие таинства крещения.

[3] Ниже еще раз критикуется понимание «памяти» Флоренским. По епископу Феодору, память есть не творческое начало, а скорее пассивное. Рецензент не принимает культурно-исторической установки на память и памятование (на фоне платоновского «анамнезиса»), свойственной автору «Столпа...» и «Философии культа».

[4] Трактовка веры как «онтологического начала» связана в русском богословии с давней традицией: от А. Хомякова и В. Несмелова до Н. Бердяева и софиологов.

[5] *Харизматики* — представители учения, придерживающегося точки зрения, что правое дело веры вершится пророками и религиозными лидерами.

[6] Вряд ли еп. Феодор здесь прав. И в церковной традиции накоплено немало сведений о Св. Духе [их приводит в «Столпе...» автор; ср. книгу И. М. Концевича (1893—1965) «Стяжание Святого Духа в путях Древней Руси» (Париж, 1952)], и светские философы пытались строить культурологию Св. Духа (Н. Федоров, Д. Мережковский, Н. Бердяев, Г. Федотов), и в еретических движениях эти поиски нашли свое место (духоборы, хлысты «голубиного толка»).

[7] *Восемь главных страстей* — см., в частности, гл. XXII (36) — «О страсти и деятельности (энергии)» в книге Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры».

[8] «*Соблазн*» — ср. определение Бердяевым «Столпа...» как книги «прельщающей».

С. С. Глаголев

<Отзыв на книгу о. Павла Флоренского «О духовной Истине». М., 1912>

Печатается по первопубликации: Журналы собраний Совета Императорской Московской Духовной академии за 1914 год. Сергиев Посад, 1916. С. 76–85.

Глаголев Сергей Сергеевич (1865—1937) — профессор Московской Духовной академии по кафедре апологетики. *Соч.*: О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого (магистер. дис.). М., 1894; Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. М., 1900 (докт. дис.). Им были созданы труды: «Об условиях возникновения религиозной веры» (1892); «Протоиерей Ф. А. Голубинский» (1898); «Очерки по истории религий», ч. I (1902); «Ислам» (1904); «Религиозная философия Канта» (1904); «Религия в Японии и Корее» (1904); «Задачи

русской богословской школы» (1905); «Материя и дух» (1906); «Истина и наука» (1908); «Мистерии на берегах Конго» (1909); «Греческая религия», ч. 1 (1910); «О гр. Л. Толстом» (1911); «Три пути жизни» (1911).

[1] *Джемс* Вильям (1842—1910) — американский философ, один из основоположников прагматизма, психофизиолог, основоположник позитивизма в психологической науке. *Соч.* (пер.): Научные основы психологии. СПб., 1902; Многообразие религиозного опыта. М., 1910 (СПб., 1993); Прагматизм. СПб., 1910.

[2] *Вундт* Вильгельм (1832—1920) — немецкий психолог, физиолог, философ, лингвист. Основоположник экспериментальной психологии. *Соч.* (пер.): Основания физиологической психологии. СПб., 1880—1881. Т. 1–2; Очерки психологии. М., 1912; Естествознание и психология. СПб., 1914.

[3] *Бутру* Эмиль (1845—1921) — французский философ, представитель спиритуалистического позитивизма. *Соч.* (пер.): О случайности законов природы. СПб., 1910.

[4] *Геффдинг* (Хёфлинг) Харальд (1843—1936) — датский философ и психолог. *Соч.* (пер.): О принципах этики. Одесса, 1898; Философские проблемы. М., 1905; История новейшей философии. СПб., 1909; Философия религии. 2-е изд. СПб., 1912.

[5] *Несъютимыми* — неподходящими.

[6] *Декарт* Рене (1596—1650) — знаменитый французский философ и ученый, основоположник новоевропейского рационализма.

[7] *Veracitas Dei* — истинность Бога (*лат.*).

[8] *Зенон* (Элейский, ок. 490 — ок. 430 до н. э.) — древнегреческий философ. Вокруг апорий Зенона («Дихотомия», «Ахилл», «Стрела», «Стадий») до сих пор не прекращается полемика (см.: Вопросы философии. 1966. № 3; 1971. № 7; *Яновская С. А.* Методологические приемы науки. М., 1971).

[9] Οὐσία — существо, сущность, бытие (*греч.*).

[10] *Боссюет* (Боссюэ) Жак Бенинь (1627—1704) — епископ римско-католической Церкви, французский религиозный мыслитель и беллетрист, августинец, идеолог абсолютизма. *Соч.*: «Рассуждения о всеобщей истории» (1681); «Политика, извлеченная из Священного Писания» (1709). Автор множества проповедей («О честолюбии», «О Промысле», «О Смерти», «О светской чести», «О справедливости» и др.).

[11] *Фенелон де Салиньяк де ла Мот* Франсуа (1651—1715) — архиепископ Камбрийский, французский религиозный мыслитель, идеолог абсолютизма, объект критики Боссюэ. *Соч.* (пер.): Истинная политика знатных и благородных особ. СПб., 1737; Телемахида... / Пер. В. К. Тредиаковского. СПб., 1766; Бытие Бога... М., 1809; Избр. духовные творения. М., 1820—1821. Ч. I–III; Телемак. СПб., 1839. Ч. 1–2.

[12] *...в моей книге «Пособие к изучению Основного Богословия»...* — учебник С. С. Глаголева вышел в Москве в 1912 г.

[13] *Число «три» у автора управляет миром.* — Флоренский проявил особое внимание к мировоззренческим и эстетическим возможностям числа. См.: *Флоренский П. А.* Пифагоровы числа // Труды по знаковым системам. Тарту. 1971. Вып. V. См. также: *Лотман Ю. М.* Семантика числа и

тип культуры // Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970. I. С. 58–63; *Топоров В. Н.* К семантике троичности (слав. «тризна») // Этимология-77. М., 1979; О числовых моделях в архаических текстах // Структура текста. М., 1980. С. 3–58; *Бычков В. В.* Зарождение средневековой эстетики числа и ритма // Философия искусства в прошлом и настоящем. М., 1981. С. 67–123; *Ульянова О. Н.* Число в диалоге мировоззрений // Изв. АН Грузинской ССР. 1985. № 4. С. 43–48; Число в истории эстетического опыта // Филос. науки. 1986. № 5. С. 147–151; *Исупов К. Г., Ульянова О. Н.* Число в истории утопического жанра // Древнерусская и классическая литература в свете исторической поэтики и критики. Махачкала, 1988. С. 37–47; *Исупов К. Г.* Число как метафора истории (Борхес и Хлебников) // Проблемы метода и поэтики в зарубежной литературе XIX и XX вв. Пермь, 1989. Число в его мистических и структурообразующих аспектах внимательно исследовалось символистами. См.: *Чистякова Э. И.* Символ как число в теории символизма // Филос. и социол. мысль. Киев, 1983. № 6. С. 92–96; *Исупов К. Г.* Русская эстетика истории. СПб., 1992.

[14] *До открытия Нептуна...* — планета Нептун (расстояние от Солнца 4500 млн км, период обращения 164.8 года) была выявлена путем анализа возмущений движения Урана в 1846 г. при теоретических исследованиях Леверье (Урбан Жан Жозеф, 1811—1877) и Адамса (Джон Кауч, 1819—1892). По указаниям Леверье в 1846 г., планета была открыта немецким астрономом Иоганном Готфридом Галле (1812—1910).

[15] *Архимед* (ок. 287—212 до н. э.) — древнегреческий ученый,математик, инженер.

[16] *Бугаев* Николай Васильевич (1837—1903) — русский математик, профессор и декан физико-математического факультета Московского университета. См. о нем: *Шевелев Ф. Я.* Примечания к «Краткому обозрению ученых трудов проф. Н. В. Бугаева» // Историко-математические исследования. М., 1959. Вып. XII.

[17] *Некрасов* Павел Алексеевич (1853—1924) — русский математик, профессор Московского университета. *Соч.*: Московская философско-математическая школа и ее основатели // *Некрасов П. А., Лахтин Л. К., Лопатин Л. М., Минин А. П.* Николай Васильевич Бугаев. М., 1905. Т. 1.

[18] *Алексеев* Виссарион Григорьевич (1866—?) — русский математик.

[19] *Коржинский* Сергей Иванович (1861—1900) — русский ботаник, академик Санкт-Петербургской Академии наук (1896 г.). Независимо от Гуго де Фриза в 1899 г. обосновал мутационную теорию эволюции (гетерогенез).

[20] *Гуго де Фриз* (Фриз Гуго де; 1848—1935) — нидерландский ботаник, один из основателей учения об изменчивости и эволюции.

[21] *Курциус* Георг (1820—1885) — немецкий исследователь языков и культуры античности, этимолог. Здесь и далее Флоренский упоминает авторов этимологических словарей, ссылки на которых в полном издании «Столпа...» см. на с. 613–614 (примеч. 12–13 к с. 16).

[22] *Лаплас* Пьер Симон (1749—1827) — французский астроном, математик, представитель механистического детерминизма. *Соч.*: «Аналитическая теория вероятностей» (1812); «Трактат о небесной механике» (1798—1825); Изложение картины мира. Л., 1982 (пер. с франц.).

[23] *Кутюра* Луи (1868—1914) — французский философ, логик и математик. *Соч.*: В защиту логистики // Новые идеи в математике. Пг., 1915.

№ 10. На широко известную «Алгебру» Кутюра (Одесса, 1909) не раз ссылается Флоренский, например в статье «Термин» (1917—1922).

Реплика рецензента («немного найдется людей, которые могли бы легко переходить от Св. Григория Нисского к теории вероятностей Лапласа...») точно отражает противостояние той позитивистской «семинарщине навыворот», о которой выразительно сказано в мемуаре: «Развивалось высокомерие от науки, можно сказать убийственное высокомерие, ибо с точки зрения научного догматизма все непричастные ему расценивались как почти что не люди даже. Лаплас и Лайелль, Дарвин и Гегель и прочие заняли места в душе, им не принадлежащие по существу дела, и, занявши, облеклись атрибутами святых отцов и учителей Церкви. Но хуже всего было то, что, горяча голову и бередя мысль, все эти воззрения, усвоенные весьма твердо и яростно для употребления ad extra [извне (*лат.*) — *К. И.*], в душе, как предмет собственного пользования, не встречали внутреннего отклика и оставались, несмотря на силу внешнего их высказывания мною же, на периферии души.

Произошла семинарщина навыворот. Там — догматические понятия Церкви остаются на периферии, а более глубокая душевная жизнь руководится материализмом, эволюционизмом и механицизмом. Тут <...> затаилось в душе восприятие мира как живого и духовного, вся естественная символика природы, все волнения, нравственные и нежные. Этому не было места в области мысли...» (Детям моим... С. 165).

[24] *Гартман* Эдуард (1842—1906) — немецкий философ, по-своему соединивший идеи Шопенгауэра и Шеллинга, оказал влияние на Вл. Соловьева. *Соч.* (пер.): Сущность мирового процесса... М., 1873—1875. Вып. 1–2; Современная психология. М., 1902; Истина и заблуждения в дарвинизме. СПб., 1909.

Б. В. Яковенко

Философия отчаяния (1914)

Печатается по первопубликации: Северные записки. 1914. Март. С. 166–177.

Яковенко Борис Валентинович (1884—1948) — русский философ, историк философии. Полемикой с Флоренским отмечены и некоторые другие работы Б. В. Яковенко. См., в частности, его «Очерки русской философии» (Берлин, 1922. С. 111–115) и статью «К критике русского интуитивистического идеал-реализма» (Научные труды Русского народного университета в Праге. Прага, 1929. Т. 2. С. 35–50).

[1] Эпиграф из «Столпа...» (с. 38)

[2] *Standart work* — типичное дело (*англ.*).

[3] *...не дают <...> образом истины.* — видимо, здесь уместнее глагол «являются».

[4] *Perpetuum mobile* — вечный двигатель (*лат.*).

[5] *Купина неопалимая* — горящий куст, из которого Яхве обращался к Моисею (Исх. 3, 2–5; Деян. 7, 30). О православной символике образа см.: *Булгаков С. Н.* Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования

некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927 (Вильнюс, 1990).

[6] *Veto* — запрет (*лат.*).

[7] *Regressus in infinitum* — уход в бесконечность (*лат.*).

[8] *Salto mortale* — смертельный прыжок (*лат.*).

[9] *Credo, quia absurdum est* — верую, ибо абсурдно (*лат.*).

[10] *Dic animae...* — формула из Гефсиманской молитвы Христа.

[11] *Маймонид* (Моше бен Маймон, 1135—1204) — еврейский философ-неоплатоник, автор «Путеводителя колеблющихся». Оказал значительное влияние на схоластику XIII—XIV вв.

[12] *Розмини-Сербати* Антонио (1797—1855) — итальянский католический философ и теолог, общественный и церковный деятель. См.: *Эрн В. Ф.* Розмини и его теория знания. М., 1914.

[13] *Ройс* Джосайя (1855—1916) — американский философ, испытавший влияние Конта и, особенно, Гегеля, автор работ по математической логике. См. о нем: *Яковенко Б.* Философская система Д. Ройса // Новые идеи в философии. СПб., 1914. Сб. 17.

Н. А. Бердяев

Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) (1914)

Впервые: Русская мысль. 1914. Янв. Печатается по изданию: *Бердяев Н. А.* Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 543–566.

Бердяев Николай Александрович (1874—1948) — русский философ, публицист, литературный критик, общественный деятель и издатель. Обширную панораму восприятия наследия Бердяева в России, библиографию его работ и исследований о нем см. в первом томе осуществляемой Русским Христианским гуманитарным институтом серии «Русский путь»: Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1 / Сост., вступ. статья и примеч. А. А. Ермичева. СПб., 1994. 573 с.

Из работ, освещающих отношения Бердяева и Флоренского, см.: *Неретина С. С.* Н. Бердяев и П. Флоренский: О смысле исторического // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 67–83; *Казин А. Л.* Бердяев и Флоренский // Возрождение русской философско-религиозной мысли: Материалы конференции... СПб., 1993. С. 16–17. См. также публикацию переписки двух философов: Начала. 1993. № 4. С. 95–98 [подг.: *игум. Андроник* (А. С. Трубачев) и *С. Л. Кравец*].

В «Самопознании» (опубл. в 1949 г.) Бердяев вспоминал об этой статье на фоне важных мемуарных свидетельств: «В Москве встретил я у Булгакова П. Флоренского, человека очень оригинального и больших дарований. Это одна из самых интересных фигур интеллектуальной России того времени. С П. Флоренским у нас было изначальное взаимное отталкивание, слишком разные мы были люди, враждебно разные. Самые темы у нас были разные. <...> От Флоренского отталкивал меня его магизм, первоощущение заколдованности мира, вызывающее не восстание, а пассивное мление, отсутствие темы о свободе, слабое чувство Христа, его стилизация

и упадочность, которую он ввел в русскую философию. Во Флоренском меня поражало моральное равнодушие, замена этических оценок эстетическими. Флоренский был утонченный реакционер. Подлинной традиционности в нем не было. <...>

За эту статью («Стилизованное православие». — *К. И.*) на меня очень нападали. В книге Флоренского чувствовалась меланхолия осени, падающих осенних листьев. Флоренский был универсальный человек, он талантливый математик, физик, филолог, оккультист, богослов, философ. Наиболее ценной мне казалась психологическая сторона книги, самая замечательная глава о сомнении. Но я не нахожу, чтобы у него был специфический философский дар. У него можно найти элементы экзистенциальной философии, во всяком случае экзистенциального богословия. Чувствовалась при большой одаренности большая слабость, бессильная борьба с сомнением, искусственная и стилизованная защита консервативного православия, лиризм, парализующий энергию, преобладание стихии религиозного мления. Во Флоренском и его душевной структуре было что-то тепличное, отсутствие свободного воздуха, удушье. Он был во всем стилизатор, говорил искусственно-тихим голосом, с опущенными вниз глазами. В своей книге он борется с самим собой, сводит счеты с собственной стихийной натурой. Он как-то сказал в минуту откровенности, что борется с собственной безграничной дионисической стихией. Одно время он пил. Во Флоренском было что-то соблазняющее и прельщающее. В этом он походил на В<яч.> Иванова. Он был инициатором нового типа православного богословствования, богословствования не схоластического, а опытного. Он был своеобразным платоником и по-своему интерпретировал Платона. Платоновские идеи приобретали у него почти сексуальный характер. Его богословствование было эротическое. Это было ново в России» [цит. по: *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Сост., предисл., подг. текста, коммент. А. В. Вадимова. М., 1991. С. 161–162]. О поездке в Зосимову пустынь: «Служба была длинная, значительную часть ночи. За мной в церкви стоял П. Флоренский, тогда еще не священник. Я обернулся и увидел, что он плачет. Мне потом сказали, что он переживал очень тяжелый период» (там же, с. 188).

[1] «*Осенняя книга*» — настроением осени пронизана книга Флоренского, что отмечено и в рецензии Г. Флоровского. Перед нами свидетельство «поздней осени "Нового Средневековья"» — эпохи, осмыслявшей себя, по Б. Пастернаку, сквозь «осенние сумерки Чехова, Чайковского и Левитана». Ср. настроение «Опавших листьев» Розанова. В унисон «осенним» репликам Флоренского [вроде: «Пусть страницы книги будут засохшими цветами *той* осени» («Столп...», 110)] Н. А. Бердяев мог сказать: «Осень культуры — самая прекрасная и утонченная пора. Поздние цветы культуры — самые изысканные ее цветы» (Собр. соч. Париж, 1990. Т. 4: Философия неравенства. Письмо XIII. — О культуре. С. 563).

[2] *Гюисманс* Морис Карл (Жорж Шарль Мари, 1848—1907) — французский писатель-символист. *Соч.*: Полн. собр. соч.: В 3-х т. М., 1912. Бердяев посвятил Гюисмансу статью «Утонченная Фиваида (Религиозная драма Дюрталь-Гюисманса)» (Русская мысль. 1910. Июль). Имя Гюисманса стало для философов «серебряного века» символом возможного перерождения обезбоженной души на путях взыскания истины. См. в статье

Г. П. Федотова «О Св. Духе в природе и культуре» (1932): «Из бездны (la bas) открывается путь через Голгофу (en route). Таким путем, от Содома к Голгофе, по преимуществу идет современная безбожная душа, не в силах смыть с себя печати забытого крещения» (Вопр. литературы. 1990. № 2. С. 213).

[3] *...сентиментальное (в шиллеровском смысле).* — В свете тезисов статьи Шиллера (1759—1805) «О наивной и сентиментальной поэзии» (1795—1796) поэзия «дневная» (древняя, объективная, естественная) противостоит «сентиментальной» (современной, субъективной, рефлектирующей). См. в письме Шиллера Гете от 5 мая 1798 г.: «Идеальное воплощение реального — совсем иная операция, чем реальное воплощение идеального, а ведь последнее и представляет собой подлинный случай игры свободного воображения» (*И. В. Гете, Ф. Шиллер.* Переписка: В 2-х т. М., 1988. Т. II. С. 9).

[4] *«Александриец».* — Современники Флоренского оценивали свою эпоху по аналогии с александрийским эллинизмом, так что «александризм» стал своего рода автоэпитетом и общим местом. В терминах «древнего александризма» и «эллинистических сумерек» воспринял молодой А. Блок поэзию Вяч. Иванова («Творчество Вяч. Иванова», 1905); Вяч. Иванов, в свою очередь, бóльшую часть своей статьи «О веселом ремесле и умном веселии» (1907) посвятил определению исторического смысла современности как «нового, александрийского периода истории». См. также оценку «Александрийских песен» (1906) М. Кузмина А. Блоком («Письма о поэзии», 1908). Упреки в эстетизме, которые маркируются у Бердяева в выражениях типа «православие <...> эстетических отражений», появятся у него и по поводу Вяч. Иванова (Очарования отраженных культур. В. И. Иванов // Биржевые ведомости. 1916. 30 сент. См.: *Бердяев Н. А.* О русских классиках. М., 1993. С. 285–293).

[5] *В его книге так много традиционно-православного недоброжелательства к людям...* — ср. в статье «Ортодоксия и человечность» (*Прот. Г. Флоровский.* Пути русского богословия // Путь. Париж, 1937. № 35): «В его византийском православии нет по-настоящему человека. Как это ни странно, но у Г. Флоровского есть формальное сходство с о. Павлом Флоренским, им обоим свойственно нравственное и социальное равнодушие, но у Павла Флоренского есть большая духовная чувствительность» (*Бердяев Н. А.* Собр. соч. Париж, 1989. Т. 3. С. 673).

[6] *...эстетическое упоение обыденностью...* — это замечание Бердяева справедливо лишь в том уточняющем смысле, что Флоренский знает православную эстетику освященного, пронизанного эросом народного боголюбия, быта — со всеми неизбежными здесь элементами языческого и полуязыческого мирочувствования [см. статью «Общечеловеческие корни идеализма» и работы, открывающие первый том парижского собрания сочинений (1985)]. Бердяев, так настойчиво декларирующий свою ненависть к быту (что плохо сочеталось с его любовью к комфорту), связывает эту эстетику «овнешнения» с внешним же восприятием догмата откровения и спасения [см. ниже: «Догмат — не внешнее откровение <...> а внутреннее откровение, озарение, имманентное человеческому духу» (с. 555)]. См. в книге «О назначении человека» (1931): «В религии, стоящей под знаком социальной обыденности, всегда есть утилитарный элемент. Свободна от

него лишь мистика, возвышающаяся до бескорыстия» (*Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 229). Знай Бердяев труды, последовавшие у Флоренского после «Столпа...» (в частности те, что опубликованы под общим названием «Из богословского наследия» (Богословские труды, 1977. Т. 17. С. 87–248)), бóльшая часть замечаний, адресованных русскому теологу, возможно, была бы снята.

[7] *Макарий Египетский* (Великий, ок. 301—391) — св., аскет-пустынножитель, автор нравоучительных сочинений.

[8] *Экхарт* Иоганн, Майстер Экхарт (ок. 1260—1327/1328) — немецкий философ-мистик. *Соч.* (пер.): Избранные проповеди. М., 1912.

[9] *Бёме* Якоб (1575—1624) — немецкий философ-мистик, представитель экхартианской традиции. *Соч.* (пер.): Aurora, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914 (1990); Christosophia, или Путь ко Христу. СПб., 1994.

[10] *Екатерина Сиенская* (1347—1380) — св., автор мистических сочинений в жанре «видений».

[11] *...его учение об антиномичности.* — Бердяеву, автору «монодуальной» картины мира, не мог не импонировать принципиальный антиномизм гносеологии Флоренского. По разъяснению современного исследователя, антиномизм автора «Столпа...» сложился в виде единства двух взаимоисключающих установок: установки антиномизма и установки софийности: «Эта необходимая взаимосвязь двух альтернативных отношений сознания к Безусловной Истине, имплицируемая коренной и парадигматической для Флоренского картиной двупланового строения сознания, была совершенно не понята его критиками. Е. Трубецкой, а позднее и о. Г. Флоровский, констатируя присутствие в "Столпе..." одновременно и установки софийности, и установки антиномизма <...> усматривали здесь внутреннее противоречие и серьезную несогласованность, каковую и критиковали весьма пространно, а о. Георгий и весьма резко. <...> Принятие Флоренским дихотомической структуры сознания <...> с обязательностью приводит к признанию необходимости *обеих* позиций, как софийности, так и антиномичности» (*Хоружий С.С.* Миросозерцание Флоренского (Из книги) // Начала. 1993. № 4. С. 104).

[12] *Амвросий* (в миру — Александр Михайлович Гренков; 1812—1891) — иеросхимонах, старец Оптиной пустыни. *Соч.*: Собрание писем... 2-е изд. Ч. 1. Сергиев Посад, 1908; Ч. 2. Сергиев Посад, 1909. Литературу о нем см.: Богословские труды. М., 1988. Т. 28. С. 344.

[13] *...робко <...> говорит о каком-то предсуществовании души...* — Ср. ниже: «Христианская переработка учения о перевоплощении есть задача христианского гнозиса» (с. 563). Идеи анамнезиса и метемпсихоза, весьма занимавшие Бердяева и его современников, стали модной темой после знакомства с текстами Ницше о «вечном возвращении», «вечном круговороте» и переселении душ. Как известно, библейский христианский историзм осудил языческую по сути веру в вечный круговорот времен (Христос единожды явился в мир, что засвидетельствовано и догматически утверждено в Символе веры), так что русский религиозный ренессанс совершает поистине героические усилия, чтобы сохранить поэтическое обаяние старинных мифологем предсуществования и метемпсихоза в составе христиан-

ской антропологии. В 1936 г. в Париже вышел сборник «Переселение душ» (переиздан в Москве в 1994 г.), куда вошли статьи: *С. Франк.* Учение о переселении души; *С. Булгаков.* Христианство и штейнерианство; *Н. Бердяев.* Учение о перевоплощении и проблема человека; *В. Зеньковский.* Единство личности и проблема перевоплощения; *Б. Вышеславцев.* Бессмертие, перевоплощение и воскресение; *Г. Флоровский.* О воскресении мертвых. Полемике с авторами статей сборника посвятил Н. О. Лосский свою книгу «Учение о перевоплощении» (нач. 50-х гг.): *Лосский Н. О.* Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992. С. 86–100.

[14] Позднее Бердяев связывал «аффект ревности» с правом собственности и высказался еще более резко: «То, что о. П. Флоренский закончил свою книгу "Столп и утверждение Истины" апологией и хвалой ревности, есть нравственное осуждение его книги» (*Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993. С. 193).

[15] *...дух дышит не там, где хочет...* — отсылка к Иоан. 3, 8 («Дух дышит, где хочет»).

Е. Н. Трубецкой

Свет Фаворский и преображение ума (1914). По поводу книги священника П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины». Изд. книгоиздательства «Путь». Москва, 1914 г.

Печатается по: Вопросы философии. 1989. № 12. С. 112–129.

Трубецкой Евгений Николаевич (1863—1920) — русский религиозный философ, князь. Организатор и участник известных обществ (Психологического при Московском университете, Религиозно-философского им. Вл. Соловьева), инициатор создания философско-религиозного издательства «Путь» (1910—1917 гг.) и один из его авторов. *Соч.:* Рабство в Древней Греции (магистер. дис.). Ярославль, 1886; Религиозно-общественные идеалы западного христианства в V в. Ч. 1: Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892; Религиозно-общественные идеалы западного христианства в XI в. Ч. 2: Идея Божеского Царства в творениях Григория VII и публицистов, его сотрудников (доктор. дис.). Киев, 1897; Философия Ницше: Критический очерк. М., 1904; История философии права. М., 1907; Социальная утопия Платона. М., 1907; Энциклопедия права. М., 1908; Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 1–2. М., 1913; Национальный вопрос — Константинополь и Святая София. М., 1913; Война и мировая задача России (Война и культура). М., 1914; Отечественная война и ее духовный смысл. М., 1915; Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917; Два зверя. М., 1918; Смысл жизни. М., 1918 (Берлин, 1922); Из прошлого. М., 1918 (Вена, 1925); Воспоминания. София, 1921; Смысл жизни. М., 1994. См. о нем: *Лопатин Л.* Вл. Соловьев и кн. Е. Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119, 120; 1914. Кн. 123; *Бердяев Н. А.* О земном и небесном утопизме // Русская мысль. 1913. Кн. 9; *Шеин Луис.* С. Н. и Е. Н. Трубецкие // Русская религиозно-философская мысль XX века / Ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 333–345.

Доклад под таким названием был прочитан Е. Н. Трубецким на заседании Религиозно-философского общества в феврале 1914 г. и вскоре опубликован в виде статьи под тем же названием (Русская мысль. 1914. Май). В этой публикации, подготовленной С. М. Половинкиным и игуменом Андроником (А. С. Трубачевым), приводится переписка Флоренского и Трубецкого, фрагменты которой мы используем ниже (в скобках указана страница журнальной публикации).

В «Предисловии к публикации» есть существенная реплика по поводу «антиномизма» Флоренского: «Антиномизм П. А. Флоренского исходит из двух источников: 1) разнообразные философские течения, подвергшие деятельность рассудка критике или отвергшие его как высший критерий жизни ради других начал человека; 2) святоотеческая мысль, которая связывает недостаточность рассудка с греховностью человека. Традиция «критики разума», начатая Кантом (П. А. Флоренский высоко ценил открытие Кантом антиномичности человеческого разума), весьма характерна для послегегелевской философии» (100).

Из двух вариантов «Тезисов» реферата Трубецкого приводим наиболее короткий (из письма от 13 января 1914 г.): «I. Преображение (свет Фаворский) как основной мотив исканий русской религиозной мысли (подвижники — на самой горе), а внизу — *под горой — меньшие апостолы*, указующие перстом на гору (русские художники и философы), но не могущие *сами* исцелить бесноватого (как у Рафаэля). II. Сознание того основного мотива *у Вас* (контраст света Фаворского и *беснующейся* жизни-геенны). III. Необходимость дальнейшего углубления этой темы в вопросе о преображении ума и несколько более *точной* формулировки вопроса об антиномизме, чем у Вас; недостаток Вашей книги я вижу в том, что эти понятия Вы употребляете в *разных смыслах*; антиномии у Вас означают то противоречия, то антитезы...» (104–105).

Для характеристики атмосферы, в которой проходило обсуждение реферата Трубецкого, важны мемуары его ученика, Николая Николаевича Фиолетова (1891—1943): «В своем реферате Ев. Н. Трубецкой выступил в защиту разума против антиномизма о. П. Флоренского, черты которого ясно проскальзывали в необычайно интересной книге последнего "Столп и утверждение Истины". Разум, с точки зрения отца Павла, всегда антиномичен, он раскалывается между двумя взаимоисключающими положениями, причем в каждом из них просвечивают отблески истины. Человек беспомощно стоит перед дилеммой, не зная, за что ухватиться, и тогда из глубины открывающейся перед его интеллектом бездны сомнения протягивает ему руку помощи вера, соборный религиозный опыт Церкви, которая является для него единственной твердой опорой — "Столпом и утверждением Истины". Е. Н. Трубецкой, возражая отцу Павлу, подчеркивал в вере, подобно молнии освещающей бездонную глубину бездны, в которую с ужасом глядит человек, не противоречие разуму, а свет высшего разума, в высшем синтезе преодолевающего антиномии рассудочного познания. Антиномичен не разум, а рассудок с его скованностью логическими законами тождества, противоречия, исключенного третьего. Разум, возвышаясь над этими законами, диалектичен: утверждая относительную правду всякого "да" и всякого "нет", он достигает вершины ведения, где эти относительности погашаются в синтезе, сочетающем в высшем единстве "да" и "нет", акт окончательного, последнего утверждения этой

высшей, сверхлогической, но не противоразумной истины принадлежит вере».

В споре между о. Павлом и Е. Н. Трубецким Николай Николаевич Фиолетов встал на сторону последнего. Вера для него всегда была не тертуллиановское credo, quia absurdum — верую, ибо абсурдно, в котором он усматривал крик души отчаявшегося человека, а ансельмовское credo, ut intellegum — верую, дабы уразуметь, причем под уразумением он понимал не познание конечного мира посредством рассудка, а постижение разумом того Абсолютного Начала, которое лежит в основе всякого конечного и относительного бытия. «Наука рассматривает вещи конечного мира с точки зрения их связи, с точки зрения последовательности происходящих процессов («почему»); религия — с точки зрения их последнего основания и смысла (вопросы «что» и «зачем») — так формулирует он впоследствии высказанные им еще в молодости мысли об отношении между верой и разумом, религией и наукой» [*Фиолетов Н. Н.* История одной жизни / Предисл. В. Кейдана // Минувшее: Исторический альманах. Париж, 1990 (М., 1992). Т. 9. С. 25–26. Предварительная публикация — Вестник РХД. 1978. Т. 126].

[1] *...Рафаэль пытался передать на полотне.* — Речь идет о большой алтарной композиции «Преображение» (Ватиканская пинакотека), которую Рафаэль Санти (1483—1520) завершить не успел, это сделал Джулио Романо. Тема Преображения, составившая важный сюжет в диалоге Трубецкого и Флоренского, подвергнута полемическому комментарию в позднейшей книге о. Сергия Булгакова. Здесь определяется «наш ответ на вопрос о "преображении" разума, поставленный кн. Е. Н. Трубецким по поводу взглядов о. Павла Флоренского об антиномичной природе разума. Речь идет здесь о том, подлежит ли разум, условность и относительность которого обнаруживаются в антиномичности его структуры, благодатному преображению вместе со всем миром. Преображению может подлежать то, что заслуживает увековечения или бессмертия, поэтому ему не подлежат болезнь, уродство, вообще то, что связано с временностью и греховностью, — здесь преображение могло бы состоять просто в уничтожении. За вратами преображения останется и умрет окончательной смертью многое из того, что теперь неотъемлемо входит в состав нашего бытия. И в нашем разуме есть нечто принадлежащее смерти, что не достигнет царства преображения, не перейдет за эти врата. В нем смертно как раз именно то, что делает его логическим, трансцендентальным, дискурсивным, но, конечно, бессмертен его софийный корень, находящийся в общей связности мышления-бытия. Другими словами, в разуме принадлежит вечности все софийное в нем, но подлежит смерти то, что вне- или антисофийно, т. е. кантовско-лапласовский или фихте-гегелевский разум. И сам разум в высшей разумности и софийности своей, в свете Логоса, возвышается над логикой, видит и знает свою условность, относительность, а стало быть, и смертность» [*Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения (1917) / Подг. текста и коммент. В. В. Сапова. М., 1994. С. 198–199, сноска].

[2] *...хаос ... равнинного существования...* — Ср. метафизику русского ландшафта в эссе Ф. Степуна (из цикла «Мысли о России»): «Национально-религиозные основы большевизма: пейзаж, крестьянская философия, интеллигенция» (1926); перепечатку см. в сб.: Русская философия собственности. XVIII—XX вв. СПб., 1993. С. 333–340.

[3] *Св. Афанасий Великий* (293—373) — отец Церкви. *Соч.*: Творения Св. Афанасия Великого. Т. 1–4. 2-е изд. Сергиев Посад, 1902—1903. На эту ярчайшую страницу с описанием внутреннего опыта смерти обратило внимание большинство рецензентов «Столпа...».

[4] Сочинения о сущности греха (см., например: *Велтисов В.* Грех, его происхождение, сущность и следствия. М., 1885; *Введенский Д.* Ветхозаветное учение о грехе. М., 1901) в позднейшей традиции более заняты разработкой онтологии добра и зла (Н. Лосский, С. Булгаков, Л. Карсавин, С. Левицкий, В. Зеньковский, Н. Бердяев).

[5] *...красоты старой русской иконописи...* — Работы Е. Н. Трубецкого о русской иконе (Умозрение в красках. М., 1915; Два мира в древнерусской иконописи. М., 1916; Россия в ее иконе // Русская мысль. 1918. Кн. I и II) собраны в книгах этого автора: Три очерка о русской иконии. Париж, 1951; Три очерка о русской иконе. М., 1991. В богословско-эстетических опытах Трубецкого сказалось влияние представлений Флоренского о символике цвета в иконной перспективе. Дальнейшее развитие этой традиции принадлежит Л. Ф. Жегину (Язык живописного произведения // Условность древнего искусства. М., 1970) и Б. А. Успенскому (К исследованию языка древней живописи // Там же. С. 4–34).

[6] О неясности употребления Флоренским термина «рассудок» см. в рецензии архим. Никанора.

[7] Среди множества попреков, выслушанных Флоренским в разное время по поводу «замены догматического критерия эстетическим», стоит отметить реплику Вяч. Иванова: «Соборное Христово тело Церкви святых, Жертвенные таинства, кафолический догмат, священное и литургическое предание, дух богочувствования, хранимый в преемствах сердечного опыта отцов, — все это достойно именуется православием. Но неправо означаются тем же именем — бытовое предание, культурный стиль, психологический строй, внешний распорядок церковного общества. Упомяну кстати, что эстетический критерий церковности, о котором говорит Флоренский в глубокомысленной книге "Столп и утверждение Истины", кажется мне опасным своей ученостью; он, несомненно, оправдывается в глубинах мистической жизни и на высотах платонического сознания, но может оказаться пагубным в истолковании культурно-феноменологическом» (*Иванов Вяч.* Живое предание. Ответ на статью Н. Бердяева «Эпигоны славянофильства» // Биржевые ведомости. 1915. 18 февр.; Родное и Вселенское. Статьи 1914—1915, 1917 гг. М., 1918. С. 58).

Архимандрит Никанор

Рецензия на кн.: «Столп и утверждение Истины (Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах)» свящ. Павла Флоренского. М.: Путь, 1914. 812 с.

Печатается по первопубликации: Миссионерское обозрение. 1916. № 1. С. 89–97; № 2. С. 237–257.

Архимандрит Никанор (в миру — Н. П. Кудрявцев) — о его жизни почти не осталось сведений. Автор трудов: Разбор учения беспоповцев о духовном священстве. М., 1913; Идея Логоса в Евангелии от Иоанна. Харьков,

1914; Мораль, основанная на демократии. Харьков, 1914; О праве Церкви изменять обрядовую сторону религии. М., 1914; Суждения о расколе. М., 1914; Как это понимать? М., 1915; Кому услугу он сделал? Пг., 1915.

Из дневниковой записи о. Павла: «6 февраля, ночь (1916) 4-го числа <...> пришел сюрприз от о. архимандрита Никанора (Н. П. Кудрявцева). Об этой выходке его против меня я слышал ранее смутно, причем слух шел от Преосв. ректора. Статья его — критика "Столпа" <...> О. Иларион говорил мне, что эта критика побывала в разных редакциях, но везде терпела отказ; между прочим, и печатание ее в "Вере и разуме" отклонил архиепископ Харьковский Антоний. Этот последний много наговаривал на меня устно; но вот уже второй раз он оказывает мне покровительство. О статье о. Никанора скажу лишь: "Благо мне, яко смирил мя еси". Меня столько хвалили, что пора и поругать. Нехорошо лишь, что статья написана с нескрываемой злобой; этого последнего обстоятельства я не понимаю, ибо, право же, не нахожу в себе вины пред о. Никанором, который уже неоднократно и в Академии, и вне ее делал на меня разные нападения. Но я постарался вчера от души помолиться об этом человеке. Очень может быть, что злоба его в значительной мере от его астмы. Впрочем, Господь да помилует и его, и меня. "Благо мне, яко смирил мя еси"» [цит. по статье: *Андроник, игумен* (А. С. Трубачев). Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной академии и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды. М., 1987. Т. 28. С. 309].

[1] Сн. 31. «*Последование Святыя Пентикостии*». — Имеется в виду изд. Киево-Печерской лавры, 1875 («Столп...», 681). Последование — изложение или расположение в ряд молитв только одного рода, т. е. изменяемых или неизменяемых. К первым относится Служебник и Часослов Последований утрени и вечерни, ко вторым — Последование Триоди, Минеи, Типикона. Пентикостерий — греческое название богослужения, именуемого в православной церкви Пятидесятницей; оно продолжается от Пасхи до недели всех святых. Так же называется и богослужебная книга, включающая молитвословия на этот период и называемая также Триодь Цветная.

[2] *Preface* — предисловие (*англ.*).

[3] *Пиррон из Элиды* (ок. 360 — ок. 270 до н. э.) — древнегреческий философ, основоположник скептической школы и апологет развиваемого Флоренским принципа «эпохэ».

[4] *Шеллинг* Фридрих Вильгельм (1775—1854) — представитель классического немецкого идеализма, оказавший заметное влияние на русскую философию, в особенности на метафизику всеединства. *Соч.*: Философия искусства. М., 1986; Сочинения: Т. 1–2. М., 1987–1989.

[5] *Chef d'oeuvre* — шедевр (*франц.*).

[6] *Климент Александрийский* (Тит Флавий, 150—215?) — учитель Церкви, второй (после Пантена) наставник Александрийской христианской «дидаскалии». Библиографическое указание прот. И. Мейендорфа: «Русских переводов Климента Александрийского нет» (Введение в святоотеческое богословие. 2-е изд. М., 1992. С. 355) не точно. В Ярославле в переводе Н. Корсунского вышли тексты: «Кто из богатых спасется?»; «Увещание к эллинам» (1888); «Педагог» (Ярославские епархиальные ведомости. 1888—1889), «Строматы» (1892).

[7] *Филарет* (в миру — Гумилевский, еп. Черниговский; 1805—1866) — преосв., историк Церкви, автор учебника по патрологии (1859). Характеристику его церковной деятельности см.: *Флоровский Г. М.* Пути... (по указ.). *Соч.*: Обзор русской духовной литературы. 3-е изд. СПб., 1884. Вып. 1–2.

[8] *...известным Быковым...* — В. П. Быков, автор брошюр: «В чем искать спасение?» (М., 1911); «Идите к чужой печали» (М., 1911); «На что указывает этот день?» (М., 1911); «О чем говорят нам события жизни?» (М., 1914).

[9] *Sui generis* — своего рода (*лат.*).

[10] *Кутюра* Луи — см. примеч. 23 к статье С. С. Глаголева в наст. изд.

[11] *Юм* Давид (1711—1776) — английский философ-скептик, предтеча позитивизма, историк, экономист.

[12] *Лесевич* Владимир Викторович (1837—1905) — русский философ-позитивист. *Соч.*: Этюды и очерки. СПб., 1886; Собр. соч.: Т. 1–3. М., 1915—1917.

[13] Уточнение критериев церковности см. в мемуарах С. Фуделя.

[14] Поскольку, по Канту, «моральное существо, имеющее власть надо всем, называется Богом, то совесть должна мыслиться как субъективный принцип ответственности перед Богом за свои поступки <...>» (*Кант И.* Сочинения: В 6-ти т. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 378).

[15] *Пробабилизм* (от лат. probabilis — вероятный) — в схоластике и поздней западноевропейской христианской этике моральная система, исследующая условия принятия решений о возможных поступках в спорных случаях. Пробабилистами называли и скептиков Новой Платоновской Академии (имеется в виду Карнеад (214–119), синтезировавший вероятность в гносеологическом плане с поведенческой вероятностью).

[16] *Per Filium* — через Сына (*лат.*). — Архим. Никанор имеет в виду реплику Флоренского: «Через Сына получает он (верующий. — *К. И.*) Духа Святого» («Столп...», 95), что дает рецензенту повод для обвинения автора «Столпа...» в униатской ереси. На Соборе 1438 г. обсуждалось латинское учение о нисхождении Св. Духа «и от Сына»: «Греческие отцы поставили этот вопрос на почву каноническую и доказывали, что латинская Церковь поступила неправильно, когда внесла в Никейский символ веры, вопреки положительному запрещению Третьего Вселенского собора делать какие-либо прибавления к Символу веры. Латиняне, напротив, утверждали, что латинская Церковь в этом случае не ввела нового учения, а только раскрыла то, которое заключалось в Символе» (Полная Православная Богословская Энциклопедия. Репринт. изд. В 2-х т. М., 1992. Т. 2. Стлб. 2449).

[17] *Сперанский* Михаил Михайлович (1772—1838) — русский мыслитель, государственный деятель. *Соч.*: Сб. «Память гр. М. М. Сперанского». 1772—1872». СПб., 1872; Проекты и записки. М.; СПб., 1901.

[18] *Старцы Оптиной пустыни* — 1) Леонид (в схиме — Лев, в миру — Лев Данилович Наголкин; 1769—1841), известен как автор книги об иеросхим. Макарии (М., 1861; 1881); 2) Макарий (в миру — Михаил Николаевич Иванов; 1788—1860). См. о нем: Богословские труды. М., 1989. Т. 29. С. 328; 3) Амвросий (в миру — Александр Михайлович Гренков; 1812—1891). См. о нем: Богословские труды. М., 1987. Т. 28. С. 344. Сводку материалов см. в кн.: *Котельников В.* Православная аскетика и русская литература (На пути к Оптиной). СПб., 1994.

[19] *Пеладон и др.* — Ссылки на анатомические наблюдения этих авторов приведены Флоренским («Столп...», 804–805, примеч. 1031–1034).

[20] *Тертуллиан* Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 — после 220) — раннехристианский богослов, один из самых влиятельных учителей Церкви на Западе. *Соч.*: Творения Тертуллиана. СПб., 1847; М., 1994.

[21] Тот период творчества, о котором упоминает архим. Никанор, датируется 207 г., когда Тертуллиан становится адептом секты монтанистов, утверждавшей, что в Христе нет полноты Откровения, хотя оно и находится ныне в стадии завершения по действию Св. Духа. Основатель секты — катафригиец Монтан (сер. II в.), его последователи отрицают епископат, отдавая предпочтение харизматическому руководству пророков и пророчиц. См.: *Ранович А. Б.* Монтанисты // Ранович А. Б. О раннем христианстве. М., 1959.

[22] *Августин Аврелий* (354—430) — блаженный, один из самых значительных отцов Церкви христианского Запада. Влияние Августина на западнохристианскую мысль было определяющим вплоть до Фомы Аквинского. *Соч.*: Исповедь. М., 1991; О Граде Божием. М., 1994.

[23] *Аввакум* (в миру — Петров; 1620/1621—1682) — протопоп, основатель русского раскола. *Соч.*: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. Иркутск, 1979. См. о нем: *Демкова Н. С.* Житие протопопа Аввакума. Л., 1970.

[24] *Порфирий* (в миру — Успенский; 1804—1885) — еп. Черниговский, деятель Русской Православной Церкви, историк, археолог. Открыл Синайский Кодекс Библии-IV.

[25] *Патрипассианство* (от лат. pater — отец и passio — страдание) — ересь III в., утверждавшая, что крестные страдания следует приписывать не только Богу-Сыну, но также и Богу-Отцу.

[26] *Оригенизм* — В данном случае рецензент имеет в виду ряд моментов учения Оригена (185—253 или 254) и его последователей, которые традиционно критикуются православными богословами, в частности, что зло есть не самостоятельная сила, но лишь ослабление божественных эманаций в мире; что всякая тварь и Творение в целом будут восстановлены и спасены, даже дьявол (т. н. апокатастасис). Последним тезисом в оригенизме отрицается вечный ад как свидетельство неудачи Творения, с чем охотно соглашается не только Флоренский, но и С. Булгаков (О Богочеловечестве. Ч. III: Невеста Агнца. Париж; Таллинн, 1945. С. 407–621 — об апокатастасисе у св. Григория Нисского специально и о предопределении у блаж. Августина) и Н. Бердяев (Смысл истории. М., 1990; О назначении человека. М., 1993. С. 228–241). Для полноты голосовой картины спора о «геенне огненной» здесь важно услышать и А. Журавского [К вопросу о вечных муках // Христианская мысль. 1916 (отд. изд.: Киев, 1916)].

[27] *Конт* Огюст (1798—1857) — французский философ и социолог, основатель позитивизма. *Соч.*: Курс положительной философии: Т. 1–2. СПб., 1899—1900.

[28] *Ройс* Джосайя — см. примеч. 13 к статье Б. В. Яковенко в наст. изд.

[29] *Ренувье* Шарль (1815—1903) — французский философ-неокантианец, глава неокритицизма. См. о нем: *Введенский А.* Очерк современной французской философии. Харьков, 1894; *Лапшин И. И.* Неокритицизм Ш. Ренувье // Новые идеи в философии. СПб., 1914. Сб. 13.

[30] *Tempora mutantur* — времена меняются (*лат.*).

[31] Историю имябожнического движения и об участии в полемике вокруг проблемы имяславия Флоренского см.: *Бонецкая Н. К.* «Магичность слова» и «Имяславие как философская предпосылка» П. А. Флоренского // Studia славика. Будапешт, 1988. № 84/1. С. 9–80.

В. Н. Ильин

Свящ. П. Флоренский. «Столп и утверждение Истины» (Париж, 1930)

Печатается по первопубликации: Путь: Орган русской религиозной мысли / Под ред. Н. А. Бердяева и при участии Б. П. Вышеславцева. **1930**. Февр. № 20. С. 116–119.

Ильин Владимир Николаевич (1881—1974) — русский религиозный философ, богослов, критик и публицист. Постоянный автор «Пути» (в частности: Профанация трагедии. Утопия перед лицом любви и смерти. — 1933, № 40. С. 54–65; Великая Суббота. О тайне смерти и бессмертия. — 1938, № 57. С. 48–57). Из последних перепечаток: Аполлон и Дионис в творчестве Пушкина // Пушкин в русской религиозной критике. М., 1990. С. 309–316; Преподобный Серафим Саровский (фрагм. из кн.) // Родина. 1990. № 8. С. 61–64; Русский ренессанс, или «Вина, увиденная из темницы» // Декоративное искусство в СССР. 1990. № 3. С. 40–42.

[1] *...коллективно-литургический прагматизм Н. Ф. Федорова.* — В. Н. Ильин нашел весьма точную формулу для определения эстетического смысла «философии общего дела», в свете которого проект Н. Ф. Федорова может хоть как-то быть примиренным с православной церковностью. На эту сторону учения русского мыслителя обращал внимание и Флоренский в «Столпе...».

[2] *Тернавцев* Валентин Александрович (1866—1940) — русский религиозный публицист и общественный деятель.

[3] *Иоанн Креста* (1542—1591) — исп. св., почитаемый в католической традиции, поэт-мистик; принадлежал к ордену босых кармелитов. См.: *Арсеньев Н.* Мистическая поэзия Иоанна св. Креста // Вестник РХД. 1957. № 44(I); *Антонио Сикари.* Портреты святых. Милан, 1991. Т. 2.

[4] *Антиномическая трагедия* — примерно в этих же интонациях В. Н. Ильин оценивает антиномизм Н. О. Лосского в эссе о творчестве последнего (см.: Вестник РХД. 1977 (II). С. 61–68, особ. 65).

[5] *...отсутствии основательной постановки проблемы свободы.* — ср. рецензию Н. Бердяева на «Столп...» (1914).

Г. В. Флоровский

Пути русского богословия (1937)

Флоровский Георгий Васильевич (1893—1979) — русский богослов, историк православной мысли и культуры, публицист. Священник с 1932 г. С 1920 г. в эмиграции, профессор патристики в Парижском Православном

институте (1926—1939), профессор Гарвардского университета. *Соч.*: см. его статьи в сборниках «Исход к Востоку» (София, 1921), «На путях. Утверждение евразийцев» (Берлин, 1922); «Окамененное бесчувствие» (1926) // Начала. 1922. № 1; «Жил ли Христос?» (1929); Восточные отцы IV в. 2-е изд. Париж, 1990; Восточные отцы V—VIII веков. 2-е изд. Париж, 1990. Существует английское многотомное Собрание сочинений на английском языке (издается с 1972 г., не завершено). О Г. Флоровском см.: The religious world of russian culture. Essays in Honor of G. Florovsky. The Hague, 1975. Vol. II; *Хоружий С. С.* Россия, Европа и отец Георгий Флоровский // Начала. 1991. № 3. С. 22–30; *Блейн Э.* Завещание Флоровского // Вопр. философии. 1993. № 12. С. 80–86. Замечательный труд Г. Флоровского по выходе претерпел многое. Н. О. Лосский рассказывает в своих мемуарах о попытке напечатать рецензию на «Пути русского богословия»: «Рецензия моя <...> не была напечатана. Оказывается, в Париже решено было замалчивать книгу о. Георгия ввиду его отрицательного отношения к новым течениям русской религиозной философии. Один только Бердяев поместил в "Пути" целую страницу о "Путях русского богословия"» (Вопр. философии. 1991. № 12. С. 113). Под «целой страницей» имеется в виду довольно большая рецензия Н. Бердяева «Ортодоксия и человечность: Прот. Георгий Флоровский. "Пути русского богословия"», опубликованная в «Пути» (1937. № 53). См.: *Бердяев Н.* Сочинения. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 668–683.

Отзыв Г. Флоровского на парижское переиздание «Столпа...» печатается по изданию: *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. 2-е изд. Париж, 1981. С. 493–498. Публикуемый фрагмент книги представляет собой переработанный вариант ранней рецензии «Томление духа» (Путь. 1930. № 20. С. 102–107). Ниже в примечаниях приводим пропущенные фрагменты рецензии 1930 г., указывая в скобках страницу журнальной публикации.

[1] Пропуск: «О книге о. Павла Флоренского трудно говорить — это значит говорить об авторе и его личном религиозном пути» (102).

[2] *...в типе дружеской философской переписки.* — Флоренский ценил в жанре «философических писем» возможности диалогической свободы высказывания и письма: «...Я говорю о типичном, хотя и почти не доказуемом. Потому-то я пишу тебе "письма", вместо того чтобы составить "статью", что я боюсь утверждать, а предпочитаю спрашивать» («Столп...», 129). О русско-европейской традиции этого жанра см.: *Исупов К. Г.* О жанровой природе «Философических писем» П. Я. Чаадаева // Современные проблемы метода, жанра и поэтики русской литературы. Петрозаводск. 1991. С. 80–88.

[3] Пропуск: «Со всею силою это сказывается в его отношении к церковному преданию. Он сам сознается, что выбирает или подбирает свои ссылки и примеры. К церковному прошлому он подходит не как историк, но как археолог. И оно разбивается для него на множество памятников древности и старины, среди которых он бродит, как в музее. Свиток церковного предания как-то свертывается для него, он не различает эпох. История перспективы для него нереальна. Все предания для него единая скрижаль, и эта скрижаль — притча, символ недвижимого...» (103).

[4] *...обратил внимание Евг. Трубецкой...* — См. публикуемый в наст. антологии трактат Е. Н. Трубецкого «Свет Фаворский и преображение ума» и комментарий к нему.

[5] Пропуск: «И при этом раскрывается для него как система разума. Как будто бы в последнем свершении антиномии разрешатся или, по крайней мере, остановятся в вечном равновесии. Однако в сознании Церкви это равновесие еще не достигнуто. Так борьба с рационализмом приводит о. Флоренского к символизму в догматике» (104).

[6] Флоренский начал свой путь стихами [«В вечной лазури». Сергиев Посад, 1907; настроения 1904 г. отражены в поэме «Эсхатологическая мозаика»; второй сборник стихов «Ступени», подготовленный в Тифлисе (1905 г.), света не увидел до сих пор] и закончил стихами: он попробовал себя в жанре поэмы («Оро»), начатой в Забайкалье в 1933 г. и отчасти завершенной — первая часть — в год гибели на Соловках [см. сборник «Средь других имен» (М., 1990)]. См.: *Олексеенко А. И.* Человек и мир в позднем творчестве П. А. Флоренского // Возрождение русской религиозно-философской мысли. СПб., 1993. II. С. 8–11. На сборник А. Белого «Золото в лазури» (1904 г.) Флоренский летом 1904 г. начал писать рецензию (публикацию текста см.: Контекст-91. М., 1991. С. 62–67).

[7] Следует признать это замечание Г. Флоровского весьма проницательным: действительно, Флоренский отдает предпочтение, если можно так выразиться, не второй, а третьей ипостаси Троицы, отражая осознание современниками своей эпохи в эсхатологической перспективе Св. Духа: «Достояние науки — мировая закономерность, стройность и ладность мира, κόσμος твари. Этот закон Вселенной, это Мировое число, эта гармония сфер, дарованная бытию тварному, коренится всецело в Боге-Слове, в личной особенности Сына и в свойственных ему дарах.

Но все то, что опирается не на эту особенность, что связано с нарочитыми дарами Духа Святого, — оно *не подлежит* ведению нашей науки — науки уединенно взятого Логоса. Вдохновение, творчество, свобода, подвиг, красота, ценность плоти, религия и многое другое только неясно *чувствуется*, изредка *описывается*» («Столп...», 126–127). Это всьма близко интуициям «богословия культуры» Г. П. Федотова (1886—1951) с ее «пневматологией» как сферы творческого саморазвертывания Св. Духа в природе и культуре: «В неорганическом мире царствует закон. В астрономических пространствах, как и в царстве кристаллов, отпечатлевается разумность Логоса, математически идеальная основа мира. Но в мире органическом дано место непредвиденному, прерывистому, тому, что названо "творческим порывом". <...> В свете общей символики Св. Духа (образ голубиный) не будет слишком дерзновенным усматривать животворящую силу Св. Духа не только в человеческой, но и в животной, и в растительной, и, может быть, вообще в космической, в мировой душе» (*Федотов Г. П.* О Св. Духе в природе и культуре (1932) // Вопр. литературы. 1990. № 2. С. 205).

[8] *«Великое Существо»* — термин О. Конта. См. примеч. 2 к тексту В. В. Зеньковского в наст. антологии.

[9] Пропуск: «О Богоматеринстве и о рождестве несказанном он говорит только вскользь, в эпитетах и в придаточных предложениях. Во всяком случае, Богоматерь как-то отделяется для него от Христа. И о соединении

двух естеств в Богочеловеке он говорит глухо. Много говорит Флоренский о духовном типе церковной мистики, с формальной стороны, как о собирании духа, как о раздвоенности души. Но по содержанию его мистика менее всего мистика Христа. Скорее — мистика первозданной тварности, мистика софийной девственности. И даже Церковь для него — скорее осуществление премирной премудрости, нежели раскрытие Богочеловечества. Поэтому и уходит он из христианской истории в какие-то мечтательные плены... Можно сказать, что в сознании о. П. Флоренского причудливо переплетаются августинизм и пелагианство: психологический пафос дистанции: вера в природу твари... С этим связан еще один мотив: в сущности, человечество премирно разбито на множество несоизмеримых родов и типов — с особенной резкостью эту мысль о. П. Флоренский развил в своем замечательном этюде "О типах возрастания" (в «Богословском вестнике», 1905 г., июль-август). И у каждого есть свой предмирно определенный путь — о. П. Флоренский выше ставит именно эту врожденную непорочность, нежели святость подвига. И высший из "родов" — духовный тип Богоматери... Флоренский остро чувствует проблематику обращения и мало ощущает пафос возрождения. Он чает проявления софийных устоев, но не говорит о воскресении. В девственности, а не в восхождении для него открывается последняя судьба твари, и он как-то замкнут в кругу софийного имманентизма» (106).

[10] Пропуск: «Менее всего можно видеть у Флоренского православную реставрацию, "стилизованное православие" <...> В православном мире он остался чужим, только быт православный он старается усвоить, и то эстетически, т. е. как чужой. Скорее можно видеть в о. П. Флоренском запоздалого александрийца. Во всяком случае, человека доникейской эпохи. В этом узость и несоборность его религиозного сознания. Флоренский не приемлет и не вмещает церковно-исторической полноты, он выбирает из нее архаические мотивы. И притом не радость апостольского первохристианства, но пепельную грусть умирающего эллинизма. На Флоренском повторяется судьба Оригена: для обоих христианство есть религия вообще, а не Христа. Этим определяется вся архитектоника философско-религиозной системы. В церковном синтезе снята исключительность александринизма и вместе с тем претворены его истинные прозрения. Флоренский хотел бы снова разложить этот синтез и вернуться к двусмысленности III века. И эта попытка реставрации обречена на неуспех. Путь о. Флоренского уводит в тупик. Это выдает его грусть. Эта книга — книга о прошлом, о трагическом прошлом русского духа, возвращающегося в Церковь. Еще не раскрылся перед нами лик Богочеловека. И потому еще не открылся творческий путь» (107).

[11] *Дю Прель* К. (1839—1899) — французский философ-мистик, пытавшийся на основе синтеза оккультизма и методов естественных наук создать эзотерическую дисциплину магического «нового естествознания».

[12] *Ямвлих* (ок. 280 — ок. 330) — античный философ, основатель сирийской школы неоплатонизма, ученик Порфирия. *Соч.* (пер.): О египетских мистериях / Пер., вступ. ст. Л. Лукомского, комм. Р. Светлова и Л. Лукомского. М., 1995. См. о нем: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. М., 1988. Кн. 1. С. 122–301.

[13] Сборная цитата из статьи Н. Бердяева «Мутные лики» (1922). См.: *Бердяев Н. А.* О русских писателях. М., 1993. С. 317–324.

III. В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

В. В. Розанов

П. А. Флоренский об А. С. Хомякове (1916)

Печатается по первопубликации: Колокол. 1916. 14 и 22 окт.

Розанов Василий Васильевич (1856—1919) — русский религиозный мыслитель и литературный критик. *Соч.*: «Литературные очерки» (1892); «Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского» (1894, 1902, 1906); «Сумерки просвещения» (1899); «Религия и культура» (1899); «Природа и история» (1900); «В мире неясного и нерешенного» (1901); «Семейный вопрос в России» (1903); «Около церковных стен» (1906); «Итальянские впечатления» (1909); «Русская Церковь» (1909); «Когда начальство ушло...» (1910); «Темный лик. Метафизика христианства» (1911); «Уединенное» (1912); «Библейская поэзия» (1912); «Литературные изгнанники» (1913); «Люди лунного света. Метафизика христианства» (1913), «Смертное» (1913); «Опавшие листья. Короб первый» (1913); «Среди художников» (1914); «Опавшие листья. Короб второй» (1915); «Из восточных мотивов» (1916—1917); «Апокалипсис нашего времени» (1917—1918. Вып. 1–10). Панорама восприятия Розанова в истории русской мысли показана в серийном издании «Русский путь»: В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 1–2 / Сост., вступ. ст. и примеч. В. А. Фатеева. СПб., 1995. Благодарим В. А. Фатеева за помощь в подготовке материалов по Розанову.

Розанова и Флоренского связывали весьма не простые отношения. Розанов — автор газетной рецензии на «Столп...» (Густая книга // Новое время. 1914. 12 и 23 февр.), которую мы не помещаем в Антологии в силу чрезмерной насыщенности цитатами. В своих книгах и неопубликованных записях Розанов ведет непрерывный диалог с Флоренским в интонациях весьма доверительных, иногда — требовательных, но неизменно на фоне ясно ощущаемого душевного родства. Характерна в этом смысле ненапечатанная заметка Розанова 1914 г., которую цитирует современный комментатор сочинений Розанова — Е. В. Барабанов: «Павел Флоренский — особенный человек, и, м<ожет> б<ыть>, это ему свойственно. Я его не совсем *понимаю*. Понимаю на $\frac{1}{2}$, на $\frac{3}{4}$, но на $\frac{1}{4}$, *во всяком случае, не понимаю*. Наиболее для меня привлекательное в нем: тонкое ощущение другого человека, великая снисходительность к людям — и ко всему, к людям и вещам, великий вкус. По этому превосходству ума и художества всей натуры он единственный. Потом привлекательно, что он постоянно болит о семье своей. Вообще — он не solo, не "я", а "мы". Это при уме и, кажется, отдаленных замыслах — превосходно, редко и, для меня по крайней мере, есть главный мотив связанности. Вообще мы связываемся не на "веселом", а на "грустном". И это — есть. Во многих отношениях мы противоположны с ним, но обширною натурою и умом он любит вникать и трудиться с "противоположным". Недостатком его природы я нахожу чрезвычайную правильность. Он — правильный. Богатый и вместе правильный. В нем нет "воющих ветров", шакал не поет в нем "заунывную песнь". <...> В нем есть кавказская твердость — от тамошних гор, и нет этой

прекрасной, но и лукавой "землицы" русских, в которой "все возможно" и "все невозможно"» (*Розанов В. В.* Сочинения: В 2-х т. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 650–651). Без малейшего напряжения Розанов мог сказать: «Трех людей я встретил умнее или, вернее, даровитее, оригинальнее, самобытнее себя: Шперка, Рцы и Фл<оренского>» (там же, с. 257). В «Коробе втором» «Опавших листьев» Розанов припомнил реплики Флоренского. «Поразительное суждение я услышал от Флоренского (1911 г., зима, декабрь): "Ищут Христа *вне Церкви*", "Хотят найти Христа *вне Церкви*", но мы не знаем Христа *вне Церкви, вне Церкви* — "нет Христа", Церковь — *она именно* и дала человечеству Христа» (там же, с. 445). См. также: *Розанов В. В.* Мысли о литературе М., 1889. С. 498–499; Несовместимые контрасты бытия. М., 1990. С. 558–563; Опавшие листья. М., 1992. С. 393.

Тему Хомякова у Розанова см. в его статьях: Хомяков // Новый путь. 1904. № 6; Важные труды о Хомякове // Новое время. 1916. 12 окт.; Молодые московские славянофилы перед судом Бердяева // Колокол. 1916. 26 авг.; Религия и национализм // Колокол. 1916. 25 сент.

Публикуемая реплика Розанова связана с рецензией Флоренского «Около Хомякова» (Богословский вестник. 1916. № 7) на обширный труд: *Завитневич В. З.* А. С. Хомяков. Т. I, кн. 1–2. Киев, 1902 (впервые напечатан в Трудах Киевской Духовной академии за 1897 г.); Т. II — Киев, 1913. С этим же сюжетом связана и следующая за розановской статья Н. Бердяева.

[1] *Катков* Михаил Никифорович (1818—1887) — русский общественный деятель консервативного направления, публицист, издатель «Русского вестника» (с 1856 г.) и газеты «Московские ведомости» (1863—1887 гг.). См. о нем: *Кантор В. М.* Катков и крушение эстетики либерализма // Вопр. литературы. 1973. № 5.

[2] *Бенкендорф* Александр Христофорович (1783—1844) — граф, генерал от кавалерии, русский государственный деятель, шеф жандармов и главный начальник III отделения (с 1826 г.). Участник подавления восстания декабристов.

[3] *Лассаль* Фердинанд (1825—1864) — идеолог немецкого мелкобуржуазного социализма. Организатор и руководитель Всеобщего Германского рабочего союза (1863—1875 гг.).

[4] *...на баррикады».* — намек на радикализм демократической критики типа писаревской (см. его раннюю статью «Пушкин и Белинский», 1865).

[5] *Гольденберг* И. — вместе с Н. Иорданским издавал газету «Новый день», где, в частности, печатался Ленин («О "Вехах"»).

[6] *Азеф* Евно Фишелевич (1869—1918) — один из лидеров эсеров, сексот полиции. Разоблачен в 1908 г. как провокатор.

[7] *...шедшие при Петре и Софье за Никитой Пустосвятом. — Софья Алексеевна* (1657—1704) — русская царевна, дочь Алексея Михайловича, правительница (1682—1689 гг.).

Никита Пустосвят — единомышленник протопопа Аввакума, раскольничий агитатор, сослан в 1667 г. и помилован за мнимое отречение от раскола. Казнен по инициативе Софьи на Красной площади в 1682 г. См.: *Брикнер А. Г.* История Петра Великого. СПб., 1882 (М., 1991). С. 41–44.

[8] *Михаил Федорович* (1596—1645) — русский царь с 1613 г., первый из рода Романовых.

[9] *Contrat social* — общественный договор (*франц.*).

[10] *Suffrage universel* — всеобщее избирательное право (*франц.*).

[11] *Андреев* Феодор Константинович (1888—1929) — профессор Московской Духовной академии по специальности философия и логика (с 1914 г.), священник (с 1924 г.). Упомянутая Розановым книга не вышла.

[12] *Самарин* Юрий Федорович (1819—1876) — русский историк-славяновед, философ, публицист и общественный деятель. Один из идеологов славянофильства, а также один из инициаторов реформ по упразднению крепостного права в России.

[13] См. исследования Н. В. Шаховского о русском публицисте, философе, издателе Никите Петровиче Гилярове-Платонове: [Материалы для биографии Гилярова-Платонова] // Русский архив. 1889. Кн. 3; 1890. Кн. 1; 1893. Кн. 2.; Русское обозрение. 1895. № 8–11; 1898. № 1–4; Памяти Гилярова-Платонова. Ревель, 1893; Гиляров-Платонов о прибалтийском вопросе. Ревель, 1893.

[14] *Победоносцев* Константин Петрович (1827—1907) — русский государственный деятель, публицист консервативного толка. В 1880—1905 гг. — обер-прокурор Священного Синода. *Соч.*: Великая ложь нашего времени. М., 1993. Эволюция взглядов Победоносцева и широкая панорама оценок его роли в российской истории представлена в антологии «К. П. Победоносцев: pro et contra» (серия «Русский путь»).

[15] *«Московский сборник»* — славянофильские издания Ивана и Константина Сергеевичей Аксаковых (1846—1847 и 1852 гг.). В эту традицию встраивается и изданный в 1896 г. сборник Победоносцева.

[16] *Рачинский* Сергей Александрович (1833—1902) — русский публицист, педагог, профессор Московского университета.

[17] *Шарапов* Сергей Федорович (1855—1911) — русский публицист. Розанов печатался в его еженедельнике «Русский труд» (1897—1899 гг.). В «Уединенном» Шарапов характеризуется как «один из честнейших людей в литературе».

[18] *...в 60-е годы русское духовенство <...> поддержало «Современник».* — Розанов имеет в виду эпоху нашествия семинаристов в русскую светскую публицистику и литературную критику.

[19] Возможно, намек на только что вышедшую тогда брошюру В. Ф. Эрна «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия» (М., 1915).

Н. А. Бердяев

Хомяков и свящ. Флоренский (1917)

Впервые: Русская мысль. 1917. Февр. Перепечатку см. в журнале «Символ» (1987. № 20). Печатается по изданию: *Бердяев Н. А.* Собр. соч. Париж, 1989. Т. 3. С. 566–579. Бердяеву принадлежит также статья «А. С. Хомяков как философ» (Мир Божий. 1904. Июнь), которая позже вошла в книгу «А. С. Хомяков» (М., 1912).

Диалог Бердяева и Флоренского вокруг Хомякова (1804—1860) проходил на фоне обостренного внимания современников к наследию главы славянофильского движения. В начале века выходят сочинения Хомякова (Полн. собр. соч.: Т. 1–8. М., 1900—1904; Сочинения: Кн. 1–6. Пг., 1915), а на рубеже веков и в начале XX века создается целая библиотека исследований по истории славянофильства (см.: *Флоровский Г.* Пути... С. 549–551). Поскольку А. С. Хомяков был выдвинут Серебряным веком на вакансию первого русского профессионального богослова, вопрос о чистоте хомяковского православия вышел на первый план. В самом начале статьи Бердяев говорит об упреках Флоренского Хомякову в неправославии («обвиняет его в протестантском уклоне»). Ср. цитацию Г. Флоровским мнения С. Н. Трубецкого: «Богословие Хомякова и его последователей не соответствует древним нормам православия и заключает в себе уклонение от них, но в римско-католическую сторону» (указ. соч., с. 550). В свою очередь, о рецензии Флоренского Г. Флоровский говорит в критических интонациях (указ. соч., с. 278).

[1] *...в легенде о Великом Инквизиторе...* — О специальном отношении Бердяева к этому тексту Достоевского см.: *Исупов К. Г.* Романтик свободы (русская классика глазами персоналиста) // Бердяев Н. А. О русских классиках. М., 1993. С. 7–22. И все же нижеследующая реплика о том, что путь, избранный Флоренским, «должен привести не к Христу, а к Великому Инквизитору» в свете одной из последних публикаций получает несколько неожиданный и зловещий оттенок сбывшегося предсказания. Стоит поставить рядом «Легенду...» Достоевского и «Предполагаемое государственное устройство в будущем» Флоренского (Лит. учеба. 1991. № 3. С. 96–111; датируется 1933 годом) и осознать их на фоне платоновской утопии, как обнаруживается не слишком радостное для современного читателя родство этих прожектов. Насколько текст Флоренского, созданный в годы соловецкого мученичества, реально отвечал его внутренним убеждениям, говорить, конечно, рано, как рано делать из самого факта публикации даже предварительные выводы.

[2] *Мелер* И. (1796—1838) — католический богослов. О близости взглядов Мелера и Хомякова говорит и Г. Флоровский (указ. соч., с. 274, 278–280); им упомянута кн. Мелера «Единство в Церкви, или Начало соборности» (1825).

[3] *Parvenu* — выскочка (*франц.*).

Н. А. Бердяев

Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Глава X, разд. 3 (1946)

Печатается по сб.: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского Зарубежья. М., 1990. С. 253–255 (фрагмент).

С. Н. Булгаков

Священник о. Павел Флоренский (1943)

Печатается по изданию: *Булгаков С. Н.* Сочинения: В 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 538–547. Впервые: Вестник РХД. 1971. № 101–102. С. 126–135.

Булгаков Сергей Николаевич (1871—1944) — крупнейший русский богослов XX в., философ, историк, критик, общественный деятель. Родился в семье священника. Учился в духовной семинарии, которую оставил, испытав религиозный кризис; продолжил учебу в Московском университете. От легального марксизма и увлечения кантианством перешел к религиозному идеализму. В 1918 г. принял священство. 1 января 1923 г. выслан из Советской России. Профессор догматического богословия и декан Свято-Сергиевского Богословского института в Париже, постоянный автор издаваемого Н. Бердяевым журнала «Путь», один из идеологов Русского студенческого христианского движения (РСХД), участник экуменического движения. О жизни С. Н. Булгакова см.: Автобиографические заметки. Париж, 1946. Перечни его трудов см.: Сергей Булгаков. Библиография / Сост. К. Наумов. Париж, 1984; Богословские труды. 1986. Т. 27. С. 179–194 (сост. монахиня Елена). Из основных сочинений можно перечислить: «Два града. Исследования о природе общественных идеалов» (1911); «Философия хозяйства» (1912); «Свет Невечерний» (1917); «Тихие думы» (1918); «малую» трилогию «Купина неопалимая» (1927), «Друг Жениха» (1927), «Лествица Иаковля» (1929); «большую» трилогию «О Богочеловечестве» (ч. I: «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945).

Как отмечено во множестве работ, Флоренский существенно повлиял на софиологию Булгакова, на его философию имени, этику и православную эстетику. Конкретнее см. об этом в «Истории русской философии» В. В. Зеньковского (Т. II, ч. IV, кн. VI). В статье «Труп красоты (По поводу картин Пикассо)» (1914) Булгаков рассуждает про «общий тон творчества Пикассо, дающего как бы художественную иллюстрацию к главе о геенне в книге о. Павла Флоренского» (*Булгаков С. Н.* Сочинения.: В 2-х т. М., 1993. Т. 2. С. 533).

[1] *«О, бурь заснувших не буди...»* — последняя строка стихотворения Ф. И. Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной...» (1836).

[2] *Ельчанинов* Александр Викторович (1881—1934) — русский религиозный писатель, историк культуры и религии, священник (с 1926 г.), друг Флоренского и автор очерка-некролога о духовном наставнике последнего — еп. Антонии (Флоренсове) (Путь. 1926. № 4). См. о Ельчанинове эссе С. Булгакова в кн.: Священник Александр Ельчанинов. Записи. 6-е изд. Париж, 1990. С. 19–22.

[3] *Аррогантный* — от лат. arrogans — надменный, дерзкий.

[4] *...шекспировское слово (Гамлета об Офелии)...* — Если Булгаков имеет в виду реплику Гамлета «Вы приплясываете, вы подпрыгиваете, и щебечете, и даете прозвища Божьим созданиям...» (акт III, сцена I; пер. М. Лозинского), — то комплимент мемуариста становится двусмысленным.

[5] *...«дела их следуют за ними»...* — Откр. 14, 13 («И услышал я голос с неба, говорящий мне: напиши: отныне блаженны мертвые, умирающие в

Господе; ей, говорит дух, они успокоятся от трудов своих, и дела их идут вслед за ними»).

[6] *Конвертирство* — здесь «обращение» (от лат. converto).

[7] *...не имеющий зде...* — Евр. 13, 14. (В совр. переводе: «Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего»).

[8] *...прошел через нашу катастрофическую эпоху...* — В мемуарах «Агония» (1923; впервые опубликован в кн.: *Булгаков С. Н.* Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 73–93) автор вспоминает: «Из моих друзей только П. А. Флоренский знал и делил мои чувства в сознании неотвратимого и отдавался обычному для него amor fati» (*Булгаков С. Н.* Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 310).

[9] *Infallibilitas* — непогрешимость (*лат.*).

[10] *...немецкое выражение...* — «лишь для не подверженных головокружению». Это выражение стало эпиграфом ко второй части книги Л. Шестова «Апофеоз беспочвенности» (1905), им же она и кончается, что обыгрывает в ответной статье Н. А. Бердяев («Трагедия и обыденность», 1905). Ср. эту тему в «Лесных тропах» (1950) М. Хайдеггера.

[11] *В нашем теперешнем парижском начинании...* — Летом 1925 г. в Париже возник в Сергиевском подворье Православный Богословский институт, в котором С. Булгаков до конца жизни состоял деканом и руководителем кафедры догматического богословия.

Н. О. Лосский

История русской философии. Гл. XIV. Отец Павел Флоренский (1952)

Фрагмент печатается по изданию: *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 201–220. Первоначальные публикации раздела о Флоренском см.: *Lossky N.* The successors of Vladimir Solovyev // Slavonic Review. 1924. June. S. 92–109; Путь. 1926. № 14–28; Воспоминания. Мюнхен, 1968; History of russian philosophy. London, 1952; История русской философии. М., 1958.

Лосский Николай Онуфриевич (1870—1965) — русский религиозный философ-интуитивист, историк русской философии. Закончил два факультета Петербургского университета — физико-математический и историко-филологический. Магистерская диссертация — «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903), докторская — «Обоснование интуитивизма» (1907). Профессор философии на Бестужевских Высших женских курсах и в Петербургском университете. В эмиграции с 1922 г. Профессор Русского университета в Праге (до 1942 г.), в 1942—1945 гг. — в Братиславе. В 1945 г. переехал в Париж, затем в США. В конце 40-х—начале 50-х гг. — профессор философии в Свято-Владимирской Духовной семинарии в Нью-Йорке. *Соч.*: Мир как органическое целое. М., 1917; Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919; Логика. Берлин, 1923; Обоснование интуитивизма. Берлин, 1924; Свобода воли. Париж, 1927; Типы мировоззрений. Париж, 1931; Ценность и бытие. Париж, 1931; Условия абсолютного добра. Париж, 1938 (М., 1991); Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953; Общедоступное введение в филосо-

фию. Франкфурт-на-Майне, 1956; Характер русского народа. Франкфурт-на-Майне, 1957; Воспоминания. Мюнхен, 1968 (Вопросы философии. М., 1991. № 11–12); Избранное. М., 1991; История русской философии. М., 1991; 1992; Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992; Бог и мировое Зло. М., 1994; Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.

В «Воспоминаниях» Лосский весьма высоко оценил инициативы Флоренского, — особенно для становления концепции «единосущно-тварных личностей» (Вопросы философии. 1991. № 11. С. 173). В свою очередь, Флоренский, по многим важным проблемам стоящий на позициях интуитивизма, приводит в «Столпе...» материалы дискуссии вокруг ранней книги Лосского (с. 644–645). На всем протяжении творческого пути ссылки на «Столп...» стали для книг Лосского почти ритуальным жестом.

[1] *В. Филистинский* — видимо, Филипп Андреевич Филиппов (род. в 1905); см. справку о нем в кн.: *Струве Н.* Русская литература в изгнании. 2-е изд. Париж, 1984. С. 390. Филистинский-Филиппов — автор статьи о Флоренском в широко известном сборнике «Русская религиозно-философская мысль XX в.» (Ред. Н. П. Полторацкий. Питтсбург, 1975. С. 356–371). Статья заканчивается словами о значении Флоренского для своего века: «Леонардо нашего времени». Там же опубликована еще одна статья Филистинского — о С. А. Алексееве-Аскольдове; автор ее в Издательстве им. А. П. Чехова (Нью-Йорк) редактировал книги К. Леонтьева, Н. Клюева, О. Мандельштама.

[2] Об истории восприятия книги «Мнимости в геометрии» см. статью М. Хагемейстера в журнале «Начала» (1993. № 4. С. 129–158).

[3] *...назвали «Десятилетием»...* — Миф, согласно которому Флоренский получил от большевиков кличку «Электропоп» (сообщение В. Ильина).

[4] О том, как Флоренский решал сложные «технические вопросы», см.: Минувшее: Исторический альманах. М., 1989. Т. 2. С. 292–293.

[5] Работы С. М. Лукьянова: Поэзия Вл. Соловьева // Вестник Европы. 1901. Март; О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии. Пг., 1916—1921. Кн. 1–3 (см. рецензию Г. Флоровского: Путь. 1929. № 9).

[6] Перевод «Столпа...» на немецкий язык: Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit // N. von Bubnoff, H. Ehrenberg. Östliches Christentum Dokumente. Bd 2: Philosophie. München, 1925. S. 25–294.

[7] См. русское переложение книги Амбодика «Daniel de la Feuille. Deviseset emblemes anciennes et modernes.: *Амбодик-Максимович Н. М.* Избранные эмблемы и символы. СПб., 1913.

[8] *Христиансен* Бродер (1869—1968) — немецкий философ, представитель баденской филиации неокантианства.

[9] *Роден* Огюст (1840—1917) — французский скульптор.

[10] *Сведенборг* Эммануэль (1688—1772) — шведский ученый, мистик, философ-духовидец.

[11] *Плутарх Херонейский* (ок. 45 — ок. 127) — древнегреческий философ-академик и писатель-моралист, создатель «Моралий». Отечественному читателю известен как автор «Сравнительных жизнеописаний».

[12] *Осипов* Николай Евграфович (1877—1934) — русский психолог, основал (вместе с Н. Вырубовым) журнал «Психотерапия» (1910—1914 гг.).

Интерпретировал творчество Гоголя и Достоевского в психоаналитическом плане. *Соч.*: Психология комплексов. М., 1908; Последние работы фрейдистской школы. М., 1909; Революция и сон (1931) // Научные труды Русского народного университета в Праге. 1931. Т. 4. См. о нем: Жизнь и смерть / Под ред. Н. О. Лосского. Прага. 1935—1936. Т. 1–2; *Эткинд А.* Эрос невозможного. СПб., 1993.

В. В. Зеньковский

История русской философии. Ч. IV, гл. VI. Метафизика всеединства. В) о. П.Флоренский (...) (кон. 40-х гг.)

Печатается по изданию: *Зеньковский В. В.*, прот. История русской философии: В 2-х т. 2-е изд. Париж, 1989. Т. II. С. 413–430.

Зеньковский Василий Васильевич (1881—1962) — русский религиозный мыслитель, историк, богослов, педагог. Учился в Киевском университете на физико-математическом, затем на историко-филологическом факультете. Преподавал философию в этом же университете. С 1919 г. в эмиграции. Инициатор создания (1923 г.) и до своих последних дней бессменный руководитель Русского студенческого христианского движения (РСХД). Профессор в Белграде, затем в Праге (Высший педагогический институт), потом в Свято-Сергиевском Богословском институте в Париже, где он возглавлял кафедру философии. Священник с 1942 г. *Соч.*: «Проблема психической причинности» (1914); «Психология детства» (1923); «Русские мыслители и Европа» (1926); «Проблема воспитания в свете христианской антропологии» (1934); «Образ человека в Восточной Церкви» (1951); «Из истории эстетических идей в России (1958); «Апологетика» (1959); «Русская педагогика в XX в.» (1960); «Н. В. Гоголь» (1961); «Основы христианской философии» в 2-х т. (1961—1964). Из современных изданий: Принципы христианской антропологии // Русское Зарубежье в год тысячелетия крещенья Руси. М., 1991. С. 115–148; На пороге зрелости. СПб., 1991; Ф. М. Достоевский, Влад. Соловьев, Н. Бердяев // Русская идея. М., 1992; Апологетика. Рига, 1992; На темы историософии // Тайна Израиля. СПб., 1993. С. 433–446; Проблема творчества... // Н. А. Бердяев: pro et contra: Антология. Кн. I. СПб., 1994. С. 284–305. О трудах Зеньковского см.: *Пашуто В. Т.* Русские историки-эмигранты в Европе. М., 1992. С. 121.

[1] *Иоанн Скот Эриугена* (Эригена, ок. 810—ок. 877) — крупнейший представитель средневековой теологической мысли. *Осн. соч.*: О разделении природы (1867; впервые опубликовано в Оксфорде, 1681). См. о нем: *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в трудах Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898.

[2] *...Grand Être Конта...* — Мифологема «Великого Существа» О. Конта (1798—1857) и ее трансформация в «сверхчеловека» ницшевского или иного толка специально интересовала русскую мысль. См., в частности, статьи Вл. С. Соловьева «Идея человечества у Августа Конта» (1898) и «Идея сверхчеловека» (1899); а также книгу В. И. Яковенко «О. Конт, его жизнь и философская деятельность» (СПб., 1894). Рассуждая о сущности четырехмерного образа рода (племени, народа, государства, расы, человечества),

Флоренский говорил: «Все эти сущности, простираясь четырехмерно, имеют каждая свою форму, свой целостный облик, и в явлении он воспринимается как гений или как ангел-хранитель племени, народа, государства, расы и всего человечества. Огюст Конт называл совокупное человечество как единый организм Великим Существом — Grand Être и символизировал его образом Мадонны. <...> В иконописи это Великое Существо, эта вечная, неувядаемая чистота, цельность и непорочность Первообраза Божьего Мира, полно выражающееся в Сердце Мира — Богоматери, оно представляется в виде окрыленной огнезрачной царственной женской фигуры» (*Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 217). Историю термина см. в работах: *Гангнус А. А.* На руинах позитивной эстетики. Из истории одного термина // Новый мир. 1988. № 9; *Лебедев А. А.* Последняя религия // Вопр. философии. 1988. № 1. С. 35–55.

[3] *Адам Кадмон* (евр. «Адам Первоначальный») — в иудаистической мистической традиции абсолютный духовный первообраз человека. Смыслообраз Адама Кадмона — один из самых значимых в творчестве С. Булгакова. См. об этой гностической мифологеме статью С. С. Аверинцева в кн.: Мифы народов мира: В 2- х т. М., 1980. Т. 1. С. 43–44.

[4] *Метерлинк* Морис (1862—1949) — бельгийский драматург, поэт-мыслитель. Лауреат Нобелевской премии (1911 г.). *Соч.*: Полн. собр. соч.: В 4-х т. Пг., 1915; Пьесы. М., 1958.

[5] *Киреевский* Иван Васильевич (1806—1856) — русский мыслитель, критик, один из основателей славянофильства. См. его статью «О необходимости и возможности новых начал для философии (1856)» в кн.: *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 293–332.

[6] «Аксиома реальности» — т. е. «сознание реальности проявляющегося для нас мира» (*Вернадский В. И.* Проблема времени в современной науке // Изв. Академии наук. 1932. Т. VII, № 4. С. 517). С русским мыслителем и историком науки Владимиром Ивановичем Вернадским (1863—1937) Флоренский в письмах обсуждал проблему ноосферы (у Флоренского «пневматосфера»). См.: *Перченок Ф. Ф.* К вопросу об интерпретации понятия «ноосферы» (В. И. Вернадский, П. А. Флоренский, И. М. Гревс) // П. А. Флоренский: Философия, наука, техника. Л., 1989. С. 29–31; *Венцковский Л. Э., Потапенко М. И.* Восприятие науки в русском космизме. Научно-аналитический обзор. М., 1992.

Ю. П. Иваск

Розанов и о. Павел Флоренский (1956)

Публикуется по изданию: Вестник РХД. 1956. № 42. С. 22–26.

Иваск Юрий Павлович (1907—1986) — русский литературный критик, поэт, историк культуры. Родился в Москве, в именитой купеческой семье. Учился в Эстонии, на родине отца. Окончил юридический факультет Тартуского университета. В 40-е годы перебрался в Гамбург, а затем, в 1949 г., в США. В 1954 г. защитил в Гарварде докторскую диссертацию «Князь П. А. Вяземский — литературный критик». Преподавал в Канзасском, Вашингтонском и Вандербильтском университетах. Как поэт и литератур-

ный критик часто публиковался в «Новом журнале», «Гнозисе», «Вестнике РХД» и др. *Соч.*: поэтические сборники «Северный берег» (1938); «Царская осень» (1953); «Хвала» (1967); «Золушка» (1970); «Завоевание Мексики» (1984); «Повесть о стихах» (1986); поэма «Играющий человек» (1973), а также цикл статей «Похвала русской поэзии» (1983—1987). Ю. П. Иваск — автор самой обстоятельной на сей день книги о К. Н. Леонтьеве, над которой он много работал в монастырской библиотеке на Афоне [Константин Леонтьев (1831—1891). Жизнь и творчество. Франкфурт-на-Майне; Берн, 1974]. С этой работой Иваска можно ознакомиться по антологии «К. Н. Леонтьев: pro et contra». Книга II. СПб., 1995.

Несмотря на некоторое несходство в воззрениях, Ю. П. Иваск поддерживал отношения с прот. Г. Флоровским. Его интересовали также В. В. Розанов и П. А. Флоренский, о чем свидетельствует помещенная в наст. Антологии статья «Розанов и о. Павел Флоренский».

С. А. Левицкий

Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Т. II. XX в. Отец Павел Флоренский (1968)

Печатается по одноименному источнику (Франкфурт-на-Майне: Посев, 1968. С. 140–145).

Левицкий Сергей Александрович (1910—1983) — русский религиозный мыслитель, историк философии. Родился в Любаве. Окончил Пражский университет в 1939 г. Автор книг: Основы органического мировоззрения. Франкфурт-на-Майне, 1947; Философия свободы. Франкфурт-на-Майне, 1947; Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Франкфурт-на-Майне, 1968.

[1] Труд Флоренского «Диэлектрики и их техническое применение» вышел в 1924 г.

[2] *...рядом с «Исповедью»...* — ср. мнение Б. В. Яковенко (История русской философии. Берлин, 1922. С. 111).

Н. М. Зернов

Русское религиозное возрождение XX века. Гл. IV. Расцвет литературы и искуства (фрагмент) (1963)

Печатается по изданию: *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века / Пер. с англ. 2-е, исправл. изд. Париж, 1991. С. 112–116, 144.

Зернов Николай Михайлович (1898—1980) — историк русской мысли, богослов. Эмигрант с 1921 г. Окончил богословский факультет Белградского университета (1925 г.). Секретарь Русского студенческого христианского движения (1925—1932 гг.). Первый редактор «Вестника РХД» (1925—1929 гг.). Доктор философии Оксфордского университета (1932 г.), преподавал там историю православной культуры (1947—1956 гг.). Ректор Католиканского колледжа в Южной Индии, профессор экуменического бого-

словия в Дрю. Директор Дома св. Григория Нисского и св. Макрины в Оксфорде. Автор книг и статей по истории восточного богословия. Труды на русском языке: Вселенская Церковь и русское православие. Париж, 1952; Биографии и библиографии русских зарубежных авторов по богословию, религиозной философии, истории Церкви и православной культуре. Бостон, 1973; Закатные годы. Эпилог хроники семьи Зерновых. Париж, 1981. Н. М. Зернов — редактор сборников «На переломе» (Париж, 1970) и «За рубежом» (Париж, 1973).

IV. ОТ ОТЗЫВОВ К ДОНОСАМ

С. М. Городецкий

<Рец. на кн.:> Павел Флоренский. «Мнимости в геометрии» (1922)

Печатается по первопубликации»: Красная нива: Литературно-художественный еженедельный журнал / Под ред. А. В. Луначарского и Ю. М. Стеклова. М., 1923. № 12. 25 марта. С. 28. Рецензия воспроизведена в кн.: *Городецкий С.* Жизнь неукротимая. Статьи. Очерки. Воспоминания. М., 1984. С. 16.

Городецкий Сергей Митрофанович (1884—1967) — русский советский поэт, прозаик, переводчик, драматург. Дебютировал книгой «Ярь» (СПб., 1907); затем последовали сборники «Перун» (СПб., 1907); «Дикая воля» (СПб., 1908), «Русь» (М., 1910). Проделал эволюцию от имажиниста к певцу советской действительности. *Соч.*: Стихотворения и поэмы. Л., 1974; Об Армении и армянской культуре. Ереван, 1974; Жизнь неукротимая. М., 1984; Избранные произведения: В 2-х т. М., 1987.

В книге «Мой путь» (1958) Городецкий вспоминает: «Осенью я уехал за семьей в Баку. Ехали месяц по едва наведенным мостам. Нужно было заниматься литературой. Я впился в книгу "Материализм и эмпириокритицизм". Этот месяц в вагоне с книгой Ленина в руках стал для меня подлинным университетом... Первой моей пробой пера после ленинской учебы была злая рецензия на книгу Павла Флоренского <...> "Мнимости в геометрии" (*Городецкий С. М.* Жизнь неукротимая... С. 16). О судьбе книги «Мнимости в геометрии» см. специальную статью М. Хагемейстера (Начала. 1993. № 4. С. 129–158).

Н. Н. Русов

Флоренский против Коперника

Печатается по первопубликации: Накануне. 1923. № 45.

Русов Николай Николаевич — советский журналист и писатель. К сожалению, сведений о личности и творческих успехах Н. Н. Русова обнаружить не удалось.

[1] *Ньютон* Исаак (1643—1727) — английский математик, механик, астроном, физик, создатель картины мира, господствовавшей в естествознании вплоть до появления концепций Н. Бора и А. Эйнштейна.

[2] *Свербеев* Дмитрий Николаевич (1799—1874) — мемуарист, близкий славянофилам. *Соч.*: Записки (1799—1826): В 2-х т. М., 1899.

[3] Далее идет длинная выписка из «Мнимостей», которую мы опускаем («К изложенному выше <...> более чем 600 лет». С. 44–50).

[4] Далее цитируется страница 51 «Мнимостей...».

[5] Имеется в виду труд великого польского мыслителя Николая Коперника (1472—1543) «De revolutionibus orbium coelestium» (1543).

Э. Кольман

Против новейших откровений буржуазного мракобесия (1933)

Печатается по первопубликации: Большевик. 1933. № 12. С. 88–96.

Кольман Арноштъ (*Эрнест*) (1892—1979) — математик, логик, историк науки, партийный функционер. Родился в семье пражского почтового чиновника, находился под влиянием сначала «отцовского чешского национализма», потом «еврейского, на стороне матери». Вошел в студенческую организацию «Бар-Кохба»; перевел на чешский язык книгу М. Бубера «Три речи о еврействе». Учился в Высшей Политехнической школе и на математическом отделении философского факультета Карлова университета. Слушал лекции А. Эйнштейна; свел знакомство с М. Бродом, Ф. Кафкой, Я. Гашеком. С начала 10-х гг. увлекся марксизмом. Был мобилизован в австро-венгерскую армию; в 1916 г. оказался в плену в России, в Царицыне, затем в Астрахани. В Иванове-Вознесенске участвовал в событиях 1917 г. С 1919 г. знаком с Лениным; был членом «тройки» в ЧК, начальником советской партийной школы Сибревкома. С 1927 г. — зав. издательством «Московский рабочий»; основал «Роман-газету». С 1929 г. работал в Агитпропе ЦК, с 1931 г. — в составе Комакадемии, руководитель Ассоциации естествознания. Как референт Коминтерна работал в газете «Свобода». В 1922 г. был арестован в Германии, переправлен в Москву и до 1929 г. состоял в МКК. Культурный атташе во Франции, заведовал протокольным отделом в Министерстве иностранных дел (при Молотове). С августа 1929 г. до марта 1931 г. — на работе в ЦК ВКП(б). В 30-е гг. готовил к печати рукописи Маркса. С 1932 г. — директор Института Красной профессуры, сектор естествознания. С 1936 г. — зав. отделом науки Московского горкома партии. В 1937 г. выпустил книгу «Предмет и метод современной математики». С 1934 г. — доктор философии. С марта 1939 г. — на работе в Институте философии АН (ст. науч. сотр., зав. отделом диалектического материализма). В годы войны находился в эвакуации в Алма-Ате, преподавал логику в местном университете. В 1942 г. издал книжку «Великие достижения среднеазиатской культуры, и как фашисты тужатся их себе присвоить». В 1942 г. работал переводчиком в 7-м отделе Политуправления РККА (у Мехлиса), сотрудничал в партийной прессе («Руде право», «Новая мысль»), в системе народного просвещения, участвовал в ряде дипломатических миссий. В сентябре 1948 г. был арестован, а в 1951 г. отпущен, сослан в Ульяновск. Затем по рекомендации Жданова преподавал в Московском автомеханическом институте; по указу Маленкова получил квартиру в столице. В 1953—1959 гг. работал в Институте истории естествознания и техники АН. В 1953 г. Кольман узнал о существовании кибернетики и стал ее пропагандистом (Вопросы философии. 1955. № 4). В

1959 г. — директор Института философии АН в Праге. События 21 августа 1968 г. означили разрыв с советскими властями. В 1976 г., оказавшись в Швеции, Кольман попросил политического убежища и обратился к Брежневу с открытым письмом, в котором заявил о выходе из КПСС. *Соч.*: Мы не должны были так жить. Нью-Йорк, 1982 (1-е изд. — 1979).

Очевидно, не лишним будет напомнить читателю, кто входил в редколлегию журнала «Большевик»: Н. Бауман, Н. Бухарин, А. Криницкий, В. Молотов, Н. Попов, П. Поспелов, К. Розенталь, А. Стецкий, Б. Таль, Е. Ярославский. Издавался журнал тиражом в 400 000 экз.

[1] *Галилей* Галилео (1564—1642) — итальянский ученый и мыслитель, один из основателей точного естествознания.

[2] *Пий XI* — под этим именем начался понтификат архиепископа Милана, кардинала Акилле Ратти, сменившего на Святейшем Престоле в 1922 г. умершего Бенедикта XV. Он 20 июня 1933 г. заключил конкордат с Гитлером, поддерживал режим Муссолини. Умер 10 февраля 1939 г. См.: *Федотов Г. П.* Над гробом Пия XI // Новая Россия. Париж, 1939. № 62. С. 4–6.

[3] *Планк* Макс (1858—1947) — немецкий физик, основоположник квантовой теории, академик Санкт-Петербургской Академии наук (1913). Нобелевский лауреат (1918 г.).

[4] *Лаплас* Пьер Симон (1749—1827) — французский астроном, математик, физик, классический представитель механистического детерминизма.

[5] *Gleichschaltung* — политическая унификация (*нем.*).

[6] *Орлов М.* Математика и религия. Харьков, 1933 (на укр. яз.).

[7] Ошибка. Правильно: Бухарев (Александр Матвеевич, 1824—1871) — русский духовный писатель; его сочинения и переписку Флоренский издавал в «Богословских трудах» в 1913—1917 гг.

[8] «Мнимость в геометрии» — так у Э. Кольмана.

[9] *Френкель* Яков Ильич (1894—1952) — советский физик-теоретик.

[10] *Гамов* Георгий (Джордж, 1904—1968) — американский физик-теоретик *русского происхождения*.

[11] *Менделеев* Дмитрий Иванович (1834—1904)— русский химик, педагог, историк науки, общественный деятель.

[12] *Тиндаль* Джон (1820—1893) — английский физик.

[13] *Фарадей* Майкл (1791—1867) — английский физик, основоположник учения об электромагнитном поле.

[14] «Жизнь растений» русского естествоиспытателя-дарвиниста Климентия Аркадьевича Тимирязева (1843—1920) вышла в 1878 г.

V. В СОВРЕМЕННОМ КОНТЕКСТЕ

В этот раздел включены работы некоторых современных авторов (в промежутке между 1956 и 1994 гг.). Редколлегия «Русского пути» сердечно благодарит тех, кто дал авторское согласие на воспроизведение статей и извиняется перед теми, кто оказался за пределами досягаемости в период

работы над Антологией. В пятом разделе книги сообщаются только выходные данные первопубликаций или источник перепечатки. Статьи группируются не по хронологическому принципу, а по проблемно-тематическому. Мы сочли необходимым включить ряд статей, определяющих сегодняшний дискуссионный фон разговоров о Флоренском.

П. В. Палиевский

Розанов и Флоренский (1989)

Публикуется по изданию: Литературная учеба. 1989. № 1. С. 111–115.

Иеродиакон Андроник <А. С. Трубачев>

Основные черты личности, жизнь и творчество священника Павла Флоренского (1982)

Публикуется по изданию: Журнал Московской патриархии. 1982. № 4. С. 12–19.

О творческом пути священника Павла Флоренского (1982)

Публикуется по изданию: Журнал Московской патриархии. 1982. № 4. С. 65–75.

С. С. Хоружий

Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки (1970—1994)

Статья печатается по авторскому экземпляру расширенного варианта работы: Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1989. С. 180–201.

С другой стороны, публикуемая работа является частью ненапечатанной монографии о Флоренском, которая писалась в 1970-е гг. Другой фрагмент из нее см. в журнале «Начала» (1993. № 4. С. 98–117).

Н. А. Струве

К столетию священника Павла Флоренского (1981)

Публикуется по изданию: *Струве Н. А.* Православие и культура. Париж, 1992. С. 81–83. Впервые: Вестник РХД. 1981. № 135. (III–IV).

[1] *Horrible dictu* — ужасное своеволие (*франц.*).

[2] «О Блоке» — статья о «Двенадцати» А. Блока, опубликованная по самиздатской рукописи в «Вестнике РХД» (1974. № 114. С. 169–192), лишь

весьма гипотетически может быть атрибутирована как принадлежащая перу Флоренского.

[3] *«...как реку, суровая эпоха повернула...»* — начало пятой из «Северных элегий» А. А. Ахматовой (1889—1966), написана в Ленинграде, в Фонтанном доме (Шереметевском дворце на Фонтанке) 2 сент. 1945 г.

[4] В мае 1917 г. П. А. Флоренского на посту редактора «Богословского вестника» сменил М. М. Тареев. По комментарию современного исследователя, смена редактора «Богословского вестника» происходила следующим образом: «После Февральской революции 13 марта 1917 года в Московской Духовной академии под влиянием антицерковных настроений, выгодных буржуазно-либеральным кругам, проф. Б. В. Титлинов, командированный обер-прокурором Святейшего Синода, провел ревизию. 9–10 апреля 1917 года в МДА прибыл сам обер-прокурор Святейшего Синода В. Н. Львов. Ректор МДА епископ Феодор, согласно ревизии, был уволен от должности и назначен управляющим на правах настоятеля Московским Даниловым монастырем. <...> Естественно, что священник Павел Флоренский как редактор "Богословского вестника", назначенный и поддерживаемый епископом Феодором, должен был тоже покинуть свою должность. Хотя формально отец Павел был переизбран в должности редактора «Богословского вестника» 4 мая, вопрос о его уходе был предрешен еще в марте. Сразу после ревизии Титлинова Б. В., 20 марта 1917 года, отец Павел подал епископу Феодору прошение об освобождении от обязанностей редактора "ввиду <...> утомления от редакторских дел, особенно усилившихся в текущий учебный год вследствие неимения корректоров-студентов". Об истинной причине ухода отец Павел писал архиепископу Харьковскому Антонию 13 июня 1917 года: "Я поспешил отказаться сам, не имея ни малейшего желания развивать идеологию хамократической церкви (сноска: «Такой резкой оценке отец Павел подверг надвигавшееся обновленчество и его идеологов». — *К. И.*) и не желая также быть выставленным товариществующими своими сотоварищами". Позиция отца Павла была по достоинству оценена архиепископом Антонием, который писал ему 16 июня 1917 года: "Всечестной батюшка, о. Павел. <...> Господь да вознаградит Вас за благородство в отношении к Преосв. Феодору. Преданный душевно А[рхиепископ] Антоний". 4 мая Совет МДА избрал редактором "Богословского вестника" проф. М. М. Тареева (следует сноска на «Богословский вестник», 1917, № 6/7. — *К. И.*). Став во главе журнала, М. М. Тареев опубликовал ряд своих статей (следуют сноски: *Тареев М. М.* Идеология социализма // БВ. 1918. № 1/2, 3/5, 6/9; Новое богословие // БВ. 1917. № 6/7, 8/9; Церковь и богословие // БВ. 1917. № 10/12. — *К. И.*), в которых отказывался от святоотеческого предания и традиций русской богословской науки в угоду самому разнузданному протестантизму, была резко изменена и общественная ориентация "Богословского вестника" (1917. № 6–12; 1918. № 1/2, 3/5, 6, 7/8, 9); из церковно-научного органа Московской Духовной академии он был превращен в общественно-политический орган буржуазии, опустившийся до публикации статей, опорочивающих старую Академию. Его прекращение, с точки зрения внутренней, явилось закономерным следствием измены духу церковности и академическим традициям» [*Игумен Андроник* (А. С. Трубачев). Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной академии и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды. 1987. Т. 28. С. 307]. См. в этом же томе, в разделе «Материалы к

Богословско-Церковному словарю», статью о «Богословском вестнике» (С. 347–349). Иную оценку см.: *Бродский А. И.* Третий путь Михаила Тареева // Возрождение русской религиозно-философской мысли. СПб., 1993. С. 13–15; Михаил Тареев. СПб., 1994.

Д. С. Лихачев

Слово о П. А. Флоренском (1989)

Публикуется по изданию: П. А. Флоренский: Философия, наука, техника. Препринт № 4. Л., 1989. С. 3–4.

Р. А. Гальцева

Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании П. А. Флоренского) (1980—1988)

Публикуется по изданию: *Гальцева Р. А.* Очерки русской утопической мысли XX в. М., 1992. С. 120–180. Впервые работа была напечатана как отдельная статья в 1980 г.

Е. И. Иванова

Наследие о. Павла Флоренского: а судьи кто? (1992)

Работа печатается по авторскому экземпляру. Впервые статья опубликована в «Вестнике РХД» (1992. № 165).

С. М. Половинкин

П. А. Флоренский: Логос против Хаоса (1989)

Публикуется фрагмент книги (2-я глава): *Половинкин С. М.* П. А. Флоренский: Логос против Хаоса. М., 1989 (серия «Знание»). См. рецензию на это издание: *Топорков А. Л.* // Вопросы философии. 1989. № 12 (в рубрике «Коротко о книгах»).

Н. К. Бонецкая

П. А. Флоренский и «новое религиозное сознание» (1990)

Публикуется по изданию: Вестник РХД. 1990. № 160. С. 90–112.

М. Йованович

Проблема человека в автобиографической прозе свящ. П. Флоренского (1990-е гг.)

Публикуется по рукописи, предоставленной редколлегией готовящегося в Москве сборника статей о творчестве Флоренского.

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ
работ о жизни и творчестве П. А. Флоренского

В составлении русскоязычной библиографии использованы следующие источники (1–3).

1. *Hagemeister M.* P. A. Florenskijs «Wiederkehr». Materialen zu einer Bibliographie (1985—1989) // Ostkirchliche Studien. Würzburg: Augustinus Verlag, 1990. Sept. Bd 39, H. 2/3. S. 119–145.
2. Богослов. труды. М., 1982. Т. 23. С. 280–309 [1901—1982].
3. Начала. 1993. № 4. С. 159–170 [1985—1991].

А. В. [В. А. Никитин]. «Уста праведника изрекают премудрость». Отклик на статью N. К. Г. «И эллины премудрости ищут» (заметки о софиологии)» // Вестник РХД. 1987. № 149. С. 12–45.

Абрагам П. Павел Флоренский и Михаил Булгаков // Филос. науки. 1990. № 7. С. 95–100.

Абрамов А. И. Предисловие к публикации «Авторефераты П. А. Флоренского» // Вопр. философии. 1988. № 12. С. 108–112.

Аверинцев С. С. Мысль Флоренского — сегодня // Сов. культура. 18.05. 1989. № 59. С. 6.

Акулинин В. Н. Философия всеединства. От Вл. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. Новосибирск, 1990. 158 с.

Андроник, иеродиакон (Трубачев А. С.). Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник священника Павла Флоренского // Журн. Моск. патриархии. 1981. № 9. С. 71–77; № 10. С. 65–73.

Андроник, иеродиакон (Трубачев А. С.). К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882—1943) // Богослов. труды. М., 1982. Т. 23. С. 264–276.

Андроник, иеродиакон (Трубачев А. С.). Основные черты личности, жизнь и творчество священника Павла Флоренского // Журн. Моск. патриархии. 1982. № 4. С. 12–19.

Андроник, игумен (Трубачев А. С.). Священник Павел Флоренский — профессор Духовной академии. // Сборник, посвященный 300-летию МДА. М., 1986. С. 226–246.

Андроник, игумен (Трубачев А. С.). Священник Павел Флоренский, профессор МДА и редактор «Богословского вестника» // Богослов. труды. М., 1987. Т. 28. С. 290–314.

Андроник, игумен (Трубачев А. С.). Предисловие к публикации работы «Воспоминания» // Лит. учеба. 1988. № 2. С. 144–147.

Андроник, игумен (Трубачев А. С.). Предисловие к статье «Гамлет» // Лит. учеба. 1989. № 5. С. 135–137.

Андроник, игумен (Трубачев А. С.). «Столп и утверждение Истины» // Памятные книжные даты. 1989. М., 1989. С. 56–60.

Андроник, игумен (Трубачев А. С.). Предисловие // Флоренский П. А. Детям моим... М., 1992. С. 7–22.

Андроник, игумен (Трубачев А. С.). Жизнь и судьба // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4-х т. М., 1994. Т. 1. С. 3–36.

Андроник, игумен (Трубачев А. С.), *Флоренский П. В.* [Вступ. статья] // Флоренский П. А. Иконостас. М., 1994.

Антипенко Л. Г. Истинность, ценность, красота (О книге П. Флоренского «Мнимости в геометрии») // Социально-культурный контекст искусства. Историко-эстетический анализ. Сб. науч. статей. М., 1987. С. 192–198.

Антипенко Л. Г. Сущность предметно-образного мышления: итоги и перспективы (по материалам творчества П. А. Флоренского) // Проблема единства современного искусства и классического наследия. М., 1988. С. 101–124.

Антоний, митр. Ленинградский и Новгородский (Мельников А. С.). Из истории новгородской иконографии // Богослов. труды. М., 1986. Т. 27. С. 61–80.

Архипов Е. А. <1882—1950> [Восп. о Флоренском] // ЦГАЛИ, ф. 1458, оп. 1, ед. хр. 38, л. 33–36.

Бакалейник М. А. Штрихи к биографии П. А. Флоренского // Отеч. архив. М., 1992. № 2. С. 95–96.

Баммель Г. Об идеалистической философии после Октября // Под знаменем марксизма. 1930. № 5. С. 36–55.

Башмакова Н. В. Слово и образ. О творческом мышлении Велимира Хлебникова. Хельсинки, 1987 (О Флоренском см.: с. 18 сл., 25, 35, 38, 62 сл., 101–104, 110, 115–117, 125, 142 сл., 165, 193).

Белов Б. С. Павел Александрович Флоренский (Опыт характеристики его личности и творчества) // Вестник РХД. 1986. № 147. С. 54–76.

Бланшо Морис. Смерть как возможность / Пер. с франц. С. Зенкина // Вопр. литературы. 1994. Вып. III. С. 191–213.

Боголюбов А. Н. П. А. Флоренский и становление учения о механизмах // Вопр. истории естествознания и техники. М., 1989. № 4. С. 39–45.

Бонецкая Н. К. Философия языка П. А. Флоренского // Studia Slavica Hung. Budapest, 1986. N 32. P. 118–123.

Бонецкая Н. К. [Предисловие и примечание к статьям П. Флоренского «Магичность слова» и «Имяславие как философская предпосылка»] // Studia Slavica Hung. Budapest, 1988. N 34/1. P. 9–25.

Бонецкая Н. К. П. А. Флоренский и «новое религиозное сознание» // Вестник РХД. Париж, 1990. № 160. С. 90–112.

Бонецкая Н. К. О филологической школе П. А. Флоренского. «Философия имени» А. Ф. Лосева и «Философия имени» С. Н. Булгакова // Studia Slavica Hung. Budapest, 1991—1992. № 37. С. 113–189.

Бонецкая Н. К. П. А. Флоренский: имя — образ — произведение // Wiener Slawistischer Almanach. 1993. Bd 31. S. 99–126.

Бычков В. В. Эстетический лик бытия: Умозрение Павла Флоренского. М., 1990. 64 с.

В. И. Вернадский и семья Флоренских (Материалы из архивов) // Вопр. истории естествознания и техники. 1988. № 1. С. 80–98.

Ватутин М. Ф. (барон М. Ф. Таубе). Триединство как основа понимания духовности вообще и духовной достойной жизни в частности. По поводу книги свящ. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины» // Лит. сб. Братства Законодателей г. Одессы за первый год его существования. Одесса, 1917. Вып. 1. С. 101–115.

Ватутин М. Ф. (барон М. Ф. Таубе). Современная логика и ее недочеты в области воспитания // Там же. С. 115–132.

Венцловский Л. Э., Потапенко М. И. Проблемы гуманитарного универсализма и научного синтеза в трудах П. А. Флоренского, в их обзоре «Восприятие науки в русском космизме». М., 1992. С. 38–42.

Ветухов А. Основы веры и знания. Харьков, 1915.

Вздорнов Г. И. «Забытое имя» // Памятники отечества. 1987. № 2 (16). С. 83–89.

Владимир, архиеп. Екклезиология в русском богословии в связи с экуменическим движением // Богослов. труды. М., 1981. Т. 21. С. 166.

Возвращение забытых имен. Павел Флоренский. Каталог выставки. М., 1983. 44 с. (хронограф; библиогр.; Флоренский в изобр. искусстве, документы и фотографии).

Волков С. А. Портреты: Из воспоминаний о русском философе // Наука и религия. 1989. № 9. С. 44–47.

Воронкова Л. П. Идеалистическая сущность культурологии Флоренского // Филос. науки. 1984. № 4. С. 80–87.

Воронкова Л. П. Мировоззрение П. А. Флоренского // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 1989. № 1. С. 70–81.

Всеправославная религиозно-нравственная энциклопедия. Афины, 1967. Т. 11. С. 1977–1983.

Вылегжанин Ю. Н. Методологические аспекты анализа «сакральной теории» культуры (П. А. Флоренский) // Взаимодействие теории и практики в свете решений XXVII съезда КПСС. Кемерово, 1988. С. 163–167.

Гаврюшин Н. К. Флоренский и его работа «Электротехническое материаловедение» // Памятники науки и техники (1987—1988). М., 1989. С. 241–244.

Гайдадым Э. Л. Феникс или забытая статуя Галатеи? Философия истории русского неортодоксального теизма XIX— начала XX вв. Донецк, 1990. 250 с.

Галинская И. Л. Эстетические воззрения П. Флоренского: Научно-аналитический обзор. М., 1991. 68 с.

Гальцева Р. А. Культурная традиция перед ликом философского авангардизма // Ренессанс: Образ и место Возрождения в истории культуры. М., 1987. С. 13–29.

Гальцева Р. А. Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании П. А. Флоренского) // Р. А. Гальцева. Очерки русской утопической мысли XX века. М., 1992. С. 120–180. <1980—1988>.

Гарбер Х. Против воинствующего мистицизма А. Ф. Лосева // Вестн. Комакадемии. 1930. 37/38. С. 124–144 (о Флоренском см. с. 133).

Геллер Л. Эстетика и утопия: две теории искусства о. Павла Флоренского // Русская мысль. 12.02.1988. № 3711. С. 12, 14.

Генисаретский О. И. Образ и ценность в понимании П. А. Флоренского // Социально-культурный контекст искусства. М., 1987. С. 179–191.

Генисаретский О. И. Конструкция и композиция в иконологии П. А. Флоренского // Тр. ВНИИТЭ. М., 1989. Вып. 59. С. 44–58. (Технич. эстетика).

Голлербах Е. А. Путник Запоздалый. П. А. Флоренский и московское религиозно-философское издательство «Путь» // Solanus: Intern. Journal for Russian & East European Bibliographic, Library & Publishing Studies. New Ser. 1994. Vol. 8. P. 53–74.

Голлербах Е. А. П. А. Флоренский и московское религиозно-философское издательство «Путь» // Книжное дело в России во второй половине XIX — начале XX в. СПб., 1994. С. 88–112. (Сб. науч. трудов. Вып. 7. РНБ).

Горичева Т. М. От мглы к свету // Контекст. 1986. № 50. С. 413–418.

Горичева Т. М. Икона и современность // Грань. 1986. № 140. С. 299–303.

Городецкий С. М. <Рец.:> Павел Флоренский «Мнимости в геометрии» // Красная нива. 1923. № 12. С. 28.

Городецкий С. М. Жизнь неукротимая. М., 1984 (о Флоренском см. с. 16).

Греков А. У. Художественная жизнь Загорска // Памятники Отечества. 1987. № 2 (16). С. 33–43.

Гулыга А. В. Философия детства // Лит. Грузия. 1985. № 9. С. 76–81.

Гулыга А. В. Истоки духовности // Лит. учеба. 1988. № 2. С. 144–148.

Гулыга А. В. Династия духа // Прометей. М., 1990. Т. 16. С. 379–395.

Демидов С. С. Из ранней истории Московской школы теории функций // Историко-математические исследования. М., 1986. Т. 30. С. 124–130.

Демидов С. С., Флоренский П. В. П. А. Флоренский и культура его времени (Материалы одноименного Междунар. симпозиума) // Вопр. истории естествознания и техники. 1989. № 1. С. 141–142.

Демидов С. С., Паршин А. Н., Половинкин С. М. О переписке Н. Н. Лузина с П. А. Флоренским // Историко-математические исследования. М., 1989. Вып. 31. С. 116–125.

Длугач Т. Б. Проблема времени в философии И. Канта и П. Флоренского // Кант и философия в России. М., 1994. С. 186–211.

Дмитриева Н. Тревожная и светлая память // Вечерняя Москва. 28.01.1989.

Елена, монахиня. Профессор протоиерей Сергий Булгаков (1871—1944) // Богослов. труды. М., 1986. Т. 27. С. 107–194.

Ельчанинов А. В. Епископ-старец // Путь. 1926. № 4. С. 121–129.

Ельчанинов А. В. Из встреч с П. А. Флоренским (1909—1910) // Вестник РХД. 1984. № 142. С. 68–77.

Ермилов Е. В. Теория и образный мир русского символизма. М., 1989. 174 с.

Ефимов Е. С. Об искусстве и художниках. М., 1977.

Жегин Л. (Л. Ф. Шехтель). Воспоминания о П. А. Флоренском // Надежда. Христианское чтение. 1980. Вып. 7. С. 275–297 <Вестник РХД. 1981. № 135. С. 61–70>.

Зоткина О. Я. Символ «онтология творчества» П. А. Флоренского (К характеристике «религиозного эстетизма»). М., 1991. 22 с.

И. Московский магистерский диспут в Императорской Духовной академии // Моск. ведомости. 21 мая 1914. № 16.

Иванов А. Т. Критический анализ богословской концепции культуры П. А. Флоренского: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Минск, 1985.

Иванов А. Т. Проблема ценности в философии П. А. Флоренского // Республ. научно-теоретическая конференция молодых ученых и специалистов по общественным наукам. Рига, 1988. С. 85–87.

Иванов А. Т. Топонимия мысли (Телесность и язык в «Конкретной метафизике» П. Флоренского // Философские маргиналии. М., 1991. С. 4–41.

Иванов Вяч. Вс. Воскрешенная культура // Ю. Н. Афанасьев. Иного не дано. М., 1988. С. 581–590.

Иванов Вяч. Вс. О лингвистических исследованиях П. А. Флоренского // Вопр. языкознания. 1988. № 6. С. 69–87.

Иванов Вяч. Вс. П. А. Флоренский и проблемы языка // Механизмы культуры. М., 1990. С. 191–230.

Иванов В. <*И.*> Воспоминания о Павле Александровиче Флоренском // Русская мысль. № 2985 <7.02.1974>. С. 6.

Иванов В. П. Эстетика свящ. Павла Флоренского // Журн. Моск. патриархии. М., 1982. № 5. С. 75–77.

Иванова Е. И. Флоренский подлинный или мнимый? // Лит. учеба. 1990. № 6. С. 106–114.

Иванова Е. И. Наследие о. Павла Флоренского: а судьи кто? // Вестник РХД. 1992. № 165.

Иванова Е. И. Флоренский и христианское братство // Вопр. философии. 1993. № 6.

Иваск Ю. П. Розанов и о. Павел Флоренский // Вестник РХД. 1956. № 42. С. 22–26.

Из наследия П. А. Флоренского // Контекст-91. М., 1991. С. 3–99.

Ильин В. Н. Отец Павел Флоренский. Замолчанное великое чудо науки XX века // Возрождение. 1969. № 216. С. 45.

Исупов К. Г. Русская эстетика истории. СПб., 1992 (Гл. VII «Философско-эстетический Органон Павла Флоренского». С. 127–143).

Исупов К. Г. Альтернатива эстетической антропологии: М. М. Бахтин и П. Флоренский // М. М. Бахтин: Эстетическое наследие и современность. Саранск, 1992. Ч. 1. С. 161–168.

Калинин Ю. А. Модернизм русского православия. Киев, 1988. С. 41–43.

Калинин Ю.А. Критический анализ религиозно-идеалистической философии П. А. Флоренского и его интерпретация // Вестн. Киев. ун-та. 1990. № 22. С. 25–35 (на укр. яз.).

Каухчишвили Н. Конференция в Бергамо // Наука и религия. 1988. № 6. С. 56–57.

Каухчишвили Н. Теория имен Флоренского и древнерусский ономастикон в художественной литературе XIX в. от Гоголя до Лескова // История русского литературного языка старшей поры: Тез. докл. М., 1989. С. 44–45.

Каухчишвили Н. П. А. Флоренский и итальянское Треченто // Studia Slavica Hung. Budapest, 1989. N 35 (1–2). P. 45–59.

Каухчишвили Н.М. Теория имен П. А. Флоренского и древнерусский ономастикон в художественной литературе XIX в. // Русский язык за рубежом. М., 1992. № 1. С. 84–89.

Кольман Е. Против новейших откровений буржуазного мракобесия // Большевик. 1933. № 12. С. 88–96.

Копелиович А. Мир Флоренского // Простор. 1990. № 10. С. 190–194.

Кравец С.Л. Место эстетики в философии Павла Флоренского // Общественная мысль: Исследования и публикации. 1993. Вып. III. С. 31–49.

Крючков Д. Московское любомудрие // Книжный угол. 1918. № ?. С. 14–17.

Купченко В.П. Поэт и священник (К истории взаимоотношений М. Волошина и П. Флоренского) // Acta Universitatis Szegediensis de Attila Józef nominatae. Szeged, 1988. T. 19[a]. S. 263–269 (ср.: Минувшее. Париж, 1988. Т. 6. С. 325–333).

Левин И.Д. <1901—1984>. «Я видел Флоренского один раз...» // Вопр. философии. 1991. № 5. С. 60–65 / Предисл. к публ. Ю. И. Левина. С. 58–60.

Лежнева В.В. Критика попыток реанимации современным православием идей П. Флоренского о нравственном идеале // Научный атеизм: Идеал и мировоззрение. Пермь, 1988. С. 88–94.

Лепачин В.В. Статья «Термин» П. А. Флоренского // Acta Universitatis Szegediensis de Attila Józef nominatae. Szeged, 1986. T. 18. С. 227–231.

Лихачев Д.С. Об авторе // Декор. искусство. М., 1982. № 1. С. 25.

Лосев А.Ф. «В поисках смысла» // Вопр. литературы. 1985. № 10. С. 205–231 (о Флоренском см.: с. 212, 217 сл.).

Лосев А.Ф. Вспоминая Флоренского... // Лит. учеба. 1988. № 2. С. 176–179.

<Лосев А.Ф.> П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Контекст-90. М., 1990. С. 6–24.

М.Л. Письма о русском богословии // Церковная правда. Берлин, 1914. С. 422–429; 1916 (заключит. номер).

Мишина Н. Русский Леонардо // Правда. 26.01.1989. № 26. С. 6.

Модестов Е.Г. (Б. И. Иванов). Флоренский и его советские годы // Мосты. 1959. № 2. С. 419–434.

Молок Ю.А. «Словарь символов» Павла Флоренского: Некоторые маргиналии // Сов. искусствознание. М., 1990. Вып. 26. С. 322–343.

Мумриков А. Социально-психологическая теория творчества по книге священника Павла Флоренского «Имена» // Опыты. М., 1990. С. 413–421.

Наследников А. От составителя // Флоренский П. А. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. VII–X.

Некрасова Е. А. Неосуществленный замысел 1920-х годов создания «Словаря символов» и его первый выпуск «Точка» // Памятники культуры: Новые открытия. 1982. Л.; М., 1984. С. 92–115.

Неретина С. С. Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // Вопр. философии. 1991. № 3. С. 67.

Нефедов А. Н. На древнем Маковце. Троице-Сергиева лавра: легенды и реальность. М., 1987 (о Флоренском см.: с. 88 сл., 91–94).

Никитин В. А. Памяти свящ. Павла Флоренского // Журн. Моск. патриархии. 1982. № 4. С. 10–12.

Никитин В. А. Вечер памяти свящ. Павла Флоренского в МДА // Журн. Моск. патриархии. М., 1987. № 7. С. 24–26.

Никитин В. А. Храмовое действо как синтез искусств (Священник Павел Флоренский и Николай Федоров) // Символ. Париж, 1988. № 20. С. 219–236 (ср.: Вестник РХД. 1988. № 153. С. 40–56).

Никитин В. А. Павел Флоренский // Лит. Грузия. Тбилиси, 1989. № 3. С. 70–73.

Новая католическая энциклопедия. Рим, 1967. Т. 5. С. 974.

П. А. Флоренский глазами наших современников. «Круглый стол» в Институте истории естествознания и техники АН СССР 27 апр. 1988 г. // Вопр. истории естествознания и техники. 1990. № 2. С. 133–147; № 3. С. 147–156.

Палиевский П. В. Флоренский и Розанов // Лит. учеба. 1989. № 1. С. 111–115.

Памяти отца Павла Флоренского // Север. 1990. № 9. С. 113–118.

Пентковский А. М. Архимандрит Серапион Машкин и студент Павел Флоренский. (Новые материалы) // Символ. Париж, 1924. С. 205–228.

Покровский А., проф. Идейные итоги // Церковная правда. Берлин, 1916 (заключит. номер).

Половинкин С. М. О студенческом математическом кружке при Московском математическом обществе в 1902—1903 гг. // Историко-математические исследования. 1986. Вып. 30. С. 148–158.

Половинкин С. М. Предисловие к статьям П. А. Флоренского [«Наука как символическое описание», «Диалектика»] // Studia Slavica Hung. Budapest, 1987. N 33/1. P. 77–81.

Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против Хаоса. М., 1989. [Рец.: Топорков А. Л. (Вопросы философии. 1989. № 12)].

Половинкин С. М. Московская Духовная академия от Февраля к Октябрю 1917 года // Начала. 1994. № 4. С. 118–128.

Просвирнин А. (архим. Иннокентий). О творческом пути свящ. Павла Флоренского // Журн. Моск. патриархии. 1982. № 4. С. 65–67.

Родионов К. С. <1922—1991>. <Воспоминания> // Вестник РХД. 1992. № 164. С. 278–284.

Роднянская И. С. Булгаков и П. Флоренский о философии дружбы // Новая Европа. 1994. № 4.

Розанов В. В. Густая книга // Нов. время. 1914. № 13622 (12.02). С. 5; № 13631 (22.02). С. 14.

Розанова Т. В. Воспоминания Татьяны Васильевны Розановой об отце — Василии Васильевиче Розанове и всей семье / Вступ. ст., примеч. М. М. Павловой // Рус. литература. 1989. № 3. С. 209–232; № 4. С. 160–187.

Русов Н. Н. Флоренский против Коперника // Накануне. Берлин, 1923. № 45. Март.

Савина Л. Н. «Здесь Россия ощущается как целое» // Вперед (Загорск). 25.06.1988. № 76. С. 3.

Свасьян К. А. Четырехактная драма прообразов // Социол. исследования. 1988. № 6. С. 104–106.

Свиридов Иоанн, свящ. Гносеология свящ. Павла Флоренского // Сб., посвященный 300-летию МДА. М., 1986. С. 264–292.

Семенкин Н. С. Философия богоискательства. Критика религиозно-философских идей софиологии. М., 1986.

Силард Лена. А. Белый и П. Флоренский // Studia Slavica Hung. Budapest, 1987. N 33 (1–4). P. 227–238.

Силард Лена. Жанровые проблемы символистской прозы (Роман и математика) // Studia Slavica Hung. Budapest, 1988. N 34. P. 235–244.

Симанович-Ефимова Н. Я. Записки петрушечника. М., 1978.

Соколов В. <*А.*> Реставрация или стилизация? // Русская свобода. 1917. 8 авг. № 16–17.

Соколов М. Люди невечернего света. — К картине Михаила Нестерова // Человек и природа. 1989. № 9. С. 57–63.

Степанов Ю. С. «Закон» и «антиномия» в гуманитарных науках. От Декарта до Флоренского и Лосева // А. Ф. Лосев и культура XX века. М., 1991. С. 38–51. (Лосевские чтения).

Струве Н. А. Об автобиографии о. Павла Флоренского // Русская мысль. 11.11.1918. Лит. приложение. № 7. С. XI.

Струве Н. А. К столетию свящ. Павла Флоренского [впервые: Вестник РХД. 1981. № 135. (III–IV)] // Струве Н. А. Православие и культура. Париж, 1992. С. 81–83.

Сэпун Н. Сущность иконы в понимании свящ. П. Флоренского: Диссертация. СПб. Духовная академия, 1992. 133 с. (Рукопись).

Тафинцев А. И. Религия как «художница спасения», или Ф. М. Достоевский у П. А. Флоренского // Ф. М. Достоевский и современность: Материалы VIII Международных русских чтений. Новгород, 1994. С. 223–233.

Тафинцев А. И. П. А. Флоренский и Ф. М. Достоевский // Сфинкс. 1995. № 1(3). С. 97–109.

Темпест Р. П. А. Флоренский и оккультизм // Символ. Париж, 1988. № 20. С. 237–240.

Тихолаз А. Г., Триандафиллидис Д. В. Интерпретация платонизма в творчестве Павла Флоренского // Филос. и социол. мысль. 1991. № 6. С. 94–118.

Трубачев С. З. Музыкальный мир П. А. Флоренского // Сов. музыка. 1988. № 8. С. 81–89; № 9. С. 99–103.

Трубачев С. З. «Только в Моцарте защита от бурь». П. А. Флоренский и М. В. Юдина // Муз. жизнь. 1989. № 13. С. 23–26; № 4. С. 19–21.

Трубачева М. С. Из истории охраны памятников в первые годы Советской власти. Комиссия по охране памятников старины и искусства Троице-Сергиевой лавры 1918—1925 годов // Музей. М., 1984. Сб. 5.

Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // Русская мысль. 1914. № 1. (Вопр. философии. 1989. № 12. С. 112–129).

Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 209–217.

Управителев А. Ф. Философские основания религиозного миросозерцания П. А. Флоренского: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1991. 15 с.

Феррари Браво Д. Понятие слова у Бахтина и Флоренского // Europa orientalis. Roma, 1988. 1987. N 6. P. 135–149.

Филиппов Б. А. Отец Павел Флоренский // Русская философско-религиозная мысль XX в. / Ред. М. П. Полторацкий. Питтсбург, 1975. С. 356–371.

Флоренский К. П. О работах П. А. Флоренского // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. 5. С. 501–503. (Учен. зап. Тартус. ун-та. Вып. 284).

Флоренский П. В. Заметки о симпозиуме в Бергамо // Вопр. философии. 1988. № 10. С. 69–173.

Флоренский П. В. Судьба двух идей // Природа и человек. 1989. № 9. С. 65–68.

Флоренский П. В. Павел Флоренский: реальность и символ // Новые идеи в философии. М., 1991. С. 136–140. (Ежегодник Философского о-ва СССР).

Франк С. Л. Новая русская философская система // Путь. Берлин. 1928. № 9. С. 90.

Фудель С. И. У стен Церкви: Материалы и воспоминания // Надежда. Христианское чтение. 1979. Вып. 2. С. 286, 235, 261.

Фудель С. И. (Ф. И. Уделов). Об о. Павле Флоренском. Париж, 1988 (впервые: 1972).

Хагамейстер М. Павел Флоренский и его работа «Мнимости в геометрии» // Начала. 1994. № 4. С. 129–158.

Хоружий С. С. Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1989. С. 180–201.

Хоружий С. С. Священник Павел Флоренский: реальности и символ // Лит. Россия. 1989. 26 мая. № 21. С. 21.

Хоружий С. С. О философии священника Павла Флоренского // Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Полутом I. М., 1990. С. VI–XVI.

Хоружий С. С. Обретение конкретности // Флоренский П. А. <Сочинения.> Т. 2: У водоразделов мысли. М., 1990. С. 3–12.

Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. Из книги // Начала. 1994. № 4. С. 98–117.

Чертков А. Б. Православная философия и современность. Рига, 1989.

Чирков Ю. И. Соловки // Сов. культура. 4.03.1989. С. 6.

Чирков Ю. И. А дело было так... М., 1991. 379 с.

Шапошников Л. Е. Православие и философский идеализм. Несостоятельность философской апологетики православия. Горький, 1986 (о Флоренском см.: с. 102 сл., 112–124 и др.).

Шапошников Л. Е. П. А. Флоренский и современное православие // Филос. науки. 1987. № 5. С. 67–77.

Шевяков Д. П. Критика христианских концепций истории культуры // Сб. науч. трудов Ленингр. ин-та культуры. 1986. Т. 108. С. 157–169.

Шмелева Е. А. П. А. Флоренский как историк культуры // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1990. С. 82–85.

Юдина М. В. Статьи, воспоминания, материалы. М., 1978. С. 272.

Яковенко Б. В. Богословско-философский модернизм свящ. Флоренского в свете православия // Земля. 1889. 1 нояб. № 11.

Яковенко Б. В. Философия отчаяния // Северные записки. 1914. Март. С. 166–177.

Яковенко Б. В. Очерки русской философии. Берлин, 1922. (о Флоренском см. с. 111–115).

Яковенко Б. В. К критике русского интуивистического идеал-реализма // Науч. труды Русского народного ун-та в Праге. Прага, 1929. Т. 2. С. 35–50.

Яковлев А. О. О книге свящ. П. Флоренского «Столп...» // Народное образование. 1914. Март. Т. 1, кн. 3. С. 317–322.

Янович Л. «Я хотел вам дать в наследство...» // Флоренский П. А. У водоразделов мысли / Сост. Л. Янович. Новосибирск, 1991. С. 5–21.

СОДЕРЖАНИЕ

«Русский путь» 5
От издателя 6

К. Г. Исупов. Павел Флоренский: наследие и наследники 7

I. Мемуары

Свящ. А. В. Ельчанинов. Из встреч с П. А. Флоренским (1909—1910) 33
Андрей Белый. Начало века (фрагмент) 43
С. И. Фудель. Об о. Павле Флоренском (1882—1943) 49
С. А. Волков. П. А. Флоренский 141
Л. Ф. Жегин. Воспоминания о П. А. Флоренском 162
<*А. Ф. Лосев.*> П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева 173
И. Д. Левин. «Я видел Флоренского один раз...» 197

II. Вокруг книги «Столп и утверждение Истины»

Еп. Феодор . <Рец. на книгу:> «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи» («Столп и утверждение Истины») 211
С. С. Глаголев. <Отзыв на книгу о. Павла Флоренского «О духовной Истине». М., 1912> 246
Б. В. Яковенко. Философия отчаяния 254
Н. А. Бердяев. Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) ... 266
Е. Н. Трубецкой. Свет Фаворский и преображение ума 285
Архимандрит Никанор. Рецензия на кн.: «Столп и утверждение Истины» 316
В. Н. Ильин. Свящ. П. Флоренский. «Столп и утверждение Истины» 355
Г. В. Флоровский. Пути русского богословия 359

III. В историко-философской перспективе

В. В. Розанов. П. А. Флоренский об А. С. Хомякове 367
Н. А. Бердяев. Хомяков и свящ. Флоренский 380
Н. А. Бердяев. Русская идея (фрагмент) 390

С. Н. Булгаков. Священник о. Павел Флоренский 393
Н. О. Лосский. История русской философии. Гл. XIV. Отец Павел Флоренский 402
В. В. Зеньковский. История русской философии. Ч. IV, гл. VI. Метафизика всеединства 421
Ю. П. Иваск. Розанов и о. Павел Флоренский 440
С. А. Левицкий. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Т. II. XX в. Отец Павел Флоренский 445
Н. М. Зернов. Русское религиозное возрождение XX века. Гл. IV. Расцвет литературы и искусства (фрагмент) 451

IV. От отзывов к доносам

С. М. Городецкий. <Рец. на кн.:> Павел Флоренский «Мнимости в геометрии» 457
Н. Н. Русов. Флоренский против Коперника 458
Э. Кольман. Против новейших откровений буржуазного мракобесия 462

V. В современном контексте

П. В. Палиевский. Розанов и Флоренский 479
Иеродиакон Андроник. Основные черты личности, жизнь и творчество священника Павла Флоренского 491
О творческом пути священника Павла Флоренского 507
С. С. Хоружий. Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки 525
Н. А. Струве. К столетию священника Павла Флоренского 558
Д. С. Лихачев. Слово о П. А. Флоренском 561
Р. А. Гальцева. Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании П. А. Флоренского) 563
Е. И. Иванова. Наследие о. Павла Флоренского: а судьи кто? 609
С. М. Половинкин. П. А. Флоренский: Логос против Хаоса 625
Н. К. Бонецкая. П. А. Флоренский и «новое религиозное сознание» . 649
М. Йованович. Проблема человека в автобиографической прозе свящ. П. Флоренского 668

Примечания. Комментарий. Библиографические материалы 678

Краткая библиография работ о жизни и творчестве П. А. Флоренского 736