

## ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ТРУДАХ СВЯЩЕННИКА П. ФЛОРЕНСКОГО

Н. Н. ПАВЛЮЧЕНКОВ

Статья содержит обзор исследований священника Павла Флоренского в области психологии религии. С этой точки зрения рассмотрены как ранние, так и поздние работы отца Павла, а также привлечены опубликованные материалы из его записных книжек и писем. Особое внимание уделяется сопоставлению концепций Флоренского и К. Г. Юнга. Отмечен большой вклад Флоренского в развитие религиоведения в России и важность его идей для формирования психологии религии как науки.

Психология религии, содержащаяся в трудах священника Павла Флоренского, — тема, существенно важная не только для дальнейшего освоения наследия этого замечательного мыслителя, философа и богослова. В настоящее время возрастает интерес к истории отечественной науки о религии и, в частности, к выявлению и обобщению данной составляющей в русской религиозной философии конца XIX — начала XX века. Флоренский в этом отношении представляется автором, дающим, возможно, наиболее плодотворный материал для исследования. В числе прочего, он обладал всеми способностями к созданию и развитию в России достаточно эффективной, не страдающей узостью и односторонностью системы научного изучения религии.

Конечно, это было особенно важно в связи с уже имеющимся на Западе печальным опытом накопления взаимного непонимания и вражды между наукой о религии и богословием. Подобный разрыв, приведший к тому, что научное изучение религии на Западе приняло преимущественно светский характер, был невозможен прежде всего в самом мировоззрении Флоренского. Но, помимо своего стремления к синтезу всех областей человеческого знания и опыта, Флоренский обладал еще и важным убеждением в непоколебимости Истины перед лицом всех возможных сомнений и исследований. Это убеждение открывало ему практически неограниченные горизонты поиска, в котором, конечно, не было и не могло быть гарантии от заблуждений, но который, собственно, и придал наследию о. Павла всю ту многогранность, до сих пор привлекающую к нему особое внимание самых разных исследователей.

Естественно, испытывая различные влияния, Флоренский вместе с тем оставался достаточно самобытным, оригинальным мыслителем, идеи которого

выдвигались им независимо, а в ряде случаев — даже с опережением соответствующего развития мысли на Западе. Все это с полным основанием можно отнести к области научного исследования религии вообще и к психологии религии в частности.

Поступив в Московскую духовную академию сразу после окончания университета (1904), Флоренский нашел в ней вполне сформировавшийся интерес к науке о религии. Соответствующие исследования вели здесь параллельно два профессора — А. И. Введенский и С. С. Глаголев, которые в академической корпорации пользовались большим влиянием<sup>1</sup>. Оба отмечали важность психологии религии для анализа «религиозного сознания и чувства различных народов»<sup>2</sup> и для выявления действия «законов, определяющих жизнь индивидуального религиозного сознания»<sup>3</sup>. Более того, в 1904 г. Введенский предложил существенно изменить методику в раскрытии догматического материала и, не ограничиваясь простыми ссылками на священные тексты, авторитеты и церковное послушание, пытаться «оживить» каждый догмат, раскрыть его как конкретный ответ на конкретный жизненный запрос современного человека<sup>4</sup>.

Это, пожалуй, один из самых ярких примеров тех идей, которые были восприняты в академии молодым Флоренским и получили у него дальнейшее развитие. Уже на втором курсе он делает доклад («Догматизм и догматика», январь 1906), в котором, продолжая мысль Введенского, говорит о необходимости вернуть догматику в естественную для нее плоскость живого религиозного опыта. Для этого, по его мнению, нужно собрать и обработать конкретные свидетельства, в том числе и из святоотеческой литературы, но не с механическим поиском («охотничьим вынюхиванием») нужных цитат-подтверждений, а с целью «определить психологические данные, заставляющие говорить автора так именно, а не иначе». Следует дать синтез «всей полноты духовной жизни», в котором данные о психологических переживаниях сочетаются со вспомогательными данными из естественно-исторических наук, а «мост», по которому такая «опытная догматика» перейдет «от земли на небо», уже дан в Самом Носителе максимума духовной жизни — в Богочеловеке Иисусе из Назарета. По этому же «мосту», включая в себя свидетельства переживаний Богочеловека, фактически созданная таким образом психология христианской религии также перейдет в метафизику<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> По воспоминаниям студента того времени, голос А. И. Введенского в академическом совете был едва ли не решающим. Он, а также С. С. Глаголев были «оба — академические заправилы, по милости которых многим нашим “инакомыслящим” профессорам доставалось изрядно» (Постников С. Воспоминания об Академии (1910–1915) // Встреча. 1998. № 1 (7). С. 26–28).

<sup>2</sup> См.: Глаголев С. С. Религия как предмет исторического и философского изучения. СПб., 1897.

<sup>3</sup> См.: Введенский А. И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. М., 1902; Антонов К. М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России // Вестник ПСТГУ. 2011. № 1. С. 49, 51.

<sup>4</sup> Введенский А. И. К вопросу о методологической реформе православной догматики // Богословский вестник. 1904. Апрель.

<sup>5</sup> Флоренский П. Христианство и культура. М., 2001. С. 460–463.

Здесь мы имеем свидетельство важного хода мысли молодого Флоренского, для которого с самого начала психология религиозных переживаний не замыкалась только на человеческой психике; будучи интересной и важной сама по себе, она вместе с тем являлась отражением иных, сверхпсихологических процессов. В статье «Эмпирея и эмпирия», датированной июнем 1904 г., в числе прочего можно проследить важное влияние, оказанное на Флоренского С. Н. Трубецким. Флоренский пишет о «народном опыте» — индукции «тысячи поколений и миллионов опытов» — как о некоей единой подсознательной реальности, к которой имеет доступ каждое индивидуальное сознание<sup>6</sup>. Это идея, разработанная С. Трубецким в 1889—1891 гг. и по сути предвосхитившая все более поздние концепции «коллективного бессознательного» как некоего наиболее глубинного и всеобщего пласта, содержащегося в каждой индивидуальной психике<sup>7</sup>. «Дикарь, — писал С. Трубецкой, — поклоняется призракам богов, созданных коллективным воображением его племени. Ребенок пугается тех сказочных образов, которые были некогда богами его предков. И все мы тешимся образами, гоняемся за призраками и боимся их»<sup>8</sup>.

Все эти идеи о связи индивидуального и коллективного («родового») сознания Флоренский дополняет представлением о явлениях в эмпирическом сознании «проекции» неких глубочайших переживаний, которые имеют сверхэмпирическую природу. Такова, по его мнению, суть мифа<sup>9</sup> и такова суть вообще образов, могущих возникать в сознании при чтении священных текстов. Эти образы, естественно, возбуждают соответствующие психологические переживания, но сами, в свою очередь, являются результатом переживаний, выходящих за рамки психики. Об этом особенно ясно Флоренский говорит в своем «психологическом изъяснении» 125-го псалма. Он предлагает здесь цепочку очень ярких и красочных картин, призывая при этом читателя (и слушателя) «отдаться потоку образов», а не пытаться их истолковать при помощи каких-либо теорий и логических схем. Если так поступить, то, по мысли Флоренского, произойдет процесс, обратный обычному «проецированию»: непосредственные переживания образов из эмпирической психики «перейдут» в область «в существе своем невыразимых» и гораздо более глубоких религиозных переживаний<sup>10</sup>.

В процессе «изъяснения» Флоренский рисует страшную картину окутанного «тяжелым мраком» и терзаемого Хаосом человеческого сознания, которая сменяется пасхальной радостью полученного от Христа «исцеления от демонобоязни»<sup>11</sup>. «Родовое сознание», о котором говорил С. Трубецкой, с его пу-

<sup>6</sup> Флоренский П. Христианство и культура. С. 414—415.

<sup>7</sup> См., напр.: «Рассматривая различные формы психической жизни человека, ...мы нашли, что эти способности предполагают родовое сознание. Знание человека, его способности, инстинкты и страсти — все настоящее его психической жизни вытекает из прошлого его рода и есть продолжение предшествовавшего сознания» (Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Он же. Сочинения. М., 1994. С. 577).

<sup>8</sup> Там же. С. 570—571.

<sup>9</sup> См. в «Эмпирея и эмпирия» (Флоренский П. Христианство и культура... С. 418).

<sup>10</sup> Флоренский П. А. «Психологическое изъяснение» 125-го псалма // Ныне и присно. 2006. № 3—4. С. 161.

<sup>11</sup> Там же. С. 162—163.

гающими, оставшимися от дохристианской языческой эпохи образами, в представлении Флоренского оказываются бессознательной хаотической стихией, которая бушует в человеке и которая находит свое укрощение во Христе.

Уже здесь можно видеть отражение внутреннего опыта самого Флоренского и можно принять выдвигаемые против него обвинения в том, что свои собственные, частные переживания он возвел «в ранг антропологического закона»<sup>12</sup>. Но в данном случае наблюдается и нечто другое, совершенно незамеченное критиками, а именно то, что трактовка спасения человека как установления гармонии, равновесия в душе между «аполлиническим» и «дионисийским» началом у Флоренского в конечном итоге ограничена лишь рамками психологии. И такое (на самом деле — частное) представление Флоренского о том, что религия «улаживает душу», спасает внутренний мир человека от таящегося в нем Хаоса никак не отменяет его же представление о религии как жизни Бога в человеке и человека в Боге<sup>13</sup>. Весь поток образов, призванных, если можно так сказать, «перевести» психологию в онтологию, в проповеди 1905 г. заканчивается молитвой: «Царство Твое не может приблизиться без нашего желания; но мы хотим желать его и не можем, Господи. Дай нам силу желать Желанное»<sup>14</sup>.

Таким образом, Флоренский вполне осознавал пределы компетенции *психологии* в сфере духовной жизни и религиозного опыта, а также имел в виду реально существующую связь между религиозными переживаниями в области эмпирической психики с глубинными онтологическими процессами, происходящими в человеческом существе. С таких позиций он и проявил к психологии религии как науке самое серьезное внимание. Развивая идеи Введенского и Глаголева, он неоднократно подчеркивал, что отсутствие развитой психологии религии прежде всего серьезно ограничивает возможности православного богословского свидетельства. «Не имея собственных *психологических* (подчеркнуто Флоренским. — *Н. П.*) устоев, — говорит он («Догматизм и догматика», 1906), — мы оказываемся совершенно беспомощными пред детски наивным, но убежденным напором иных мирозозерцаний, не говоря уже о полном бессилии воздействовать на других»<sup>15</sup>.

Флоренский, очевидно, был вполне согласен с А. Ельчаниновым, который писал, что отсутствие вообще «науки о религии» и «христианской психологии», в частности, делает невозможной объективную оценку какой-либо мистической секты и приводит к тому, что суждения исследователей по поводу опасных течений русского сектантства «тем проще, чем сложнее вопросы». А течения эти действительно опасны именно тем, что их последователи, как пишет Флоренский, *действительно* переживают, как им кажется, присутствие благодати, *действительно* стремятся к живому общению со Христом. И для того, чтобы убедительно

<sup>12</sup> Боневская Н. К. «Homo faber» и «homo liturgus» (Философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 103.

<sup>13</sup> См. речь отца П. Флоренского перед защитой магистерской диссертации в 1914 г. (*Флоренский П. А. Т. 1* (2). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 818).

<sup>14</sup> *Флоренский П. А.* «Психологическое изъяснение» 125-го псалма... С. 164–165.

<sup>15</sup> *Флоренский П.* Христианство и культура... С. 457.

разобраться в сложных религиозных состояниях радеющих сектантов, необходим точный анализ их психических проявлений<sup>16</sup>. В этом отношении выделялась работа преподавателя МДА Д. Коновалова («Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве». С. Посад, 1908), содержащая «добросовестный и обильный подбор фактов»<sup>17</sup>, что совершенно необходимо при научном психологическом исследовании.

И в этом же отношении также вполне характерен интерес Флоренского к В. Джемсу (1842–1910) как к психологу и автору получившей широкую известность работы «Многообразие религиозного опыта»<sup>18</sup>. В. Джемс по сути продолжил труд своего младшего современника и соотечественника — Э. Старбэка (1866–1947), который в своей «Психологии религии» (1899) дал первое обобщение соответствующего эмирического материала, собранного путем анкетного опроса. И Флоренский, как теперь можно судить, фактически включился в этот процесс формирования нового раздела науки о религии.

Во всяком случае в 1907 г. на страницах журнала «Христианин» он попытался провести ту же работу, которая была представлена в первых западных систематических трудах по психологии религии. Он призвал присылать в редакцию конкретные свидетельства опыта переживания верующими христианских церковных таинств<sup>19</sup>. Но при этом поставленная задача — «осветить... эту темную область религиозной психологии» — явно выходила за рамки чисто психологического исследования, поскольку она была сопряжена с вопросом «вообще о христианстве как религии силы и духа, о чем всего менее любят говорить наши богословы...»<sup>20</sup>. В итоге это предприятие Флоренского не завершилось каким-либо обобщающим обзором, но и не оказалось звеном, выпадающим из общей цепочки развития его психологии религии.

Окончив университет, Флоренский был в курсе развития современной психологии, которая как раз в конце XIX — начале XX в. переживала определенный кризис. В лекции 1908 г. («Общечеловеческие корни идеализма») и в «Столпе и утверждении Истины» (1908–1914) Флоренский в разных контекстах высказывает одну и ту же мысль: современная научная психология права, когда отрицает

<sup>16</sup> См.: История религии. М., 1909. С. 205–206. При написании этой книги А. Ельчанинов сотрудничал с В. Ф. Эрном и П. Флоренским. См. также: Переписка 1903–1908 гг. между А. В. Ельчаниновым и П. А. Флоренским // Вестник ПСТГУ: I. 2011. № 1 (33). С. 106–107.

<sup>17</sup> Там же. С. 210. Работа Д. Коновалова начала публиковаться в «Богословском вестнике» еще в 1900 г.

<sup>18</sup> Работа была написана в 1902 г., переведена на русский язык в 1910 г. (под ред. С. В. Лурье). Кроме нее Флоренский свидетельствовал свое знакомство с другими работами В. Джемса (см.: *Флоренский П. А.* Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. С. 622, 641).

<sup>19</sup> См.: *Флоренский П.* Христианство и культура. С. 421. Очевидно, что такая постановка вопроса не рассматривалась Флоренским как ведущая к ограничению возможного многообразия изучаемого религиозного опыта. Флоренский хотел сконцентрироваться не на *многообразии*, а на случаях *наибольшей интенсивности* религиозных переживаний, поскольку, по его убеждению, именно церковные таинства представляют собой «те точки, где в нашу действительность преимущественно вторгается новая, особенная, творческая сила, преображающая человека, и через него — всю действительность».

<sup>20</sup> Там же. С. 423.

субстанциальность человеческой души. Это не выдумка, «а действительное самопознание», при котором у современного человека нет переживания себя как субстанции. Жизнь «распылилась», и душа превратилась в бессвязный «психический поток», «психическую пыль»<sup>21</sup>. Душа потерялась в хаотическом вихре своих же состояний, и уже, пишет Флоренский, не «я делаю», а «со мной делается», не «я живу», а «со мной происходит»<sup>22</sup>.

Причина такого состояния выявляется Флоренским в разное время на разных уровнях, что связано с планомерным развитием в его трудах сначала темы теодицеи, а затем — антроподицеи<sup>23</sup>. Преимущественно в рамках теодицеи он обсуждает религию и религиозный культ как встречу человека с Богом, а затем в рамках антроподицеи речь у него идет главным образом об освящении человеческой природы. Такой методологический подход в целом накладывает свой отпечаток и на область психологии религии.

С разных точек зрения, на разных уровнях рассмотрения *одно и то же* явление — распад человеческой психики — Флоренский объясняет:

1) отвержением любви Божией («Любовь Божия — связь личности»<sup>24</sup>);

2) отказом от религиозного культа («условия личности как единства трансцендентного с имманентным, умного и чувственного, духовного и телесного»), который один только и может в человеке установить «твердую точку»<sup>25</sup> и

3) ничем не ограниченным напором бессознательных стихий человеческого существа, которые в пределе могут легко «раздробить» «тонкую кору разума»<sup>26</sup>. Уже из этого сопоставления можно видеть, какой существенной ошибкой было бы судить о *всей* концепции Флоренского, выделяя из нее только *одну* (хотя бы и наиболее позднюю) точку зрения.

В рамках психологии религии целесообразно подробнее остановиться на последнем из указанных аспектов. Именно в этом направлении разработки Флоренского удивительным образом предвосхитили более поздние работы швейцарского психиатра К. Г. Юнга (1875–1961), бывшего (до 1913 г.) сотрудника З. Фрейда (1856–1939) и основателя собственной школы аналитической психологии.

Но прежде всего напрашивается мысль возвести ряд идей Флоренского к Ф. Ницше, а вернее, к его пониманию греческой трагедии как динамического равновесия «диониса» и «аполлона»<sup>27</sup>. По мнению одного из современных кри-

<sup>21</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 149.

<sup>22</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 174–175.

<sup>23</sup> См. определение теодицеи и антроподицеи у Флоренского главным образом в его выступлении в 1914 г. (Флоренский П. А. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. С. 819–820).

<sup>24</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 173.

<sup>25</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. Сб. 17. С. 107.

<sup>26</sup> Флоренский П. А. Т. 2. У Водоразделов мысли. М., 1990. С. 166.

<sup>27</sup> По всей видимости, Флоренский воспринимал Ницше сквозь призму интерпретации, данной его творчеству Вяч. Ивановым, прежде всего в его очерке «Эллинская религия страдающего бога», опубликованном в 1904–1905 гг. в «Новом пути» и «Вопросах жизни». Сам же Вяч. Иванов впоследствии писал, что к изучению «религии Диониса» его обратил «могущественный импульс Ф. Ницше», но это, однако, не помешало ему пойти в ином, чем у Ницше, направлении. Свою работу 1904–1905 гг. Вяч. Иванов определял как сосредоточенную «на

тиков, культ в понимании Флоренского есть не что иное, как «сценическое действие». Обладая собственным опытом переживания стихийного напора «дионисийских недр души», Флоренский, как отмечается, искал спасения в религии, во Христе Спасителе. Однако встреча с Живым Богом для него так и не стала «религиозным событием», и потому в его «Философии культа» вообще не оказалось Христа<sup>28</sup>.

При более подробном знакомстве с наследием отца Павла становится ясной лишь частичная справедливость подобных упреков. Гораздо вернее было бы сказать, что Флоренский разработал свою «Философию культа» очень односторонне, не включив в нее то, что было им сказано в рамках теодицеи. Но таков был сознательный замысел Флоренского, и, как представляется, столь существенный упрек (если он в данном случае уместен) надо адресовать в конечном итоге его методологии, а не ему самому.

О своих переживаниях внутреннего хаоса, не знающего никаких границ и грозящего человеческой психике распадом и гибелью, Флоренский писал неоднократно. Эти переживания действительно служили причиной его обращения к Богу<sup>29</sup>, и нет сомнения в том, что в его внутреннем опыте спасение от хаоса он обретал именно во Христе. Но в «Философии культа» Флоренский стремится вести исследование как можно ближе к науке о религии и, в частности, в вопросах о внутренней гармонии в человеке размышляет как психолог. В «стихийном начале» человека, указывает отец Павел, действует «слепая напиральная мощь», предел которой полагает начало разумное («аполлинийское»). Само стихийное («безумное», безликое) начало Флоренский целенаправленно переименовывает из «дионисийского» в «титаническое». По его мысли, это более точно отражает реальность, о которой идет речь, так как «титаны» вырастают из земли; это — нечто «эманативное» и потому безликое<sup>30</sup>.

Очевидно, что это — те же самые «титаны», о которых в рамках теодицеи Флоренский говорил как о «богоборческом» запросе обновленного во Христе человека «поклоняться Богу как Истине». «Богоборчество» здесь заключалось в том, что новый человек — человек с христианским сознанием — не принимает такого Бога, с Которым нет возможности убедительной встречи «лицом к лицу», о Котором есть только созданное самим же человеком понятие. Удовлетворяется эта титаническая «богомятежность» лишь в непосредственных переживаниях Бога как Святого<sup>31</sup>.

В подготовительных записях к «Философии культа» Флоренский разрабатывает ту же тему с иных позиций (что совсем, отметим еще раз, не означает утрату

---

проблеме дионисийской психологии и, в частности, на мистике дионисийской жертвы». Это именно тот круг идей, которые Флоренский воспринял и использовал в своей «Философии культа» (см.: *Иванов В. И.* Дионис и прадионисийство. СПб., 2000. С. 11–12).

<sup>28</sup> *Бонецкая Н. К.* Цит. соч. С. 103–104.

<sup>29</sup> См. особенно: *Павел Флоренский, свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992. С. 151.

<sup>30</sup> *Павел Флоренский, свящ.* Из богословского наследия. С. 139–140; ср. размышления в записях конца 1914 г. (*Павел Флоренский, свящ.* Сочинения. Философия культа. М., 2004. С. 454).

<sup>31</sup> *Флоренский П.* Христианство и культура... С. 445–447.

позиций прежних). Он неоднократно отмечает «безгрешность» титанического начала в человеке. Это начало, пишет он, — «потенция всякой деятельности», «оно, как бытие — от Бога». Но на нем «лежит роковая слепота, допускающая разрушения». И вот, «умирается» оно в таинствах, а шире — в боговоплощении. «Во Христе (т. е. Христом, чрез Христа, о Христе) титаническое приводится на свое место, выправляется...». Оно должно найти свое удовлетворение, но «объяснить» ему нет возможности, т. к. оно «безумно и безлико», это — именно аффект человеческой природы.

В записях конца 1914 — начала 1915 г. Флоренский находит возможным опознать этот аффект как ницшеанскую «Волю к власти», пред которой Бог во Христе делается страдательным: «Растерзав Христа, человечество сорвало свой гнев на Бога, и потому во Христе (Христом) примирилось с Богом». Евхаристия как «возвращающееся периодически богоубиение, богозаклание и пролитие Божественной крови»<sup>32</sup> есть условие равновесия титанического начала в человечестве: восстающий гнев удовлетворяется Богом». Обозначая «титаническое» и «аполлиническое» начала в человеке богословскими терминами — соответственно «усией» и «ипостасью», Флоренский пишет, что именно Евхаристия приводит их в равновесие, а поскольку Евхаристия — средоточие и цель всего культа, то такую «гомеостатическую» функцию нужно приписать всему религиозному культу в целом<sup>33</sup>.

Суть всех этих предварительных размышлений была позже озвучена Флоренским в «Философии культа», преимущественно в лекциях, датированных 1918–1919 гг. Если к этому добавить ряд идей, представленных в чуть более раннем цикле лекций «Из истории философской терминологии» (1917), то вырисовывается концепция, по многим важнейшим моментам сходная с «аналитической психологией» К. Г. Юнга. Спустя годы, Юнг подчеркнул то же самое, о чем уже было сказано в рамках психологии религии Флоренским: религиозный культ является средством достижения психического равновесия личности и предохранения ее от разложения и распада<sup>34</sup>. Фактически та же реальность, обозначенная Флоренским как общая человеческая природа («усия»), была открыта Юнгом как «коллективное бессознательное», которое также воздействует на сознание и,

<sup>32</sup> В рамках нашей темы мы оставляем без комментария такую трактовку евхаристии Флоренским. Отметим лишь несомненность того факта, что здесь отец Павел со своих позиций также выделяет *только один* аспект Евхаристии.

<sup>33</sup> См.: *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения. Философия культа... С. 454–456.

<sup>34</sup> Может быть поставлен вопрос о более подробном исследовании генезиса «психоаналитических» идей отца П. Флоренского. Основанием для этого служит близкое знакомство Флоренского с М. М. Асатиани, психиатром и психоаналитиком, ориентированным на Юнга. М. Асатиани был мужем сестры Флоренского — Юлии Александровны (1884–1947), которая также была врачом-психиатром, имела печатные труды. Однако, даже если Флоренскому и было что-либо известно о Юнге, то о каком-либо значительном влиянии здесь речь все же идти не может, т. к. Юнг начал самостоятельную деятельность только с 1913 г., а к основным положениям своей системы пришел, по собственному признанию, только к 1918–1920 гг., после завершения личного духовного поиска. К этому периоду Флоренский уже высказал все свои основные, сходные с юнговскими идеи (см.: *Юнг К. Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994. С. 198).



будучи неуправляемой, способна вызывать психические расстройства вплоть до полного распада личности<sup>35</sup>.

Юнг считал своим открытием также и то, что бессознательное «полно зародышей будущих психических ситуаций и идей». Помимо воспоминаний из прошлого, из бессознательного могут также «возникать совершенно новые мысли и идеи, которые до этого никогда не осознавались. Они возникают из темных глубин разума, подобно лотосу, и формируют наиболее важную часть подпороговой психики». Эта способность человеческой психики «продуцировать новый материал» особенно открывается в вырабатываемых из «подпорогового материала» символах сна<sup>36</sup>.

Флоренский писал обо всем этом в 1917 г., в материалах для лекции («Символика видений»), но представленные там идеи возникли у него гораздо раньше. «Символика, — писал он, — не измышляется кем бы то ни было, ...а *открывается* духом в глубинах нашего существа, ...и оттуда изводится»<sup>37</sup>. Ключ к этой «символизирующей деятельности духа» нужно искать «там, где порог сознания наиболее смещается, где наиболее прозрачны нам под- и сверхсознательные процессы нашего духа. Такое состояние, из числа доступных всякому, есть прежде всего *сон*»<sup>38</sup>.

По мысли Флоренского, каждое новое явление в сознании открытого в духе символа — это всегда откровение, пришедшее из ноументальных, наиболее энергетически напряженных глубин человека и всего бытия; по мнению Юнга, явленный в сознании символ есть результат действия энергетически мощного «архетипа», посредством которого бессознательное из глубин человеческой психики воздействует на сознание. И практически одинаково, в одном и том же контексте Флоренский и Юнг объясняют различие «знака» и «символа». Флоренский сетует на «вульгарное словоупотребление», смешивающее эти реальности; Юнг поясняет, что «знак всегда меньше, нежели понятие, которое он представляет», а «символ всегда больше, чем его непосредственный очевидный смысл»; знаки *изобретаются* людьми, в то время как символы *возникают* естественно и спонтанно<sup>39</sup>. Это определение символа почти дословно совпадает с «основным определением» (или «основной формулой») символа у Флоренского — «бытие, которое больше самого себя»<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Интересно заметить, что Юнг и Флоренский в этой связи удостоились сходной, совершенно независимой друг от друга критики. Так, обличитель Юнга с позиции фрейдизма Э. Гловэр пишет (1950), что у швейцарского психоаналитика «на месте первородного греха ставится демоническая сила Коллективного Бессознательного...» (Гловэр Э. Фрейд или Юнг. СПб., 1999. С. 202). То же самое делается у Флоренского с точки зрения Н. Бонецкой: категория титанического «незаметно подменяет традиционное понятие греха» (Бонецкая Н. К. Цит. соч. С. 100).

<sup>36</sup> Юнг К. Г. Подход к бессознательному // Человек и его символы / под. ред. К. Г. Юнга. СПб., 1996. С. 40–42.

<sup>37</sup> См. о том же в письме А. Белому в 1904 г. (Переписка П. А. Флоренского с А. Белым // Контекст. 1991).

<sup>38</sup> Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 424, 427.

<sup>39</sup> Юнг К. Г. Подход к бессознательному. С. 57; ср.: Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 424.

<sup>40</sup> Флоренский П. А. Т. 2. У Водоразделов мысли. С. 287; см.: Там же. С. 293.

Говоря о бессознательной «символотворческой деятельности духа», Флоренский отмечает и опасности, с ней сопряженные<sup>41</sup>. Ложные образы, принятые за подлинную символику, могут стать причиной пагубных воздействий на сознание. Со своей стороны, Юнг предупреждает, что «нет такого безумия, жертвой которого не становились бы люди под властью архетипа»<sup>42</sup>. В этой связи религия (точнее, религиозный культ) оценивается Юнгом как средство для осторожного выведения действия архетипов в план сознания. Присутствие аналогичных идей у отца Павла можно обнаружить еще задолго до его поздних лекций по «Философии культа». Так, в марте 1912 г. в письме к В. В. Розанову он делится своими размышлениями о церковной службе как о «мудро продуманных рессорах, смягчающих удары жизни». Не будь этих «канонических форм для сильных душевных движений, — пишет он, — они разбили бы наше бедное существо, и мы умопомрачились бы в немом и бессильном порыве к выражению внутреннего мира... Мы нуждаемся в такой системе пружин, которые... ослабляя первичный толчок, благотворительно распределяли бы его энергию на нивы нашей будущей жизни»<sup>43</sup>.

Столь близкое сходство рассматриваемых концепций<sup>44</sup>, однако, сопряжено с рядом существенных (если не сказать — фундаментальных) различий, которые в итоге все же не позволяют назвать Флоренского «аналитическим психологом» до Юнга или определить Юнга как «бессознательного» участника круга идей русского мыслителя. Флоренского и Юнга прежде всего разделяет отношение к роли и месту сознания в человеческой психике. Для Флоренского сознание — это «тонкая кора», покрывающая бурлящий океан бессознательного. Однако, при всем том, сознание представляет собой «твердые грани, неподвижные межевые камни», установленные в потоке мысли «волею сверх-личную, хотя и проявляющуюся через личность»<sup>45</sup>. Юнг в этом отношении настроен как ученый-эволюционист. «Сознание, — пишет он, — относительно недавнее изобретение природы, и оно все еще пребывает в стадии “эксперимента”. Оно хрупко, подвержено опасностям и легко ранимо»<sup>46</sup>.

Человек (а вернее, его сознание), указывает Юнг, отнюдь не хозяин своей души, как ему может казаться. Он не способен контролировать свои настроения и эмоции, он не осознает «мириады скрытых путей, по которым бессознатель-

<sup>41</sup> См., напр. в «Иконостасе»: *Павел Флоренский, свящ.* Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 85–87.

<sup>42</sup> Юнг К. Г. Аналитическая психология. Прошлое и настоящее. М., 1995. С. 77.

<sup>43</sup> *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения. Философия культа... С. 619.

<sup>44</sup> В добавление к сказанному можно привести еще и замечательный отрывок из предисловия Флоренского к циклу «У Водоразделов мысли» («На Маковце», 1922): «Сойди в себя — и узришь обширные своды. Ниже, оставь страх, спустись в пещеру... Здесь заглушен шаг твой... Капли времен срываются со сводов и падают в глубины мрака... Упруго жужжат веретены судеб. Сердца всех существ пульсируют в этих недрах... Тут от мглы и лучей рождаются все вещи мира. Тут ткется... живой покров, что называется Вселенной...» (Флоренский П. А. Т. 2. У Водоразделов мысли. С. 20). Данное свидетельство, по сути, еще раз указывает на то, что, может быть, не стоит отдавать швейцарскому психоаналитику пальму первенства в открытии самой реальности «коллективного бессознательного».

<sup>45</sup> *Флоренский П. А. Т. 2. У Водоразделов мысли...* С. 225.

<sup>46</sup> Юнг К. Г. Подход к бессознательному... С. 21.

ные факторы вкрадываются в его мероприятия и решения»<sup>47</sup>. Преодоление такого состояния в аналитической психологии и есть высшая цель, называемая Юнгом «индивидуализацией» человека. На пути к этой цели сознание должно полностью «ассимилировать» всю бессознательную область в человеке, или, иначе говоря, *отдельное* сознание *отдельного* человека должно «захватить» себе свою «часть» из коллективного бессознательного и полностью замкнуться в себе. Употребляемый Юнгом для обозначения такой психической целостности человека термин «самость» в данном случае прекрасно выражает всю суть концепции: ее идеал — самозамкнутость индивида, против которой Флоренский боролся всю жизнь практически во всех своих основных религиозно-философских трудах. Именно «самость», в которой человеческое Я замыкается в себе, с точки зрения о. Павла, и должна быть преодолена<sup>48</sup>.

Кроме того, как уже отмечалось, цель, которую указывает Флоренский в рамках своей психологии религии, — это гармония, равновесие психики. Предлагаемая Юнгом «ассимиляция» бессознательного, с этой точки зрения, как раз гармонию разрушает: «Подъем на вершину сознания всего того, чему прилично быть в полу-мраке подсознательной области, — или, что то же, — нисхождение сознания в таинственный сумрак корней бытия» есть, по Флоренскому, «Хамовское и хамское высматривание наготы родительства» и ведет к «развороченности» всей личности и в конечном итоге — к ее психическому (а по мысли Флоренского, далее еще и к онтологическому) распаду<sup>49</sup>.

Ко всем этим основополагающим нестыковкам двух концепций — Юнга и Флоренского — добавляется еще и различное восприятие религиозных культов в рамках их психологической эффективности: то, что для Флоренского является наиболее действенным (христианское богослужение), Юнгом почитается далеко не самым лучшим средством «взаимоотношений» с бессознательным<sup>50</sup>.

Пытаясь найти систему религиозных символов<sup>51</sup>, Юнг изучал, как ему казалось, веками отработанную практику проведения «встреч» с архетипами коллективного бессознательного. Можно сказать, что религиозный символ для Юнга, как и сама религия, есть то, что соединяет, связывает сознание с глубинами человеческой психики. И эти глубины содержат, как он писал, «все аспекты человеческой природы — свет и тьму, красоту и безобразие, добро и зло, мудрость и глупость»<sup>52</sup>. У Флоренского реальность символа, как и действие всего религиозного культа, «перешагивает» через психические двоящиеся бездны и устанавливает связь с иной глубиной — «глубиной бытия». Там, за приboями стихий человеческой природы, с ее «светом и тьмой, красотой и безобразием», Флоренский

<sup>47</sup> Юнг К. Г. Подход к бессознательному... С. 92.

<sup>48</sup> См., напр.: Флоренский П. А. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины... С. 217–220 и др.

<sup>49</sup> Там же. С. 181–182.

<sup>50</sup> См.: «Мое христианство сделалось весьма относительным после встречи с восточными религиями и греческой философией» (Юнг К. Г. Подход к бессознательному. С. 59).

<sup>51</sup> Jung C. G. *Symbolik des Geistes*. Zürich, 1953. Эта работа также «опоздала» по сравнению с аналогичным замыслом Флоренского почти на три десятилетия. О. Павел начал составлять «Словарь символов» — «Symbolarium» — в 1920-е гг., но успел написать только предисловие и объяснение символа «точка».

<sup>52</sup> Юнг К. Г. Подход к бессознательному... С. 117.

видел только красоту. «Усмотренная глубина бытия», писал он, прекрасна, «как прекрасно все подлинное»<sup>53</sup>. В этих различиях дают о себе знать в первую очередь особенности внутреннего опыта обоих авторов. Оба — Юнг и Флоренский — проявляют научный подход в области психологии религии, но один опасными путями в «потоке бессознательного» идет к «самодостаточности»<sup>54</sup>, а другой от ужасов бессознательной стихии обретает спасение во Христе<sup>55</sup>.

В рамках данной статьи нет возможности рассмотреть также вопрос об отношении концепций Флоренского вообще к психоанализу и к Фрейдю в частности. Можно отметить лишь то, что при изучении «символики видений» отец Павел указал на работы Фрейда как на «отводящие в сторону» от занимавших его существенно важных проблем<sup>56</sup>, а в записи 1921 г. дал такое сравнение: «Лечение психоанализом по отношению к Исповеди — то же, что черная месса по отношению к Евхаристии»<sup>57</sup>. При всем том избирательное принятие отцом Павлом открытий современного ему психоанализа, конечно, имело место<sup>58</sup>.

В 1914 г. Флоренский записал мысли, возникшие у него после знакомства с только что вышедшим русским переводом труда учеников Фрейда — О. Ранка и Г. Закса «Значение психоанализа в науках о духе» (СПб., 1914). «Вы говорите, — пишет он, — все свои теории с высоты 100 верст над землею. Но там ли вы на самом деле? Если не там, то кто же поставил вас судьями народов. И чем гарантируете вы *свою* беспристрастность?.. И не проще ли, чем *все* объяснять полом, взглянуть сначала на себя и подумать об испорченности своего воображения?»<sup>59</sup>

В 1918 г. («Таинства и обряды»), незадолго перед кратковременным (в 1920-е гг.) периодом особенной популярности Фрейда в России<sup>60</sup>, Флоренский писал, что религиозный культ не борется с аффектами человеческой природы, не уничтожает их, а выявляет с целью последующего их преображения<sup>61</sup>. По внешности это — типичная схема психоанализа, но о работах Флоренского никак не следует судить по «внешности», по «первому впечатлению». В данном случае у отца Павла проявляется вовсе не его некритическая увлеченность «фрей-

<sup>53</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней... С. 61.

<sup>54</sup> См. описание Юнгом своего пути к «цели психического развития» (Юнг. К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления... С. 184–198).

<sup>55</sup> См.: «В хаотически-мятущемся море образовался островок — верное прибежище от ужасов, и Хаос уже не все смог захлестывать своими волнами»; в злобном бешенстве, с яростью и грохотом бьются волны «о Краеугольный Камень», но не могут его разрушить (Флоренский П. А. «Психологическое изъяснение» 125-го псалма... С. 162–163).

<sup>56</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения в 4 т. Т. 3 (1). С. 428.

<sup>57</sup> Там же. Т. 3 (2). С. 419.

<sup>58</sup> См., напр.: Флоренский П. А. Т. 2. У Водоразделов мысли... С. 225–226. Стоит, однако, еще раз отметить односторонность и поверхностность обвинений Н. Бонецкой, нашедшей в «Философии культа» отца Павла «дух фрейдизма» и методику «священного психоанализа» (см.: Бонецкая. Цит. соч. С. 105). Стремясь защитить православие от «языческих» посягательств Флоренского, Бонецкая, к сожалению, само православие сводит к примитивной схеме требования уничтожить (а не преобразить) все аффекты человеческой природы.

<sup>59</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения. Философия культа... С. 452–453.

<sup>60</sup> В 1920-е гг. были изданы на русском языке почти все работы З. Фрейда, созданы Государственный психоаналитический институт и Русское психоаналитическое общество.

<sup>61</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия... С. 136–137.

дизмом», а давнее убеждение, отраженное, например, в письме к В. А. Кожевникову (15 марта 1912 г.): «Мы не можем не быть страстны, — пишет о. Павел, — но постараемся, чтобы эти страсти создавали, а не разрушали». Строки из другого письма (17 марта 1912 г.) также имеют отношение к психологии религии: грех, пишет Флоренский, не столько в чувственности, страстности, даже не столько в неверии, сколько «в малом развитии надежды». Человек стыдится надежды, в тайне думает, что надежда — это слабость. И отсюда — «...мы не вверяемся Богу как должно вверяться, как вверяется своей матери ребенок»<sup>62</sup>. И можно, конечно, не соглашаться с такими убеждениями Флоренского по их сути, но так или иначе указания на Флоренского как на тайного «фрейдиста» или поклонника Ницше представляются по крайней мере некорректными.

Подводя итоги, можно сказать, что в наследии отца Павла Флоренского обретается значительный материал, относящийся к психологии религии. Флоренский был одним из первых в России, кто обратил особое внимание на эту область научных знаний и осознал необходимость ее становления и развития. Особо важное значение имеет то обстоятельство, что Флоренский обращался к психологии религии с позиции мыслителя, философа и богослова, для которого сущность религии не ограничивалась только процессами в человеческой психике. В вопросах психологии он поступал как исследователь, уже переживший, если можно так сказать, «сверхпсихологическую» встречу с Богом в своем внутреннем опыте и вполне осознавший убедительность этой встречи. Поэтому, как представляется, его свидетельство о благотворном влиянии религии на психическое здоровье личности может восприниматься как гораздо более значительное, чем поздние аналогичные выводы, полученные в «аналитической психологии» К. Г. Юнгом.

Конечно, нельзя сказать, что Флоренский *создал* христианскую психологию религии, о необходимости которой он говорил в начале своего творческого пути. Также и *богословские* оценки его концепций могут быть различными. Однако в трудах отца Павла обретается новый важный опыт взаимодействия научного изучения религии и богословия. Этот опыт можно рассматривать как продолжение религиозноведческих исследований, начатых в духовно-академической среде в России в конце XIX — начале XX в. и насильственно прерванных впоследствии в годы атеистической власти<sup>63</sup>. Сегодня этот опыт вновь востребован, и потому обращение к наследию свящ. П. Флоренского имеет не только чисто исторический интерес.

*Ключевые слова:* бессознательное, душа, психоанализ, психология религии, религиозный культ, религиозное переживание, священник Павел Флоренский, сознание, Фрейд, Юнг.

<sup>62</sup> Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 100.

<sup>63</sup> См.: Антонов К. М. Цит. соч. С. 53–54.

# PSYCHOLOGY OF RELIGION IN P. FLORENSKY'S WORKS

N. PAVLJUCHENKOV

(St Tikhon's University)

The article discusses Pavel Florensky's views on the psychology of religion derived from both the earlier and later works of this author. Florensky's earlier notebooks as well as his letters were likewise examined. Special attention is given to a comparison of the ideas of Florensky and Jung. The author presumes that Florensky made a vast contribution to the development of the study of religion in Russia.

*Keywords:* unconscious, soul, psychoanalysis, psychology of religion, religious action (cultus), religious feeling, Priest Pavel Florensky, conscious, Freud, Jung.