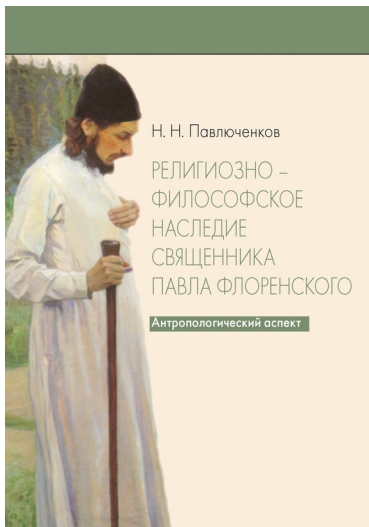




Н. Н. Павлюченков

РЕЛИГИОЗНО –
ФИЛОСОФСКОЕ
НАСЛЕДИЕ
СВЯЩЕННИКА
ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Антропологический аспект

Николай Николаевич Павлюченков
Религиозно-философское наследие
священника Павла Флоренского.
Антропологический аспект

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=8641621

Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект:

ПСТГУ; Москва; 2012

ISBN 978-5-7429-0704-6

Аннотация

Священник Павел Флоренский (1882–1937) – выдающийся мыслитель начала XX в., поставивший цель в своем религиозно-философском и научном творчестве проложить пути к будущему цельному миропониманию. Данная работа посвящена одному из наименее изученных аспектов его творческого наследия, включающего в себя представления о месте человека в мире, строении и назначении человека. Систематическая реконструкция антропологии о. П. Флоренского предпринимается на основе большого количества источников: религиозно-философских трудов, писем и записей о. П. Флоренского, охватывающих весь период его творческой деятельности на свободе и в заключении на Дальнем Востоке и в Соловецком лагере. Работа включает также рассмотрение основных периодов творческой биографии о. Павла и важных особенностей его личного духовного и мистического опыта.

Книга адресована философам, богословам, историкам русской философии и всем интересующимся вопросами религиозно-философского учения о человеке.

Содержание

Введение	5
Глава 1. Духовный путь о. Павла Флоренского (общий обзор в контексте его учения о человеке)	9
Духовная ситуация в России в конце XIX – начале XX в.	10
«Мистический» и «духовный» опыт	16
«Раннее» и «позднее» наследие о. Павла	27
«Катарсис». Математика и «платонизм»	34
«Матесис». Первая половина	39
«Матесис». Переходный период	42
«Матесис». Вторая половина	46
Выводы	52
Глава 2. Человек в мире и пред Богом	53
Человек и Космос	54
Единство человека и мира. «Мистическая анатомия»	59
Микрокосм	62
Конец ознакомительного фрагмента.	63

Николай Николаевич Павлюченков
Религиозно-философское наследие
священника Павла Флоренского.
Антропологический аспект

© Павлюченков Н. Н., 2012

© Оформление. Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2013

Введение

Священник Павел Флоренский – один из наиболее замечательных русских мыслителей начала XX в. Разнообразие его интересов и сочетание в одном лице ученого-математика, инженера, религиозного философа и богослова вызывали (и вызывают) у читателей и исследователей его творчества, с одной стороны, восхищение и гордость за отечественную науку и культуру, способную давать миру деятелей такого масштаба, а с другой – удивление, которое (как показывают некоторые примеры) может переходить в недоверие, подозрительность и резкую уничижительную критику. Здесь мы имеем, можно сказать, совершенно уникальный случай, когда ко всей широте и глубине интеллектуальных познаний (что позволяло еще современникам называть Флоренского «новым Леонардо да Винчи»¹) добавляется еще и образ Флоренского-мистика, никогда не скрывавшего свою способность за видимой гранью созерцать «иные миры», а также образ Флоренского – священника Русской Православной Церкви, *иерея*, стремящегося не только *теоретизировать* о путях, по которым должно совершаться мировое движение, но и *священнодействовать*, приближая мир к Богу. Поэтому неудивительно, что стремление раскрыть всю глубину личности о. Павла (игумен Андроник (Трубочев), понять его как философа-математика (С. Половинкин), метафизика (С. Хоружий), философа и феноменолога религии (К. Антонов) и т. д. сочетаются в современной литературе с попытками обнаружить и исследовать теософско-оккультный подтекст его трудов (Н. Бонецкая), поставить под сомнение не только какую-либо богословскую значимость его разработок, но и вообще его искренность в служении Православной Церкви (Н. Гаврюшин, Н. Бонецкая). Есть и вовсе экзотические направления в исследованиях наследия о. П. Флоренского, такие, как выделение в этом наследии антисемитской составляющей (М. Хагемайстер) или же обличение Флоренского как пустого и ничего не значащего по сути публициста, озабоченного лишь тем, чтобы непомерно раздуть масштаб своей собственной персоны (Р. Гальцева).

Наряду со всеми этими особенностями, связанными с личностью о. Павла и характером его трудов, особая ситуация возникла и в отношении самого его творческого наследия. До недавнего времени (по большому счету до 1990-х гг.) Флоренский был воспринимаем главным образом лишь как автор «Столпа и утверждения Истины» и создатель одного из вариантов подвергнутой в 1930-х гг. богословской критике софиологии. Целый ряд созданных о. Павлом в 1917–1922 гг. лекционных курсов, сформировавших то, что теперь называют его поздним наследием, оставался неизвестным не только широкому читателю, но и специалистам. Те немногие фрагменты из этой части наследия Флоренского, которые ходили в самиздате и эпизодически публиковались после реабилитации его имени в 1959 г. (в изданиях Тартуского университета, в «Журнале Московской Патриархии», в «Богословских трудах»), не могли служить материалом для каких-либо полноценных исследований.

Такое положение стало причиной того, что, можно сказать, подлинный Флоренский во всем масштабе своего творчества начал открываться лишь в последние два десятилетия. И хотя практически все поздние религиозно-философские работы о. Павла сохранились, сама *постепенность* их публикации отчасти также обусловила неустойчивость выводов, представленных в современной исследовательской литературе, поскольку Флоренский принадлежит к тем мыслителям, позиция которых по тем или иным вопросам достоверно проясняется лишь в процессе анализа *всего* комплекса их творческого наследия. И можно констатировать, что только теперь, во втором десятилетии XXI в., спустя несколько лет после публикации основной части архива о. Павла, приходит время для достаточно основательных

¹ См., например: Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 229.

попыток не только выявить и изучить его взгляды, но и осмыслить их значение для современности.

Основной задачей данного исследования является философско-богословская реконструкция антропологии, содержащейся во всем обширном и разнообразном по тематике наследии о. Павла Флоренского. Решение этой задачи означало бы устранение двух значительных пробелов, существующих в современной исследовательской литературе, посвященной творчеству Флоренского. *Во-первых*, уже при самом общем знакомстве с этой литературой нетрудно увидеть, что почти вся она ориентирована на рассмотрение концепций о. Павла в их философском (отчасти в эстетическом, искусствоведческом) преломлении. Со времени появления в первой половине 1980-х гг. двух диссертаций² и связанных с юбилеем (столетием со дня рождения Флоренского, отмеченного в 1982 г.) двух работ обзорного характера³ серьезный интерес к богословию о. Павла практически не проявлялся, а опубликованная ранее богословская критика софиологии Флоренского устарела, так как ее автору – архиепископу Серафиму (Соболеву) – не были известны поздние работы о. Павла⁴. Если рассматривать наследие о. Павла во всей своей совокупности, то можно сказать, что оно до сих пор не подвергнуто систематическому богословскому исследованию и многие развиваемые им темы в богословском отношении никак не учтены, хотя бы в качестве предмета для полемики. Это пробел, поскольку Флоренский преподавал в МДА, имел научную степень магистра богословия, в течение нескольких лет (1911–1917) редактировал богословский академический журнал и в целом ряде случаев писал работы и составлял лекции преимущественно богословского содержания.

Во-вторых, в исследовательской литературе до самого последнего времени обсуждался лишь сам факт наличия или отсутствия развитой антропологии в трудах о. П. Флоренского. Отдельные авторы ограничивались лишь некоторыми (правда, иногда очень важными и существенными) замечаниями по этому вопросу, но сколь-либо систематических, целенаправленных исследований в этом направлении не проводилось. Лишь в 2010 г. было опубликовано исследование философской антропологии Флоренского⁵, проведенное с позиций очень субъективного и, несомненно, несправедливого отношения к самой личности о. Павла. Здесь (как и в ряде других случаев) изначальное восприятие Флоренского как оккультиста, враждебного Православной Церкви, настолько искажает результаты проводимых исследований, что они, как представляется, не обретают в конечном счете никакой существенной научной ценности. Таким образом, изучение антропологической составляющей в наследии о. П. Флоренского находится еще только на своем начальном этапе⁶, когда и было бы особенно целесообразным рассмотреть представления о человеке у о. Павла не только с философской, но и с богословской точки зрения.

Можно напомнить, что в богословии человек рассматривается в свете Божественного Откровения, догматических и аскетических писаний Отцов Церкви. Но при этом в качестве

² Свиридов И. А. Гносеология священника Павла Флоренского. МДА, 1980 (опубликована в «Богословских трудах», в юбилейном сборнике, посвященном 100-летию МДА (М., 1986); Андроник (Трубачев), иеромон. Священник Павел Флоренский – личность, жизнь и творчество. МДА, 1984 (опубликована отдельным изданием: Андроник (Трубачев), игум. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998).

³ Анатолий Просвирнин, свящ. О творческом пути священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 4; Свиридов И. А. Богословская концепция священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 5.

⁴ См.: Серафим (Соболев), архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. Кроме того, в данном исследовании в отношении Флоренского была допущена серьезная ошибка, исказившая все выводы владыки Серафима относительно софиологии о. Павла. См. в приложении к настоящей работе.

⁵ Бонецкая Н. К. «Homo faber» и «homo liturgus» (Философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии. 2010. № 3.

⁶ Обзор публикаций, касающихся антропологического аспекта в наследии о. П. Флоренского см. в приложении.

догматической дисциплины богословской антропологии не существует. Как вынужден был отметить автор первой (и пока единственной на русском языке) попытки систематического изложения учения св. Отцов о человеке, архим. Киприан (Керн), «в области антропологии святоотеческая мысль не дала ясного синтеза и мало-мальски удовлетворительного аппарата формулировок и понятий. Чрезвычайно трудно, чтобы не сказать невозможно, переводить понятия того времени на современный научный психологический язык». Кроме того, составление какой-либо «общей схемы» антропологии «в сущности, и не было в стиле мыслей святых Отцов».⁷ Поэтому в богословском отношении учение о человеке еще нуждается в своем раскрытии, что стало особенно актуальным в XX в., главным образом в связи с задачами христианской апологетики.

Еще в начале 1920-х гг. о. Павел Флоренский писал, что «в особенности соблазнительным для неверия является *нераскрытость*⁸ тех воззрений на природу человека и всю тварь, которые имплицитно содержатся в вере во Христа. Мировоззрение, которое *не говорит ничего* по этим основным вопросам, естественно встречает недоверие со стороны тех, кто хорошо или худо, но искренно посвящает все свое внимание и силы именно этим предметам. *Между тем, христианство, конечно, имеет что сказать об них...* (курсив мой. — Н. П.)»⁹. В начале 1980-х гг. прот. Иоанн Мейендорф говорил, что в наше время богословие должно стать антропологией и православный богослов может и должен принять диалог на такой базе¹⁰, а игумен Андроник (Трубачев) заметил: «Выяснение философской антропологии православия... особенно необходимо в диалоге с инославием, нехристианскими религиями и секулярным миром. Многие диалоги могут проходить, на наш взгляд, вообще лишь на почве философской антропологии как единственно общей»¹¹. С тех пор внимание к вопросу о человеке, его сущности, природе, смысле жизни и взаимосвязи с Богом только усилилось, и в наши дни «антропологический поворот мысли становится реальностью во всех областях», и в крупных чертах философская и религиозная мысль, сближаясь и оказывая друг на друга взаимное влияние, одинаково «движутся в общем направлении к человеку»¹².

Значительное раскрытие и развитие православной антропологии в XX в. происходило в работах прот. Георгия Флоровского (1893–1979), В. Н. Лосского (1903–1958), архим. Киприана (Керна) (1899–1960), прот. Иоанна Мейендорфа (1926–1992). Их исследования во многом были вызваны полемикой 1930-х гг., развернувшейся вокруг работ прот. С. Булгакова, который в свою очередь продолжал развивать темы, впервые заданные в богословии о. П. Флоренским.

После 1917–1918 гг. творчество Булгакова и Флоренского развивалось в разных направлениях, причем значимые в антропологическом плане убеждения у обоих мыслителей отчасти оставались прежними, а отчасти различались. Это обстоятельство делает важным рассмотрение концепций о. Павла в контексте уже проведенных богословских антропологических изысканий. И поскольку наиболее полноценное развитие той или иной области знания всегда происходит в процессе обсуждения разных точек зрения, постольку антропология Флоренского конечно же должна представлять значительный богословский интерес.

⁷ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Киев, 2006. С. 106, 389.

⁸ Весь курсив в цитатах принадлежит автору цитируемого текста, кроме особых примечаний.

⁹ Павел Флоренский, свящ. Записка о христианской культуре // Флоренский П. Христианство и культура. М.: Фолио, 2001. С. 647.

¹⁰ Иоанн Мейендорф, прот. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 175.

¹¹ Андроник (Трубачев), иеромон. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск: Водолей, 1998. С. 8.

¹² Хоружий С. С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека // Православное учение о человеке. Избранные статьи. М.; Клион, 2004. С. 157.

В целом, хотя реконструкция учения о человеке о. П. Флоренского востребована сама по себе, как еще один этап в продолжающемся изучении и освоении вновь открытого наследия выдающегося отечественного мыслителя, данное исследование ориентировано не только на эту свою основную задачу. Хотелось бы надеяться, что внимание к обозначенным в настоящей работе темам, принятие или критика предложенных здесь выводов будут способствовать дальнейшим плодотворным исследованиям в области православной антропологии.

Глава 1. Духовный путь о. Павла Флоренского (общий обзор в контексте его учения о человеке)

Справедливо замечено, что наша реконструкция антропологии того или иного мыслителя должна включать описание той ситуации, в которой данный мыслитель находился, и иметь в виду его переживание этой ситуации, которое в свою очередь и выражает его представление о человеке¹³. Поэтому, прежде чем перейти непосредственно к предмету данного исследования, целесообразно не только рассмотреть некоторый материал, относящийся к биографии о. Павла Флоренского, но и учесть обстановку, на фоне которой его труды появлялись и воспринимались современниками. В случае с Флоренским это особенно важно, поскольку с исторической и духовной ситуацией, сложившейся в России в XX в., связаны как само деление его творчества на «раннее» и «позднее», так и характер его критики, возникшей в 1920–30-е гг. в кругах русского зарубежья.

¹³ Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского: Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2006. С. 10.

Духовная ситуация в России в конце XIX – начале XX в.

Флоренский вошел в русскую религиозную философию и русское богословие в самом начале XX в., когда во многом уже завершался процесс осмысления того сложного и противоречивого периода, который Россия пережила в предыдущие два столетия. С одной стороны, в этот период в Русской Церкви не прекращалась духовная жизнь, являлись великие подвижники, свидетельствующие о возможности *духовного опыта* в православной вере; с другой стороны, имели под собой основания самые мрачные оценки и прогнозы. «Дело православной веры, – заключал свт. Игнатий Брянчанинов, – можно признать приближающимся к решительной развязке... Здание Церкви, которое колеблется давно, поколеблется страшно и быстро...»¹⁴ Монастыри, этот оплот христианства, из пристаней спасения «обратились в пучины, в которых вредятся и гибнут душами многие»¹⁵, всеобщим становится «забвение вечного»¹⁶, слабое, темное, сбивчивое понимание христианства по букве, убивающей духовную жизнь. И это не только в образованном слое светского общества, но и в высших пастырях Церкви, и в простом народе¹⁷. С болью писал свт. Игнатий о периоде 1830–40-х гг., когда «неверие и наглое насилие, назвавшись Православием, сокрушали нашу изветшавшую церковную иерархию, насмехались и издевались над всем священным». Результаты этих действий, добавлял он, «поныне ощущаются очень сильно» (письмо, датированное июнем 1865 г.)¹⁸.

Весь этот духовно-нравственный упадок сопровождался постепенной утратой ориентации на святоотеческую традицию и усвоением разнообразных влияний западного богословия¹⁹. По оценке прот. Георгия Флоровского, русская мысль выпала из патристической традиции уже в XVI в., и сама «богословская наука была принесена в Россию с Запада». В духовном опыте в этом смысле никакого «перерыва» не было, но «в богословии отеческий стиль и метод был потерян», «отеческие творения превращались в мертвый исторический документ»²⁰. «Русские писатели привыкли обсуждать богословские и религиозные вопросы в их западной постановке»²¹, многие «изучали не самый предмет, а западную литературу предмета»²². Наряду с этим общий дух «охранительства» надолго обеспечивал воспитание в богословах и даже в подвижниках боязнь всякой вообще «мистики», как писал об этом один из петербургских издателей оптинскому старцу Макарию (1847): «По академиям и семинариям все наши святые отцы подвижники обречены в лжемистики и мечтатели. И умная сердечная молитва уничтожена и осмеяна, как зараза и пагуба...»²³

¹⁴ Свт. Игнатий. Письма. VII. М.: Правило веры, 1993. С. 445–450.

¹⁵ Собрание писем свт. Игнатия Брянчанинова, еп. Кавказского и Черноморского. Сост. игум. Марк (Лозинский). М.: СПб., 1995. С. 117.

¹⁶ Там же. С. 407.

¹⁷ См.: Там же. С. 663.

¹⁸ Там же. С. 123. См. более полное и систематическое описание религиозного кризиса в России XIX в. в работе: *Георгий Ореханов, свящ.* Л. Н. Толстой и Русская Церковь. М., 2010.

¹⁹ Одним из первых об этом писал Ю. Ф. Самарин (1819–1876) в своей диссертации о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче (1840-е гг.; опубли. в 5-м томе 12-томного Собрания сочинений Ю. Ф. Самарина, 1877–1912) и в «Предисловии» к изданию богословских сочинений А. С. Хомякова. Ср. из писем свт. Игнатия: «Вообще мы еще не довольно знакомы с преданием нашей Церкви, и неприметным образом усвоились нам чуждые ей некоторые мнения Запада» (май 1864 г.) (Свт. Игнатий. Письма. VII. С. 309).

²⁰ *Георгий Флоровский, прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 503, 506.

²¹ Там же. С. 37.

²² Там же. С. 364.

²³ Цит. по: *Андроник (Трубачев), игум.* Преп. Амвросий Оптинский. Жизнь и творения. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. С. 14.

Положение медленно стало выправляться примерно с середины XIX в. во многом благодаря издательской деятельности Оптиной пустыни, распространению по монастырям «Аскетических опытов» свт. Игнатия, усилиям свт. Феофана, который переводил и пытался сделать общедоступными забытые и полузабытые святоотеческие тексты. Мысль о необходимости «возвращения к Отцам» высказывалась все чаще; началось постепенное переосмысление христианства и православия, уже в течение многих десятилетий воспринимаемого в лучшем случае лишь на «бытовом» уровне, как религия утренних и вечерних молитв, постов и уставных богослужений²⁴. Бывший толстовец и будущий новомученик (прославленный в 2000 г.), М. А. Новоселов организует серию изданий своей духовно-просветительской «Религиозно-философской библиотеки», название первого выпуска которой кратко, но емко отражало современную духовную ситуацию: «Забытый путь опытного богословия» (1902). Опубликованные же через год С. А. Нилусом воспоминания Н. А. Мотовилова о беседе с прп. Серафимом Саровским, по сути, вошли в основание всего последующего преобразования русского богословия²⁵.

В этих записях подтверждался факт упрощения или, лучше сказать, такой профанации православия, когда даже «великие духовные особы» сводили всю цель христианской жизни к посещению храма, обычной, «домашней» молитве и творению добрых дел. Поиск чего-то «высшего» вызывал негодование и расценивался как «небогоугодное любопытство», в подтверждение чему конечно же всегда были готовы подборки святоотеческих цитат об опасности гордыни и духовной прелести. Уверенное свидетельство «убогого Серафима» – «Но они не так говорили, как бы следовало»²⁶ – оказалось подтвержденным явным действием Божественной благодати, когда, подобно древним Отцам, от святого старца изошло неизреченное Сияние. Подлинная цель христианской жизни – «стяжание Святого Духа Божиего» – была проповедана Н. Мотовилкову с подтверждением слов проповеди непосредственным опытом: «Вы сами теперь в полноте Духа Божиего, иначе вам нельзя было бы и меня таким видеть»²⁷. Оказалось, что «прелесть» заключается не в самом поиске человеком высших духовных состояний (которые всегда означают единение с Богом по дару Божественной любви), а в пагубном «усвоении человеком лжи, принятой им за истину». И не самого Фаворского осияния следует не принимать и опасаться, а видений, полученных в состоянии «страстного или пристрастного уклонения души ко лжи на основании гордости»²⁸. В распознавании таких состояний и заключается основной раздел «науки из наук» – православной аскетики, так плохо понимаемой теми, кто привык видеть в церковном христианстве лишь набор отвлеченных догматических истин. И даже если среди таких «непонимающих» ока-

²⁴ Как программа «возвращение к Отцам» впервые было провозглашено И. В. Киреевским в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856); вообще в этот процесс немалый вклад внесли славянофилы и В. Соловьев. Ср. у В. Соловьева в самой первой лекции «Чтений о богочеловечестве» (1877–1881): «Я говорю, что отвергающие религию в настоящее время правы, потому что современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть» (Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. / Под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. Изд. 2-е. Т. 3. С. 3).

²⁵ Едва ли не первым эти воспоминания именно в богословском контексте учения о возможном причастии человека нетварному Божественному свету использовал о. Павел Флоренский в своем «Столпе» (Флоренский П. А. <Сочинения> Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 102–105). Десятилетия спустя в том же контексте их приводил В. Лосский, замечая при этом, что «одно место из беседы преп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым раскрывает нам лучше всяких богословских трактатов, в чем состоит эта уверенность, это познание (гносис) единения с Богом». «Этот рассказ об одном опыте содержит в своей простоте все учение восточных отцов о гносисе – познании благодати, которое достигает своей наивысшей ступени в видении божественного света» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 170–172).

²⁶ Нилус С. А. Великое в малом. 3-е изд. С. Посад, 1911 / Репр. Изд. Св. – Тр. Сергиевой Лавры, 1992. С. 179.

²⁷ Там же. С. 199–200.

²⁸ Свт. Игнатий Брянчанинов. Сочинения. Т. 1: Аскетические опыты. М.: Правило веры, 1993. С. 226. Это место о прелести из «Сочинений» свт. Игнатия цитирует о. Павел в примечаниях к «Столпу» (Флоренский П. А. <Сочинения> Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 629).

зываются богословы и церковные иерархи, это еще не означает, что подлинную духовную жизнь уже следует искать за церковной оградой...

Н. Бердяев констатировал духовную болезнь XVIII–XIX вв., когда писал, что «для богословов и иерархов Церкви обычно бывала более подозрительна высшая духовная жизнь, чем грехи жизни душевной и телесной. Тут есть какая-то очень тревожная проблема. Церковь прощала грехи плоти, была бесконечно снисходительна к слабостям душевного человека, но была беспощадна к соблазнам духа, к притязаниям духа, к взлетам духа»²⁹. Существенным было то, что Бердяев самой направленностью своих обличений отражал очень явную в начале XX в. тенденцию – критически воспринимать Русскую Церковь как структуру, связывающую человека и мешающую его духовному развитию.

Флоренский столкнулся с этим сразу же, уже в университетские годы (1900–1904), у самого «источка» своего собственного обращения к религии и Церкви. Но это было не просто соприкосновение, это было достаточно длительное вращение в среде внецерковных мистических исканий, сотрудничество с этой средой, разглядевшей и опознавшей в молодом «мистике» возможное эффективное орудие для грядущей замены Церкви «исторической» церковью «мистической». Но Флоренский, со своей способностью ощущать «за явным... бесконечно большее, сокровенное»³⁰ и видеть, как он говорил, в нашем мире «внутреннюю игру глубины»³¹, заглянул за «толстейшую кору» «тысяч недостатков» и «выдохшихся», как ему казалось, церковных символов. «Для меня, – писал он, – открылась жизнь, быть может чуть бьющая, но жизнь; открылась безусловно святая сердцевина. И тогда я понял, что уже не выйду оттуда, откуда увидел все это... Если я виноват <...> что воспринимаю жизнь и святость за толстой корой грязи (которая для меня, может быть, кажется гораздо толще, чем для других, потому что она мне делает *больно*), если грешно любить святое, то я действительно виноват перед всеми, кто расходится со мною. Но только могу сказать им: я могу притвориться... но не могу перестать чувствовать то, что чувствую» (из письма к А. Белому по поводу своего расхождения с Мережковскими, после 1-го курса учебы в МДА, июль 1905 г.)³².

И с самого начала своего пути в богословии и религиозной философии Флоренский намечает программу разрушения «толстой коры»: «Церковь... либо вовсе нелепость, либо она должна вырасти из святого зерна. Я нашел его и буду растить теперь его, доведу до мистерий, но не брошу на пожранье социалистам всех цветов и оттенков»³³. Он позиционирует себя как решительный противник (если не сказать больше – воинствующий ниспровергатель) плоскостного понимания церковного христианства, отвлеченно-«схоластического» богословия и вероучительных схем, утративших связь с живым духовным опытом. Он думает о мистических восхождениях, осуществляемых именно не вне, а *внутри* церковной ограды. «Мистическое развитие, – пишет он, – сравню с путем в горы. Выше и выше поднимаешься к небу, но более и более делается опасность слететь в пропасть. На ровном месте нет подъема, но нет и бездны, и подлинные мистические опасности появляются при наличии подъема в выси... Географические карты и планы, составленные людьми, уже восходившими на эти высоты, совершенно необходимы. Это – учение Церкви, догматы, направляющие путь» (запись 27 августа 1905 г., в Оптиной пустыни)³⁴. Но, призванная быть

²⁹ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 38.

³⁰ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Московский рабочий, 1992. С. 90.

³¹ Там же. С. 60.

³² Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка / Сост., подг. текстов и коммент. Е. В. Ивановой. М., 2004. С. 470–471.

³³ Там же. С. 470.

³⁴ Там же. С. 411.

«сокращенным путеводителем по вечной жизни»³⁵, церковная догматика оказалась в Русской Церкви замененной на «догматизм». Это *та же* совершенно необходимая в данном случае «система понятий и схем»³⁶, но отвлеченная «от всего живого, от всего интимного, от того, что близко и бесконечно мило, что хватает сердце щемящей тоскою по далям...»³⁷.

На заседании философского кружка МДА в январе 1906 г. студент 2-го курса Флоренский констатировал, что «...системе вероучения принесен высший ущерб, какой только может быть принесен духовной ценности, – она обесценена для сознания» так, что «единственно нужное кажется современному большинству лишним и ненужным»³⁸. И предложенный тогда выход – «насытить богословские схемы психологическим содержанием, чтобы связать их с непосредственно переживаемым...» – стал, по сути, всежизненной программой о. Павла, одной из основ, на которых построены все его религиозно-философские и богословские труды. Догматика должна быть наполнена «живым конкретным содержанием» – личным опытом, выраженным на «всечеловеческом» пространстве: «в аскетических и мистических литературах, в изящной словесности, в изобразительных искусствах и в музыке». Это должен быть «путь синтеза, путь собирания всей полноты духовной жизни», контролируемый Священным Писанием. «Полный пересмотр святоотеческой литературы» заявлен здесь как необходимая составная *часть* этого процесса³⁹, и это был тот же призыв вернуться «к Отцам», хотя и без специальных оговорок относительно их особого значения на фоне других «мистиков».

Всю последующую жизнь Флоренский являлся твердым носителем идеи, согласно которой все, что идет с глубокой древности и несет на себе печать «общечеловеческого» («всечеловеческого» – по терминологии доклада 1906 г.) мировоззрения, глубоко подлинно и не может радикально расходиться со святоотеческой традицией. И критерий подлинности заключается в умении не задержаться на «толстой коре», многослойной «грязью» покрывшей изначальное Божие Творение, а проникнуть внутрь, в само мистическое ядро твари. Непосредственное переживание этого безусловно ценного ядра, по убеждению Флоренского, и есть суть подлинного мистического опыта, в котором человек и вся тварь встречаются с Богом.

Мысль о «святom ядре» и наружном «грязевом» покрове, искажающем, а то и вовсе скрывающем истинный лучезарный облик Творения, с самого начала и до конца являлась лейтмотивом всех работ и выступлений о. Павла, в которых он свидетельствовал свой опыт «мистерияльности» христианства. Это правда, что «все мы в грехах», – говорил он в студенческой проповеди (1907). «Но мы – как глиняные сосуды, полные сверкающего золота. Сверху – зачерненные и замазанные, а снутри – ослепительно-лучезарные. Таковы все вы, братья». *Каждый человек свят* «в тайниках души своей»; он «освящен, потому что Господь святит его, непоборимый наружной скверной»⁴⁰. В 1907 г. на страницах издаваемого тогдашним ректором МДА еп. Евдокимом (Мещерским) журнала «Христианин» Флоренский попытался организовать сбор свидетельств того, как *переживаются* церковные таинства. Целью было показать, что «христианство – не археология, а живая жизнь, вечно развивающаяся в

³⁵ Флоренский П. Христианство и культура. М.: Фолио, 2001. С. 451.

³⁶ Там же. С. 450.

³⁷ Там же. С. 453–454.

³⁸ Флоренский П. Христианство и культура. С. 451–452. ² Там же. С. 459–460.

³⁹ Там же. С. 459–60.

⁴⁰ Флоренский П. А. Радость навеки. Молитва Симеона Нового Богослова к Духу Святому. С. Посад: Типогр. Св. – Тр. Сергиевой Лавры, 1907. С. 5–6. Эта проповедь, сказанная за литургией в сельском храме Костромской губернии (с. Толпыгино, 7/20 января 1907 г.), была напечатана типографией Лавры и издана в том же году в Сергиевом Посаде. «Это его студенческая проповедь, – замечают современные педагоги. – Сколько же в ней веры в человека!» (Кузнецов О. Н., Ковалева Л. Ф. Павел Флоренский: человек и эпоха в культуре конца XIX – начала XX в. (Урок – размышление в 11 классе) // Энтелехия. 2000. № 2. С. 122).

целом организме человечества»; христианство – это религия «силы и духа, о чем менее всего любят говорить наши богословы»⁴¹. При этом одним из свидетельств было таинственное «раздвоение» участников таинства Исповеди: человек действительно открылся как состоящий из «обычного» человека и своего высшего, «очищенного духовного центра»⁴².

Концепция «очищенного духовного центра», или (в терминологии «Столпа») «истинного Я», является одним из самых важных, принципиальных моментов антропологии Флоренского. Начиная с 1916 г. (но главным образом в 1920-х гг.) о. Павел пишет «Воспоминания», в которых дает возможность приблизиться к некоторым тайнам своей личности, познакомиться с характерными чертами своего (условно говоря) «мистического» и духовного опыта и попытаться научиться читать и воспринимать его труды так, как сам он хотел бы быть прочитанным и воспринятым. О. Павел сам открыл внутренние истоки своих убеждений, рассказал об испытанных им внешних влияниях и обозначил те изначальные свои интуиции, из которых в числе прочего сформировалось и его представление о человеке.

По справедливому замечанию игум. Андроника (Трубачева), эти воспоминания выходят далеко за рамки обычной мемуарной прозы и содержат настолько важный философско-богословский материал, что без их учета понимание трудов и самой направленности творчества о. Павла «неизбежно будет ущербным»⁴³. При их анализе, конечно, нужно иметь в виду *даты* соответствующих записей, которые о. Павел всегда старательно проставляет, иногда даже с указанием времени суток. Флоренский описывает свои *изначальные* интуиции на пороге или за порогом своего 40-летия, уже обладая вполне сформировавшимся мировоззрением. Не может не быть сомнений в том, что воспоминания о самом раннем детстве в таком возрасте имеют в той или иной степени «наведенный» характер, обусловленный всем последующим жизненным опытом. Однако о. Павел настаивал в этом смысле на чистоте реконструкции своих детских восприятий, и это очень важно.

«Мои позднейшие религиозно-философские убеждения, – писал он в 1923 г., – вышли не из философских книг, которых я, за редкими исключениями, читал всегда мало и притом весьма неохотно, а из детских наблюдений»⁴⁴. «Ребенок владеет абсолютно точными метафизическими формулами... Про себя я, по крайней мере, могу сказать, что вся последующая жизнь мне не открыла ничего нового... Все же знание жизни было предобразовано в опыте самом раннем...»⁴⁵. Тогда, по убеждению о. Павла, сложились «первичные интуиции» его души, которые могли лишь быть оформлены соответствующими религиозными или философскими понятиями, но никак не отброшены в ходе научного и духовного образования. «Воистину, – говорит он, – я ничего нового не узнал, а лишь «припомнил», – да, *припомнил* ту *основу* своей личности, которая сложилась с самого детства или, правильнее говоря, была исходным зерном всех духовных произрастаний, начиная с первых проблесков сознания»⁴⁶. Данная позиция не просто утверждает необходимость ориентировать мировоззрение по изначальным детским интуициям. Это идущее гораздо дальше требование считать эти интуиции действительным прорывом в реально существующие тайны бытия⁴⁷. Речь, конечно, идет о «припоминании» в платоновском смысле: согласно Платону, научение есть

⁴¹ Флоренский П. А. Вопросы религиозного самопознания // Флоренский П. Христианство и культура. М.: Фолио, 2001. С. 423.

⁴² Там же. С. 426.

⁴³ Андроник (Трубачев), игум. Предисловие // Павел Флоренский, *свщ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 15.

⁴⁴ Павел Флоренский, *свщ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 99.

⁴⁵ Там же. С. 74.

⁴⁶ Там же. С. 153.

⁴⁷ Ср. в лекциях 1921 г.: «Ребенок умеет удивляться, исступать из себя. Он – философ... В детстве мы видим вещи, в которых открывается иной мир» (Павел Флоренский, *свщ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 1999. С. 413).

припоминание (см., напр., Федон. 72е–76е; Федр. 249в-с; Филеб. 34в-с; Менон. 81с; Законы V, 732в); научение не может осуществляться иначе как чрез припоминание некогда узнанного⁴⁸. Знание, цитирует Флоренский Платона, – «припоминание мира трансцендентного»⁴⁹. «Мы, – пишет Альбин, – в порядке припоминания мыслим на основе крохотных проблесков, по некоторым отдельным признакам припоминая, о чем давно знаем, но что забыли по воплощении»⁵⁰. Испитая вода из «реки забвения» не действует радикальным образом, поскольку иначе человек не мог бы познавать мир и, главное, самого себя.

В онтологии Флоренского особенно очевидно, что механизм «припоминания» должен действовать у человека наиболее интенсивно в самом раннем детстве, в тот период, когда степень проявления «духовной сущности» в эмпирии еще наименьшая. В этом смысле важен даже факт появления младенца на свет раньше положенного срока. Так, замечает о. Павел, множество гениальных людей рождались недоношенными младенцами, «а при созерцании таковых всегда чувствуется какой-то *мистический луч иных миров*, на младенцах почивающий, словно около таковых не успело еще погаснуть *потустороннее сияние* и *ноуменальный венчик вечности* (курсив мой. – Н. П.)»⁵¹.

В своих «Воспоминаниях» безусловным возведением всего своего мировоззрения к изначальным детским интуициям о. Павел хочет наиболее сильно утвердить основу своей антропологии: наличие у всей эмпирической твари вечного, уже освященного и обоженного «корня». Поэтому данный текст из наследия Флоренского очень важен прежде всего с нужной нам антропологической точки зрения, хотя дает также и достаточно ценный биографический материал, позволяющий увидеть детство и юность о. Павла, какими они представлялись ему в 40-летнем возрасте.

⁴⁸ Знание, утверждает Сократ, мы приобрели «до рождения и с ним появились на свет... Но если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по-моему, «познавать» означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это «припоминанием» («анамнезис»), мы бы, пожалуй, употребили правильное слово» (Федон. 75е).

⁴⁹ Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 200.

⁵⁰ Альбин. Учебник платоновской философии // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. С. 462.

⁵¹ Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 263. Ср. в «Записях» о. Александра Ельчанинова: «Рождение мистично – к нам приходит вестник из другого мира» (Ельчанинов А. Записи. М., 1991. С. 34).

«Мистический» и «духовный» опыт

В рамках нашей темы важно прежде всего обратить внимание на то, как о. Павел раскрывает в «Воспоминаниях» основные черты своего отношения к природе и человеку из рассказа о семье, в которой он родился и вырос.

Семью, в которой он вырос, о. Павел называет «уединенным островом», где происходит сознательная изоляция себя как от своего прошлого (от своих предков), так и от настоящего, от окружающей общественной среды. И отец – Александр Иванович Флоренский (1850–1908), и мать – Ольга (в армяно-григорианском крещении – Саломия) Павловна Сапарова (1859–1951) «выпали» из своих родов, разорвали все связи со своими предками, желая жить на стороне и самостоятельно. «Была такая ужасная полоса Русской истории, – пишет по этому поводу о. Павел (запись 1916 г.), – и сколько душ искалечено ею, сколько чистых сердец сделались несчастными и беспризорными»⁵². Говоря о поколении 1870-х гг., он замечает (запись 1917 г.): «Они тогда знать не хотели ничего, кроме себя, потому-то не признавали трансцендентного. Из себя хотели выпятить, выставить Бога, и святыню, и все. Все хотели не принять как дар Божий, а создать... *Отцов* они, семидесятники, не признавали... Сами они хотели быть отцами. Но они не умели и не желали быть сынами»⁵³.

Александр Иванович лишился матери в год своего рождения, а отца – спустя 16 лет. Но даже эти годы ему не удалось пожить у семейного очага, поскольку начальная учеба проходила далеко от родного дома – в Тифлисской классической гимназии. Впоследствии он окончил Московский институт инженеров путей сообщения и строил мосты и дороги для вновь проектируемых железнодорожных путей в самых разных частях страны. Ольга Павловна также в ранней молодости с помощью социалистов тайком уехала из дома в Петербург, где познакомилась с Александром Ивановичем и вышла за него замуж в 1880 г.

Флоренский отмечает, что отец и мать лишь формально принадлежали к своим вероисповеданиям (соответственно к православному и армяно-григорианскому) и вели исключительно светский образ жизни. При этом религия отсутствовала в доме «не по причине оплошности, а силою сознательно поставленной стены...». «Никогда, – пишет Флоренский, – нам не говорили, что Бога нет или что религия – суеверие... как не говорили и обратное»⁵⁴. По поводу часто звучавшей в доме фразы «люди верят по-своему» он замечает: «Хорошо мне запомнилась эта форма «верят» вместо *веруют*, ничуть не случайная, ибо *веруют* – значит духовно знают некоторую объективную реальность, а *верят* – значит имеют некоторое субъективное состояние уверенности, может быть насквозь иллюзорное»⁵⁵.

Флоренский с самого раннего детства имел, по его убеждению, «бесспорно подлинный» *опыт* ощущения иного мира и имел в этом смысле духовное *знание*, признаваемое в семье невозможным. «Иной мир, – пишет он, – в моем глубочайшем самоощущении всегда соприкасался со мною как подлинная и не внушающая ни малейшего сомнения действительность»⁵⁶. Чувство невидимой реальности вызывало чередование детских восторгов и «неведомых ужасов», происходящих от «губительных духов природы»⁵⁷. И он также «чувствовал, что есть целая область жизни, значительная, таинственная, что есть особые действия, охра-

⁵² Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 26.

⁵³ Там же. С. 323.

⁵⁴ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 117.

⁵⁵ Там же. С. 126.

⁵⁶ Там же. С. 217.

⁵⁷ Там же. С. 151–152.

няющие от страхов». Втайне он «влекся к ней, но не знал ее и не смел о ней спрашивать»⁵⁸. Таким было восприятие маленьким Павлом религии и Церкви, куда его до семи лет никогда не водили и даже не учили, как нужно читать молитвы и креститься. При этом «бессознательно было сделано все, чтобы вызвать... именно чувство стыдливости, неприличности религии»⁵⁹.

«Отрешенность» и своеобразный «внецерковный и внерелигиозный аскетизм» сформировали в семье образ жизни, который о. Павел готов охарактеризовать как «тонкую струю духовной прелести»: «Людей мы не особенно долюбливали и старались держаться в стороне»⁶⁰. Но это не распространялось на внутрисемейные отношения, где царила атмосфера любви и заботы друг о друге. О. Павел пишет, как кажется, предельно искренно, без тени осуждения кого-либо и просто излагает факты, стараясь из своих переживаний раскрыть самого себя. И он говорит, что, несмотря на всю любовь и заботу, чувствовал себя в семье одиноким. Любовь в семье была какой-то *не-личной*, не пронизанной теплотой глубоко душевного общения и понимания.

Более всего сыновнюю привязанность он испытывал не к родителям, а к тете Юле – Юлии Ивановне Флоренской (ум. 1894), родной сестре отца. Она более всего занималась с маленьким Павлом и дарила ему то, что он не мог получить со стороны матери. Сам о. Павел оценивает разницу в отношениях с матерью и тетей Юлей весьма примечательно, употребляя понятия «не-личной» и «личной» любви. Из людей только тетя Юля была с особой теплотой любима маленьким Павлом, любима «личной» любовью⁶¹.

Именно с тетей Юлей (в связи с приближающимся поступлением в гимназию) Павел разучил первые молитвы и именно с ней впервые (в 7 лет) пришел на православную церковную службу в Батуми и причастился Св. Христовых Тайн. Но религия и Церковь и после этого оставались закрытыми для него в соответствии с общей духовной обстановкой в семье. Тетя Юля не могла ничего принципиально изменить и так и осталась, хотя особым и ярким, но всего лишь *проблеском* глубоко личных взаимоотношений, которые, как знал уже Павел, могут быть между людьми, но которых он был лишен в семье. Она умерла, когда Павлу было 12 лет, и не успела как-либо повлиять на его особое восприятие религии как запретной, таинственной области, где происходят лишь «особые действия, охраняющие от страхов».

Говоря о религиозности отца, Флоренский еще раз и особо отмечает необходимость «учитывать ужасное время русской истории – царствование императора Александра II, в котором он провел всю молодость, и ужасную среду, окружавшую его в дни юности и всю последующую жизнь»⁶². Характер того времени и той среды о. Павел знал в том числе и из доставшихся ему многочисленных писем свт. Игнатия Брянчанинова⁶³, в которых представлена картина почти всеобщего обмирщения так называемых высших, образованных слоев общества: «...общее стремление всех исключительно к одному вещественному, будто бы оно было вечно, – забвение вечного как бы несуществующего»⁶⁴, «повсеместное охлаждение к религии, фанатический атеизм...»⁶⁵ Непосредственно о времени, на которое пришлось

⁵⁸ Там же. С. 145.

⁵⁹ Там же. С. 126.

⁶⁰ Там же. С. 25.

⁶¹ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 38.

⁶² Там же. С. 128.

⁶³ Большое количество писем свт. Игнатия прислала М. А. Новоселову племянница святителя А. Н. Купреянова. М. Новоселов пересылал их о. Павлу Флоренскому для публикации в «Богословском вестнике» (1914). Кроме того, А. Купреянова вступила в переписку и с самим о. Павлом. В 1995 г. Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника П. Флоренского издал собрание писем свт. Игнатия, хранящихся в архиве о. Павла.

⁶⁴ Собрание писем свт. Игнатия Брянчанинова, еп. Кавказского и Черноморского. С. 407.

⁶⁵ Там же. С. 680.

детство и молодость Александра Ивановича (1860-е гг.), свт. Игнатий писал так: «Ныне соблазны до бесконечности умножились, увлечение ими сделалось почти всеобщее, а сопротивления нигде не видно; по этой причине современная юность меньше подвержена осуждению и заслуживает большее сожаление и снисхождение»⁶⁶.

Александр Иванович не был грубым материалистом и атеистом⁶⁷, но все существующие конкретные формы религии считал весьма примитивными, призванными лишь поддерживать в людях «человечность». Эти «искусственные поддержки», по его мнению, были не нужны человеку развитому и образованному, который может и должен понести «человечность» в ее непосредственном виде. Признавая за христианством некоторую духовную высоту, Александр Иванович вместе с тем чуждался его «претензии» на абсолютность и исключительность. Как более «здравые» он выделял мусульманство и «китаизм» (т. е., очевидно, наиболее распространенную в Китае религию Конфуция). В последнем случае ему импонировала удовлетворенность китайцев «малым и настоящим» и нежелание искать «абсолютную истину»⁶⁸.

Выделяя подобные моменты в духовном облике своего отца и списывая их на общий дух времени (1870-е гг.), Флоренский по ходу воспоминаний явно прослеживает и отмечает определенные области мировоззрения, в которых отец вольно или невольно оказал на него влияние. Например, убеждение в том, что «истина недоступна», было, очевидно, воспринято им от отца. Но в поздние гимназические годы к этому добавилось твердое убеждение иного свойства: «невозможно жить без истины». «Эти два равносильных убеждения, — пишет о. Павел, — раздирали душу и ввергали в душевную агонию... Я задыхался от неимения истины... Истина и смысл жизни были для меня... тождественны»⁶⁹. Теме поиска и обретения Абсолютной Истины Флоренский посвятил свою кандидатскую диссертацию, защищенную в МДА (1908), переросшую затем в магистерскую работу (1912) и далее — в «Столп и утверждение Истины» (1914). Абсолютна Истина открылась в духовном опыте Флоренского как единосущие Пресвятой Троицы, и с этим открытием было связано все его дальнейшее твердое стояние в Православной Церкви.

Однако при всем том свое понимание роли и места православия среди других религий о. Павел, как ни странно, фактически возводит к убеждениям Александра Ивановича. Они заключались в том, что «собственно, нет религий, а есть одна Религия. Религия весьма меняет в человечестве свой вид, и весьма неодинакова ценность ее различных обликов. Но основные силы, ее складывающие, сходны»⁷⁰. В такой позиции просматривается, если можно так сказать, фундаментальная идея о невозможности существования *ложных* религий⁷¹. Среди религий есть не *ложные*, а такие, в которых истина раскрыта неполностью; и если Александр Иванович принципиально отказывался искать в религиях наиболее полное явление Абсолютной Истины, считая все верования искусственными и примитивными, то о. Павел, найдя это явление в православной церковности, встал далее на путь собирания

⁶⁶ Там же. С. 105.

⁶⁷ По предположению о. Павла, грубому материализму у Александра Ивановича не дали развиваться его юношеские наблюдения за Еленой Блаватской, известной впоследствии основательницей Всемирного теософского общества (Нью-Йорк, 1875). Она была родной сестрой директора гимназии, где учился Александр Иванович, и часто демонстрировала перед гимназистами свои «мистические» способности. Своими юношескими впечатлениями от Блаватской Александр Иванович делился с детьми. (См.: Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 304–305).

⁶⁸ Там же. С. 121.

⁶⁹ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 243–244.

⁷⁰ Там же. С. 119.

⁷¹ Ср. у В. Соловьева — «ложная религия» есть *contradictio in adjecto* — «противоречие в определении» (Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 37). В одной из своих самых поздних работ — «Словаре символов» — о. Павел писал, что «...самые глубокие рвы между религиями не могут настолько разобшить их, чтобы окончательно распалось их коренное единство» (Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 537).

крупниц истины со всех остальных религий (а особенно – из связанных с ними «мистических учений»⁷²) в единую общую сокровищницу. Это может создавать впечатление справедливости обвинений Флоренского в том, что для него св. Отцы и некоторые языческие мистики имеют равный авторитет. Однако при более близком знакомстве можно видеть, что о. Павел в своих философско-богословских работах не сопоставлял авторитеты, а тех и других оценивал с определенной «третьей» позиции. И позиция эта у него называлась «древность» или «древнейшее, общечеловеческое мировоззрение», наиболее близкое, по его убеждению, к познанию Истины.

Косвенным образом причиной такой идеализации Флоренским глубокой древности, по-видимому, также явилось влияние отца. Для Флоренского древнее сознание – «непосредственное, дорефлексивное»⁷³, характеризующееся представлением о живом, реальном единстве явлений, – противоположно современному «научному» образу мышления. Теперь, утверждал он, видят лишь *сходство* там, где в древности видели реальные связи бытия⁷⁴, реальные элементы бытия теперь заменены *понятиями* – философскими или научными.

Способность мыслить «не отвлеченными схемами, не значками... не отвлеченными понятиями» о. Павел разглядел у Гете и считал его идеалом исследователя, проникающего в реальность и видящего то, что незримо для других⁷⁵. «Ставя памятник Гете, – говорил Флоренский в одной из лекций, – человечество тем самым скидывает с пьедестала отвлеченное мировоззрение нового времени»⁷⁶. И можно думать, что именно Гете своим «до конца конкретным» мышлением изначально пробудил еще у маленького Павла⁷⁷ живой интерес к тому, что он считал сознанием древнего человека. Ведь дело в том, что Иоганном Гете был увлечен Александр Иванович, для которого, по горько-ироничному выражению о. Павла, гетевский «Фауст» заменял Евангелие⁷⁸. Очевидно, что увлечение отца передалось в данном случае к сыну и дало на новой почве вполне определенные новые плоды.

То же самое можно сказать и о другом предмете почитания Александра Ивановича – о книге французского историка Фюстеля де Куланжа «Античный город» (1864; русский перевод – 1867 и 1895), которая (как опять с горькой иронией отмечает Флоренский) была для него «номоканом». На этот счет о. Павел уже прямо говорит, что отец заставлял его читать «Античный город» в годы учебы в средних классах гимназии. Эту книгу о. Павел называет прекрасной, поскольку она доказывает, что древняя религия вся сводилась к почитанию предков, и «люди имели значение в глазах древности лишь как жрецы восходящей линии своего рода... Глаза античного человека были всецело обращены назад, в прошлое»⁷⁹. И можно только гадать, почему Александр Иванович, сам всецело обращенный в будущее и видящий смысл жизни лишь в семье и детях, особо выделял данный исторический труд. В нашем случае важно, как под невольным влиянием отца его воспринял о. Павел, а именно

⁷² Ср. замечание о. Павла в «Столпе» по поводу «идеальной личности человека»: «Говорить об этой «искорке» божественной здесь невозможно, потому что для этого потребовалось бы сделать обзор чуть ли не всех мистических учений» (Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 329).

⁷³ Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. М.: Храм св. мч. Татианы, 2006. С. 77.

⁷⁴ Там же. С. 50.

⁷⁵ Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. М., 1998. С. 159.

⁷⁶ Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977. С. 199.

⁷⁷ О. Павел отмечает, что Гете у него был в руках почти с того самого момента, как он научился читать. Уже учась в Московском университете, он писал матери в Тифлис (февраль 1903 г.): «Я перечитываю в 3-й или в 4-й раз «Разговоры Гете», собранные Эккерманом, и каждое слово Гете вызывает восхищение... Хочется чуть не всю книгу переписать в мою тетрадь для будущих сочинений» (цит. по: Отец Павел Флоренский о воспитании / Сост. – ред. А. П. Фурсов. М.: Школьная пресса, 2004. С. 163).

⁷⁸ См.: Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 323. Ср. в другом месте «Воспоминаний»: для отца «евангелием» был гетевский «Фауст», а «библией» – Шекспир (Там же. С. 69, 117).

⁷⁹ Там же. С. 119–120.

как обличение (а может быть, и некоторое скрытое самообличение со стороны Александра Ивановича) всей «мистической» неправды отрыва человека от своих предков, «выпадения» из своего рода и забвения своего прошлого.

Для понимания исходных антропологических интуиций о. Павла Флоренского особенно важны те моменты, которые он посчитал нужным отметить в своих детских восприятиях матери. Ольга Павловна, по его словам, была «замкнутая, гордо-застенчивая в проявлении чувств» и занималась более другими, младшими детьми, чем старшим в семье Павлом⁸⁰. С годами ласки и поцелуи со стороны Павла мать встречала все холоднее и смущеннее, из-за чего он чувствовал, что таким проявлением *личной* любви нарушает какие-то установленные границы. «В ней, – пишет о. Павел, – я не воспринимал *лица*; она вся окружала наше бытие, всюду чувствовалась и была как-то невидима». Перед матерью чувствовался «священный трепет и молчание, прохлада и робость», не страх, а что-то такое, что нельзя выразить в слове. Такое не-личное отношение Флоренский противопоставляет своей «глубоко-личной» любви к тете Юле, которая «не подавляла своей отрешенностью от мелочей жизни... с ней можно было жить. Матери же надо было поклоняться»⁸¹, хотя она этого вовсе не требовала.

И вот после таких указаний о своей *не-личной* любви к матери, о невосприятии в ней ее *личности*, об отсутствии к ней *сыновней* привязанности Флоренский пишет: «В матери я любил Природу или в Природе – Мать, *Naturam naturantem* Спинозы», т. е. «Природу творящую» (в отличие от «природы творимой» – *natura naturata*). «Я знал, что мать очень любит меня; в то же время у меня было всегда чувство таинственного величия ее. И мне казалось, что она же может встать во весь рост и, не заметив меня, – раздавить. *Я не боялся этого и не протестовал бы против этого* (курсив мой. – Н. П.)»⁸².

О. Павел прямо дает понять, что таким же было и его «мистическое» ощущение Природы: «Признание закона над собою определяло мое самочувствие с раннейшего детства». Но закон этот ощущался как исходящий не от высшей *свободной* воли, а от «высшей неизбежности». Это «Разум мира», но «безличный, неутомимый и не теплый»; «подчинение этому пантеистическому провидению открылось мне как долг». Это «неизбежное» не соответствует человеческим желаниям и вкусам, но при этом «оно не только внешне, но и внутренне необходимо»⁸³.

Здесь, с одной стороны, заметно указание на определенную неполноту религиозного мировосприятия, поскольку Павел в детстве не знал Бога. Но, с другой стороны, Флоренский, по указанным выше причинам, полностью доверял своим детским впечатлениям и ощущениям. Это была принципиальная позиция, заключающаяся в том, что детские восприятия наиболее подлинные⁸⁴, наиболее онтологичные, безошибочно мистические⁸⁵. То, что, по мнению о. Павла, было пережито им в раннем детстве, легло в основу окончательно сформировавшегося мировоззрения, и, можно сказать, что не опытом взрослой жизни проверялись расставленные в детстве ориентиры, а, наоборот, подлинность позднейшего мистического опыта определялась по полученным в детстве критериям. Поэтому, несмотря на позднейшие поправки в области соотношения «монотеизма» и «пантеизма», Флоренский сохранил, по его мнению, одну из своих глубочайших детских интуиций, определяющих всю его «мистичность» и, как можно видеть, отчасти формирующих его позицию в вопросах антропологии: человек находится во власти безликой и по-человечески «нетеплой» силы,

⁸⁰ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 36.

⁸¹ Там же. С. 37–38.

⁸² Там же. С. 38.

⁸³ Там же. С. 40.

⁸⁴ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 74–75.

⁸⁵ Там же. С. 87.

наличие которой ему необходимо и внешне, и внутренне. Эта сила не считается с его вкусами и желаниями не потому, что они греховны и направлены лишь на удовлетворение страстей, а потому, что ей в *принципе* чуждо «человеческое». Она «любит» человека, удовлетворяет потребности его бытия, но в случае непостижимой для него необходимости может «раздавить» его, даже не заметив. Человек больше чем просто игрушка в ее руках, но меньше той величины, с которой она могла бы считаться⁸⁶. И, судя по всему, рассказывая о начальном (и самом главном) этапе формирования своего мировоззрения, о. Павел *целенаправленно* отмечает наличие у него именно такой преобладающей религиозно-мистической интуиции, когда вместо *личных* отношений с Богом (или – позже – *наряду* с такими отношениями) у человека складывается таинственное, влекущее, приводящее в «священный трепет», но холодное и, по сути, «мрачное» ощущение высшей основы мироздания.

«Бытие в основе своей таинственно, – пишет о. Павел, – и не хочет, чтобы тайны его обнажались словом... Корням жизни, может быть, самому главному, приличествует подземный мрак». Есть стремление его познать, но это нужно делать «не нагло рассматривая пристальным взглядом», а осторожно и благоговейно «подглядывая»⁸⁷. Всяческие пещеры, подземелья, погребы и темные чердаки, ямы, канавы, туннели и длинные коридоры Флоренский называет для себя в детстве «вожделенными». «За всеми ими я узнавал силы *первичного мрака* (курсив мой. – Н. П.), в котором родилось все существующее, и мне хотелось проникнуть туда и навеки поселиться там»⁸⁸. Впечатляюще выглядит сочетание «творческих сил» и тайны, угрозы, даже «ядовитости», которые Флоренский созерцает в прозрачной и «насыщенно-зеленой» морской воде у пристани⁸⁹.

«Природа творящая», как нечто безличное и сверхчеловеческое (если иметь в виду эмпирического человека), пугает новичка, еще не умеющего ориентироваться в ее мрачных подземельях; она грозит уничтожить своей естественной реакцией всякого, кто дерзнет нагло вскрывать ее тайны. И только отдельным избранным позволяет она прикоснуться к своей сокровенной сути. «Природа, как верил я и ощущал, – пишет о. Павел, – скрывает себя от людей; но я – любимец ее, и мне себя она хочет показать в своей подлинной сути, впрочем, так, чтобы не стать явной пред другими». Бывали доступные лишь одному Павлу знамения, «когда сокровенная сущность приподымала завесу своей тайны и бросала оттуда лукавый взгляд... лукаво-веселый, говорящий, что мы-то с природой знаем, что другие не знают и знать не должны». Завеса приподнималась лишь на мгновение, поскольку человек не может выдержать «длительно этого прямого созерцания лица Природы». Но здесь и мгновения достаточно, чтобы ощутить абсолютную уверенность в подлинности этой встречи. Свою несомненную объективность этот «взгляд» Природы свидетельствует и своим сверхчеловеческим свойством: он, говорит Флоренский, «меня знает еще глубже и видит еще определеннее, чем я его, а главное – меня всецело любит»⁹⁰.

Очень показательно, что с этим же «взглядом» о. Павел сопоставляет внезапно открывшуюся ему перемену в глазах его двухмесячного сына Василия (1911 г.; о. Павлу 29 лет): «Это был взгляд сверх-сознательный, ибо Васиными глазами смотрело на меня не его маленькое, несформировавшееся сознание, а какое-то высшее сознание, *большее* меня, и его

⁸⁶ Ср. – в письме дочери Ольге из Соловецкого лагеря по поводу ощущения «Мирового Хаоса» Ф. Тютчевым (февраль 1935 г.): «И когда Хаос не считается с понятиями человеческими, то не потому, что он нарушает их «на зло», что он борется с ними... а потому, что он их, так сказать, не замечает» (Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 181–182). В данном случае о. Павел был согласен с Тютчевым.

⁸⁷ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 66.

⁸⁸ Там же. С. 46–47.

⁸⁹ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 66.

⁹⁰ Там же. С. 88.

самого, и всех нас, *из неведомых глубин бытия*. А потом все прошло, и предо мною снова были глаза двухмесячного ребенка (курсив мой. – Н. П.)»⁹¹.

Таким образом, согласно этому несомненно подлинному для о. Павла опыту, в «неведомых глубинах бытия» пребывает *нечто*, «какое-то высшее сознание», которое по крайней мере на порядок выше человека. И взор Флоренского, все самые главные его устремления с детства были направлены не к *человеку*, а, как он был убежден, *глубже*, к высшей реальности «Природы творящей». Там «подземный мрак», «иной мир, полный таинственной жути», но «влекущий и волнующий ум»⁹². При этом лишь особые избранные способны ощутить, что скрытая во «мраке», но «усмотренная глубина бытия» *прекрасна*, «как прекрасно все подлинное»⁹³. Природа *любит*, но не так, как хотелось бы маленькому и несовершенному человеческому сознанию, не теплой и снисходящей к *каждой* конкретной личности любовью.

Любой исследователь наследия о. Павла Флоренского без труда заметит, насколько важным было для него понятие антиномии. Кратко об этом можно сказать так: если в процессе какого-либо исследования мы не пришли к противоречию, то, значит, мы находимся очень далеко от истины. В определенном смысле о. Павел и сам представлял собой живую антиномию, о чем свидетельствовали его современники и он сам⁹⁴. В данном случае у него обнаруживается особая «антиномия» природы: безликость и обладание «сверхсознанием», любовь и готовность ради высшей цели переступить через интересы любимого, ничего ему не объясняя. Это творческая сила, способная разрушать⁹⁵, красота, обитающая в мрачных подземельях. Самое существенное заключается в том, что все это стоит *над* человеком, онтологически первичнее и важнее эмпирического человека.

В самом эмпирическом человеке тоже можно обрести то, что больше этого человека, и это те же самые «корни бытия», которые можно созерцать и во всей природе. Притом в природе больше открытости, тогда как в человеке сокровенная сущность спрятана за толстой «корой», возводимой своеволием. Вот пример ощущения о. Павла, которое можно понять во всей его *онтологической* глубине, если вспомнить, что в ранних концепциях Флоренского сокровенная сущность твари выражает себя *любовью* (запись 1923 г.): «Люди и тогда, и после казались мне самостоятельными и свободными, так что каждый любит или не любит по своему желанию... Совсем другое дело – цветы. Они любят меня, потому что *не могут не любить*, для любви и вырастают (курсив мой. – Н. П.)»⁹⁶. Цветы, так же как и другие объекты и явления в природе – море, воздух, ветер, облака, скалы, минералы и т. д., – не властны *сами* скрыть в себе онтологическую глубину, своевольно оградить ее от мистического созерцания. В этом отношении таковы же птицы, а вот животные, млекопитающие – уже слишком близки к человеку, уже своевольны и довольно самостоятельны. О. Павел пишет, что, в отличие от любви ко всему прочему в природе, к животным он был равнодушен, а человека попросту «не любил»: «Пусть это кажется уродством, пусть в этом будут усматривать отсутствие нравственного чувства, но это было так: без злой воли, всей силой существа я *не любил человека* как такового и был *влюблен в природу* (курсив мой. – Н. П.)»⁹⁷.

⁹¹ Павел Флоренский, *свщ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 88.

⁹² Там же. С. 43.

⁹³ Там же. С. 61.

⁹⁴ См., например, мнение Флоренского о своей «антиномичности» в письме В. В. Розанову в 1909 г. (Там же. С. 276–278).

⁹⁵ Ср. в письме из Соловецкого лагеря (февраль 1935 г.): «Человечество... есть одно, хотя и важнейшее детище хаоса». Хаос порождает и уничтожает индивидуальное бытие. Для индивида уничтожение есть страдание и зло, но это нельзя понимать как зло в масштабе природы. Это – именно «ни добро, ни зло, а благо, ибо таков закон жизни» (Павел Флоренский, *свщ.* Сочинения: В 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 181–182).

⁹⁶ Павел Флоренский, *свщ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 112.

⁹⁷ Там же. С. 70–71.

Конечно, совершенно напрасными представляются попытки действительно усмотреть в таком признании о. Павла «уродство» и «отсутствие нравственного чувства»⁹⁸. Речь здесь идет не о христианской любви к ближнему, а об отношении к человеку как к определенному объекту исследования в Природе. Этот объект для о. Павла оказывается – интуитивно, как ему кажется, с детства – довольно непривлекательным в «мистической» области, поскольку в человеке проявление «сокровенной сущности» особо ослаблено действиями его несовершенной свободной воли. «Всю жизнь... – пишет он, – я искал того явления... где пронизываемость плоти мира наибольшая, где тоньше кожа вещей и где яснее просвечивает чрез нее духовное естество»⁹⁹. И в человеке в этом смысле он находит гораздо меньше «прозрачности», чем в море, скалах, цветах¹⁰⁰.

Но это, конечно, менее всего означает для Флоренского отказ вообще от какого-либо интереса к человеку. Это лишь выдает одну его очень важную антропологическую интуицию: свободная воля и связанное с ней самосознание человека принимаются у него как некоторый фактор, затемняющий явление в этом мире иной, высшей реальности. Употребляя образы, встречающиеся в трудах о. Павла, можно сказать, что человек в этом мире по причине своей «самостоятельности» более всего «непрозрачен» для мира иного и, следовательно, стать «прозрачным» – это, по большому счету, все, что от него требуется. Так должно быть исходя из вышеуказанных предпосылок учения о человеке у о. Павла, и это положение, как мы должны будем увидеть далее, действительно играет очень важную роль в его антропологии. Как греховное своеволие человека, так и все «теплое», «личное», «человеческое» должно не только очиститься, но и отступить на второй план, давая чрез себя дорогу в этот мир более высоким реальностям Бытия.

И порой кажется, что где-то «между строк» в своих «Воспоминаниях» о. Павел испытывает тягу к «человечности», но повинуетсЯ своему гораздо более привлекательному и сильному интересу к реальностям, открывшимся ему как сверхчеловеческие (опять же если иметь в виду эмпирического человека). Он пишет, что в детстве, «в сущности, может быть, никого не любил, т. е. любил, но любил Одну. Этой единственной возлюбленной была *Природа* (курсив мой. – Н. П.)»¹⁰¹. И при этом: «Я... пронизанный любовью и нежной заботой о себе, оказываюсь предельно одиноким; только тетя Юля... протягивает мне нитку к *Человеку* (курсив мой. – Н. П.)»¹⁰². Из людей только она была с особой теплотой любима маленьким Павлом, любима «личной» любовью¹⁰³; но, признает о. Павел, и она не сама по себе, а «за ее отношение к природе»¹⁰⁴.

⁹⁸ Такие попытки имеются. См. у Н. К. Гаврюшина (*Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты*. Н. Новгород: Просвет. центр «Глагол», 2005. С. 254).

⁹⁹ «Особенное»: Из воспоминаний П. А. Флоренского. М.: Московский рабочий, 1990. С. 13.

¹⁰⁰ В «Воспоминаниях» о. Павел пишет: «Цветочное царство в целом – любил до самозабвения...» (*Павел Флоренский, свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 113). См. также в письме из лагеря (ноябрь 1935 г.): «С детства я страстно любил растения, разговаривал с ними и жил как с самыми близкими друзьями» (*Павел Флоренский, свящ.* Все думы – о вас: Письма семье из лагерей и тюрем 1933–1937 гг. СПб., 2004. С. 154). Ср. в воспоминаниях свящ. А. Ельчанинова «Из встреч с Флоренским (1909–1910)»: «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» (*Александр Ельчанинов, свящ.* Из встреч с П. А. Флоренским // Флоренский: Pro et contra. Изд. 2-е. СПб.: РХГИ, 2001. С. 41). Сын о. Павла – Кирилл Павлович Флоренский – свидетельствовал об отце: «Он очень любил цветы. Через всю свою жизнь он пронес любовь к цветам. И в Загорске, и в Посаде у нас он занимался цветами, сам сажал, но он не любил рвать цветы... Он выкапывал цветы, сажал их дома, а в саду сажал лесные цветы. И к каждому цветку он относился в течение всей своей жизни как к живому существу...» (Выступление К. П. Флоренского в Абрамцевском музее на вечере, посвященном 100-летию П. А. Флоренского, 22 февраля 1982 г. / Публикация игум. Андроника (Трубачева) // Энтелехия. 2000. № 2. С. 110).

¹⁰¹ *Павел Флоренский, свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 63.

¹⁰² Там же. С. 68.

¹⁰³ Там же. С. 38.

¹⁰⁴ Там же. С. 62–63.

По вполне понятным причинам воспоминания (как описывающие еще далекий от религии период детства и ранней юности) не дают почти никакого представления о том опыте о. Павла, который в данном случае, в отличие от условно обозначенного как «мистический» (т. е. как опыт таинственного взаимоотношения человека и Природы), может быть условно назван «духовным» (как опыт таинственных взаимоотношений человека с Богом). Эту сторону личности о. Павла раскрывают другие источники, главным образом – немногие отдельные места из его частной переписки, которая не предназначалась для печати. Только что открыв для себя религию, Флоренский перед самым окончанием Университета пишет матери (март 1904 г.): «Никогда я не был еще так бодр, жизнерадостен, полон надежд и планов на будущее, как сейчас... Сейчас ближайшая задача – не моя, конечно, а задача времени – создать религиозную науку и научную Религию»¹⁰⁵. На первом курсе Академии он исповедует, что самое твердое доказательство и самую крепкую уверенность дает «непосредственное переживание», и в этой связи пишет (январь 1905 г.): «Я не могу не думать и не хочу не работать над тем, что *самое достоверное* – над грядущим воскресением»¹⁰⁶. Глубоким внутренним *переживанием* грядущего воскресения дышит пасхальная проповедь Флоренского-студента, сказанная в храме МДА за литургией светлого вторника 1905 г.: «Открылся Господь и временное приобщил к вечности, сам спустившись в помутневшую нашу телесность... В потоке мятущихся событий нашлось средоточие, открылась точка опоры: Христос воскрес». И он обращается к красоте весенней природы, провозглашая, что Христовым воскресением эта красота перестала быть тщетною, «ибо тварь избавлена от истления». Уже «делается великая тайна освобождения. За покровом тленной шелухи возрастает зерно жизни, обновляются тайно недра твари, очищается сердце земли»¹⁰⁷. Это живое чувство совершающегося постепенно в видимой природе *вечного* обновления, источник которого – Христос.

Из дневниковых записей весны 1905 г. отчасти видно, как Флоренский воспринял Христа. Христос, пишет он, не делал насилия ни над кем, проявляя «полное уважение к личности». Христос всегда как бы говорил: «Ты – вполне свободен. Ты можешь остаться на своем, и Я вовсе не перестану любить тебя. Только помни: если ты почувствуешь острый приступ неудовлетворенности, то... попробуй прийти ко Мне; помни, что у тебя всегда есть плечо, на которое ты сможешь опереться»¹⁰⁸. И, отвечая на такое «уважение» к человеческой свободе, человек, по мысли Флоренского, должен поставить Бога «на первый план» в своей жизни¹⁰⁹, забыть о своих собственных интересах и всего себя отдать реализации того процесса, который Бог осуществляет в мире.

По истечении первых лет церковной жизни, переживая полосу искушений («беспричинная тоска») и замечая в себе (от «занятия наукой») развитие тщеславия и гордыни, Флоренский предпринимает сомнительный с аскетической точки зрения, но очень показательный шаг: он позволяет себе пьянствовать. А. Ельчанинов записывает тогда (1909 г.) его слова: «Конечно, я мог бы удержаться от этого, но я знаю, что тогда будет еще хуже; а потом – видно, иначе никак себя не смиришь...»¹¹⁰ «Есть грехи безусловные, – считает он, – гордость, злоба, но пьянство и т. д. – относительно этого еще большой вопрос». «Почему Христос так любил общество блудниц, мытарей; ведь нужно представить, что это были настоящие блудницы... а Христос все же предпочитал их обществу фарисеев... Христос был с грешными не только

¹⁰⁵ Цит. по: Бонецкая Н. К. Форум флоренсковедов // Вопросы философии. 2001. № 7. С. 155–156.

¹⁰⁶ Цит. по: Отец Павел Флоренский о воспитании. С. 170–171.

¹⁰⁷ Флоренский П. Начальник жизни. Слово, сказанное в храме МДА в 1905 г. за литургией второго дня светлой недели. С. Посад: Типография Св. – Тр. Сергиевой Лавры, 1907. С. 5–6.

¹⁰⁸ Цит. по: Павел Флоренский и символисты. С. 356.

¹⁰⁹ Ср. письмо к матери, январь 1906 г. (Отец Павел Флоренский о воспитании. С. 173–174).

¹¹⁰ Александр Ельчанинов, свящ. Из встреч с П. А. Флоренским. С. 36.

потому, что они больше нуждались, а потому, что ему приятнее было с ними, он любил их за их простоту, смирение». И именно в этот период Флоренский замечает особую «действенность» своей молитвы. «Такое впечатление, – говорит он, – как будто Бог 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»¹¹¹.

Все это свидетельствует прежде всего об установившихся *личных* отношениях с Богом, несмотря на то что именно начиная с этого периода (1909–1910 гг.; см. далее) в философско-богословских размышлениях Флоренский постепенно преодолевает свое неопитское очарование христианским персонализмом, пересматривает решение проблемы о соотношении личности и рода и уже не уделяет вопросу о *Личности* Божией особого внимания. Действенность своей молитвы о. Павел ощущает и впоследствии, по окончании периода духовных испытаний. Он ощущает реальность Божественного промысла в своей жизни, и этот промысел отнюдь не представляется ему каким-то безличным (или «сверхличным») законом, который неспособен (или не считает нужным) снисходить к каждому конкретному человеку¹¹². В этом отношении его детские ощущения Природы, описанные в «Воспоминаниях» 1920-х гг. и подтверждения пережитого ранее «мистического» опыта «Хаоса», данные в письмах из Соловецкого лагеря, вступают в противоречие с тем духовным опытом, которым о. Павел поделился с В. А. Кожевниковым в письме от 15 марта 1912 г. «Бог – не идея, пишет он здесь, – прирожденная или трансцендентальная или какая угодно, а Живой Дух и Отец наш, и Он ведет нас; даже когда уклоняемся мы «на пути свои», и тогда не оставляет Он нас и, допустив идти по-своему, все же направляет в лучшую сторону... *Это я знаю по опыту*, это я ощущаю всем существом своим, ибо, как бы ни был я скверен, а *ощущения Присутствия Божия я никогда не терял* и оно-то и есть *ens realissimum* (лат. «реальнейшая сущность»; курсив мой. – Н. П.)»¹¹³.

Открыто и прикровенно своим молитвенным опытом о. Павел делится с детьми в «Завещании», написанном в основном в период с 1917 по 1921 г. Опыт его живого духовного общения с Богом, Божией Матерью и святыми – свт. Николаем, прп. Сергием и прп. Серафимом – проявляется в его призывах к детям молиться и постоянно пребывать пред Богом¹¹⁴. «Этим, – пишет он, – я говорю все, что я имею сказать. Остальное – либо подробности, либо второстепенное»¹¹⁵. И когда он советует детям (против греха зависти) добывать все своим трудом и испрашивать у Бога все, что особенно хочется иметь, этим, как представляется, он указывает один из пройденных им самим путей, по которым религиозную веру можно сделать наиболее живой и опытной.

В записи апреля 1919 г. о. Павел завещает детям также молиться «к друзьям и покровителям нашего дома», помощь и присутствие которых он ощутил в тяжелейшее время общественных нестроений. Это его духовные наставники: иеромонах Исидор († 1908), еп. Антонин († 1908) и (почти неизвестный для современного исследователя) архим. Пимен¹¹⁶. И о себе, в записи 1917 г., на случай своей смерти, он пишет: «Я всегда буду с вами душой, а

¹¹¹ Там же. С. 39–40.

¹¹² Ср. общий оккультно-теософский «опыт», засвидетельствованный в реакции Е. И. Рерих на утверждение о том, что «Христос пострадал за нас». «Вы ошибаетесь, – сказала она, – Христос пострадал не за вас, а из-за вас», имея в виду, по словам исследователя ее жизни и творчества, «малопривлекательный тип сентиментальных фанатиков, полагающих, что Высшие силы готовы бесконечно возиться с их *маленькой эгоистической личностью* (курсив мой. – Н. П.)» (Ключников С. Ю. Провозвестница эпохи огня. Сибирское отделение издательства «Детская литература», 1991. С. 133).

¹¹³ Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 99.

¹¹⁴ См.: Павел Флоренский, свящ. Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 23, 26, 28.

¹¹⁵ Там же. С. 23.

¹¹⁶ См.: Павел Флоренский, свящ. Все думы – о вас. С. 26–27.

если Господь позволит – буду часто приходить к вам и смотреть на вас»¹¹⁷. Такие записи фиксируют на этот раз не столько противоречие духовного опыта о. Павла его же опыту «мистическому», сколько их взаимное дополнение друг друга: с одной стороны, над человеком довлеет некая безликая сила природы; он находится во власти сверхчеловеческого рока, действий которого принципиально не понимает, но с другой стороны, он стоит пред Богом, Который может направлять течение событий по воле молящегося к Нему человека. И также: с одной стороны (как мы видели выше и увидим еще далее), собственно «человеческая», эмпирическая личность, с точки зрения Флоренского, должна служить лишь «каналом», по которому в этот мир проникают более высокие реальности Бытия; а с другой стороны, очищенная эмпирическая личность и *сама по себе* может иметь значение, она может быть каким-то образом причастна высшим бытийным планам и отсюда оказывать *свое* влияние на планы низшие. Но наряду со всем этим обращает на себя внимание тот факт, что о. Павел в «Завещании» не просит детей молиться *за* отца после его смерти. Он заповедует им, если будет возможно, принять Св. Тайны в самый день его похорон и часто причащаться в последующие дни¹¹⁸. Как представляется, здесь также нашел свое отражение личный опыт о. Павла: ощущение действенности таинства Св. Причастия прежде всего на «мистические глубины» человеческого существа, в которых особо тесно связаны члены одного рода. Эта действенность никак не увязана с *сознательной молитвой*, и можно подумать, что она в ней даже вообще не нуждается. Как увидим далее, *этот* опыт лежит в основе некоторых важных утверждений, сделанных в лекциях о. Павла по «Философии культа», и *этот* опыт уже вполне однозначно отводит эмпирическому сознанию человека весьма невысокое место в иерархии Бытия.

В дальнейшем исследовании мы не будем заниматься решением сложной задачи по выявлению «соотношения» духовного и «мистического» опыта о. Павла в тех или иных его религиозно-философских работах. Но сразу можно отметить, что «мистический» опыт отразился в них гораздо более, и потому, думается, глубоко правы те авторы, которые свою критику *трудов* о. Павла не спешат превращать в критику *его самого*. Так, например, осмотрительно поступил в своей ранней работе С. Хоружий, сделав следующий вывод: «Христианство у Флоренского, подчеркнем, не *для* Флоренского, а именно в творчестве Флоренского, в его текстах, – было и осталось лишь «христианством без Христа»¹¹⁹. С этим выводом можно спорить, но главное здесь – стремление избежать ошибки, к сожалению весьма распространенной у тех, кто, изучая Флоренского, подчас видит *сознательное* «еретичество» в самом факте отсутствия в его наследии «стандартных» и наличия «нестандартных» тем для размышлений.

¹¹⁷ Павел Флоренский, *свщ.* Все думы – о вас. С. 23.

¹¹⁸ См.: Там же.

¹¹⁹ Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. С. 93.

«Раннее» и «позднее» наследие о. Павла

В один из самых переломных периодов в своей жизни, «открыв» для себя религию и готовясь сделать крайне необычный для того времени шаг – перейти из университета в духовную академию, Флоренский так отвечал на недоуменные и осуждающие вопросы родителей (март 1904 г.): «Я только привожу в ход программу, намеченную более пяти лет тому назад, хотя, конечно, теперь я ее усовершенствую и разовью...»¹²⁰ Это (хронологически) самое первое свидетельство, которое наряду с другими, отчасти уже отмеченными выше, позволяет сегодня иметь вполне определенную точку опоры в восприятии всего оставленного о. Павлом творческого наследия.

Несмотря на все кажущиеся и действительные вариации, оно должно быть едино и целостно в известной своей основе, которую Флоренский и открывает в своих «Воспоминаниях». Менее чем за десять месяцев до гибели он очень замечательным образом подвел итог исследований всей своей жизни (письмо 21 февраля 1937 г.): «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 рассматривал мировые соотношения *на разрезе мира по определенному направлению*, в определенной плоскости и старался понять строение мира по этому *на данном этапе* меня занимавшему признаку. *Плоскости разреза менялись, но одна не отменяла другой, а лишь обогащала* (курсив мой. – Н. П.)»¹²¹.

Глубокое внутреннее единство своих трудов – как уже осуществленных, так и только намечаемых – о. Павел четко обозначил еще в 1912 г. в одном из писем В. А. Кожевникову. По смыслу этого указания о. Павла можно сказать, что труды могут быть неодинаковыми не только по предметам рассмотрения и точкам зрения на один и тот же предмет. Написанные в разное время, они, естественно, отражают соответствующие этапы духовного и интеллектуального развития автора, но в своей основе, так или иначе, исходят из глубочайших тайников его сердца, или, иначе говоря, все из тех же изначальных интуиций самого раннего детства. В 1912 г. о. Павел ощущает себя находящимся в некотором переходном периоде своей жизни и деятельности и пишет, что многие «звуки» у него еще не прозвучали. «Писать можно о том, что пережито», – говорит он, желая подчеркнуть недостаток духовного и жизненного опыта. Еще невозможно звучать тем «звукам», которых он ждет от себя самого, и, однако, вместе с тем они уже звучат в «тайниках сердца». В таком подходе к своему творчеству уже находит отражение вполне определенная антропологическая концепция: философ лишь разворачивает во времени то, что дано ему в Вечности, а голос Вечности более всего звучит в раннем детстве.

Окружающая среда способна отрицательно влиять на этот процесс, и, хотя у каждого времени свои соблазны, о. Павел считал особо пагубным дух позитивизма, с которым ему пришлось столкнуться в гимназические годы. Поэтому, говоря (в письме 1912 г.) о стадиях своего развития, он начинает с «очищения» (греч. «катарсис»; «расчистка души моей от современности»). За «очищением» следует «научение» (греч. «матесис»), перерастающее в «деяние» (греч. «праксис»), или, по другому выражению о. Павла, в «мистерию». При этом первой стадии соответствуют научные (в основном математические) работы, а второй – по замыслу 1912 г. – *две части «Столпа и утверждения Истины»*: теодицея и антропо-

¹²⁰ Цит. по: Отец Павел Флоренский о воспитании. С. 166.

¹²¹ Цит. по: Андроник (Трубацев), иеромон. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 180–181.

дицея¹²². Все стремится к «праксис», и, следовательно, все исследовательские работы подчинены одной общей задаче.

Первоначальный замысел «Столпа» Флоренский относил к 1902–1903 гг.¹²³ В июне 1904 г. он писал А. Белому, что готовит большое сочинение «мистического и теоретико-познавательного» характера «по теории познания, построенной на понятии символа»¹²⁴. Мысль разделить это сочинение на две части – *Теодицею* и *Антроподицею*, по-видимому, возникает примерно в это же время. Во всяком случае, о *Теодицее* и *Антроподицее* как о двух моментах, слагающих религию, Флоренский говорит на заседании философского кружка МДА в начале 1906 г. Антроподицею здесь он ставит на первое место: «оправдание» человека есть «по преимуществу *таинство*, мистерия, т. е. реальное нисхождение Бога к человеку, *само-уничтожение* Божие, или *кенозис*». Именно это Божественное самоуничтожение, по мысли Флоренского-студента, оправдывает человека перед лицом Божиим. Причем совершенно очевидно (хотя специально и не указано), что речь здесь идет именно о кенозисе Боговоплощения, как и впоследствии, во вступительном слове перед защитой магистерской диссертации (1914), о. Павел очень кратко, но все же скажет, что центральный вопрос антроподицеи – вопрос христологический¹²⁵.

Теодицея ставится по отношению к первому моменту («таинству» антроподицеи) как бы в служебное положение: «оправдание» Бога необходимо, чтобы человечество смогло воспринять спасительное самоуничтожение Божие. И если то по преимуществу «таинство», то это по преимуществу учение, «догма»; если первый момент религии выражает схождение Бога к человеку, то второй момент есть «созерцательное восхождение человечества до Бога»¹²⁶. Оба момента тесно взаимосвязаны и не могут быть изолированы один от другого. В 1914 г., поясняя термины «теодицея» и «антроподицея», по сути точно так же как и в студенческом докладе 1906 г., о. Павел особо остановился на их неустранимом совмещении в религиозной жизни. «Всякое движение в области религии, – говорил он, – антиномически сочетает путь восхождения с путем нисхождения. Убеждаясь в *правде* Божией, мы тем самым открываем сердце свое для схождения в него благодати. И наоборот, отвержая сердце навстречу благодати, мы осветляем свое сознание и яснее видим правду Божию. Как нельзя разделить полюсов магнита, так нельзя обособить и путей религии»¹²⁷. Однако возможно их «методическое» разделение, которое, по мысли о. Павла, предопределяется еще и тем, что оба пути для своего исследования требуют различной духовной подготовки. Теодицея избирается Флоренским как первый этап «научения», соответствующий новонаначальному духовному подвигу, в то время как «более трудная» антроподицея оставляется «до лет более зрелых и опытности более испытанной»¹²⁸.

Во всем этом нам важно, однако, увидеть единство замысла обоих трудов – теодицеи и антроподицеи – вплоть до первоначального намерения представить их как две части одной книги – «Столп и утверждение Истины». Они оба должны были быть *единым* сочинением, рассматривающим концепцию символа, как писал Флоренский Белому в 1904 г. и как он подчеркнул в воспоминаниях 1916–1920 гг.: «Всю свою жизнь я думал только об одной проблеме, о проблеме *символа*»¹²⁹. Исследование вопроса «оправдания» человека должно было

¹²² Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова. С. 108.

¹²³ *Андроник (Трубачев), игум.* Из истории книги «Столп и утверждение Истины» // *Флоренский П. А.* Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 828.

¹²⁴ Цит. по: *Хоружий С. С.* Миросозерцание Флоренского. С. 28.

¹²⁵ *Флоренский П. А.* Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 820.

¹²⁶ *Флоренский П.* Христианство и культура. С. 444.

¹²⁷ *Флоренский П. А.* Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 819.

¹²⁸ *Флоренский П. А.* Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 820. Это сказано в 1914 г.; о. Павлу 32 года.

¹²⁹ «Особенное»: Из воспоминаний П. А. Флоренского. С. 13.

исходить из уже проведенного исследования вопроса «оправдания» Бога, должно было базироваться на нем, развиваясь в соответствии с принципом: «Писать можно [только] о том, что пережито».

Возможно ли при этом отвержение того, что было пережито ранее, на «новоначальном» этапе, и соответственно возможен ли радикальный пересмотр в антроподицее тех концепций, которые были построены на первом этапе «научения»? Это вопрос соотношения «раннего» и «позднего» творчества Флоренского, когда он, как кажется, оставляет развитую в «Столпе» тему Софии и переходит (главным образом на рубеже 1917–1918 гг.) к своей «конкретной метафизике». Характерный для нее «символический принцип двуединства духовного и чувственного, – как пишет С. С. Хоружий, – упраздняет целый ряд софиологических понятий и структур, включая главнейшие из них: любовь и саму Софию». Если в «Столпе», т. е. в *теодицее*, любовь как онтологическая категория была той силой, которой устанавливается и держится всеединство, то в символической реальности *антроподицеи* «всеединство – символ, который устанавливается и держится в совершенном бытии сам собой, а в падшем – исцеляющей, освящающей силой культа, так что любовь более не нужна в онтологии; с нею последняя теряет и свой личностный характер, и духовный мир не лицетворится уже в единую совершенную личность»¹³⁰, т. е. Софию. В целом с этим можно согласиться, но с одним, очень важным для антропологического аспекта наследия Флоренского уточнением: онтология у о. Павла лишь на определенный, «ранний» период творчества до некоторой степени становится «личностной».

Но и в учении о Софии, как увидим далее, «персонализм» Флоренского далеко не однозначен, даже на идеальном онтологическом уровне; в «Столпе» вовсе не София, как идеальная Личность твари, является основой всей онтологии. В качестве таковой у «раннего» Флоренского выступает Любовь – Божественная *Сущность*¹³¹, которая объединяет как Три Божественные Ипостаси, так и идеальные тварные личности, и она же является условием жизни и единства самой Софии. Результат поиска Абсолютной Истины, осуществленного в «Столпе», оказался совсем не «персоналистическим»: Истина – это «Отношение Трех», «отношение-субстанция», каковой и является Любовь¹³². Многократно подчеркивая абсолютную важность в онтологии идеи *единосущия*, «ранний» Флоренский фактически заменяет «Бога-Вседержителя» высшей реальностью, если можно так сказать, «Любви-Вседержительницы». Но в системе «Столпа» в этом нет ничего удивительного и странного, поскольку здесь о. Павел настаивает на том, что Бог есть Любовь по Самой Своей Сущности.

«Водораздел» между «ранним» и «поздним» Флоренским проходит через его обращение к категории *энергии*. «Начало это, – пишет С. Хоружий, – становится для конкретной метафизики тем, чем для софиологии о. Павла была София: рычагом решения ключевых тем о Боге и мире»¹³³. С этим обращением Хоружий связывает переход на новый этап всей «русской метафизики всеединства» и толчком к нему полагает «церковный конфликт по поводу имяславческого движения 1911–1914 гг.»¹³⁴. Для самого о. Павла следует указать период приблизительно начала 1913 г., когда в ходе своего знакомства и переписки с главой афонских имяславцев – иеромонахом Антонием (Булатовичем) – он «открывает» для себя учение свт. Григория Паламы и решения Церковных Соборов XIV в. о Божественной Сущности и

¹³⁰ Хоружий С. С. Обретение конкретности // Флоренский П. А. <Сочинения> Т. 2: У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 5.

¹³¹ См.: Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 74, 325–326.

¹³² См.: Там же. С. 49, 93.

¹³³ Хоружий С. С. Обретение конкретности. С. 9.

¹³⁴ Хоружий С. С. Имяславие и культура серебряного века: Феномен московской школы неоплатонизма // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения, 5–7 марта 2001 г. М.: Русский путь, 2003. С. 195.

Божественных энергиях¹³⁵. Осуждение имяславия Посланием Святейшего Синода от 18 мая 1913 г. было расценено им как наступление «духовного позитивизма» на церковное мировоззрение, а само «имяборчество» – как «удар и попытку разрушить понятие символа»¹³⁶. Поэтому само обогащение символа энергетическими концепциями, равно как и вся последующая разработка вопросов антропологии у о. Павла, имели отчетливо выраженную полемическую направленность.

Игумен Андроник (Трубачев) также фактически признает, что новый этап в творчестве о. Павла проходил под влиянием имяславческой полемики 1911–1914 гг. Однако он более обращает внимание на события в личной жизни Флоренского. По его указанию «перелом в личной жизни и духовном устройении и поворот в творчестве о. Павла внесли таинства брака (1910) и священства (1911)». Процесс отхода от теодицеи совпал с «мучительными и духовно непросветленными» 1908–1910 гг.¹³⁷, после которых брак и священство «явились теми семенами, из которых творчество о. Павла смогло расти в новом направлении – направлении антропологии». Игумен Андроник употребляет даже такое выражение, что Флоренскому «внутренне стал чужд дух «Столпа», дух теодицеи»¹³⁸, и ссылается на письмо о. Павла В. А. Кожевникову от 2 марта 1912 г., в котором есть такие строки: «Мой «Столп» до такой степени опротивел мне, что я часто думаю про себя: да не есть ли выпускание его в свет – акт нахальства... И, быть может, с духовной точки зрения, он весь окажется гнилым»¹³⁹.

К этому можно было бы добавить и свидетельство письма Флоренского к С. Н. Булгакову от 14 декабря 1912 г., где обсуждаются некоторые сложности, возникшие при подготовке к изданию «Столпа» в полном варианте¹⁴⁰. «Я потратил на технику книги, – пишет о. Павел, – и, главным образом, на примечания столько сил и времени, что теперь мне этот вопрос стал болезненным». Но это не от обиды, «а просто усталости и едва ли не *брезгливости к собственной книге* (курсив мой. – Н. П.)»¹⁴¹.

Представляется несомненным, что «Столп» и теодицея в какой-то момент стали осознаваться о. Павлом пройденным этапом жизни. Но «пройденный» не означает «зачеркнутый». Между письмами Кожевникову (март 1912 г.) и Булгакову (декабрь 1912 г.) со свидетельствами внутреннего отчуждения о. Павла от своего «Столпа» находится также уже упоминавшееся письмо Кожевникову, написанное в июле 1912 г., где «Столп» хотя и признается в некотором смысле несовершенным, все же оказывается органично включенным в этапы духовного развития его автора. Отмеченные здесь несовершенства сводятся прежде всего к неполноте: «Столп» – это «теодицея (только!), и все иные темы из него сознательно исключены. Поэтому же и «лирика»¹⁴² «Столпа» опять не то, чего вы хотите, – нечто *хруп-*

¹³⁵ Впервые о своем открытии учения свт. Григория Паламы иеромонах Антоний (Булатович) написал о. Павлу с Афона в декабре 1912 г. Это учение он использовал в защиту имяславия в своей «Апологии...», которая была издана в Москве М. А. Новоселовым (март 1913 г.); анонимное предисловие к ней (под заголовком «От редакции») написал о. П. Флоренский (Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. Томск: Водолей, 1998. С. 81–82, 87–88).

¹³⁶ Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 324.

¹³⁷ См.: Андроник (Трубачев), иеромон. Теодицея и антропология в творчестве священника Павла Флоренского. С. 23, 57.

¹³⁸ Там же. С. 57.

¹³⁹ Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова. С. 92.

¹⁴⁰ «Столп» в полном варианте был издан в московском издательстве «Путь» (1914), в котором тогда работал С. Н. Булгаков.

¹⁴¹ Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Архив свящ. П. А. Флоренского. Вып. 4. Томск: Водолей, 2001. С. 65.

¹⁴² «Лирика», или «лирические места», помещенные в начале каждого «письма» в «Столпе», по замыслу о. Павла, это не украшение к книге, а методологические прологи, подготовляющие читателя «к пониманию догматических и философских построений» (см. письмо о. Павла к Н. Глубоковскому в октябре 1917 г.; Андроник (Трубачев), игум. Из истории книги «Столп и утверждение Истины». С. 836–837).

кое и интимно-личное, уединенное (курсив мой. – Н. П.)). Это «свирель», «жалоба покинутого» («Потому-то, – пишет о. Павел в скобках, – и возникает проблема Теодицеи»), в противоположность будущей «драме», второй половине «матесис», второй части «Столпа» (по первоначальному замыслу), т. е. антроподицеи¹⁴³.

«Отчуждение» от теодицеи не мешает Флоренскому в 1912 г. обсуждать с Булгаковым одну из центральных тем «Столпа» – тему Софии – и высказывать идею об издании «классической литературы» по софиологии¹⁴⁴. Именно в это время, обсуждая софиологию Вл. Соловьева, Флоренский резко критикует ее «имперсонализм»¹⁴⁵, и, очевидно, к этому же времени относится замечательное примечание 701 к «Столпу», в котором о. Павел пишет, что для Соловьева «началом и основанием всего» является «не живая Личность... а субстанция», что, собственно, делает его философию «тонкорационалистической» и «вещной»¹⁴⁶.

Мы видим, таким образом, для 1912 г. еще характерные признаки «раннего» периода творчества Флоренского и должны решающим фактором в разделении между «ранним» и «поздним» периодами признать не столько женитьбу и хиротонию о. Павла (1910–1911), сколько именно его знакомство с учением свт. Григория Паламы в ходе имяславческой полемики. Несмотря на всю грубость и тенденциозность оценки наследия Флоренского со стороны В. М. Лурье, нельзя не признать довольно точным его замечание: «Флоренский не слишком интересовался историей споров XIV в., но учение об энергиях, которое он теперь (т. е., по моему выводу, – в начале 1913 г. – Н. П.) узнал ближе, оказалось для него находкой»¹⁴⁷. В течение следующих лет о. Павел встраивает его в свою онтологию так, что она неизбежно теряет свою персоналистическую окраску, но оказывается наиболее отражающей те черты «древнейшего», «общечеловеческого» мирозерцания, которые Флоренский хотел подчеркнуть перед лицом победившего, как ему казалось, в Синоде Русской Церкви «имяборчества» (или «духовного позитивизма»).

Но, отказываясь от своего «раннего» персоналистического уклона, о. Павел вовсе не отказывается от «Столпа» как такового и не пересматривает то, что было им написано в рамках теодицеи. Это важно особо отметить в связи с тем, что в области антропологии «Столп» в значительной степени обосновывает поздние работы, и опору на это обоснование не следует рассматривать как излишнюю привязку к тому, что будто бы самим о. Павлом уже было оставлено позади.

Вот лишь несколько моментов, указывающих на глубокую органическую связь «Столпа» и поздних работ. В «Столпе» все тварное в своих идеальных основаниях было причастно Божественной Сущности и благодаря этому было единственно между собой. Божественная Сущность, определяемая как Любовь¹⁴⁸, в онтологии «раннего» Флоренского струилась от идеальных корней твари и «просвечивала» материю, совершая ее восстановление и обожение. В работе «Имяславие как философская предпосылка» (1922) Флоренский дает «онтологическую формулу символа как сущности, несущей сросленную с ее энергией энергию иной сущности, каковою энергией дается и сама сущность, та, вторая (курсив мой. – Н. П.)»¹⁴⁹. Здесь, по сути, та же сущность-энергия горнего мира являет себя в мире дольнем,

¹⁴³ См.: Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова. С. 108.

¹⁴⁴ В 1912 г. в «Богословском вестнике» (№ 2) о. Павел опубликовал рукопись «Служба Софии Премудрости Божией» со своим предисловием.

¹⁴⁵ Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 54.

¹⁴⁶ Флоренский П. А. Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 775.

¹⁴⁷ Лурье В. М. Комментарии. Послесловие // Иоанн Мейендорф, прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 340–341.

¹⁴⁸ Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 74, 325–326.

¹⁴⁹ Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 293.

срастворяясь с энергией здешних сущностей. Она не названа «Любовью», не подчеркнута ее Божественность, вечность, нетварность, но метафизический смысл ее остался тем же.

«Свет умный», или «Свет Фаворский», сказано в «Столпе», видит внутри себя подвижник, созерцающий несказанную красоту сущности Божией. «Свет умный – это свет Самого Триипостасного Божества, сущность Божественная... Это – «Свет Христов»... «Свет мысленный», свет любви Божией»¹⁵⁰. И в лекции «Освящение реальности» (1918) из цикла «Философии культа» речь о свете также заходит в связи с утверждением, что в святом подвижнике открывается реальность *иного* мира. «Невидимое, – говорит о. Павел по поводу Послания ап. Павла к ефесянам (Еф. 5, 13), – предмет веры, обличается верою, т. е. получает обличие... является Светом, является как Свет...» Это Свет Небесный, Неприступный, Премирный, Вечный и т. д. «Это – Свет Фаворский... Божественный, Несозданный». О нем шли споры сторонников и противников свт. Григория Паламы, «и было утверждено, что воистину этот Свет есть онтологический устой мира и истории»¹⁵¹. Из этого сопоставления видно, что Свет – Любовь – Божественная сущность «Столпа» в поздних работах просто получила иную трактовку и стала рассматриваться как Свет – Божественная энергия, несущая с собой сущность горнего, Божественного мира¹⁵².

Само понятие символа – ядро будущей антроподицеи – встречается в «Столпе» несколько раз. Например, в письме «Геенна» указано, что «Слово... является не только тем, что есть само по себе, но и чем-то большим, – поскольку оно есть видимое тело какой-то невидимой души, «искра души» или, иначе говоря, *символ*»¹⁵³. В 1920 г. в работе «Магичность слова» Флоренский скажет, что слово есть «живое существо»¹⁵⁴, «живой организм, имеющий свою структуру и свои энергии»¹⁵⁵. «Оно имеет в себе момент физико-химический, соответствующий телу, момент психологический, соответствующий душе, и момент одический или вообще оккультный, соответствующий телу астральному. Иначе говоря, слово, порождение всего нашего существа в его целостности, есть действительно отображение человека...»¹⁵⁶ Это характернейший пример, показывающий, каким образом происходит трансформация символизма «Столпа» в символизм поздних работ: простое взаимопроникновение двух уровней Бытия становится насыщенным разного рода энергиями. В плане антропологии это означает, что человек, пребывающий на двух уровнях, как «высшее Я» и как «эмпирическая» личность, теперь конкретизируется еще и на различные энергетические оболочки – «тела». Меняются и развиваются детали, а основа остается той же самой.

В письме Н. Глубоковскому (как редактору «Богословской энциклопедии») в октябре 1917 г. о. Павел ничего не сообщает о готовящемся новом цикле своих работ, а предлагает судить о своих методах и *воззрениях* по «Столпу» издания 1914 г.¹⁵⁷ Но практически в это же время он составляет первые наброски плана будущего труда «У Водоразделов мысли

¹⁵⁰ Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 96, 97–105.

¹⁵¹ Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 150–152.

¹⁵² Вместе с тем понятие Божественной энергии употреблялось о. Павлом уже в «Столпе», но без каких-либо разграничений с понятием Божественной Сущности. Так, в главе «Свет Истины» он замечает, что «любить видимую тварь – это значит давать воспринятой *Божественной энергии* открываться, чрез воспринявшего, – во вне и окрест воспринявшего, – так же как она действует в Самом Триипостасном Божестве... (курсив мой – Н. П.)» (Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 84). В примечании 127 к «Столпу», где приводится список литературы по свт. Григорию Паламе и исихастским спорам, «несозданный Фаворский Свет» назван «энергией Триипостасного Божества» (Флоренский П. А. Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 660). Впрочем, это примечание, скорее всего, относится к 1913 г., т. е. к периоду, когда о. Павел уже познакомился с богословием свт. Григория Паламы.

¹⁵³ Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 225.

¹⁵⁴ Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 260.

¹⁵⁵ Там же. С. 273.

¹⁵⁶ Там же. С. 270.

¹⁵⁷ См.: Андроник (Трубаев), *игум.* Из истории книги «Столп и утверждение Истины». С. 837.

(черты конкретной метафизики)» – они датированы октябрём и ноябрём 1917 г.¹⁵⁸ И тогда же, в конце 1917 г., Флоренский собирается издать полное собрание своих сочинений и – *отдельно* – переиздать «Столп»¹⁵⁹.

Далее, 1–5 мая 1918 г., составляется первая из лекций по «Философии культа», и одновременно с этим 1 мая 1918 г. о. Павел заключает с издательством «Путь» договор о печатании первых пяти томов своего собрания сочинений, в которое теперь уже планирует включить и «Столп», в качестве 4-го тома¹⁶⁰. Более того, по условиям договора печатание собрания сочинений должно было начаться *одновременно* с первого («У Водоразделов мысли») и четвертого («Столп») томов, а сам о. Павел помимо денежного гонорара с каждого проданного экземпляра должен был получить 50 авторских экземпляров «Столпа»¹⁶¹. Думается, это самое существенное свидетельство того подлинного значения, которое сам о. Павел придавал своему «Столпу».

Интересно отметить в этой связи, что тема собственно Софии представлена в «Столпе», если можно так сказать, весьма локально: само это понятие и сам термин «София» присутствуют лишь в одном, 10-м письме и только в самом конце письма 9-го («Твать»). Центральная идея «Столпа» – единосущие всей твари в своих идеальных, укорененных в «недрах Пресвятой Троицы» основаниях – хотя и является основой софиологии, но довольно хорошо может обходиться без самого понятия о Софии как «идеальной Личности» твари, «Ангеле-Хранителе» мира и т. п. Если убрать из «Столпа» не всю главу (10-е письмо) о Софии (где особо обсуждается фундаментальная для Флоренского доктрина «вечного существования» твари), а само обозначение Софии и ее «условные», «символические»¹⁶² описания, то суть предлагаемой здесь концепции не потерпит практически никакого ущерба. И, переходя к теме антропологии, о. Павел не производит никаких радикальных изменений прежде разработанной онтологии, а лишь вместо Любви – Божественной Сущности использует категорию Сущности – энергии горнего мира и почти не касается более личностного аспекта Софии. «Столп» при этом не только не отвергается, но остается тем «столпом», на котором возникают концепции, специально приспособленные для эффективной борьбы с тем, что воспринимается как наступление «духовного позитивизма» на «древнейшее» мирозерцание. Все это позволяет утверждать, что наследие о. Павла Флоренского чрезвычайно целостно и, неизбежно в деталях отражая этапы духовного развития автора, оно тем не менее в целом исходит из единого основания. Такая точка зрения позволяет не делить данное исследование на два больших раздела, касающихся антропологии «раннего» и «позднего» периодов, а рассматривать сразу общее представление о человеке о. Павла Флоренского по разным тематическим направлениям. Но сами первоисточники – работы о. Павла, в которых так или иначе присутствует тема антропологии, – при этом полезно предварительно рассмотреть по этапам, указанным Флоренским в письме 1912 г.

¹⁵⁸ См.: Андроник (Трубачев), игум. Антропология священника Павла Флоренского // *Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли*. С. 355–357.

¹⁵⁹ См.: Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 137–138.

¹⁶⁰ Издательство не смогло осуществить свои планы и этот договор с о. Павлом был расторгнут в 1919 г. (Там же. С. 146).

¹⁶¹ См.: Там же. С. 145–146.

¹⁶² Игум. Андроник (Трубачев) обращает внимание на то, что таким своим обозначением Софии в «Столпе», как «цельное естество твари», «монада», «Четвертая Ипостась», «идеальная личность мира» и др. о. Павел придавал, по его собственным словам, смысл «условный, или, скорее, *символический*, – значение как бы красок, которыми описывается внутренне переживаемое» (Андроник (Трубачев), иеромон. Теодицея и антропология в творчестве священника Павла Флоренского. С. 39).

«Катарсис». Математика и «платонизм»

«Мои научные статьи, – писал о. Павел в 1912 г., – из коих большая часть не напечатана или даже слегка набросана... математическая работа и математические заметки – это все, как я мысленно называл всегда... расчистка души моей от современности»¹⁶³. «Современность» здесь можно рассматривать как весьма емкое понятие, но прежде всего это «научное отношение к миру», которое, как пишет Флоренский в «Воспоминаниях», у него сложилось примерно в шестом классе гимназии (1898–1899). В этот период он «стремился познать законы природы, все время посвящал точному знанию – физике и математике, отчасти геологии и астрономии»¹⁶⁴. Для «современности», которая здесь имеется в виду, характерна, по словам о. Павла, «болезнь всей новой мысли, всего Возрождения»: с одной стороны, «бесчеловечная научная мысль», с другой – «бессмысленная человечность». «Пляшущая с торжеством смерти-победительницы на костях уничтоженного ею человека научная мысль и забытый, прячущийся по углам человеческий дух. Все новое время страдало именно этой раздвоенностью», но сам Флоренский свой внутренний конфликт склонен обозначать не как разобщение «науки» и «человечности», а как столкновение в себе двух «стихий» – научной мысли и опыта ощущения иного мира¹⁶⁵.

В гимназические годы Флоренский весь в природе, увлечен естествознанием и, однако, там же, на природе, вместе с одноклассниками – А. Ельчаниновым и В. Ф. Эрном – изучает Платона. «Мы вместе, – вспоминает он, – бродили по лесам и скалам, вместе читали Платона на горных прогалинах и на разогретых солнцем каменных уступах...»¹⁶⁶ Впоследствии Ельчанинов, уже будучи священником, в своих очень ценных духовных «Записях» вдруг – прямо по Платону – заметит, что рождение ребенка «мистично – к нам приходит вестник из другого мира», а Эрн, поставив Платона в центр своего философского творчества, напишет (в 1915 г.), что этот мыслитель для него – «отрада, питание и восторг»¹⁶⁷. Флоренский будет выделять Платона и апеллировать к нему на всем пространстве своего философско-богословского наследия. Платон, по-видимому, первый дал ему – в старшие гимназические годы – подтверждение его опыта *иной* реальности. Именно благодаря Платону он по окончании «катарсического» периода (1904) в посвященной А. Ельчанинову работе «Эмпирея и эмпирия»¹⁶⁸ смог написать: «Мы не выравниваем всего многообразия действительности к одной плоскости чувственно-воспринимаемого... За данную переднюю плоскостью эмпирического есть еще иные плоскости, иные слои»¹⁶⁹.

В 1899 г. происходит внутренний кризис, который о. Павел спустя годы характеризует как «обвал» или «взрыв»¹⁷⁰: «В какую-нибудь минуту пышное здание научного мышления рассыпалось в труху...»¹⁷¹. Это было еще только крушение «научных» ценностей в созна-

¹⁶³ Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова. С. 108.

¹⁶⁴ См.: Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 189.

¹⁶⁵ Там же. С. 218.

¹⁶⁶ Флоренский П. А. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 346.

¹⁶⁷ Эрн В. Ф. Письма о христианском Риме // Наше наследие. 1991. № 2. С. 118.

¹⁶⁸ Работа была написана в июне 1904 г., но при жизни Флоренского не была издана.

¹⁶⁹ Флоренский П. Христианство и культура. С. 399.

¹⁷⁰ В этот период Флоренский, как и многие его молодые современники, испытал влияние Л. Н. Толстого. «Особенно, – вспоминал о. Павел на одной из лекций в 1921 г., – привлекла меня его «Исповедь». Если исключить конец, который тенденциозно написан в позднейшее время, то это – лучшее сочинение апологетического характера... Оно действует как взрыв тяжелого, огромного снаряда и сразу уничтожает благополучное отношение к жизни. Появляется дилемма: или искать, найти Истину, или же умереть от жажды к Ней, умереть не только телесно, но и в более глубоком смысле, метафизически...» (Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 510).

¹⁷¹ Там же. С. 242.

нии, но не обращение к религии; поэтому – хотя уже и без веры в абсолютность научного знания, но по настоянию отца – в 1900 г. Флоренский поступает на физико-математический факультет Московского университета. Для этого периода (1900–1904) он делает замечательную запись: «Университет: открытие человека как начала познавательного»¹⁷².

Можно долго анализировать круг знакомств и влияний, связанных с учебой Флоренского в Москве¹⁷³, но одно из них выделяется особо по важности для нашей темы. Это преподаватель математики в Московском университете Н. В. Бугаев (1837–1903), с которым Флоренский сблизился как на почве любви к математике, так и в связи с дружбой с его сыном – А. Белым (Б. Н. Бугаевым, 1880–1934). Обращают внимание на свидетельство Н. Н. Лузина, который учился вместе с Флоренским в Университете и согласно которому «все его (т. е. Флоренского. – Н. П.) работы не имеют цены в области математики. Намеки, красивые сравнения – что-то упивающее и обещающее, манящее и безрезультатное. Способности и тут видны, только пока нет результатов»¹⁷⁴. Но для него ведь и важны были прежде всего «намек и красивые сравнения», а не «результаты» в научном знании, «пышное здание» которого, построенное в ранней юности, уже рухнуло. Флоренский обращал математику в средство свидетельства реальности иного мира и наглядного пояснения своих философско-богословских построений.

Так, например, необходимость догмата в богословии он очень удачно сравнивал с возникшей на известном этапе развития математики необходимостью введения «иррационального числа». Так же, по аналогии с математическими функциями, он пытался пояснить некий закон – «тип возрастания», которым определяется духовное развитие человека (работа «О типах возрастания», 1906), причем сам «тип возрастания» оценивался им как наиболее глубинная из всех логических характеристик человеческой личности¹⁷⁵; математические понятия потенциальной и актуальной бесконечности он использовал как иллюстрацию наличия двух «сторон бытия» личности – «условного» и «безусловного» Я¹⁷⁶. В 1915 г. в работе «Смысл идеализма» он касается разработанной в математическом анализе второй половины XIX в. теории инвариантов и намечает перспективы ее использования в философии¹⁷⁷, а в 1922 г. («Мнимости в геометрии») применяет теорию мнимых чисел для объяснения картины двуединой символической реальности¹⁷⁸. Наконец, из числа многих других примеров можно отметить его свидетельство относительно «Столпа», высказанное в 1921 г.: «Тут делается попытка применить ряд математических понятий и операций... к проблемам духовной жизни, *использовать в целях философских самый дух математики*, по возможности оставляя математический аппарат в стороне... (курсив мой. – Н. П.)»¹⁷⁹.

«Мне говорят родные ряды Фурье, – пишет он в «Воспоминаниях» (1920), – и другие разложения, представляющие всякий сложный ритм как совокупность простых, как бесконечную совокупность простых». И о. Павел не соглашается с Г. Лейбницем, который считал, что человек не воспринимает каждый *отдельный* ритм мироздания. Наши смутные восприятия, согласно Лейбницу, суть результат впечатлений, производимых на нас всем универсу-

¹⁷² Там же. С. 246.

¹⁷³ Это общение с поэтами-символистами (В. Я. Брюсов, К. Д. Бальмонт, Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус), учеными (Н. Е. Жуковский, Л. К. Лахтин). Семинар по истории философии у Флоренского вел С. Н. Трубецкой, лекции по психологии читал Л. М. Лопатин.

¹⁷⁴ Цит. по: Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. С. 42.

¹⁷⁵ См.: Павел Флоренский, свящ. Сочинения В 4-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 301.

¹⁷⁶ Там же. С. 281–282.

¹⁷⁷ См.: Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 122.

¹⁷⁸ См.: Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1991. С. 50–51.

¹⁷⁹ Цит. по: Андроник (Трубачев), иеромон. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 17–18.

мом. Нет, и в шуме морского прибоя, и в падении капель воды, сочащейся с пещерных сводов и стен, «мы слышим, – пишет о. Павел, – и падение капли, и падение частей капли, и так до бесконечности, когда прислушиваемся», когда войдем в само сердце, в глубины нашей души. «В ритмах слышны и еще ритмы, и тоже до бесконечности. Они быются как бесчисленные маятники, устанавливающие время всей мировой жизни, разные времена и разные пульсы бесчисленных живых существ»¹⁸⁰. Здесь фундаментальная идея Флоренского (относимая им к древнейшему, «общечеловеческому» мирозерцанию) о живой, непосредственной связи человека со всем миром.

Именно в университете, в период «катарсиса», Флоренский открывает человека как «познавательное начало», и это связано, по-видимому, прежде всего с работами Н. Бугаева, который не только выдвинул идею о перестройке всего научного и философского мировоззрения на идее прерывности, но и предложил новую, так называемую эволюционную монадологию. Если монады Лейбница «не имеют окон» и познают внешний мир из самих себя, то у Бугаева монады способны преодолевать свое эгоистическое самотождество и вступать во взаимные отношения любви, образуя диады, триады и т. д. «Эволюция» в данном случае означает процесс совершенствования монад, конечная цель которого, «с одной стороны, поднять психическое содержание монады до психического содержания целого мира, с другой – целый мир сделать монадой»¹⁸¹.

Концепция способности и необходимости для монады выходить за свои пределы через отдающую, «истошающую» любовь – основная в метафизике «Столпа». Как реальное «выхождение из себя» и «вхождение» в другого в «Столпе» определяется акт познания, которому таким образом придается онтологический характер¹⁸². При этом помимо Н. Лосского Флоренский ссылается на работу С. Н. Трубецкого «Метафизика древней Греции» (1890)¹⁸³, т. е. опять мы наблюдаем в этом очень важном моменте антропологии Флоренского связь с университетским, «катарсическим» периодом. Соединение математики и философии, влияние исследований Н. В. Бугаева и С. Н. Трубецкого главным образом и сформировали те взгляды, с которыми, «расчистив» себя от «современности», Флоренский пришел в Московскую духовную академию.

В «Столпе» Флоренский не станет выделять монадологию Н. Бугаева, а назовет основным открытием *архим. Серапиона Маишкина* онтологический процесс, когда «вместо пустого, мертвого и формального самотождества $A=A$, в силу которого A должно было бы самостно, самоутвержденно, эгоистически исключать всякое не- A », получается «полное жизни, реальное самотождество A , как вечно отвергающего себя и в своем самоотвержении вечно получающего себя»¹⁸⁴. Но впрочем, в том же 1908 г., когда писались вышеуказанные строки «Столпа», он отдает дань в этом отношении и Платону: в пробной лекции «Общечеловеческие корни идеализма» он говорит, что это Платон указал, «как рушится и падает непроходимая стена между субъектом и объектом, как Я выходит за пределы своего эгоистического обособления, как открытою, широкою грудью вдыхает оно горный воздух познания и делается единым со всем миром...»¹⁸⁵.

По завершении периода «катарсиса» Флоренский входит в мир религии через Платона и с Платоном, полагая, что (как будет сказано им в 1915 г.) платонизм – «естественная фило-

¹⁸⁰ См.: Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 51–52.

¹⁸¹ Бугаев Н. В. Основные начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 17. С. 44.

¹⁸² См.: Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 73.

¹⁸³ См.: Там же. С. 644.

¹⁸⁴ Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 47–48.

¹⁸⁵ Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3(2). С. 146.

софия *всякой* религии», «возбуждающая струя в религиозной мысли человечества»¹⁸⁶. По окончании академии (1908) он делает упор на «удивительном сходстве» между учением Платона «и миропониманием еще более древних предков наших, теряющихся в тумане древности»¹⁸⁷. Платонизм, утверждает он, корнями своими «привлекает к себе почвенную влагу общечеловеческих верований», и в этом причина его «вечности». «Ведь Платон... цветок *народной души*»¹⁸⁸. В 1915 г. он также скажет весьма утвердительно: «... В платонизме явились осознанными целые полосы, целые миры народной религии и общечеловеческого жизнепонимания»¹⁸⁹. Платон – «глубочайший из язычников»¹⁹⁰, «глубокий и мудрый мыслитель» («Культы и философия», 1918)¹⁹¹, понятия «народное», «платоновское» и «церковное» тождественны («Иконостас», 1922)¹⁹², «В храме мы стоим лицом к лицу перед платоновским миром идей» («Храмовое действо как синтез искусств», 1922)¹⁹³. Применительно к антропологии «платонизм» Флоренского скажется на концепции, согласно которой человек в своей познавательной ценности – «лицо лица» или «лик» человека – это платоновская идея¹⁹⁴ со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Можно сказать, что период «катарсиса» завершается для Флоренского философским (по Платону) оправданием его личного опыта ощущения в Природе и (гораздо менее) в человеке иной, более высшей реальности, чем это представляется в эмпирии. При этом в важных вопросах свидетельства об этой реальности он хочет поставить на службу философии математику, полагая, что ее потенциал почти неограничен, вплоть до возможности «теснейшего соприкосновения» даже с такой далекой от нее областью, как нравственное богословие (об этом, правда, он пишет уже на 2-м курсе МДА, в конце 1905 г., в работе «О типах возрастания»¹⁹⁵). В «Воспоминаниях» окончание университета (весна 1904 г.) обозначено о. Павлом как новый кризис, закончившийся на сей раз обращением к религии. В июне 1904 г. он пишет, по образцу платоновского диалога, «Беседу» («Эмпирея и эмпирия»), в которой помимо вопросов о Богочеловеке, таинствах и *иной* реальности речь заходит о возможности «абсолютного мировоззрения». Такое мировоззрение должно раскрывать смысл жизни, давать действительность в ее истине и правде, раскрывать право на существование того, что мы имеем в реальности. Один из собеседников спрашивает другого: имеет ли он уже такое мировоззрение, далось или удалось оно ему? «Многое для меня не вполне разработано, – таков ответ, – еще больше неуясненного в логических формах... Но если не само мировоззрение, то начала, *основы его уже имеются* (курсив мой. – Н. П.)». Оно не «удалось» и не «далось», а «дано». И это церковное христианство; «абсолютное мировоззрение есть католическое христианство»¹⁹⁶.

Для нас важны здесь два момента, которые и следует немедленно отметить:

1. Флоренский уже твердо убежден – в соответствии с изначальными детскими интуициями, – что все открываемое и изучаемое им в эмпирии ему уже «дано» на гораздо более глубоком уровне его существа.

¹⁸⁶ Там же. С. 69.

¹⁸⁷ Там же. С. 167.

¹⁸⁸ Там же. С. 147.

¹⁸⁹ Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 124.

¹⁹⁰ Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 197.

¹⁹¹ Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 124.

¹⁹² Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 92.

¹⁹³ Цит. по: Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 492.

¹⁹⁴ См.: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 128.

¹⁹⁵ См.: Там же. Т. 1. С. 283.

¹⁹⁶ Флоренский П. Христианство и культура. С. 379.

2. Флоренский открывает в глубинах своего существа мировоззрение, которому, по его убеждению, лучше всего соответствует церковное христианство. Это делает его сознательным православным ученым и философом, не имеющим намерения ни «христианизировать платонизм», ни «платонизировать христианство», а просто уверенным в том, что Платон и православие – это, по большому счету, два не противоречащих друг другу проявления «древнейшего», «общечеловеческого» мировоззрения.

«Скажу о себе, – писал он в ноябре 1913 г. ректору МДА, еп. Феодору (Поздеевскому), в связи с нападками в свой адрес. – Я имел возможность быть профессором по любимой мною математике; имел и другую возможность – заниматься богословием за границей (мой отец почти требовал этого и обиделся на меня за Академию). Если я отказался от всего этого и, избрав Академию, потратил на нее десять лучших лет своей жизни и упорного труда, – значит, я хотел именно православия и именно церковности. Я хотел и хочу быть верующим сыном Церкви...»¹⁹⁷ Нет никаких оснований сомневаться в искренности этих слов, тем более что она засвидетельствована и всей последующей жизнью о. Павла.

¹⁹⁷ *Андроник (Трубочев), игумен. Из истории книги «Столп и утверждение Истины». С. 833.*

«Матесис». Первая половина

В МДА Флоренский поступил сразу по окончании университета, против воли отца и по совету еп. Антония (Флоренсова)¹⁹⁸. Его работы, написанные в период учебы в академии (1904–1908), несут на себе печать только что свершившегося открытия христианства и церковности и вместе с тем свидетельствуют о прочности тех мировоззренческих основ, на которых их автор уже укрепился в предшествующие годы.

Так, в анализе «Северной симфонии» А. Белого («Спиритизм как антихристианство», 1904) Флоренский утверждал наличие в каждом человеке его «идеального облика», который он может «получить» как нечто «окончательное» и «законченное»¹⁹⁹. В опубликованной в том же 1904 г. работе «О символах бесконечности (очерк идей Г. Кантора)» обсуждалась проблема актуальной и потенциальной бесконечности и делался вывод, что «всякая потенциальная бесконечность уже предполагает существование актуальной бесконечности, как своего сверх-конечного предела». Там же цитировался Гете, согласно которому «замкнутая бесконечность» более соответствует человеку, чем звездное небо, «причем последнее, – добавлял Флоренский, – конечно, разумеется именно как некоторая возможность устремляться все далее и далее, никогда не будучи в состоянии произвести синтез и успокоиться на целом»²⁰⁰. В студенческом сочинении «О типах возрастания» (1905; опубл. в «Богословском вестнике» в 1906 г.) эти темы развиты применительно к человеческой личности. В личности, сказано там, есть два момента, «две стороны бытия» – «идеальная» и «реальная». Они относятся друг к другу как безусловная и условная ценность, как актуальная и потенциальная бесконечность, как Образ и Подobie Божие. «Личность – Храм Божий, но она же – и Живущий в нем, конечное и бесконечное... существо двойственной жизни или *амфибия*, как называл ее Плотин»²⁰¹.

Флоренский явно постулирует изначальное обожение глубинной структуры человека, причем все изложение ведется с применением категории личности: процесс «изменения для личности условной» – это постепенное раскрытие «личности безусловной»²⁰². 1906 г. также датирована его большая работа «Понятие Церкви в Священном Писании», где говорится, что «дуальная природа Церкви ведет к необходимости различать в ней два элемента, две стороны: *безусловную* и *относительную*»²⁰³. Это те же две «стороны бытия», которые имеет каждая «отдельная» личность; в данном случае речь идет о «совокупной» личности *всей* твари, которая, по мере продвижения к ее бытийному средоточию, есть София, Церковь и Пресвятая Дева Мария²⁰⁴.

Студент Флоренский в 1906–1907 гг. делает подборку литературы, согласно которой христианство, признав «абсолютной» личность, фактически отреклось тем самым от всех кровных связей и соотношений как от языческого пережитка. Род, семья, генеалогическое древо, которые до христианства не просто ценились, а были *мистически значимы*, теперь

¹⁹⁸ С находящимся на покое в Москве еп. Антонием (Флоренсовым) (1847–1918) Флоренский познакомился в феврал-марте 1904 г. По окончании Университета он вместе с А. Белым пришел к еп. Антонию за благословением на монашество, но получил наставление поступить в МДА и затем ждать 30-летнего возраста (см.: *Андроник (Трубацев), иеромон. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского*. С. 169).

¹⁹⁹ *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 130.

²⁰⁰ Там же. С. 83–84.

²⁰¹ Там же. С. 282.

²⁰² Там же. С. 282–283.

²⁰³ Там же. С. 332.

²⁰⁴ *Флоренский П. А.* Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 350–351; ср.: Там же. С. 385.

перестали иметь всякое значение²⁰⁵. Очень скоро после этого (уже к 1909 году), переживая очередной внутренний кризис, Флоренский начнет исследовать свою родословную и будет постепенно создавать учение о действительной мистической значимости рода; род в конце концов окажется для о. Павла онтологически более значимой реальностью, чем личность (см. «Смысл идеализма», 1915; лекции «Об историческом познании», 1916; особенно – в монографии «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях», 1924).

В докладе, прочитанном на заседании философского кружка МДА 20 января 1906 г., Флоренский подчеркивает значение *личного* религиозного опыта и *личных* отношений человека с Богом. По его мысли, древний миф о Прометее отражает искание Бога как любящей Личности в условиях, когда господствующее язычество воспринимает Предмет своего поклонения «рабски, внешне, несвободно». Оно не имеет силы проникнуть «во внутреннюю суть Его – Личность Божию» и потому возбуждает «богоборчество» Прометея как нежелание поклоняться Силе, не носящей в себе своего оправдания. Только христианство поднимает человеческое сознание над тварным миром и ставит его «лицом к лицу с Самой трансцендентною Личностью Божией». И «только стоя лицом к лицу пред Богом, просветленным сознанием постигает человек правду Божию, чтобы благословить Бога за все»²⁰⁶.

Но уже в кандидатской диссертации 1908 г. – первой редакции будущего «Столпа» – Личность Божия как бы отходит на второй план и все внимание обращено на Личность Софии. В Софии каждый человек своей «идеальной личностью» укоренен в Боге, и потому «выход» к Богу совершается *через* свое «истинное Я», *через* Софию как Церковь и идеальную Личность твари. «Пронизанная Троичной Любовью, – написано в рукописной части диссертации²⁰⁷, – София, религиозно – не рассудочно – почти сливается со Словом и Духом и Отцом»²⁰⁸, т. е. фактически София «религиозно» отождествляется с Богом. При этом Бог остается Богом, а тварь – тварью, но для твари, в ее эмпирическом аспекте, Бог как бы «исчезает» для непосредственного контакта, «исчезает» в Софии. Вместе с этим «исчезает» и личное общение человека с Богом, поскольку все в конечном счете сводится к причастию Божественной Сущности через Софию. В человеке есть орган для восприятия горнего мира – сердце. «Посредством сердца созерцается первозданный корень личности... и *через этот корень* устанавливается живая связь с Матерью духовной личности – с Софией... В ней дается личности созерцание Бога – Любви», а саму Любовь тварь получает «*через Софию* от Духа (везде курсив мой. – Н. П.)»²⁰⁹. Можно сказать, что непосредственный личный контакт человека с Богом, предстояние «лицом к Лицу», вынесены в идеальную область, в область идей Платона, тогда как для эмпирической личности путь к Богу остается только через свое «истинное Я» (или, что то же, через Софию). При этом в письме 8 «Столпа» («Геенна») самосознание человека отнесено именно к эмпирической личности, которая должна войти в причастие Божественной Сущности, но, в случае предельного зла, может потерять свой «идеальный корень» и погибнуть в своей чистой субъективности²¹⁰.

Практически та же самая концепция, но без привлечения Софии, содержится в «Иконостасе» (1922), где эмпирическая личность и «существенное ее ядро» (Образ Божий) пред-

²⁰⁵ См.: Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. С. 179–180.

²⁰⁶ Флоренский П. Христианство и культура. С. 444–447.

²⁰⁷ Кандидатская диссертация Флоренского (1908) «О религиозной Истине» состояла из первых 9 писем «Столпа», исключая письмо 7-е «Грех». Письма 10-е – «София» и 11-е – «Дружба» вошли в диссертацию только в виде рукописи и впервые были напечатаны только в 1911 г. в «Богословском вестнике» (см.: Андроник (Трубацев), *игум.* Из истории книги «Столп и утверждение Истины». С. 830–831).

²⁰⁸ Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 331.

²⁰⁹ Там же. С. 352.

²¹⁰ См.: Там же. С. 219–220, 233–234.

ставлены как феномен и ноумен и констатируется возможность их погибельного расщепления²¹¹. Это крайне важный момент в антропологии Флоренского, проявление которого мы наблюдаем уже в студенческих сочинениях²¹².

В целом уже к концу периода обучения в МДА проблема теодицеи, первоначально (в докладе 1906 г.) заявленная как удостоверение в Личности Божией, непосредственное переживание Бога в стоянии «лицом к Лицу» пред Ним²¹³, свелась – в плане антропологии – фактически к проблеме соотношения в человеке «реальной» (эмпирической) и «идеальной» личности и выразилась в разработке учения о Софии как идеальной Личности твари, укорененной в «недрах Пресвятой Троицы»²¹⁴. После 1908 г. Флоренскому становится «чужд дух теодицеи» (игум. Андроник); успешная защита кандидатской диссертации и признание удовлетворительным чтение двух пробных лекций («Общечеловеческие корни идеализма» и «Космологические антиномии Иммануила Канта», 17 сентября 1908 г.) делают Флоренского исполняющим должность доцента МДА по кафедре истории философии. В «Воспоминаниях», относящихся к этому периоду, о. Павел сделал запись: «Профессура: кризис фари-сейства: открытие рода».

²¹¹ См.: Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 90–94.

²¹² Ср. в работе «О типах возрастания», написанной летом 1905 г. и напечатанной в «Богословском вестнике» в 1906 г.: «реальная», т. е. эмпирическая сторона личности – «другое Я» – связана с «идеальной» личностью и «тоже безусловна, но только в возможности, а не в действительности...» (Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 282). Но здесь Флоренский еще не говорит о возможности «разрыва» этой связи.

²¹³ См.: Флоренский П. Христианство и культура. С. 446–447.

²¹⁴ Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 332, 349.

«Матесис». Переходный период

Располагающий данными семейного предания Флоренских игум. Андроник (Трубачев) никак не раскрывает существа этого очередного внутреннего кризиса, однако различные источники (в том числе и приводимые игум. Андроником) указывают на то, что одной из причин его могут быть отношения Флоренского с С. С. Троицким (1881–1910) – Другом, к которому обращены «письма» «Столпа» и который назван «единственным» в посвящении к докладу 1906 г. «Догматизм и догматика». В 1907 г., на год раньше Флоренского, он окончил академию, переехал в Тифлис и в 1909 г. женился на его сестре Ольге.

В своих воспоминаниях «Из встреч с П. А. Флоренским (1909–1910)» А. Ельчанинов приводит его слова, относящиеся к январю 1910 г.: «Я хочу настоящей любви; я понимаю жизнь только вместе; без «вместе» я не хочу и спасения; я... просто не имею вкуса ни к жизни, ни к спасению своей души – пока я один»²¹⁵. Главную причину своей тоски он связывает с невозможностью найти для себя «настоящего, полного общения»: «все только бумажки, и ни разу – золота»²¹⁶. Октябрем 1909 г. датировано ответное письмо Флоренскому Марии Уманец²¹⁷, в котором процитированы его слова: «...порою нападает отчаяние, что поделаешь один, когда житейское море, воздвигаемое бурей, кипит и пенится...»²¹⁸. И в октябре того же года А. Ельчанинов записывает те «факты», которые он сообщил о Флоренском еп. Антонию (Флоренсову): «...разочарование в науке, беспричинная тоска, пьянство». Сам Флоренский объяснял последнее обстоятельство несколькими причинами: стремлением пережить то, о чем он будет писать и говорить на лекциях («...ведь всякое познание есть выхождение из себя»; «исторически гносеологический вопрос зародился из культа опьяняющих растений, т. к. лучше всего явление выхода из себя, тождества субъекта и объекта, знают пьяные»), намерением смирить свою гордость и свое тщеславие и своей тягой к простоте, так противоположной широко распространенному вокруг фарисейству²¹⁹.

О том, что в этих объяснениях не было лукавства и надуманности, свидетельствуют другие источники, – например, письмо Флоренского матери в декабре 1905 г., в котором уже тогда проявилось его разочарование в духовной академической среде. «Куда ни оглянешься, – писал он, – нет полной честности, бескорыстия и объективного отношения к вопросам и делам». Уже тогда Флоренский хотел бросить академию «и уйти странствовать или поселиться в лесу»²²⁰, и то же самое желание оставить академию отметил у него Ельчанинов в записи октября 1909 г.²²¹

Именно в этот период («мучительные и духовно непросветленные годы», по выражению игум. Андроника) Флоренский обращается к исследованию своего рода и делает ошибочное открытие, согласно которому его прадед Андрей был священником²²². Он сравнивает сложившиеся судьбы деда и отца и делится с В. Розановым такими впечатлениями: «Словно

²¹⁵ Александр Ельчанинов, *свящ.* Из встреч с П. А. Флоренским (1909–1910). С. 38.

²¹⁶ Там же. С. 41.

²¹⁷ М. Н. Уманец – сестра Н. Н. Неплюева (1851–1908), основателя Православного трудового братства в Черниговской губернии, с которым Флоренский имел переписку.

²¹⁸ Цит. по: Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 21.

²¹⁹ См.: Александр Ельчанинов, *свящ.* Из встреч с П. А. Флоренским (1909–1910). С. 35–41.

²²⁰ Отец Павел Флоренский о воспитании. С. 272.

²²¹ См.: Александр Ельчанинов, *свящ.* Из встреч с П. А. Флоренским (1909–1910). С. 38.

²²² Эту ошибку о. Павел исправил впоследствии. Его прадед Андрей на самом деле был дячком в Костромской губернии; дед Иван – учился в Костромской семинарии, окончив которую, вместо академии поступил в Медицинский институт при Московском университете (см.: Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 293).

рок какой тяготеет над всем родом... Иногда мне кажется, что этот рок – Божье наказание и вразумление – за то, что отступил род от священного служения, что это – ревность Божия, и «трагедия рока» не прекратится, доколе не будет искупления, доколе род, в лице хотя бы кого-нибудь, не вернется к... своему призванию» (письмо от 15 ноября 1909 г.). «В этом оставлении семейного священства ради науки» Флоренскому представляется «принципиальная ошибка» (термин из логики Аристотеля) всего рода, и «пока мы, – пишет он, – не вернемся к священству, Бог будет гнать и рассеивать все самые лучшие попытки» (письмо от 28 мая 1910 г.)²²³.

Именно таким путем Флоренский приходит к мысли о необходимости принять священный сан. Признав однажды некоторое событие за Божественное знамение, он не стал дожидаться указанного еп. Антонием (Флоренсовым) 30-летнего возраста (для решения вопроса о монашестве) и вступил в брак с сестрой своего нового друга Василия Гиацинтова Анной. Таинство брака состоялось 25 августа 1910 г., а через 8 месяцев после этого, 23 и 24 апреля 1911 г., еп. Феодор (Поздеевский) рукоположил Павла Флоренского в диакона и священника.

«Все это время, – писал он 11 мая 1911 г. В. Розанову, – у меня... такое торжество, словно настал день 7-й, словно наступила Вечная Пасха. Какой-то невыразимый, неосызаемый, непонятный для меня самого внутренний мир низошел в душу, в сердце, во все тело... Я вернулся к предкам... Вся психология перевернулась... (курсив мой. – Н. П.)»²²⁴. Сходным образом о. Павел поделился своими переживаниями и с С. Н. Булгаковым, описывая ему связанное с совершившимся таинством Священства «чувство вечности или вневременности»²²⁵. Эта переписка, кстати сказать, подтверждает *внезапный* характер решения Флоренского стать священником, которое явилось результатом совершенного им «открытия рода», а не было следствием некой закономерной тяги к «жречеству», понимаемому по образцу античного культа²²⁶.

Вместе с тем о. Павел действительно был склонен ограничивать функции священства лишь совершением культовых священнодействий, в чем тоже, думается, проявились его определенные антропологические воззрения. По этим воззрениям таинства и вообще культ *прежде всего* воздействуют на ноуменальную основу человеческого естества и уже потом освящение от «корней» передается к «ветвям» и «ответвлениям», доходя до «периферического сознания». Священнодействия поэтому гораздо более важная деятельность священника, чем проповедь и пастырство, касающиеся лишь такой «внешней», эмпирической структуры, как сознание. В письме из Ялты (1922) о. Сергей Булгаков вспоминал, что перед принятием священства говорил в беседе с о. Павлом о своем желании быть «жрецом», а не «пастором», и Флоренский с ним соглашался²²⁷. Это, разумеется, не значит, что Флоренский в принципе отказывался от осуществления пастырского руководства как священник, но господствующая тенденция была именно такой.

В последующие годы о. Павел продолжил исследование своего рода, затрачивая на это много времени и сил. «Копаюсь в роде своем, – это из письма В. Розанову в октябре

²²³ Там же. С. 278–279.

²²⁴ Цит. по: Андроник (Трубачев), игум. Жизнь и судьба // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 18–19.

²²⁵ Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 44.

²²⁶ С подобным мнением приходится встречаться в литературе об о. Павле Флоренском. Опровергает его С. Н. Булгаков, довольно хорошо знавший о. Павла в этом отношении. «Ваше посвящение, – писал он ему 28 апреля 1911 г., – ...непредвиденное и непреднамеренное...» (Там же. С. 39).

²²⁷ См.: Там же. С. 169. В 1922 г. о. С. Булгаков уже придерживался иной точки зрения: «Православный священник есть не только жрец, но и пастырь... В своем «жречестве» православный священник... вкушает неземное блаженство тайнодействия», но это, по мнению о. Сергия, только одна сторона церковности (см.: Там же. С. 169). Ср.: «Священство – по преимуществу евхаристическое служение. В Таинстве Тела и Крови совершается освящающее единение пастыря и пасомых... Евхаристия – средоточие пастырского служения» (Настольная книга священнослужителя. Т. 8. М., 1988. С. 559).

1915 г. – Это стоит больших усилий, непрестанной переписки, перелистывания десятков томов и папок, расспросов, поездок даже...»²²⁸ Развернутое учение о роде он приводит в работе «Смысл идеализма» (1915) и в лекциях «Об историческом познании» (1916), где большое внимание уделено также вопросам составления генеалогического древа. Даже в период интенсивной работы над разными статьями и лекционными курсами он не оставляет этого направления исследований. Обращаясь (в апреле 1919 г.) к одной из родственниц с просьбой рассказать что-либо из прошлого, о. Павел пишет: «Не любопытство говорит во мне... когда хочется мне запечатлеть каждую малейшую черточку прошлого, столь для меня утраченного. Нет – это чувство ответственности перед будущим, исполнение долга и почтение к прошлому, исполнение заповеди о почитании предков»²²⁹.

Таинства Брака и Священства положили конец внутренним кризисам, но вскоре новое испытание для о. Павла пришло «извне»: как раз в 1911 г. до России докатилась волна разгоревшегося на Афоне спора вокруг Имени Божия. К этому времени Флоренский уже имел значительные наработки в области учения об Имени как *онтологической* реальности (неопубликованные курсовые работы 1906–1907 гг. и работа «Общечеловеческие корни идеализма», 1908) и, хотя не совсем соглашался с имяславцами, выступил на их стороне. Его участие в полемике не было открытым, но выход Синодального послания от 18 мая 1913 г., осудившего учение имяславцев, он воспринял чрезвычайно болезненно. «Я так устал и от дел и от дразг из-за Имени, – писал он в черновике за несколько дней до этого, – что, кажется, готов согласиться на что угодно, лишь бы оставили меня в покое, – т. е. согласиться внешне, что, вероятно, только и требуется... Мне невыносимо больно, что Имяславие – древняя священная тайна Церкви – вынесено на торжище и брошено в руки тех, кому не должно касаться сего...»²³⁰

К этому времени о. Павел уже выявил «древнейшее» и «общечеловеческое» представление о том, что имена выражают саму сущность вещей. Применительно к человеку «имя есть сама мистическая личность человека», некая особая сущность, приобщаясь которой человек делается «истинным человеком, *animal religiosum*»²³¹. Отвержение такого в высшей степени онтологического значения имени для него было равносильно уничтожению всей мистической глубины христианства, «протестантством» в наиболее страшном, разрушительном значении этого слова. «Христианство есть и должно быть мистериальным, – писал он в черновике. – А что для внешних – то пусть будут протестантствовать...»²³² «Внешними» при этом автоматически и становятся те, для кого имена – только «условные значки вещей». Вот с чем сравнивается такое «имяборчество»: «Ночью, – пишет о. Павел, – Вы, положим, испытали мистическое проникновение в таинственность природы. Но приходит NN и сообщает: помилуйте, Ваш сад в 1/4 десятины, а ничуть не бесконечность»²³³.

Всю трагичность для о. Павла ситуации 1913 г. можно понять, если посмотреть на отвержение Синодом имяславия с его точки зрения: «субъективизм» и «психологизм», с которыми он всячески боролся исходя из своего внутреннего опыта, казались ему победившими в Русской Церкви на самом высоком уровне. И при всем том противопоставить себя церковной иерархии и священноначалию для него было невозможно – опять же в силу твердых убеждений в «мистериальной» природе Церкви и христианства. Представляется, что именно в таком ключе следует рассматривать уже упоминавшееся письмо о. Павла еп. Фео-

²²⁸ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 282.

²²⁹ Там же. С. 11.

²³⁰ Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. С. 99.

²³¹ Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3(2). С. 161–162.

²³² Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. С. 100.

²³³ Там же.

дору в октябре 1913 г., хотя «внешне» оно написано по поводу сложностей, возникших с магистерской диссертацией Флоренского. «...Есть силы, – пишет в нем о. Павел, – с которыми бороться трудно и, быть может, даже невозможно. Я, по крайней мере, устал за 10 лет и от борьбы отказываюсь»²³⁴.

Для успешной защиты магистерской диссертации в 1914 г. о. Павел исключает из «Столпа» наиболее важные в антропологическом плане письма «Геенна», «София», «Дружба» и «Ревность», но в том же году публикует в издательстве «Путь» «Столп» в полном составе. Главное его занятие в этот период – исследование проблемы рода, но в 1914 г. в «Богословском вестнике» (редактором которого о. Павел был с 1911 по 1917 г.) он публикует очень важную работу «Пределы гносеологии», составленную по лекциям курса «Введение в историю античной философии», прочитанным в 1908–1909 гг. Она в числе прочего утверждает «мысле-образность» вещи и «вещеобразность» мысли, т. е. утверждает *двуединую* духовно-чувственную реальность и постепенно переходит к указанию на реальность *многоруковенную*²³⁵. Здесь фактически совершается путь (или, если угодно, прообраз пути), по которому, разрабатывая тему антропологии, Флоренский будет «обогащать» понятие символа «энергетическими концепциями» (С. Хоружий).

Еще в «Общечеловеческих корнях идеализма» (лекция, прочитанная в 1908 г. и опубликованная в «Богословском вестнике» в 1909 г.) Флоренский, не зная об имяславческой полемике на Афоне и еще не обращаясь к «богословию энергий» свт. Григория Паламы, сделал настоящее имяславческое утверждение о том, что в Имени Божиим «открывается звателю Его божественная энергия...»²³⁶. Теперь, с подачи о. Антония Булатовича, он берет на вооружение категорию энергии и перестраивает по ней всю свою онтологию и – соответственно – антропологию. Это – новое и мощное оружие в борьбе за «онтологизм», но в «переходный период» о. Павел, по всей видимости, считал решительную и острую полемику еще неуместной.

В мае 1913 г. в одной из лекций по истории философии «возрождение средневековых споров об энергии и сущности Божества» (т. е. имяславческую полемику) он называет одним из признаков «наступления чего-то нового, совсем нового, – что уже было старым»²³⁷. Фактически о. Павел ожидал и, как ему казалось, провидел очень скорое наступление эпохи утверждения «онтологизма» в мировоззрении, т. е. возвращения к «древнейшему», «общечеловеческому» мирозерцанию. События 1917 г. он воспринял прежде всего с точки зрения этих ожиданий, и примерно к этому рубежу, как представляется, целесообразно отнести начало собственно «позднего» периода его творчества – разработку темы антропологии с явным полемическим контекстом.

²³⁴ Андроник (Трубаев), игум. Из истории книги «Столп и утверждение Истины». С. 832.

²³⁵ См.: Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 48–49, 58–59.

²³⁶ Там же. Т. 3 (2). С. 164.

²³⁷ Там же. Т. 2. С. 92.

«Матесис». Вторая половина

Но прежде случился духовный разлад с М. Новоселовым и со всем «кружком», с прежними единомышленниками по поддержке имяславия. «Онтологизм» Флоренского доведен до многих крайних пределов; он с самого начала был несогласен с о. Антонием Булаговичем, отрицающим присутствие Божественной энергии и Самого Бога в самих *звуках* Имени Божия²³⁸, и после августа 1914 г. фактически отказался от дальнейшего сотрудничества с ним²³⁹. В 1916 г. он, зная (и даже специально это отмечая) о почитании А. С. Хомякова М. Новоселовым, Ф. Д. Самариним и др., сначала в «Богословском вестнике», а затем отдельным изданием публикует материал «Около Хомякова», в котором местами в достаточно резких выражениях обвиняет его в том же «протестантстве», т. е. в тенденции к уничтожению мистической основы Церкви и христианства. «Существо православия, — пишет он, — есть онтологизм — *принятие реальности от Бога* как данной, а не человеком творимой», между тем как у Хомякова он находит борьбу с «онтологическим моментом в религии», карикатурное представление многих черт «онтологизма»²⁴⁰. Флоренский делает решительный вывод: «Имманентизм²⁴¹ — таков привкус теорий Хомякова»²⁴², а следовательно, и всех его почитателей и продолжателей его идей в богословии и философии.

Это нужно сравнить с тем, что Флоренский писал (на черновике) С. Булгакову в августе 1917 г. по поводу только что вышедшей его книги «Свет невечерний»: «Радовался Вашей книге и находил ответы на *основной запрос свой* — запрос о трансцендентном... Теперь всюду прет имманентное. Церковное управление, таинства, смысл догматов, сам Бог — все имманентезируется, лишается не-в-нас-сущего бытия, делается модусом нас самих. Все заняты срытием вершин, затуманиванием твердей земных, вонзающихся в Лазурь небесную. Ваша книга — единственное исключение из этого общего потока (курсив мой. — Н. П.)»²⁴³. О. Павел делал такие заключения в то время, когда в русском богословии уже возникло так называемое неопатристическое течение, которое (с конца 1890-х гг.) пыталось вернуть православную богословскую мысль к св. Отцам и освободиться от католическо-протестантских влияний. В связи с этим течением стоят имена архиепископов Михаила (Грибановского), Антония (Храповицкого), Сергия (Страгородского), Илариона (Троицкого) и самого ректора МДА еп. Феодора (Поздеевского), довольно близкого к о. Павлу и к новоселовскому «кружку». О. Павел признал, что «имена Митрополита Петроградского Антония и Архиепископов Антония и Сергия» стали «лозунгами обширных течений русской богословской мысли», и при этом прямо связал их, а следовательно, и сами эти течения, со столь резко критикуемыми им идеями Хомякова²⁴⁴.

По всей видимости, приступая на рубеже 1916–1917 гг. к разработке давно задуманной темы антроподицеи, о. Павел ощущал себя почти одиноким защитником «онтологизма» и

²³⁸ См.: Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. С. 78, 99, 107.

²³⁹ Была и другая причина этого отказа. «Вы рискуете печатать книгу, — писал о. Павел о. Антонию по поводу его книги «Моя мысль во Христе» (Пг., 1914), — каждая страница которой содержит достаточный материал для обвинения Вас в ересях, и уже не мнимых (имяславие), а в действительных» (Там же. С. 135).

²⁴⁰ Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 294–295, 299.

²⁴¹ Здесь под этим термином о. Павел имеет в виду тенденцию представлять Истину как имманентную человеческому разуму, хотя бы и соборному, как «сочиняемую» Церковью, а не *открывающуюся* ей. См.: Там же. С. 296.

²⁴² Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 296.

²⁴³ Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 130–132.

²⁴⁴ См.: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 288.

«мистических основ» христианства, вынужденным действовать в условиях, когда «всюду прет имманентное». В конце 1916 г. новоселовский «кружок» осудил его за работу «Около Хомякова», и он сообщил С. Булгакову о своем решении, сохраняя «признание, уважение и любовь» к членам «кружка», «действовать и мыслить совершенно независимо», не считаясь «с намерениями и действиями других»²⁴⁵.

Все «позднее» творчество о. Павла, отмечу еще раз, проходит под знаком полемики, гораздо более глобальной в смысле мировоззрения, чем столкновение «имяславцев» и «имяборцев» в 1911–1914 гг. Это борьба за утверждение «онтологизма», за возврат (с точки зрения о. Павла) к древнейшим «общечеловеческим» истинам. В двух очень коротких заметках по антропологии он довольно четко обозначил свои ориентиры в интересующей нас области. «Понимание цели, ради которой существует все в человеке, и будет антропологией...», – указано им в конце 1916 г. («Заметки по антропологии»)²⁴⁶. Но при этом «антропология не есть самодовлеемость уединенного сознания... микрокосм есть малый образ макрокосма, а не просто что-то само в себе». В частности, органы чувств человека, такие, как зрение, слух и т. д., – это не что иное, как метафизические оси самого мира: «метафизическое выражается в психологическом, психологическое выражает метафизику» («Философская антропология», 1918)²⁴⁷.

В жизни и деятельности о. Павла начиная с 1917 г. многое будет казаться непонятным и странным, если не учитывать его убеждения в том, что события в России явились предвестником всеобщего утверждения «нового» мировоззрения, возвращенного к своим древнейшим общечеловеческим истокам. В апреле 1917 г. он готовит доклад «О религиозных задачах, стоящих перед новой Россией», в июне 1917 г. совместно с Булгаковым составляет проект учреждения в Москве «Религиозно-философской академии». По замыслу ее создателей, в числе прочего академия должна была содействовать «углубленному постижению Православия как вселенского по своему религиозному охвату» и осознанию роли России в решении «задач всечеловеческого деяния»²⁴⁸. «Мы знали, – вспоминал об этом С. Булгаков, – что через нас проходит сейчас *ось* Православия и всемирной истории». «Чего мы хотели? Явить истинную православную церковность во всей ее красоте, глубине и широте, дав православные ответы на все запросы современности и все их, таким образом, вмести в ее ограде». Все должно было быть «ассимилировано», «оправославлено», «оцерковлено» – философия, оккультизм, наука, искусство...²⁴⁹ Для о. Павла это уже было некоторым предвосхищением эпохи «праксис», для которой он продолжал готовить теоретическую базу.

В сентябре 1917 г. о. Павел составляет (дополненный в 1919 г.) спецкурс «Из истории философской терминологии», где рассматривает очень важные антропологические вопросы, в т. ч. «мистическую анатомию» и человека как микрокосма. «Физиология, – говорит он в одной из лекций, – в основах своих есть непременно *мистическая* физиология и основа общечеловеческой религии». Здесь учение о. Павла об онтологическом значении тела человека доведено, как кажется, до своего высшего предела: «Наше тело, – утверждает он, – не *что-то* между прочим... а нечто первостепенное и исключительно важное», оно «бес-

²⁴⁵ Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 117.

²⁴⁶ Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 39.

²⁴⁷ Там же. С. 34.

²⁴⁸ Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 124–125.

²⁴⁹ См.: Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 175–176.

конечно глубже», чем это представляется грубому материализму и отвлеченному спиритуализму²⁵⁰.

В лекциях по «Философии культа», относящихся к 1918–1919 гг., человек рассматривается в реальностях «сущности» и «ипостаси», причем говорится о том, что «сущность» являет себя телом, а «ипостась» заявляет о себе речью²⁵¹. Это делает значимыми для антропологии Флоренского его работы из цикла «У Водоразделов мысли» (1917–1922), относящиеся к философии языка и слова. В 1922 г. о. Павел завершает цикл «Философии культа» несколькими лекциями, где человек рассмотрен с точки зрения понятий «лика», «лица» и «личины» («Иконостас») и как совокупность «концентров напластования личности», каждый из которых может быть назван «телом» («Философия культа»)²⁵². К этой последней теме он возвращается в своей заключительной работе – «Имена» (1926). Здесь Флоренский повторяет многие идеи об онтологическом значении имени, отмеченные еще в студенческих обзорах 1906–1907 гг., и представляет имя как первое проявление «духовной сущности», некое тончайшее тело, за которым следуют далее более грубые структуры. Он как бы специально дает понять, что для него не важны их точные названия (в отличие от теософии и оккультизма, где – в разных вариантах – все тела прописаны²⁵³), но однажды, мимоходом, указывает на их связь с «материалом» окружающей среды – «мистическим, оккультным, социальным, психическим, физическим»²⁵⁴. Об «астральной» структуре человека Флоренский упоминает в работе «Магичность слова», написанной в 1920 г.²⁵⁵; об «астральном выходе из себя» говорит в «Воспоминаниях» в записи января 1924 г.²⁵⁶

Совершенно определенно о. Павел утверждает имя как высшую онтологическую реальность в человеке, которая «предопределяет личность и намечает идеальные границы ее жизни»²⁵⁷. «Именем выражается тип личности, онтологическая форма ее, которая определяет далее ее духовное и душевное строение»²⁵⁸. Без имени человеческое Я, т. е. личность – «чистая субъективность»; «имя – онтологически первое, а носитель его, хотя бы и святой – второе»²⁵⁹.

До своего первого ареста и трехмесячной ссылки в Нижний Новгород (1928) о. Павел пытался внести свой вклад в сохранение культурного наследия Церкви, спасти от закрытия Троице-Сергиеву Лавру и Оптину пустынь. Работая в советских научных учреждениях, он (до 1928 г.) неизменно появлялся везде в священническом подряснике. Кроме чисто научно-технических работ (по электротехнике и материаловедению²⁶⁰) он начал большую работу над «Словарем символов» (Symbolarium), которую планировал осуществлять и с привлечением других специалистов. Первый выпуск «Словаря», посвященный символу точки, был написан совместно с профессором А. И. Ларионовым к 1923 г. и содержал важные моменты, которые нельзя обойти в процессе изучения философско-богословского наследия о. Павла.

²⁵⁰ Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 438.

²⁵¹ См.: Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 143–144.

²⁵² Там же. С. 218.

²⁵³ Как правило, последовательность их по мере «утончения» такова: физическое, эфирное, астральное и ментальное.

²⁵⁴ Флоренский П. А. Имена. Харьков; М., 2000. С. 52–53; ср.: Там же. С. 19.

²⁵⁵ Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 271.

²⁵⁶ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 229.

²⁵⁷ Флоренский П. А. Имена. С. 67.

²⁵⁸ Там же. С. 52.

²⁵⁹ Там же. С. 26.

²⁶⁰ Электрическим и магнитным силам о. Павел придавал особое онтологическое значение (см., например: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 395–400), и поэтому его научные труды в годы советской власти, несомненно, проходили в общем философском контексте. Кроме того, наивно или нет, но Флоренский противопоставил ленинскому тезису «Коммунизм есть Советская власть плюс электрификация всей страны» свое мнение: «Электрификация как преодоление марксизма» (Там же. Т. 3 (2). С. 381).

Нужно выделить и такие работы о. Павла, как «Мнимости в геометрии» (1922), «Рассуждение на случай кончины отца Алексея Мечева» (1923), которая в числе прочего включает интересную для о. Павла тему возможности для человека еще при жизни «научиться умирать», и др.

В 1924 г. о. Павел подготовил две статьи для публикации в журнале «The Pilgrim», которые были посвящены вопросам христианского объединения. Одна из них («Записка о христианской культуре») действительно была опубликована на английском языке и призвала все исповедания «вместо оборонительной апологетики» к положительному раскрытию и разъяснению смысла своих упований. Здесь же о. Павел указывал на необходимость раскрытия христианских воззрений «на природу человека и на всю тварь»²⁶¹. Другая статья – «Записка о православии» – интересна тем, что четко обозначает принципиальную позицию о. Павла: нет и не может быть *ложных* религий²⁶².

После короткой ссылки 1928 г. о. Павел был восстановлен в должности заведующего отделом материаловедения Всесоюзного электротехнического института²⁶³. Новый арест произошел в феврале 1933 г.

«Праксис»

«Надо очень, очень расти», – писал о. Павел в 1912 г., – чтобы превзойти «матесис» «и очень много страдать, чтобы дорасти до мистерий», до «праксис»²⁶⁴. «Только глубокие страдания по-настоящему формируют нашу личность и оставляют на ней существенные изменения», – свидетельствовал он в «Воспоминаниях», обращенных к детям (1924), – в то время как «удовольствие бесследно исчезает из памяти; радости помнутся, но как бледные, бескровные тени»²⁶⁵. Эпоха «праксис» наступила для о. Павла не так, как он это предполагал, расписывая этапы своего духовного становления, хотя оправдалась самая, может быть, главная интуиция – связь «деяния» и страдания. В июле 1933 г. о. Павел был осужден на 10 лет, сослан в так называемый БАМЛАГ, где в поселке Сковородино, на «Опытной мерзлотной станции», развернул исследования вечной мерзлоты. К осени 1934 г. эти работы с его участием были внезапно прерваны в связи с переводом его в лагерь на Соловки. Там о. Павел внес большой вклад в создание производства йода и готовил проекты по комплексному использованию водорослей. Все эти работы также были прерваны, и 8 декабря 1937 г. о. Павел был расстрелян предположительно в неизвестном месте в Ленинградской области. Наследие о. Павла, оставшееся от этого периода, – его переписка с женой, матерью и детьми²⁶⁶, а также – сами направления и результаты его научных исследований на Дальнем Востоке и Соловках. В одном из писем 1936 г. он подтверждает свое учение о роде: «Я считаю, что знать прошлое своего рода есть долг каждого и приносит много пользы для самопознания и исправления или предупреждения возможных ошибок...»²⁶⁷ В письме 23 февраля 1937 г. повторяются высказанные (в связи с учением о роде) на лекции «Об историческом познании» (1916) убеждения о связи времени с Вечностью. «Я высказываю вам это, – говорил Флоренский студентам, – как наиболее *твердый* пункт внутренней своей жизни: *ничто не пропадает*»²⁶⁸; «Во мне давно живет твердое убеждение, – написано в письме, – что в

²⁶¹ Флоренский П. Христианство и культура. С. 647.

²⁶² См.: Там же. С. 627–628.

²⁶³ Некоторые подробности о научно-технической деятельности о. Павла в советское время см., например: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 127, 739.

²⁶⁴ Андроник (Трубачев), *игум.* Из истории книги «Столп и утверждение Истины». С. 829.

²⁶⁵ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 238.

²⁶⁶ Последнее письмо от о. Павла пришло в Загорск 19 июля 1937 г.

²⁶⁷ Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 415.

²⁶⁸ Флоренский П. Христианство и культура. С. 30.

мире ничто не пропадает²⁶⁹. Для личной жизни это убеждение, м. б., и недостаточно утешительно. Но если на себя смотреть как на *элемент мировой жизни*, то при убеждении, что ничто не пропадает, можно работать спокойно... (курсив мой. – Н. П.)»²⁷⁰. «Все проходит, но все остается» (письмо 6/7 апреля 1935 г.), «Прошлое не прошло, а сохраняется и пребывает вечно» (письмо 27 мая 1935 г.)²⁷¹. При этом о. Павел полагает, что внутри рода родственники могут воздействовать на судьбы друг друга. «Я принимал за это время удары за вас, – пишет он в марте 1934 г., – так хотел и так просил Высшую Волю». «Все это время я страдал за вас и хотел, и просил, чтобы мне было тяжелее, лишь бы вы были избавлены от огорчений, чтобы тяжесть жизни выпала на меня взамен вас»²⁷².

В письмах повторяются многие важные мысли из «Воспоминаний». Например, о. Павел пишет однажды, что все свои идеи извлекал не из книг, а «из себя»²⁷³, отмечает, что на протяжении 50 лет своей жизни убедился в верности своих изначальных детских впечатлений²⁷⁴, советует обращать внимание на самое раннее детство ребенка, «когда закладывается самый каркас личности. Все остальное, позднейшее, – только вариации на тему раннейшего детства»²⁷⁵. О. Павел рассказывает, как «чувствовал» своих детей до их рождения²⁷⁶, учит дочь Ольгу «символически воспринимать действительность», т. е. уметь «находить высшее в «здесь» и «теперь»»²⁷⁷; также для Ольги он развертывает целое учение о слове, сходное с изложенным в работе «Магичность слова» в 1920 г.²⁷⁸ и учение о Хаосе, который онтологически выше человеческой индивидуальности²⁷⁹.

Исследуя вечную мерзлоту, Флоренский находит в ней символ человеческой души и повторяет свое учение из «Философии культа» о необходимости некой гармонии между сознанием и подсознанием в человеке²⁸⁰. Явление вечной мерзлоты, по его мнению, вообще имеет чрезвычайную важность «для общего миропонимания»²⁸¹. «В природе, – пишет он, – самое лучшее воспитание»²⁸², «природа – лучшая очистительница», «какой-нибудь час в природе даст понять то, чего не понимала раньше» (письмо дочери Ольге в январе 1935 г., за месяц до ее 17-летия)²⁸³. «Математика – самая важная из наук, образующих ум, углубляющая, уточняющая... связывающая все мировоззрение в один узел; она воспитывает и развивает, дает философский подход к природе»²⁸⁴. «Математика должна быть... привычкою мысли: надо научиться видеть геометрические соотношения во всей действительности и усматривать формулы во всех явлениях»²⁸⁵.

²⁶⁹ О том, что это действительно давнее убеждение о. Павла, свидетельствует его письмо матери в январе 1905 г.: «Для меня старое *не откидывается*, не выбрасывается за окно, а вечно *сохраняется* и *утилизируется*» (цит. по: Отец Павел Флоренский о воспитании. С. 170).

²⁷⁰ Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 677.

²⁷¹ Павел Флоренский, *свящ.* Все думы – о вас. С. 95, 119.

²⁷² Там же. С. 60, 63.

²⁷³ Там же. С. 374.

²⁷⁴ См.: Там же. С. 224–225.

²⁷⁵ Там же. С. 422.

²⁷⁶ См.: Там же. С. 118.

²⁷⁷ Там же. С. 307.

²⁷⁸ См.: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 38, 249.

²⁷⁹ См.: Там же. С. 181–182.

²⁸⁰ См.: Там же. С. 734.

²⁸¹ См.: Павел Флоренский, *свящ.* Все думы – о вас. С. 43, 56, 164.

²⁸² Там же. С. 425.

²⁸³ Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 175.

²⁸⁴ Павел Флоренский, *свящ.* Все думы – о вас. С. 217.

²⁸⁵ Там же. С. 293.

Подобные примеры можно продолжать вплоть до повторения о. Павлом в начале 1937 г. своего убеждения в наступлении «поворотного пункта хода исторических событий», когда «происходит переустройство в самих корнях» всех отраслей жизни²⁸⁶. «Не знаю, – писал о. Павел в начале 1935 г., – каков будет суд, но сам скажу, что старался не делать плохого и злого, – и сознательно не делал. Просматривая свое сердце, могу сказать, что ни на кого у меня нет гнева и злобы»²⁸⁷. А в конце 1935 г. добавлял на ту же тему: «И если бы мне было дано начинать жизнь заново, с детства, я, вероятно, шел бы тем же путем, который уже пройден. Я делал ошибки. Но в основном совесть моя спокойна»²⁸⁸.

Почти за полгода до гибели (4 июня 1937 г.) он сформулировал, если можно так сказать, последний тезис своей «антропологии»: «И всем существом ощущаю *ничтожество человека*, его дел, его усилий (курсив мой. – Н. П.)»²⁸⁹. Эпоха «праксис» для о. Павла прошла в условиях массового и насильственного богоотступничества, а ожидаемое им возвращение к Религии не вместились в срок, отведенный ему для земной жизни. На очень глубоком, не каждому доступном жизненном опыте он ощутил *ничтожество человека*, желающего оградить себя от своего Творца.

²⁸⁶ Там же. С. 222.

²⁸⁷ Там же. С. 83.

²⁸⁸ Там же. С. 374.

²⁸⁹ Там же. С. 246.

Выводы

Важная особенность о. П. Флоренского как религиозного философа и христианского мыслителя состоит в том, что он обладал личным опытом ощущения иного мира, который посчитал нужным раскрыть в своих «Воспоминаниях». Этот опыт в данном случае целесообразно называть «мистическим», для того чтобы отличать его от духовного опыта молитвенного общения о. Павла с Богом и христианскими святыми. В «мистическом» опыте о. Павла лежит основа его представлений о человеке как «части» Природы и его убеждения в наличии в человеке и в Природе вечной сверхэмпирической реальности. Это реальность безличного (или «сверхличного») плана, «какое-то высшее сознание», которое в иерархии бытия значительно превосходит конкретную человеческую личность.

В этом отношении можно сказать, что духовный опыт о. Павла, свидетельствующий о снисхождении Бога к интересам *каждой* конкретной человеческой личности, вступает в противоречие с его «мистическим» опытом. Вместе с тем нужно иметь в виду, что в «мистическом» опыте речь идет не о Боге, а о некоторой высшей *тварной* реальности, которая в религиозно-философских работах о. Павла осмысливается как «Природа творящая» или как идеальные основания всего существующего, сотворенные и пребывающие в Божественной Вечности, на одном плане бытия с Богом.

Несмотря на некоторые внешние различия в *форме* ранней и поздней онтологии о. Павла, ее *содержание* оставалось единым; все внешние различия сам о. Павел объяснял различиями в подходах, рассмотрением одних и тех же реальностей с разных точек зрения. Главной и неизменной основой мировоззрения о. Павла являлось фундаментальное двуединство мира и человека, единство их безусловной (вечной и изначально обоженной) и эмпирической (развертываемой во времени) природы. Флоренский считал, что эта истина была постигнута им в самом раннем детстве; с другой стороны, исходя из тех же убеждений, он принимал детские впечатления за самое глубокое и несомненное постижение истины (как осуществленное в процессе платоновского «припоминания»).

Рубежом, формально разделяющим раннее и позднее творчество о. Павла, с наибольшими основаниями можно считать осуждение Синодом Русской Церкви имяславия (май 1913 г.). С этого момента, познакомившись с богословием энергий свт. Григория Паламы (в начале 1913 г.), о. Павел обращает свои основные усилия на борьбу с победившим, как ему казалось, в Русской Церкви «духовным позитивизмом». Но, исходя из своих убеждений в безусловной сакральности церковной иерархии и своего положения в ней, он не считал возможным выступать с открытой полемикой вплоть до 1917–1918 гг., когда появилась надежда, что Церковь сама (на Поместном Соборе) признает ошибочным мировоззрение, отразившееся в Синодальном послании 1913 г. Этим объясняется столь поздний рубеж (1917–1918 гг.), к которому условно можно отнести начало нового этапа в религиозно-философском творчестве о. П. Флоренского.

Общий обзор жизни и трудов о. Павла показывает, что, исходя из своих убеждений, он пытался реконструировать «общечеловеческое» мировоззрение и был уверен, что святоотеческая традиция, церковное христианство представляют собой органичное звено этого мировоззрения. С таких позиций он принимал и св. Отцов, и Платона, и наработки различных мистических учений, и достижения науки, прежде всего математики, а в 1920-х гг. — дисциплин, связанных с электроэнергетикой.

В местах заключения — с тех же позиций — он занимался исследованием вечной мерзлоты и химического состава водорослей. Будучи поставлен в очень жесткие условия, он во всем умел находить средство к познанию высшей реальности и, как в философии, так и в жизни, сохранил верность своему символическому миропониманию.

Глава 2. Человек в мире и пред Богом

В истории философии известен достаточно резкий поворот от обсуждения вопросов из области природы и космологии в целом к теме человека. Хотя первыми осуществили его софисты Протагор (ок. 481–411 до Р. Х.) и Горгий (ок. 483–373 до Р. Х.), подлинным родоначальником философии человека признается всю жизнь боровшийся с софистами Сократ (469–399 до Р. Х.)²⁹⁰. Борьба Сократа (а вслед за ним и Платона) с софизмом как проповедью относительности любого знания, любых ценностей, законов и обычаев²⁹¹ не могла не привлечь внимания Флоренского с самого первого момента его знакомства с философией²⁹², поскольку «с юных лет его главная антипатия и страх – перед субъективным вымыслом и иллюзией, перед всем мнящимся и призрачным» (С. Хоружий)²⁹³. В «Смысле идеализма» о. Павел особо отметит «антропоцентричность» эллинского мирозерцания во втором периоде развития античной философии и то, что «альфа и омега» жизнепонимания для Сократа – человек²⁹⁴. Такая оценка весьма показательна для мыслителя, нарочито подчеркивающего свой «эллинизм» и свое особое отношение к античности.

²⁹⁰ См.: Лосев А. Ф. Ранние диалоги Платона и сочинения платоновской школы // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 5.

²⁹¹ Известное изречение Протагора «человек – мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют», по сути, является утверждением определяющего значения человеческой субъективности, хотя и указывает на восприятие человеком мира таким, каков он есть.

²⁹² Поскольку софисты манипулировали различным смыслом слов и понятий, Сократ занялся выявлением их общего, наиболее существенного значения. Так рождалось платоновское учение об идеях (см.: Там же. С. 5), бывшее в первом приближении учением об объективном, общечеловеческом значении слов, которое человек не вправе менять по субъективному произволу. Это учение стало одной из важнейших составляющих наследия о. Павла Флоренского.

²⁹³ Хоружий С. С. Обретение конкретности. С. 7.

²⁹⁴ См.: Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 128.

Человек и Космос

Если софисты, перенеся центр внимания с природы на человека, еще занимались естествознанием (математикой, физикой, астрономией и др.), то Сократ был склонен отвергать вообще всю натурфилософию с ее поиском причинно-следственных связей в видимой природе. Цель всего в мире – человек, и самое главное для человека – *познать самого себя*. «Послушай же... меня, – это типичное обращение Сократа к собеседнику, – и того, что начертано в Дельфах: познай самого себя...» (Алкивиад. I. 129a)²⁹⁵. Он полагает, что причина всех бед и ошибок во всех областях человеческой деятельности – пагубное самомнение, когда невежда воображает себя знатоком (Алкивиад. I. 117д–118с)²⁹⁶. И прежде всего, именно в этом отношении – в самопознании, в познании человеком всей глубины своего существа – Сократ предпочитает объявлять себя незнающим («Знаю, что ничего не знаю»), не «мудрым» («софистом»), а лишь «любящим мудрость» («философом»).

Упомянутая дельфийская надпись (на храме Аполлона в Дельфах), пока не найденная археологами, соседствовала с другой, переводимой как «Ты еси», что в трактовке Плутарха (De E Delphico) означало присутствие божества как в храме, так и в мире. Такое указание на двойную тайну – божества и человека – представляет собой несомненный антропологический «максимум» античности до эпохи Сократа, но Сократ выделяется не только тем, что сделал дельфийскую надпись одним из главных принципов своих бесед. Он показал, что к тайне человека можно лишь приступать и что самый главный ориентир здесь – понимание своего полного незнания. Эта мысль была замечена уже древними комментаторами, один из которых записал: «Познать самого себя на словах не велика важность, а на деле это знает один бог»²⁹⁷.

Сразу после Сократа (после 400 г. до Р. Х.) в греческом мире широкое распространение получает знание о том, что душа человека бессмертна и имеет свой дом на небе²⁹⁸. Об этом говорит Платон в своих диалогах («Федон», «Тимей», «Законы»).

Первое систематическое изложение сведений о человеке дает Аристотель (384–322 до Р. Х.), который также первым употребляет термин «антропология», но вовсе не в его собственном, привычном для нас значении²⁹⁹. самого понятия антропологии как учения о человеке древние греки не знали и не употребляли. В трактате «О душе» Аристотель выделяет человека указанием на наличие в нем души разумного уровня, которая в принципе не связана с телесностью и вечна (хотя и не сохраняет никакого воспоминания и сознания после смерти тела – О душе. III, 5)³⁰⁰. Это достижение древней, языческой по своим основам, мысли заметил и воспроизвел свт. Григорий Нисский (Об устройении человека. VIII, 145, 8–41; О душе и воскресении), а затем, составляя свод всего утвердившегося в Церкви богословия первых веков христианства, прп. Иоанн Дамаскин вновь повторил размышления Аристотеля о трех

²⁹⁵ Платон. Диалоги. М., 1986. С. 211.

²⁹⁶ См.: Там же. С. 195–196.

²⁹⁷ Тахо-Годи А. А. Примечания // Платон. Диалоги. С. 540–541.

²⁹⁸ Не следует думать, что такое убеждение было повсеместно распространено в Древнем мире. Достаточно упомянуть поиски бессмертия в «Эпосе о Гильгамеше» (древняя Месопотамия), учение Демокрита и Эпикура о разложении человеческой души вместе с телом или аналогичное учение стоиков о разрушении души, хотя и не сразу после смерти тела (Диоген Лаэртский. VII, 156–157). Эпикуру принадлежит популярное среди атеистов нового времени изречение: «...когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет» (Диоген Лаэртский. X, 125). Ср. в Ветхом Завете: Пс 145. 4; Екк 9. 2–6; 2 Цар 14. 14; вопрос Иова: Иов 14. 14 и др.

²⁹⁹ Обсуждая качества «величавого человека», Аристотель пишет, что он «не обсуждает людей («антропологос»), ибо... ему нет дел ни до похвал себе, ни до осуждения других» (Никомахова этика. 125a5) (Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 134).

³⁰⁰ См.: Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 383.

уровнях души (души растительной, чувственной и разумной) и о том, что только человеческой душе свойственны сразу все уровни (Точное изложение Православной веры. 2, 12).

Вместе с тем представление о человеке разумном в античности существовало наряду с учениями о живом и мыслящем Космосе, так что, например, стоики Хрисипп и Посидоний (II–I вв. до Р. Х.) представляли человеческую душу как часть («частицу») космической души (Диоген Лаэртский. VII 142–143). Одушевленным и «умным» представляется Космос у Пифагора, а в платоновском диалоге «Алкиона» Сократ говорит Херефонту: «Вероятно, многим покажется убедительным, что Космос, насколько его величина превышает размеры Сократа или Херефонта, настолько же отличается от нашего состояния по своей силе разума и способности суждения» (Алкиона. VI)³⁰¹. Особенно ярко совершенство живого и разумного Космоса представлено у Платона в «Тимее» (Тимей. 32a–34a).

Достаточно известным является античное понятие о человеке как о микрокосме, т. е. о таком «малом мире», в котором Космос со всей его разумностью и гармонией должен находить свой образ и свое подобие. В христианской церковной литературе появилось только два чисто антропологических труда, и оба они, конечно, не обошли вниманием эту, можно сказать, вершину античной мысли о человеке. Прп. Иоанн Дамаскин чаще обращается к более позднему из них – трактату «О природе человека» (в западных переводах – «Антропология») Немезия, епископа г. Эмеса в Сирии (V–VI вв.), в том числе и тогда, когда хочет показать, что «человек имеет нечто общее и с неодушевленными существами, и с бессловесными существами, и с одаренными разумом». «Поэтому, – замечает он, – человек и есть малый мир» (Точное изложение... 2, 12). Немезий говорит об этом в самом начале своего трактата (О природе человека. 1).

Автор другого труда – «Об устройении человека» – свт. Григорий Нисский (ок. 332–383) также отмечает, что человек есть «некий малый мир, содержащий в себе те же стихии, которыми наполнена вселенная» и «объемлет собою всякий род жизни». Но «что важного в том, – спрашивает он, – чтобы почитать человека образом и подобием мира? Ведь и земля преходит и небо изменяется...». «Говорили: человек есть микрокосм... но, громким этим именем воздавая такую хвалу человеческой природе, не заметили, что почтили человека свойствами комара и мышей»³⁰². Подлинное величие и совершенство человека заключается не в том, что он уподобляется совокупности твари, а в том, что он *отличается* от космоса и уподобляется Творцу.

Это совершенно новый взгляд на соотношение человека и мира, особенно если учесть христианское учение о Творце, Который одновременно имманентен и трансцендентен тварному Космосу. И хотя главный призыв Сократа «познать себя» в христианстве под влиянием аскетической практики выразился прежде всего в стремлении познать греховное повреждение человеческой природы³⁰³, в святоотеческом богословии сразу же утвердилась мысль, что последняя глубина человека – это путь уже не к тайнам Космоса, а к познанию Самого Творца.

«К познанию Бога, – пишет в «Беседах на Шестоднев» св. Василий Великий, – не столько ведет небо и земля, сколько собственное наше устройство, если кто благоразумно испытывает сам себя, как говорит Пророк: *удивися разум Твой от мене* (Пс. 138, 6), т. е. *рассмотрев самого себя, познал я превосходство Твоей премудрости* (курсив мой. – Н. П.)»³⁰⁴.

³⁰¹ Платон. Диалоги. С. 425.

³⁰² Цит. по: Георгий Флоровский, прот. Восточные Отцы IV-го века. 2-е изд. М., 1992. С. 157.

³⁰³ См., например, у свт. Тихона Задонского: «Самого себя познать: се есть мудрость христианская! <...> Начало здравия – познание немощи... Познать убо себя – начало спасения есть... В чем бо вся сила состоит, чтобы себя самого познать и свое бедствие душевное» – Творения св. Тихона Задонского. Сокровище духовное. М.: Русский Духовный Центр, 1994. С. 94, 120, 311.

³⁰⁴ Творения св. Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийской. Ч. 1: Беседы на Шестоднев. М., 1845 / Репр. М., 1993. С. 100.

Ту же мысль повторяет прп. Иоанн Дамаскин, когда говорит о значении заповеди вкушать от всякого древа, данной в раю первозданному человеку. Она означала призыв: «От всех творений восходи ко Мне – Творцу, и со всех них собери один плод – Меня, истинную Жизнь...» «Но выше всех этих мыслей и созерцаний, – пишет прп. Иоанн, – мысли о нас самих, т. е. о нашем составе, по слову божественного Давида: *удивися разум Твой от мене* (Пс. 138, 6), т. е. от моего устройства». Познание непадшим человеком самого себя из самой человеческой природы могло раскрыть величие Творца. Но для этого, по мысли прп. Иоанна Дамаскина, Адам сначала должен был утвердиться в жизни по заповедям, т. е. укрепить свое свободное произволение быть с Богом. Не утвержденному в божественном созерцании опасно было пытаться выйти на Творца через глубокое самопознание. В этом, по мнению прп. Иоанна, – смысл райского древа познания добра и зла, которое и есть познание человеком своей собственной природы (Точное изложение... 2, 11)³⁰⁵.

Таким образом, человек настолько глубок, многогранен и в определенном смысле бесконечен, что в самом его устройстве *совершенно особым образом познается Бог*, познается так, как не может быть познан из созерцания мира. В этом принципиальное отличие человека от мира, его качественно иной уровень по отношению к его же микрокосмической природе. В этом суть того «выделения» человека из мира, которое произвело христианство и которого не знало дохристианское мышление.

О. Павел имел свой особый взгляд на различие христианского и античного отношения к миру и человеку. Этот взгляд достаточно полно изложен в письме 9-м «Столпа» – «Тварь», где утверждается, что «основное положение язычества» – языческий пантеизм – одновременно и атеистично и акосмично³⁰⁶. Языческие боги – демоны, но в специфической трактовке Флоренским этого понятия. В данном случае «демон» – это чистая видимость, феномен, лишенный подлинной реальности. И потому когда язычник говорит, что все в мире «полно богов», он не представляет и не знает в мире ничего реального; он боится проникнуть за очертания «кожи вещей», где для него сокрыты лишь хаос и ужас³⁰⁷. Только христианство помогло людям увидеть в твари «не простую скорлупу демонов, не какую-нибудь эманацию Божества и не призрачное явление Его, а самостоятельное... и само-ответственное творение Божие, возлюбленное Богом и способное отвечать на любовь Его»³⁰⁸. «*Есть объективность; это – Бого-зданная тварь*»³⁰⁹ – таково христианское откровение языческому, «демоническому», безблагодатному сознанию.

В язычестве оказалась особо прочувствованной всеобщая одушевленность мира, и это, по убеждению о. Павла, нашло свой естественный отклик в Христианской Церкви. «Язычество, – говорит он в одной из заключительных лекций «Философии культа» (1922), – есть частью память об истине уже открытой, частью гребни передовых волн Истины, грядущей в мир... И следовательно, если бы в Церкви Христовой момент язычества просто отсутствовал, то это-то и доказывало бы неполноту, несовершенство и, значит, неистинность Церкви...»³¹⁰ Контекст этой фразы однозначно указывает на то, что под «моментом язычества» в Церкви имеется в виду олицетворение в церковной поэзии природных объектов и стихий, которое, по настоянию Флоренского, необходимо понимать реально, онтологически.

1991. С. 171.

³⁰⁵ Конечно, это не означает наличие «зла» в самой сотворенной человеческой природе. По мысли преп. Иоанна Дамаскина, глубокое самопознание не утвержденным еще в добре человеком могло быть обращено им во зло самому себе, что и произошло с первыми людьми в раю.

³⁰⁶ См.: Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 275.

³⁰⁷ См.: Там же. С. 276–277.

³⁰⁸ Там же. С. 288.

³⁰⁹ Там же. С. 263.

³¹⁰ Павел Флоренский, свящ. Из богословского наследия. С. 242.

Все в природе действительно олицетворено, стихии на самом деле одушевлены и сознательны³¹¹. Человек живет в *живом* мире, с которым он связан на всех уровнях своего существования.

В данном вопросе о. Павел видит полное соответствие древнейшего общечеловеческого мировосприятия, платонизма и необходимого в христианстве «языческого момента». «Вся природа одушевлена, *вся* – жива, – в целом и в частностях. Все связано тайными узами между собою, все дышит вместе друг с другом, энергии вещей *втекают* в другие вещи, и каждая живет во всех, и все – в каждой» («Общечеловеческие корни идеализма», 1908)³¹². И человек – не исключение. Как и все «вещи», он, хотя и будучи отличной от «вещей» «личностью», живет с природой «*одною* жизнью, как сын с матерью»³¹³. Формально это пока изложение народного, крестьянского мироощущения, которое вместе с тем является естественно магическим или, «если хотите, – говорит Флоренский, – более современного слова» – оккультным³¹⁴. О. Павел никогда не боялся употреблять подобную терминологию, заведомо рассчитывая на адекватное восприятие *сути* того, что он хочет сказать. Космос – живой и тесно взаимосвязан с человеком на *всех* уровнях бытия; кто бы и как бы ни пытался выдать эту истину за «свою», от этого степень ее истинности не уменьшается.

В «Столпе» фактически эта концепция уже принимается за «космическую сторону христианства». В примечаниях к «Столпу» о. Павел отметил особую роль в выработке этой «космичности» христианства прп. Максима Исповедника, который «распространил идею обожения человека на всю природу. Через Христа сначала обожается человек, а через человека будет обожена и вся природа». Из новейших мыслителей, по указанию о. Павла, эту сторону христианства особо прочувствовали архиеп. Херсонский Иннокентий, С. Глаголев, еп. Порфирий Успенский, Владимир Соловьев, С. Булгаков, Вячеслав Иванов, В. Эрн и др.³¹⁵

Для сравнения можно отметить, что ту же самую «космичность» учения прп. Максима В. Лосский счел необходимым развести с выводами философии русского космизма. Приводя учение Максима Исповедника о пяти разделениях в тварном мире и их преодолении в Новом Адаме – Христе, Лосский переводит проблему космического обожения в плоскость учения о Церкви. Идея Церкви как среды, в которой совершается единение с Богом, говорит он, включена в идею космоса, но это не значит, что Космос является Церковью, как фактически полагает христианская философия космизма. У русских космистов идея Церкви, по мнению В. Лосского, смешивается с идеей космоса и в результате идея космоса дехристианизируется. Глубинная причина этого в том, что христианские космисты относят к изначальному факту то, что принадлежит к призванию. Космос *призван* к соединению с Богом в Церкви, но *не сотворен* в таком соединении³¹⁶. Это, по сути, критика идеи первозданного обожения твари.

Суть того, о чем здесь говорит Лосский, у о. Павла представлена в «Столпе» и – в наиболее концентрированном виде – там, где разворачивается восходящая (или, точнее, сгущающаяся) цепочка онтологической реальности «Софии по преимуществу». Она начинается первым, самым внешним звеном: «вся тварь» – и проходит через Человечество, Церковь, Церковь Святых, Божию Матерь к самому средоточному ядру – Девству, Красоте души Пресвятой Богородицы. Все это в целом есть София, в которой «вся тварь», «Человечество» и «Церковь» различаются только «количественно», по степени концентрации софийности³¹⁷.

³¹¹ См.: Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 199–200.

³¹² Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 151.

³¹³ Там же. С. 149.

³¹⁴ Там же. С. 147.

³¹⁵ См.: Флоренский П. А. Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 733.

³¹⁶ См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 86.

³¹⁷ См.: Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 350–351.

Это именно то самое отождествление Церкви и Космоса, о котором говорит Лосский и причина которому – представление об изначальном обожении всей твари.

Концепция живого Космоса (также представленная в «Столпе»³¹⁸) помогает о. Павлу утвердить свое представление о «границах Церкви». В 1922 г. в лекции «Философия культа» он скажет, что, коль скоро, по его мнению, в богослужебных текстах за стихиями признается и утверждается сознательность и одушевленность, то за ними «признается и утверждается участие в жизни всей Церкви, или, говоря еще иначе, этим указуются границы Церкви совсем не там, где склонно их видеть школьное ратоборство. Отрицать это имеет вкус лишь тот, у кого на сердце лежит тайное культо-борство... тайное непризнание, что духовное может быть в природном, что природное – не *вне* духовного, но в нем же, его подчиненный момент, его орудие, среда его явлений и потому – само явление духовного»³¹⁹.

Космос у Флоренского *уже* изначальным обожением в Вечности, и в эмпирии он *уже* сознательный и одушевленный, причем сам по себе, без *личных* усилий человека; в идеальных основаниях Космоса и человека *одна и та же* обожаящая благодать, присутствующая там от Вечности, независимо от драмы принятия или отвержения Христа, разворачивающейся в эмпирии. Именно отсюда вытекает особое мнение о. Павла о «границах» Церкви, которой, по его мнению, не чужд и весь живой Космос. Весь Космос (и «вся тварь») у Флоренского – это *уже* периферия Церкви, тогда как В. Лосский говорит лишь о *задаче* обретения Космосом своего «личностного, ипостасного смысла» в человеке³²⁰ и начинает рассматривать периферию Церкви *с человека*, получающего во Христе усыновление Богу. И поскольку «усыновление еще не есть завершение», то внутри Церкви имеются еще более тесные «круги» – тех, кто входит в соединение с Богом и становится «достойным обожяющего вселения Св. Духа» (прп. Максим Исповедник)³²¹. По мысли В. Лосского, человек выделяется из всего остального творения тем, что *только он*, «как и Бог, существо личное» и «абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность «персонализировать» мир»³²².

³¹⁸ См.: Там же. С. 279–280, 300–301.

³¹⁹ Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 200.

³²⁰ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 241.

³²¹ Там же. С. 134.

³²² Там же. С. 241.

Единство человека и мира. «Мистическая анатомия»

В 1920-х гг., работая в советских научных учреждениях, о. Павел пишет, что наука, с ее стремлением искать внешние связи и закономерности в мире, неспособна увидеть его глубокое внутреннее единство при всем внешнем разнообразии. Между тем «растения, камни, птицы, животные, атмосферные явления, цвета, запахи, вкусы, небесные светила и события в подземном мире сплетаются между собою многообразными связями, образуют ткань всемирного соответствия»³²³. Открываются эти «тайные узы»³²⁴ мироздания особым «мистическим» восприятием, доступным человеку в раннем детстве или в особом состоянии экстаза («восхищения»), которому у Флоренского посвящена целая работа («Не восхищение непщева» (Флп 2. 6–8) (К суждению о мистике), 1916)³²⁵. В записи воспоминаний в начале января 1924 г. о. Павел характеризует мистический экстаз как «астральное выхождение из себя» и пишет о легком, «законном и полнорадостном» достижении его в горах. Там «сознание экстатически расширено, и уже нет определенной границы между мною и внешним бытием»³²⁶.

В детском восприятии вообще легко снимаются границы между внешне раздробленными объектами, «душа сливается с воспринимаемыми явлениями». Флоренский вспоминает, как в раннем детстве некоторые формы в природе ему хотелось «охватить... изнутри, проникнуться ими и самому им уподобиться». Он поочередно переживал ощущения: «Ах, почему я не та форма?» или «Ведь та форма – это я»³²⁷. На чисто бытовом примере, когда одна семья жила в двух, *разделенных* двором, квартирах, маленькому Павлу открывалась возможность сокрытия внутреннего единства за кажущейся пространственной разделенностью. Это «мистическое» восприятие легло в основу учения Флоренского о символах: каждая реальность символизируется множеством символов, которые складываются в «ряды» и «пучки таких рядов». При этом любой из символов может быть внешне разобщен, но внутренне связан с символизируемой реальностью. Другой опыт – детское восприятие фонтана искр, летевших от точильного колеса – показал, что миг глубокого слияния человеческого существа с природой является упоительным и одновременно страшным³²⁸.

Весь мир пронизан жизнью; таинственное мерцание жизни можно уловить в самой обычной раковине, в отточенном морскими волнами камне. И само море – «живое и таинственное существо». Вот вытащенная из морской воды медуза на берегу тает и превращается в бесцветную слизь. Она – порождение того же моря. В ней вода, и «во мне, – пишет Флоренский, – вода». «Различное по виду, однако едино по сущности»³²⁹.

Но можно ли как-то рационально пояснить, в чем выражается глубокое внутреннее единство человека со всем миром? О. Павел отчасти находит такую возможность в учении о человеческом *теле* или в том, что в черновиках он называл «мистической анатомией». «Наше тело, – говорит он в курсе лекций 1917 г., – не *что-то* между прочим... а нечто перво-степенное и исключительно важное... Тело наше бесконечно глубже, чем считали его материализм и позитивизм – с одной стороны, а отвлеченный спиритуализм – с другой. Физиоло-

³²³ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 86.

³²⁴ Это написано о. Павлом в «Воспоминаниях» в начале 1920-х гг. и практически имеет тот же смысл, что и цитированный выше фрагмент из лекции 1908 г. «Общечеловеческие корни идеализма»: «Все связано тайными узами между собою, все дышит вместе друг с другом...» (Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 151.

³²⁵ См., например: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 147–149, 161.

³²⁶ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 229.

³²⁷ Там же. С. 87, 89.

³²⁸ См.: Там же. С. 32–33.

³²⁹ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 47–48, 56, 59.

гия, в основах своих, есть непременно *мистическая* физиология и основа общечеловеческой религии»³³⁰.

Первые контуры «мистической анатомии» (или «мистической физиологии») были намечены еще в «Столпе», где подчеркивалось, что именно *телом* человек связан «со всею плотью мира». Тело – это «общая граница человека и прочей твари», которая, однако, не разделяет, а «соединяет их воедино»³³¹. Это «онтологическая поверхность», «оболочка», разделяющая две глубины бытия – глубину Я и глубину не-Я. Но она настолько основательно включена в то, что мы называем «внешней природой», что мы не можем уловить ее четких очертаний; мы даже не можем сказать, принадлежит ли «то, что обычно называется телом», к Я или к не-Я³³².

Эта мысль о неустойчивом характере «границы тела» поясняется в лекциях 1917 г. Но прежде всего здесь приводится «тонкое замечание» М. М. Сперанского³³³ относительно самого возникновения этой онтологической грани. Она возникает вместе с грехопадением человека, поскольку до падения *телом человека был весь мир*. Первозданный Адам не замечал наготы своего тела потому, что нельзя было локализовать определенное место в мире и сказать: «вот нагота тела»³³⁴. Но в падении разрывается единство с миром, и теперь человек может распространять власть своей воли только на небольшую область действительности. И там, где эта власть заканчивается, и образуется «граница» тела, обозначить которую достаточно четко не представляется возможным. Ведь, с одной стороны, очень многое, что происходит в физиологических процессах тела, находится не во власти обычного человека, а с другой стороны, то, что за пределами тела, человек может «при известных навыках» сделать «подвластным сознательному усилию». Можно научиться «смещать границу тела против обычного ее места»³³⁵, и это искусство есть не что иное, как магия.

«Физический маг, – цитирует о. Павел Новалиса, – умеет животворить природу и обращаться с нею произвольно, как со своим телом»³³⁶. Но «магия» понимается Флоренским не только в узком, характерном для оккультной практики смысле. Как «магию» у него, вообще говоря, можно определить всю деятельность человека, направленную на изменение мира. И в том числе деятельность по изготовлению орудий, которая, по мысли о. Павла, только и выделяет человека, является «критерием человечности»³³⁷. Орудия становятся непосредственным продолжением, усилением и улучшением органов человеческого тела. Они удлиняют и расширяют наше восприятие природы, оказываются *продолжением* тела, как бы

³³⁰ Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 438.

³³¹ Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 271.

³³² См.: Там же. С. 265. При изложении такого взгляда на тело в «Столпе» Флоренский ссылается, в числе прочих, на работу Н. Лосского «Обоснование интуитивизма» (СПб., 1908) и русский перевод «Теософии» Р. Штайнера (СПб, 1910). В черновиках у о. Павла есть запись от 28 августа 1910 г.: «Анатомия, физиология – это не более, как метафизические грани, поверхности, ограничивающие мистическое от эмпирического. Самое тело наше есть пленка, отделяющая область феноменов от области ноуменов» (Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 428).

³³³ М. М. Сперанский (1772–1839) – известный государственный деятель и юрист эпохи Александра I и Николая I, мистический мыслитель. Интерес к его духовному наследию характерен для эпохи начала XX в. «Авторитетное» засвидетельствование его «православия» святителем Феофаном Затворником в «Письмах о духовной жизни» о. Павел полагал «поспешным» (Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 331). С его работами он ознакомился по «Материалам к изучению мистики М. М. Сперанского», собранным А. Ельчаниновым, и выделял из них то, что ему представлялось не противоречащим святоотеческому толкованию Св. Писания (см.: Там же. С. 331–332).

³³⁴ Ср.: «Первозданный Адам не был бы царем мира... если бы мир не входил в состав его тела». Адам царствовал одновременно и над миром, и над самим собой (Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 436–437.

³³⁵ См.: Там же. С. 403.

³³⁶ Там же. С. 383.

³³⁷ Там же. С. 378. Человек, пишет о. Павел, есть «существо, строящее орудия» или, точнее, «возделывающее орудия». Человек должен быть определен как *homo faber*, а не как *homo sapiens* (См.: Там же. С. 383).

«прорастанием» человеческого тела в природу³³⁸. Орудия являются «проекцией» тела во «внешний» мир³³⁹ и таким образом расширяют его границу.

И в этой связи у о. Павла «мистическим» становится и понятие «хозяйства» как совокупности орудий. «Мы живем не вообще в мире, а именно в той его части, которую так или иначе ассимилировали, сделали своим достоянием, обратили в свое хозяйство». Оно «насквозь пропитано нашим духом» и само есть «совокупность символов нашего духа». «Человек ассимилирует плоть мира как свое расширение, и, несмотря на падение, несмотря на саморазложение Человека, мир все же есть продолжение его тела, или его хозяйство». Все это, конечно, не означает, что реализация человека как *homo faber* есть деятельность, направленная на преодоление последствий падения, в данном случае направленная на восстановление изначального тождества мира и человеческого тела. Эта деятельность необходима, но следует помнить, что «и в унижении, и в распаде Человек, хотя и теснимый взбунтовавшимися против своего царя стихиями собственного тела, продолжает держать в ослабевших руках скипетр своей власти и править еле сдерживаемым уже миром»³⁴⁰. И в падении «тело наше есть мир, и то, что обычно называют миром, есть, по внутреннему созерцанию тела, не более как часть тела, его отделение, его сторона»³⁴¹.

Обращаясь к этой теме в своем незавершенном «Догматическом богословии», В. Лосский, так же как и о. Павел, отметил: «Мир следует за человеком, потому что он есть как бы природа человека; его можно было бы назвать «антропосферой»». Но «эта антропокосмическая связь осуществляется тогда, когда осуществляется связь образа человека с его Первообразом – Богом... Мы ответственны за мир. Мы – то слово, тот логос, в котором он высказывается, и только от нас зависит – богохульствует он или молится. Только через нас космос как продолжение нашего тела может воспринять благодать»³⁴². Здесь подчеркнута безусловность выделенности человека из мира, безусловность его власти над миром, даже в изменившихся условиях. Человек и мир едины, но так, как едины высшее бытие, включающее в себя низшее. Космос – это «антропосфера» или – по более точному образу – периферия человеческого существа, в центре которого стоит личность, как (согласно В. Лосскому) образ Божий в человеке. «Человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе». И личность должна «охватить» всю свою природу, чем и будет достигнута «персонализация» Космоса, обретение им своего «ипостасного» смысла. Иначе говоря, личность выступает здесь как высшая онтологическая реальность, выделяющая человека из всего остального Космоса, с которым человек в определенном смысле един по своей природе. Лосский подчеркивает, что человек – это не только микрокосм, он, *в отличие от Космоса*, имеет образ Божий³⁴³. И можно заметить, что в онтологии о. Павла именно такое – безусловное, онтологическое – выделение человека из мира невозможно.

³³⁸ См.: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 384, 401. Этот процесс о. Павел вслед за Э. Каппом и Карлом дю Прелем предлагает называть «органопроекцией» (Там же. С. 402).

³³⁹ Там же. С. 407.

³⁴⁰ Там же. С. 436–437.

³⁴¹ Там же. С. 427.

³⁴² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 241–242.

³⁴³ См.: Там же. С. 87, 240–241.

Микрокосм

Хотя внешнему, «эвклидовскому и кантовскому» взору человеческое тело кажется малым, взору внутреннему открыты его «бесконечные пространства»³⁴⁴. «По ту сторону» тела (как было сказано еще в «Столпе») лежит вся «мистическая глубина нашего существа»³⁴⁵. Человек так же бесконечен, как и мир: «И природа, и человек бесконечны... Человек – в мире; но человек *так* же сложен, как и мир. Мир – в человеке; но и мир *так* же сложен, как и человек». Эта предельно четкая формулировка показывает, до какой степени Флоренский приравнивает человека к миру. Обычное понятие «микрокосма» представляет человека как «малый мир», *в отличие* от мира «большого», собственно мира, или «макрокосма». О. Павел настаивает на том, что справедливо и обратное: Человек есть макрокосм, а Природа – микрокосм. «Человек как часть природы может быть равномошен со своим целым, и то же должно сказать о природе как части человека... (курсив мой. – Н. П.)»³⁴⁶.

Человек и Природа *взаимно* отражают друг друга, *взаимно* подобны до мельчайших подробностей: «часть части, сторона стороне, разрез разрезу», короче говоря – все всему. Самые чувства человека – зрение, вкус, обоняние и т. д., согласно Флоренскому, – это метафизические оси мироздания³⁴⁷, в связи с чем, между прочим, о. Павел был готов обсуждать даже наличие (или развитие в будущем) у человека «электро-магнитного чувства»³⁴⁸. «В Среде нет ничего такого, что в сокращенном виде, в зачатке хотя бы не имелось у Человека». Но самое важное, как представляется, в понятии «микрокосма» Флоренского – требование признать обратимость этого тезиса: «И в Человеке нет ничего такого, что в увеличенных, – скажем временно, – размерах, но разрозненно не нашлось бы у Среды»³⁴⁹. В Человеке мы не найдем никакой *особой* ценности, ничего такого, что нельзя было бы обрести во всем остальном Творении Божиим. Природа и Человек равнозначны в качественном отношении – это самое существенное, хотя о. Павел готов идти и дальше – оспорить в принципе и представления о количественных различиях.

³⁴⁴ Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 427.

³⁴⁵ Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 265.

³⁴⁶ Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 441.

³⁴⁷ См.: Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 34.

³⁴⁸ Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 395–400.

³⁴⁹ Там же. С. 442.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.