

Наталья Бонецкая

Русский Фауст XX века



Издательство «Росток»



Наталья Бонецкая

РУССКИЙ ФАУСТ
XX ВЕКА



Санкт-Петербург
2015



УДК 141.4(470)(091)
ББК 87.3(2Рос=Рус)6
Б81

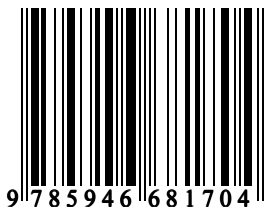
Бонецкая Н.

Б81 Русский Фауст XX века. — СПб.: ООО «Издательство “Росток”», 2015. — 384 с.

Павел Александрович Флоренский (1882—1937), один из самых таинственных мыслителей начала XX века — философ, мистик-богослов, но одновременно естествоиспытатель и деятель промышленности, — с момента его нового «открытия» в России в 1980-е годы представлял собою камень преткновения для исследователей. Автором данной книги разработана оригинальная концепция феномена Флоренского. Флоренский, по мнению Н. Бонецкой, принадлежит к духовной традиции, которая восходит к фигуре великого И. В. Гёте. При этом, на взгляд автора исследования, русский ученый не просто развивает философские заветы Гёте, но также своей личностью воспроизводит тот духовный тип, которому Гёте в своей трагедии «Фауст» придал универсальный статус.

Книга написана ясным, отнюдь не наукообразным языком и предназначена для всех тех, кого интересует загадочная эпоха Серебряного века.

ISBN 978-5-94668-170-4



© Н. К. Бонецкая, 2015
© ООО «Издательство “Росток”», 2015



ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора	5
-----------------	---

РАЗДЕЛ I

Павел Флоренский: судьба и ее преодоление (опыт биографики)	11
--	----

РАЗДЕЛ II

Павел Флоренский и новое религиозное сознание	129
--	-----

П. Флоренский: русское гётеанство	148
--	-----

1. София в природе	148
--------------------------	-----

«Полет» Фауста	148
----------------------	-----

Цвета в природе	149
-----------------------	-----

Русский Фауст	151
---------------------	-----

Мистика заката	154
----------------------	-----

Метафизика заката	157
-------------------------	-----

«София есть Небо»	159
-------------------------	-----

2. Первоявления и идеи	162
------------------------------	-----

Русская феноменология	162
-----------------------------	-----

Как увидеть идею?	165
-------------------------	-----

Мечта о мистериях	167
-------------------------	-----

Православная мистерия	171
-----------------------------	-----

Лики горних идей	173
------------------------	-----

Ступени творения	176
------------------------	-----

«Homo faber» и «homo liturgus» (Философская антропология П. Флоренского)	181
---	-----

Человек «в порядке природы» и «в порядке свободы»	182
---	-----

Философия тела	185
----------------------	-----

Тело и его субъекты	185
---------------------------	-----

Оплотневший дух	188
-----------------------	-----

Полюса философии тела	194
-----------------------------	-----



«Человек биологический» и «создатель орудий»	199
«Человек трагический» и «человек литургический»	205
Русский Фауст и русский Вагнер	219
«Философы»	219
Учитель и ученик	223
Тайна Флоренского	226
Кто такой Вагнер?	231
Вопрос о новом догмате	234
Падение слова	236
Слово и речь	237
Имя и именование	239
Речь и именование	241
Как быть с «афонским иноком Иисусом»?	243
Имя и икона	246
Русское гётеанство: преодоление символизма	251

ПРИЛОЖЕНИЯ

Форум флоренсковедов	263
Михаэль Хагемейстер. «Новое Средневековье» Павла Флоренского (перевод с нем. Н. Бонецкой)	277
Средневековье — Ренессанс	278
Платонизм — кантианство	279
Картина мира: Птолемей — Коперник	280
Обратная перспектива — прямая перспектива	281
Реализм — номинализм — магия	282
Политическая теология: борьба Логоса и хаоса, Христа и антихриста	283
От антииудаизма к антисемитизму	286
Тайя Гут. Павел Флоренский и Рудольф Штейнер (Обнаружение ноумена в феноменах, или Идеи в действительности) (перевод с нем. Н. Бонецкой)	291
Беседа Н. К. Бонецкой со священником Иоханнесом Шельхазом о жизни и духовном наследии о. Павла Флоренского	308
Примечания	326
Указатель имен	374



От автора

Главы этой книги писались в разное время, — можно сказать, в различные исторические эпохи. Большой трактат о судьбе Павла Флоренского (он составляет раздел I «Русского Фауста XX века») написан в первой половине 1980-х годов, статья «Павел Флоренский и *новое религиозное сознание*» — незадолго до начала перестройки, все прочие работы писались и публиковались в периодике уже в либеральные времена. Мои размышления по поводу феномена Флоренского начались в середине 1970-х годов и не оставляются и в 2010-е годы; разумеется, отношение к мыслителю за этот период претерпевало существенные метаморфозы.

...Помню небольшой темный «зал микрофильмов» Ленинской библиотеки, столы, на которых стоят допотопные по нынешним меркам аппараты со светящимися экранами: туда по принципу диафильмов выводится книжный текст с пленки, которая прокручивается вручную. На дворе 1975 год, я — студентка Литинститута, совсем недавно открывшая для себя новый безграничный мир Церкви вместе с окружающей ее удивительной, светоносной культурой. Имя священника Павла Флоренского было одним из первых оказавшихся в поле внимания русской христианской интеллигенции моего поколения. Кое-кто в нашем кругу владел английским репринтом книги Флоренского 1914 года «Столп и утверждение Истины», но это было такое сокровище, которое я не решалась попросить. В Ленинке выдать единственный экземпляр книги мне отказались за ее ветхостью, предложив микрофильм. И вот я читаю и подробнейшим образом конспектирую, — переписывая порой абзацами, страницами, — этот уникальный труд. Как я узнала позднее, Флоренский оформил его в манере книжных образцов русского пиетизма эпохи Александра I: шрифт, иллюстрации-заставки с многозначительными подписями были взяты из тогдашних масонских изданий, что придавало содержанию книги — также пиетическому — созвучную ему дополнительную ауру. Подобно губке, я впитывала это содержание; оно ложилось на душу как нечто бесконечно близкое, родное, давно чаемое... Сидя в темноте перед экраном с текстом, я ощущала себя участницей сокровенной тайны, которую затем уносила с собою и которой жила в обстановке серых будней брежневщины...



Прочитав «Столп», я задалась целью изучить все доступные труды Флоренского, — благо, доступность богатых фондов Ленинки, а также некоторых частных собраний дореволюционных книг и их самиздатовских копий предоставляло для этого все возможности. Шли годы, имя Флоренского и в СССР всплывало из забвения: пошли его робкие публикации — в академическом Тартуском сборнике, в «Богословских трудах», даже в каких-то никому не ведомых журналах типа «Декоративного искусства»... Большой вклад в «воскрешение» Флоренского внесла и русская эмиграция — прежде всего русский Париж с его издательством YMCA-Press и журналом «Вестник РХД». Эти новейшие издания также доходили до московской христианской молодежи. И когда в 1982 году (год столетия со дня рождения Флоренского) я познакомилась с владельцами архива философа и получила предложение готовить к изданию его рукописи, для подобной новой деятельности я оказалась основательно подкована. Это было великим счастьем, но не воспринималось как неожиданность.

Между тем безоглядное погружение в феномен Флоренского, полнейшее и восторженное его приятие мало-помалу сменялось трезвым взглядом *со стороны*. Церковные неопиты, я, равно как и мои сверстники, изначально восприняли Церковь в ключе крайнего максимализма — с ее монашеско-аскетической, канонической, уставной стороны. И все заметнее делалось расхождение Флоренского с этим «суровым, византийским» духом русского православия. Из среды трезвой церковной духовности стали различимы экзальтированность писаний Флоренского, его страстный интерес ко всякого рода тайнам и таинствам, увлеченность магием, древними культами, отнюдь не одно научное внимание к язычеству. Изучение «религиозно-философского возрождения» эпохи Серебряного века помогло мне увидеть Флоренского в одном идейном ряду с Мережковским, Андреем Белым, Вяч. Ивановым и прочими русскими ницшеанцами, мечтавшими об апокалипсическом Христе и порывавшимися в неведомый «Третий Завет», экспериментируя с ницшевским *Дионисом*... В поисках категориального языка, который был бы пригоден для выражения моего нового отношения к фигуре Флоренского, я наткнулась на образ Фауста, созданный Гёте. В этом мне помог сам Флоренский с его прямым исповеданием гётевского воззрения, с признанием им «гётевского первоявления» за сокровенную цель его познавательных устремлений¹. Так пришло понимание философии Флоренского в качестве «русского гётеанства»; открытием для меня

¹ См.: Флоренский Павел, *свящ.* Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. М., 1992. С. 159.



сделались вдруг обнаружившиеся параллели событий биографии мыслителя — и эпизодов трагедии Гёте...

Мой новый взгляд на Флоренского мог показаться осуждением, — действительно, в какой-то момент я была склонна разделить пафос тех боговлов — современников Флоренского, которые усматривали в «Столпе» «букет ересей» (метафора архиепископа Антония Храповицкого). Не вдаваясь в детали, замечу лишь, что исследовательско-критическая оценка творчества Флоренского (она присутствует в статье «Павел Флоренский и новое религиозное сознание», которую в 1990 году опубликовал парижский «Вестник», а вслед за тем прочитали по радио «Свобода») мне обошлась очень дорого — вокруг имени ученого сложилось влиятельное и мстительное лобби... Однако конфессиональная критика была только этапом в моих исследованиях феномена Флоренского. *Понять и описать* — описать с максимальной научной корректностью, опираясь на разного рода факты, цитаты, подкрепляя теорию эмпирикой: думаю, что в моих позднейших работах о Флоренском («П. Флоренский: русское гётеанство» 2003 года, «*Homo faber*» и «*homo liturgus*» 2010 года и др.) данный методологический принцип не был нарушен. И не моя пристрастность, но жесткий диктат самого материала может быть причиной того, что и в новом для меня, *объективном* образе Флоренского просвечивают черты Фауста, а рядом с ним присутствует все тот же Мефистофель, принявший теперь облик Ницше...

Ныне, по прошествии многих лет, после знакомства с духовной жизнью современного Запада для меня стало очевидно, что в лице Флоренского в мир пришла душа нового типа — душа эпохи постхристианской. *Флоренский был бы «своим» в XXI веке.* Его интерес к древним «посвящениям» и всякого рода оккультизму, языческие тренды, магизм влились бы в новейший пестрый поток *New Age*; после сексуальной революции сделались бы вполне «легальными» его искания «высшего эроса» в «античной школе»²; также стал бы более понятен его замысел превращения мира в тело каббалистического «Большого Человека» совместными усилиями техники и церковной «магии» (ср. с носящимся ныне в воздухе понятием «магической технократии»).... Интеллектуалы Европы и Соединенных Штатов смутно ощущают во Флоренском своего современника, чем и вызван тамошний интерес к нему. Но к Флоренскому Запад подходит со своими мерками, невольно навязывая этому человеку интуиции и представления, бесконечно ему чуждые. Среди работ нынешних славистов редко встретишь исследо-

² См. письма Флоренского 1909 г. к В. Розанову в изд.: *Розанов В. В. Литературные изгнанники. Книга вторая.* М.: СПб., 2010.



вание, столь же адекватно оценивающее феномен Флоренского, как это осуществлено в статье М. Хагемейстера «“Новое Средневековье” Павла Флоренского». Славист из Марбурга, знаток Оптинской духовности, Михаэль Хагемейстер — быть может, единственный на Западе, кто пытается посмотреть на Флоренского из глубин православия...

С другой стороны, творчество Флоренского привлекательно для западного эзотеризма, — например, для многоликого движения под флагом софиологии, понимаемой весьма вольно. Однако в «Русском Фаусте XX века» мне хочется привести реплику по поводу Флоренского из антропософских кругов: в свое время в статье швейцарца Тайи Гута, сопологающего воззрения Флоренского и Р. Штейнера, я увидела интересные переклички с собственной концепцией. Т. Гут — замечательный исследователь жизни и творчества Андрея Белого — к Флоренскому приблизился через *гётеанство* Штейнера и его ученика, русского символиста. В истории философии XIX—XX веков присутствует мало изученная традиция, линия преемственности, где узловыми точками случат имена: *Гёте — Ницше — Р. Штейнер*. Вместе со своим другом, автором книги «Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности», Флоренский был также близок к этой линии, понимание чего создает новую перспективу для флоренсковедения. И данная традиция — *собственно фаустовская* в «фаустовской» (по Шпенглеру) европейской культуре. В образе же Фауста у Гёте главное — это манихейский взгляд на зло, символизированный союзом героя трагедии с Мефистофелем. — И впрямь: Ницше проповедовал воззрение «по ту сторону добра и зла», Штейнер учил манипулировать силами «Люцифера» и «Аримана». Но также и Флоренский выступал против аскетически-церковного «отсечения» греха: вполне в духе Серебряного века он звал к творчески свободному использованию человеком тех бездн и стихий души, которые в то время еще относились к области *недолжного*.

Наталья Бонецкая
март 2014 г.



РАЗДЕЛ I





ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ:
СУДЬБА И ЕЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ
(опыт биографики)

I

Люди — как реки, — написал однажды Лев Толстой. Переосмыслим по-своему этот образ. Жизнь человека глубока, подобна водной бездне; она движется, как идут речные воды — слоями, уровнями. Поверхность реки открыта нашему взору, понятна нам: плавно течет водный поток, а если на нем появляются волны, то мы знаем — они подняты налетевшим внезапно ветром. Не то в более глубоком слое воды: он идет медленнее, и то там, то здесь в нем зарождаются водовороты, водные вихри, — не так легко распознать их причину. У дна же велики силы сцепления водных частиц с твердыми породами, так что скорость течения мала, вода почти стоит, не нарушая покоя обитателей речного царства. Все это одна и та же река, но вертикальный срез обнаруживает в ней разные пласты, — то же самое имеет место и в человеческой жизни.

И если в ней взять самый верхний, внешний слой, то это будет то, что обычно называют *биографией*. Человек рождается, получает воспитание и образование, более или менее успешно — в зависимости от внешних обстоятельств — совершает свой жизненный путь и затем уходит из мира. Это земной, чисто человеческий срез нашей жизни. Это сфера событий и душевных переживаний, наблюдаемых и самим субъектом биографии. Это то, что можно снять на киноплёнку, описать художественным словом, изложить в анкете. Философски, биография — это царство *служая*. Мы случайно рождаемся



в определенное время и в данном месте от случайной родительской четы; точнее же сказать, поскольку биографическое мышление никакого «я» до рождения не признает, случайность факта нашего появления на свет обосновывается мысленной экстраполяцией торжества случая в ходе всей жизни на самый первый ее момент. До тех пор, пока за жизнью не признается ни цели, ни смысла, трансцендентных ее течению, появление человека на свет считается делом случая. То, что от желания некоей супружеской пары дать жизнь третьему существу в мир вступаю именно **я**, есть дело каких-то недоступных для осмысления космических причин. Биографическое мышление все насквозь пронизано токами категории случайности. Для биографии случайны наши встречи, вхождение в нашу жизнь определенных идей; случайны труды, болезни, успехи, катастрофы; случаен, наконец, момент нашей смерти.

Это господство случайности в биографии опирается на другое важное представление — на веру в то, что человек есть существо всецело *свободное*. В каждый момент времени мы находимся перед выбором одного из бесчисленных способов поведения; это повседневное чувство биографическое сознание называет свободой и соотносит с ним все события жизни человека. Согласно вульгарному взгляду, человек сам творит свою судьбу. Свобода при этом мыслится совершенно иррациональной, выбор есть дело *слузя*: мне захотелось поступить так, но могло захотеться поступить и наоборот. *Свобода для биографии — это тот же слузя*, только рассматриваемый изнутри биографического субъекта. — И убежденность биографического сознания в могуществе свободы и случая перекрывает другую его интуицию — веру в бытовой, *эмпирический детерминизм*. Конечно, путь личности определяется средой, эпохой и т. п., — но при желании, усилении или же благоприятном случае все эти барьеры могут быть преодолены. Борьба со своей современностью, с косным окружением — едва ли не главный мотив биографий всех великих людей Нового времени. — Однако реальное жизнеописание не может быть явлением биографического жанра в его чистоте: свобода выбора не может не мотивироваться причинами, коренящимися в задатках личности. Биографии гениев неминуемо оказываются углубленными — в жизненной эмпирике отчетливо обнаруживаются скрытые пласты бытия.



Биографии, как сказано, соответствует кинематографическое воспроизведение временного хода жизни, иначе говоря — серия мгновенных фотографий. Биография — это проекция объективного хода времени на человеческую жизнь. С другой стороны, это материальный аспект жизни, странствие *тела* человека по житейскому морю. Но более глубокий антропологический уровень — *душа* — не принадлежит уже области биографии. Внутренний мир человека — это особое измерение его жизни, особое пространство и особое время. Говоря о душе, мы перемещаемся в другой жизнеописательный план — план *судьбы*. При этом возникает и другая модель человеческого бытия. Если биографическое мышление рассматривает человека как обособленную личность в ее механическом сцеплении с окружением, то при осмыслении судьбы человек представляется связанным со всей природной Вселенной. Основной постулат здесь — глубинное подобие человека и Вселенной, микро- и макрокосма. В человеке заключены небо с его звездами и планетами, а также Земля, представленная четырьмя стихиями, — иными словами, весь космос, разумеется, с его идеальной стороны, ибо с элементами, планетными телами и созвездиями сопряжены духовные принципы, характерные энергии, в конечном же счете — живые существа. Те же самые силы, которые действуют во Вселенной, своей игрой порождая бесконечное число энергетических конфигураций, присутствуют и в человеке. И каждая личность есть конкретный живой символ одной из этих космических, звездных структур: символически, в человечески-жизненном плане личность являет собою то сочетание небесных тел, ту карту звездного неба, которая наличествовала в самый первый момент жизни человека. Человеческая душа включена в астральный план мира; звездные токи сплетают душевное тело; *душа — это вполне определенная форма*. А будучи формой, она имеет конкретное строение и границы. Углубленный взгляд мистика умеет распознавать в ней принципы отдельных планет, как бы воочию видеть карту рождения — гороскоп, который раз навсегда задал человеку *идею* его жизненного пути, ту личную, неповторимую задачу, которую ему надлежит разрешить всем ходом жизни, борьбой и страданиями. Гороскоп — это тот крест, который личности надлежит понести, от которого ей никуда не уйти; это тот рок, который послушных ведет, а непослушных тащит; это та могуществен-



ная сила, которая смиряет, призывает полюбить себя (вспомним античную *amor fati*). Перед лицом этой силы разбиваются все притязания биографической свободы. Человеческая воля в ее порывах часто отступает, словно ударяясь о прутья невидимой клетки. И эта клетка — не вне человека, но внутри него; это не сила внешних обстоятельств, но мистические границы формы, лика судьбы. Напротив, активным началом иногда выступает рок. И тогда ни разум, ни убеждения не могут противостоять этим вырвавшимся наружу силам бездны, которые грозят разрушить личность. Только искупление — Искупление Христово, единожды бывшее, и приобщающееся к нему, в самоотвержении и страдании, искупление личное — ослабляет действие роковых сил. Но напряжение формы судьбы сохраняется, душа должна жить в определенных пределах, обогащаться определенным опытом, — таков жесткий закон существования человека. Действительно, в биографии дозволена некая свобода, возможен выбор — но только если он не повлияет на общий характер внутренней жизни личности. И в этом мнимость биографической свободы, ибо личность углубленная переживает преимущественно не внешние обстоятельства, но свой внутренний мир.

Всякий выбор, всякий случай в жизни человека — если она взята в плане судьбы — причинно подчинены в конечном счете той идее, той форме, какая призвана осуществиться данной жизнью. Эта форма есть конечная причина, целе-причина всех моментов бытия личности; сама же личность включена в необозримый план бытия всего космоса, она — член космического тела. Судьба первична по отношению к биографии, определяет собою эту последнюю. Не внешние факторы, не телесный план детерминируют внутреннее бытие личности — напротив: обстоятельства притягиваются этой ее глубиной, из многообразия окружающей жизни сознательно и бессознательно отбирается то, что созвучно личности, душевный тип своими энергиями организует для себя внешнюю среду. Иногда сила судьбы бывает столь мощной, что в состоянии спровоцировать событие, казалось бы, совершенно невероятное: так, Эдип не только случайно встречает на дороге своего отца, но ухитряется поссориться с ним и довести ссору до убийства. Сферу судьбы — сферу звездного влияния — в Средние века называли областью вторичной причинности: звезды — посредники в осуществлении Промысла, проводники Бо-



жией воли в отношении человека. Они определяют ход земной жизни, формируют характер человека. Биография доступна обыкновенному зрению и бытовому разуму, судьба же открывается лишь особому созерцанию. Помимо более или менее точной науки астрологии, видение судьбы дано искусству.

Если биография воспроизводится жанром романа, то судьба освещается искусством, онтологически углубленным, по преимуществу *трагедией*. Возникнув из стихии языческих мистерий, трагедия имеет дело с самыми глубокими сторонами земного бытия, — а это не что иное, как план судьбы. В монументальных образах героев античных и шекспировских трагедий представлена не жизнь отдельных людей, но сами грозные лики Судьбы. Это некие мировые, общечеловеческие типы, и их черты можно распознать в реальных биографиях. Существо трагизма конкретных героев может быть выражено на астрологическом языке: за тем или иным трагическим «комплексом» астролог распознает проявление принципов определенных планет и созвездий. Вообще план судьбы есть план трагедии, и всякая судьба есть трагедия хотя бы потому, что любая жизнь, рассмотренная в чисто земном аспекте, кончается крахом, смертью. Все земное бытие запечатлено обреченностью, на всем лежит черная тень смерти, — это одна из главных интуиций всякого религиозного сознания, сама суть трагизма. И тот, для кого светит этот темный свет трагедии, способен к распознаванию в нем типов судьбы, они же — трагические типы. За хаосом биографии художнику-ясновидцу откроется закономерная логика жизненного пути, ведущего к гибели. Подобным даром обладали великие трагики Греции, однажды он открылся и у Шекспира.

В изобразительном искусстве плану судьбы соответствует *портрет*. Это зримый образ, символ души человека, это остановившаяся и собранная воедино его земная жизнь. Судьба как форма являет себя именно в портрете; страсти, породившие морщины и складки на лице, дающие прищур глазам и изгиб губам, суть все те же самые планетные принципы. Портрет содержательнее мимолетной фотографии, поскольку смысл его — вся полнота земной жизни личности. Роман «Портрет Дориана Грея» — о том, что портрет — это сама душа человека, сама его жизнь. Герой Уайльда пронзает ножом свое изображение, чудесный портрет, являющийся Портретом во всей



полноте данного понятия, вобравшим в себя жизнь героя, вместившим его душу, — и тотчас же падает мертвым, ибо посягает не на что другое, как на самого себя. Гоголевский «Портрет» близок по смыслу роману Уайльда, но здесь, однако, подчеркнуто то, что портрет не выражает *всей* правды о человеке. Более того: если портрет есть *только* портрет, то в нем заключена демоническая ложь, клевета на личность, которая показана не как образ Божий, но под видом чисто астрального существа, в бесовском облике. Великий художник — это не астральный визионер: ему виден не один демон, действительно приставленный к каждому, но его очищенный взор зрит человеческое лицо, пронизанное небесными лучами. Настоящий портрет несет в себе нечто и от *иконы*, — подобно тому как трагедия может преодолеваться *жизнью* («Эдип в Колоне» Софокла).

И, наконец, обращаясь от тела и души к глубиннейшему в человеке аспекту *духа*, мы переходим и к сокровеннейшей стороне человеческой жизни. С богословской точки зрения, дух имеет не собственно божественную природу: божественная Сущность как таковая трансцендентна творению. В качестве духа человек причастен сфере Софии, грани тварного и нетварного, Церкви Небесной, миру в Боге. Дух — это софийное семя, из которого прорастает весь человек, и в первую очередь душа, которая формирует для себя земноеместилище — тело. Дух человека имеет свою структуру, являющую себя в душевном и телесном планах бытия. С духом соотносят волю Божию о человеке; дух, в платоновской терминологии, может быть назван божественной идеей человека. Дух есть последняя тайна конкретного человека, — тайна прежде всего для него самого. Под слоем биографии, в недрах судьбы протекает собственно духовная жизнь личности. Это тонюсенькая струйка, тишайший голос, который в обыденной жизни беспощадно глушится «житейским шумом трескучим» (Соловьев), подавляется плотскими ощущениями и страстями. Духовная жизнь связана по преимуществу с богообщением и может быть распознана изнутри опыта молитвы. Онтологически только план духа в человеке имеет вечное, непреходящее значение. Поэтому бытийственная цель человека — поставить биографию и судьбу на службу духу. Раскрытие духовного зерна, осуществляющееся в ходе жизни человека, приближает его к Богу. В обычном состоянии человек очень слабо ощущает биение в себе духовной жизни. У него



как бы нет органа для восприятия духа, он — гражданин духовного мира, но там он движется вслепую. Потому религии предписывают следование аскетической и мистической практике, выработанной многовековым опытом, предложенной духоносными личностями¹. Пробудившаяся в человеке духовная жизнь властно и помимо его воли вторгается в ход внешней жизни и подчиняет ее себе. Происходит ломка естественной биографии, — борьба же со страстями, ставшая существом деятельности личности, есть не что иное, как *преодоление судьбы*.

Когда центр тяжести бытия человека переносится в область духа, то его жизнь превращается в *житие*. И подобно тому как существуют лики судьбы (они запечатлены в трагедиях), имеются и многообразные лики духа. Христианская древность видела смысл духовного подвига человека в жизненном подражании Христу, в явлении им в своем лице Лица Всечеловека-Христа: в нас должны быть те же самые чувствования, что в Иисусе Христе, по слову апостола Павла. Но явить собою Христа означает изваять свой собственный софийный лик. Конечно, только избранные — святые — осуществляют эту метафизическую задачу; но потенциально каждое лицо есть икона, ибо у каждого есть свой небесный первообраз. И промыслительно жизнь всякого человека устрояется так, что хоть в малой степени она является житием. Правда, в новое, а тем более в новейшее время распознать во внешней жизни проблески житийности бесконечно трудно.

Не то в христианской древности. Тогда не имели понятия о биографии, и жизнеописание (если человек удостоивался его) всегда было житием. Перед агиографом стояла задача отобрать из фактов жизненной эмпирики те, которые надлежало включить в житие. Совокупность этих фактов, свидетельствующих о святости личности, наглядно являющих собою ее просветленность, символически выражала качественность, незримую «структуру» духа святого. Житие — это та же икона, тот же лик, только воспроизведенный средствами слова. Соответствие иконы и жития особенно отчетливо видно в случае иконы с клеймами: она пишется по житию, и центральный лик стягивает к себе, как бы духовно суммирует изображенные на клеймах эпизоды жития. Бесконечно груб и тяжел символизм художественных средств, свою задачу выразить тончайшее — духовную



форму — они выполняют крайне несовершенно. Первенство здесь Церковь отдает иконе. Подобно тому как портрет таинственно связан с *душой* изображенной личности, икона реально несет в себе бессмертный *дух* первообраза. Поэтому каноническая икона в духовном отношении — это сам святой. Общение с иконой есть общение с ее первообразом, — таков смысл догмата иконопочитания, принятого на VII Вселенском Соборе. В отличие от иконы, житие находится на периферии церковной жизни: никакого сакрального достоинства оно не имеет. Но познавательное значение его велико. Средствами слова строится *умный образ* святой личности, который дополняет собою иконный лик.

Жизнь каждого человека водима Божиим Промыслом. Но постичь собственно промыслительное ядро земного бытия смертному уму невозможно. Отдельная личность есть крошечная клетка великого организма, которым является весь тварный мир. Эта великая совокупность имеет свою биографию: выйдя однажды из рук Творца, она должна к Нему вернуться. В этом смысл космической эволюции, и каждый человек в меру данных ему сил участвует в ней. «Житийным» в жизни человека является то, что параллельно общему ходу духовной истории универсума, — то, что приближает человека к Богу. Эти моменты распознать очень трудно. Бог, за исключением редчайших случаев, воздействует на человека не непосредственно, но использует силы ангельских иерархий, видимыми символами которых являются небесные тела и их совокупности. Энергетические импульсы формируют судьбу личности, служа тем самым Промыслу. И судьба, в отличие от Промысла, уже поддается распознаванию. Астрология, занимаясь отдельной личностью, выявляет форму душевного типа, земное предназначение человека; при этом вне рассмотрения остается та роль, которую он призван играть в общем проекте мироздания. Ясно, что судьба служит Божией цели возвращения человека в Отчий Дом, его *спасения*, — потому она связана с житием, будучи воплощением духовного ядра личности в земном плане. Здесь, как и всегда при воплощении идеи, может происходить замутнение и искажение святого лика. Хорошо известно, что порок есть обратная сторона добродетели. В мире падшем добродетели святого существа человека часто меняют свою природу и делаются страстями².



Биография, эмпирический жизненный путь, есть раскрытие судьбы, и страстный, греховный ее аспект обнаруживается в биографии весьма явственно. При этом божественное призвание человека в плане биографии ощущается очень слабо. Лишь чисто умственно — а отнюдь не опытно — мы признаём, что и волос с головы не падает без воли Божией... Тем не менее жизнь едина, и в ней духовное развертывается, распускается в оболочках, которые суть иное в отношении к духу лишь в том смысле, в каком растение не есть семя, давшее ему жизнь.

II

Жизнь священника Павла Флоренского, крупнейшего религиозного мыслителя XX века, в настоящее время ³ уже стала, вместе с его творчеством, предметом обсуждения и осмысления. Появляются первые его биографии, публикуются автобиографические заметки Флоренского, воспоминания очевидцев о нем. И надо сказать, что с документальной стороны жизненный путь философа освещен достаточно полно. Жизнеописание Флоренского, как правило, подходят под тип биографии русского интеллигента, в середине жизни застигнутого революцией. Отойдя после мировоззренческого кризиса от научного позитивизма и раскрыв свои дарования в области религиозной мысли, Флоренский попытался творчески работать в условиях нового режима. Но режим не смог оценить и обратить себе на пользу талант Флоренского; в конце концов он отверг мыслителя и уничтожил его. Казалось бы, все более или менее понятно, — однако заинтересованный взгляд не может удовлетвориться этой биографической ясностью. Ход жизни Флоренского — это цепь метаморфоз, причем в резких переходах между жизненными стадиями теряется чувство единства личности, ускользает единый субъект этих превращений. Мы попытаемся заново воспроизвести биографию мыслителя, чтобы указать как раз на ее загадочность и смысловые противоречия. Возникшее недоумение побудит к более углубленному подходу — к тому, чтобы взглянуть на известные факты под иным углом зрения.



Флоренский, сын русского инженера, по линии матери принадлежавший к старинному армянскому роду, воспитывался в гуманистических традициях — «в атмосфере Бетховена и Гёте», по словам С. Булгакова. Возвышенный строй такого жизненного уклада обладал скрытой ориентацией на Абсолютное; но специального акцента на религии в семье Флоренских не делалось. Возможно, это было простым равнодушием или же вызывалось целомудренной сдержанностью главы семьи, который избегал суетного поминания Бога, чуждого благочестию, способного обернуться ханжеством. Это была атмосфера жизни интеллигенции XIX века, — и с ней Флоренский решительно порвал. В 1899 году, в семнадцатилетнем возрасте, Флоренский пережил духовный кризис: во время прогулки в горах Кавказа ему внезапно представилась «ограниченность физического знания» — науки Нового времени, которой он, под влиянием отца, намеревался себя посвятить. Вся область позитивного научного мышления раскрылась перед ним в ее искусственности и условности, как враждебная антитеза общечеловеческому — истинному — мироощущению. Это была очень яркая и реальная интуиция: Истина — в общечеловеческом взгляде. И всю свою последующую жизнь Флоренский искал это *общечеловеческое* воззрение: вначале в математике, затем в оккультных текстах, в фольклоре, языке, в Церкви; позднее же — в сфере производственной деятельности. Одновременно он искал «общечеловеческое» в своей собственной душе, веря в то, что под спудом всяческих чуждых напластований и в нем самом обитает Истина. Важно лишь уловить ее дуновение, а затем пробиться к ней и суметь выразить полученное знание на общепонятном языке.

Первая область, куда Флоренский обратился в своих поисках истины, была чистая математика: в ее стихию он был погружен в 1900—1904 годах, обучаясь на математическом отделении физико-математического факультета Московского университета. Флоренским тогда владело воззрение, которое он называл «математическим идеализмом», — владела убежденность в том, что «все возможные закономерности бытия уже содержатся в чистой математике»⁴. Это было чем-то вроде пифагорейской веры в наличие у чисел эквивалентов из духовной реальности, — однако такая вера Флоренского скоро была поколеблена знакомством с действительным положением дел в науке. В математических знаках Флоренский надеялся об-



рести прозрачные символы бытия, — но формулы оказывались самодовлеющими абстракциями, отдельные же математические дисциплины — замкнутыми в самих себе сферами знания. Математика Нового времени выходила в жизнь по совсем не желанному для Флоренского пути. Естественные науки, переходя от качественных описаний к количественным, формулировали свои законы на языке уравнений, что стало принципом ненавистной для Флоренского позитивистской науки. Мир уравнений сделался стеной между человеком и физической действительностью; непосредственное созерцание реальности, вживание в нее — познавательный метод, дававший адекватный образ бытия, — заменялся игрой абстракциями. И Флоренский переживал математизацию науки как «затемнение конкретной наглядности физики символами»⁵.

Не о том мечтал Флоренский, когда хотел сделать математику «основой мировоззрения». Он искал «конкретизирования, наполнения содержанием символов математики», их оживления, подобного тому, которое созерцает в своем видении пророк Иезекииль: сухие, мертвые кости восстают, облекшись плотью⁶. Ход мысли, а точнее, направление интуиций Флоренского обратно по сравнению с позитивистским естествознанием. Для того первичны и реальны данные физического опыта; математические же построения лишь служат инструментом для описания эмпирической действительности. А для Флоренского приоритетны математические конструкции: они суть первые «конкретные <...> само-обнаружения принципов мышления», а вместе и духовного бытия, — нечто вроде идей Платона или чисел Пифагора. И будучи прообразами для физического мира, они должны иметь там свои воплощения: «Формула не может и не должна оставаться формулой только. Она есть формула чего-нибудь, и чем богаче те ассоциации, которые у нас соединяются с формулой, чем многостороннее ее реальное содержание, тем мы лучше ее понимаем и тем стройнее объединяются ассоциированные конкретные явления в жизненный организм идей — мировоззрение»⁷. Но повседневная математическая практика, видимо, давала Флоренскому слишком мало материала для построения такого органического мировоззрения, — его попытка возрождения пифагореизма оказалась неудачной. Тем не менее для некоторых математических идей ему удалось найти жизненные параллели. Так, идея



прерывности, неаналитичности считалась Флоренским фундаментом мировоззрения XX века: посредством ее сознанию возвращались такие важнейшие понятия, как форма, как тварность мира, объяснялись многие научные факты. Затем, область мнимых чисел прообразует, по Флоренскому, картину мироздания — птолемеевскую модель физически-духовной Вселенной («Мнимости в геометрии»). А показательные и степенные функции можно поставить в соответствие скорости духовного преуспеяния человека, сделать мерой его врожденной гениальности («О типах возрастания»). Так что в ряде работ Флоренского мы обнаруживаем математические категории, использованные то ли в качестве иллюстрации, то ли ради того, чтобы придать философскому выводу видимость особой строгости и достоверности. «Математический идеализм» прорывался в творчество Флоренского на протяжении всей его жизни.

Повседневный труд математика не мог дать Флоренскому того единственного, чего он хотел, — прямого соприкосновения с реальной сущностью мира. В 1904 году Флоренский закончил университет и отклонил предложение остаться на кафедре. Предстоящая метаморфоза была однозначной: от абстрактнейшего переход был лишь к духовной реальности. Но все же принятие Флоренским Церкви понять и описать не так просто. Часто в связи с ним вспоминают обращение бл. Августина; но у выпускника Московского университета не было августиновского сознания собственной греховности, и его путь — отнюдь не стезя покаяния. Чувство *личного* Бога, центральное для Августина, — на периферии религиозного опыта Флоренского, по крайней мере, как этот опыт явлен в его текстах. Иногда мыслителя из Сергиева Посада называют русским Паскалем. Но Флоренский не знал отчаяния перед мировой бесконечностью; не ужас судеб, не поиски опоры, но жажда познания привела его в Церковь. С детства Флоренским владела идея *Религии* — того единого ядра, которое лежит в глубине всех конкретных верований. Она сродни его категории общечеловеческого мироощущения, — и именно она, как ведение Истины, как подлинная Наука, привлекала его в историческом православии. Когда Флоренский сознательно встал на православный путь, он обладал уже очень большим душевным и интеллектуальным опытом, что, заметим, есть лишь помеха для того, кто всерьез собрался следовать традициям православия.



Во время своего пребывания в Москве в университетские годы Флоренский сблизился с представителями разнообразных религиозных и философских кругов. К сожалению, этот период — ключевой для понимания жизненной переориентации мыслителя — очень слабо освещен документами и существующими биографиями. С одной стороны, в данный период Флоренский находится под влиянием епископа-старца Антония Флоренсова. С другой — он общается с носителями *нового религиозного сознания* — символистами, особенно близко с Андреем Белым, Д. Мережковским и З. Гиппиус. Так что к Церкви Флоренский приходит, прежде основательно поварясь в котле самой резкой, убийственной критики в ее адрес. Если бы он всерьез писал главу «Сомнение» книги «Столп и утверждение Истины», то ему пришлось бы обсуждать там не закон тождества и не достоинства интуиции и дискурсии, а вопросы живые и насущные, полемику с Церковью сокрушительную, ибо ее подлинные и трагические проблемы были уже поставлены со всей остротой не только Л. Толстым, но и ранними символистами, а также В. Розановым. Из переписки с Андреем Белым 1904—1905 годов следует, что вместе со своими друзьями Флоренский в это время мечтал о новом, апокалипсическом христианстве, облеченном в свой культ, имеющем свои обряды. Чаемое единство во Христе единомышленников было в их глазах призвано стать почвой для нового теургизма; «орден» со своим печатным органом представлялся молодым людям первой ячейкой будущей Церкви. О том, что начинания Флоренского (Андрей Белый именно его считал главой кружка) находились под сильнейшим влиянием «Нового пути» Мережковского, можно судить хотя бы по тому, что центральный постулат «нового религиозного сознания» — о грядущем откровении Святого Духа, о *Третьем Завете* — прямо вошел в итоговую для первого этапа творчества Флоренского книгу «Столп и утверждение Истины» (см. в ней главу «Утешитель»).

В эти годы Флоренский начинает изучать оккультную литературу (о чем он пишет Андрею Белому из Тифлиса 18 июня 1904 года, цитируя попутно некую «масонскую рукопись»). Оккультных сочинений Флоренский прочел множество, — примем хотя бы во внимание библиографию «Столпа». Также у двадцатидвухлетнего юноши прорезается дарование литературоведа. Он выступает — правда, довольно робко и наивно — в роли критика поэзии («Спиритизм как



антихристианство», 1904 год); пишет работы о «Гамлете» Шекспира и об «Искушении св. Антония» Флобера. На основании этих трех литературоведческих исследований нам сейчас важно заключить, что в это время Флоренский напряженно размышлял над идеей христианства. Так, колебания Гамлета он объясняет вмешательством христианской совести принца, в связи с романом Флобера ему интересно, насколько образ св. Антония соответствует патериковому и житийному представлению о нем. В критической же статье «спиритизм» назван вообще оккультный взгляд на мир, включающий в себя веру в духовную эволюцию, карму, перевоплощения и т. п. И Флоренский резко противопоставляет ему христианство с его упованием на искупление. Он считает «спиритизм» восстанием против Творца и убежден, что через цепь ересей он неминуемо приведет к культу Антихриста. В другой раз Флоренский назвал оккультизм «скверной ересью», имеющей своей мистической почвой опыт «оргиастических радений»⁸. Наконец, по мнению Флоренского, ориентированный исключительно на тварный план мира, оккультизм по своей сути сближается с ненавистным для мыслителя позитивизмом. Но все эти суждения Флоренского принадлежат одной его декларируемой идеологии, с которой резко расходится его деятельность как философа. С. Булгаков в своей работе против *штейнерианства* заметил: кто хоть однажды соприкоснулся с оккультными воззрениями, никогда, даже и при всем желании, не сможет освободиться от их влияния. Действительно, уже одно чтение оккультных сочинений есть духовный опыт, меняющий строй личности. Речь идет о вхождении в душу неких интуиций, остающихся в ней навсегда, даже и при забвении деталей сопряженного с ними содержания.

Флоренский и сам был наделен исключительно сильными оккультными способностями, интеллектуальным ясновидением, позволяющим ему постигать саму суть познаваемого объекта; именно с этим связана редкая многосторонность его интересов. Личность его обладала высокой степенью *софийности*, — так сам Флоренский охарактеризовал дар мистической писательницы А. Н. Шмидт⁹. А потому оккультные сведения, приходящие к Флоренскому, падали на благоприятнейшую почву, усваивались органически и, в свою очередь, развивали дарование адепта. Все творчество Флоренского пронизано — нет, не оккультными идеями, но этими самыми ок-



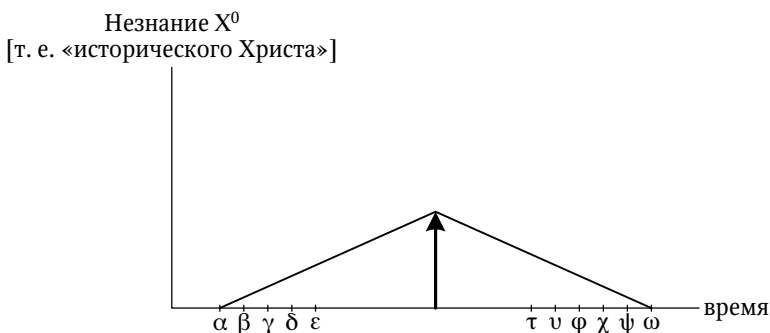
культными интуициями. Они уводят мысль Флоренского из области чистой философии: говоря даже, казалось бы, об абстрактнейшем — универсалиях, идеях — Флоренский словно хочет их увидеть, прямо-таки ощупать («Смысл идеализма»). Термин «конкретный идеализм», — а это проект второй половины творческой жизни Флоренского, — не что иное, как эвфемизм своеобразной *духовной науки* Флоренского, русского аналога антропософии Р. Штейнера. «Столп», написанный в стенах Духовной академии (куда Флоренский поступил в 1905 году) и сыгравший роль магистерской диссертации, среди его трудов наиболее умозрителен, метафизичен; но и там центральной является каббалистическая идея Софии, а в приложениях развито множество оккультных тем (скажем, представления о гомотипии телесных органов). И уже совсем не умозрительно и не традиционно учение о Церкви, развитое в лекциях 1920-х годов. В Церкви для Флоренского всего важнее ее мистериальная сторона; в таинствах, освящающих все аспекты человеческой жизни, он проблематизирует именно их магический аспект. Оккультными по своей природе являются представления Флоренского о слове речи: слова для него — это живые сущности, имманентно соединенные с именуемыми предметами, вступающие в реальное энергетическое взаимодействие с говорящим и слушающим. А его концепция человеческих имен проистекает из взглядов французского каббалиста и масона XVIII века Антуана Фабра д'Оливэ, на которого Флоренский неоднократно ссылается и чьи выводы о мистических значениях звуков речи призывает использовать для осмысления всякого отдельного имени. Фабр д'Оливэ предпринял попытку проникнуть в сокровенную глубину имен персонажей Библии; он полагал, что этими именами обозначены некие реальные силы и принципы, — так что Моисеевы книги, по его мнению, написаны шифром¹⁰. Так же и по Флоренскому: за привычными именами людей стоят характеры, духовные типы; имя или предрекает судьбу человека, или даже, подобно гороскопу, приносит ее ему, говорится в его книге «Имена». Представление Флоренского о слове и имени в основном отвечает архаичному магическому мирозерцанию, которое Флоренский сближает с искомым им «общечеловеческим» и безусловно предпочитает позитивистскому. Вся его филология имеет исток в ранней, 1909 года, статье «Общечеловеческие корни идеализма», главный раздел кото-



рой посвящен роли слова в акте магического волхования. Склонность мыслителя к оккультизму была подмечена уже его проницательными современниками. Так, Н. Бердяев на основании одного «Столпа» заключал о незаурядных способностях Флоренского — «ученого, математика, филолога, быть может, исследователя оккультных наук»¹¹. Но данная склонность из области мысли перетекла в его жизнь. Мы будем иметь это в виду, стремясь понять единство личности и судьбы Флоренского через их *прообраз*, что станет ясно из дальнейшего¹².

Если Флоренский, отойдя от математики, стал живо интересоваться *духовной наукой* в широком смысле, то его отношение к русскому православию было поначалу (видимо, вплоть до середины 1905 года, т. е. даже уже в стенах Духовной академии) самым критическим. Об этом можно заключить, например, по письму к Андрею Белому от 14 июня 1904 года. Флоренский пишет другу о своих сомнениях: точно ли мы, в преддверии свершения Апокалипсиса, знаем Христа так же, как знали Его первые христиане? Но на смену сомнениям к нему пришла твердая убежденность: пусть в первые века людям был еще близок исторический Христос, зато теперь, утверждает студент Академии, нам яснее виден Христос грядущий. Знание Христа на протяжении веков не было неизменным, и максимум незнания — Флоренский чертит на страничке почтовой бумаги характерный график (см. рисунок) — падает на позднее Средневековье, цветущие времена Церкви¹³. Вот тебе и раз...

Состояние современной русской Церкви тоже не удовлетворяло Флоренского. Главное, что его отталкивало, — ее следование на поводу у государства. Это настроение было усугублено событиями Русско-японской войны и революции; в творчестве Флоренского оно особенно ярко выразилось в проповеди «Вопль крови» в Неделю Крестопоклонную 1906 года, в которой будущий пастырь обличал, в связи с казнью Петра Шмидта, царя, архиереев и вообще все духовенство. В эти годы Флоренский был страстно увлечен личностью и сочинениями архимандрита Серапиона Машкина — очень незаурядного человека с крайне неблагоприятной церковной судьбой. Философ по призванию, архимандрит Серапион искал в монашестве пути христианского философствования — но нашел в монастыре одни «нелепые правила», которые он называл «гнусной ложью»¹⁴.



α на графике соответствует эпохе первоначального христианства, ω — моменту Второго Пришествия. Согласно Флоренскому, «мы находимся <...> где-нибудь среди букв τ, υ, φ, χ, ψ — к концу ближе, чем к началу: во всяком случае, мне кажется, что мы уже перешли через maximum незнания X^0 »

Его критика русской Церкви сокрушительна и не уступает толстовской. Он считал Церковь давно впавшей в «ересь цезарепапизма» и называл духовенство Иудой, продавшим церковного Христа государству — от Петра до Николая II. Его взгляд на Церковь порой сближается с социалистическим. При этом архимандрит Серапион был создателем обширной «системы христианской философии», с которой Флоренский был знаком и которая оказала влияние на богословскую концепцию, развитую им в «Столпе». И хотя при публикации в «Вопросах религии»¹⁵ отрывков из писем и сочинений Машкина Флоренский и оговаривается, что не разделяет всех его взглядов, солидарность с философом-монахом отразилась также и в вышеуказанной проповеди.

Однако на этих рассудочных отрицаниях Церкви Флоренский не остановился. Неизвестно, что конкретно побудило его всерьез принять церковность и войти в церковную жизнь. Но, вступив туда, он не мог не почувствовать, что Церковь — это великая мистическая сила. Церковь реальна — а ведь именно *реальности* искал Флоренский. И все внешние язвы и пороки лишь замутнили для взора, но отнюдь не уничтожили ее нетленное существо. Этому перелому в отношении к Церкви посвящено письмо Флоренского к Андрею Белому



от 15 июля 1906 года. Когда он раньше смотрел на Церковь объективно, со стороны, пишет Флоренский, тогда «я видел тысячи недостатков, видел толстейшую кору, под которой для меня не было ничего, кроме выдохшихся символов. Но не знаю что — толкуйте как хотите — что-то поставило меня против моей воли в субъективное отношение к народу¹⁶, а вместе с тем и к Церкви, которую он любит. Я зашел внутрь всех скорлуп, стал по ту сторону недостатков. Для меня открылась жизнь, быть может, чуть бьющаяся, но жизнь, открылась безусловно святая сердцевина. И тогда я понял, что уже не выйду оттуда, откуда увидел все это»¹⁷. Здесь же Флоренский пишет о своем разногласии с Мережковскими по вопросу о православии и о том, что он разуверился в возможности искусственного устройства Церкви, чем занимались Мережковские. Церковь, утверждает Флоренский, «должна вырасти из святого зерна. Я нашел его и буду растить теперь его, доведу до мистерий, но не брошу на поприще социалистам всех цветов и оттенков». Свою душу, где обнаружилось таинственное «зерно», Флоренский намеревается отныне культивировать в церковной среде. Все глубже и глубже он входит в Церковь, даже помышляет о монашестве — но духовник отклоняет его от этого пути. Пережив в 1909—1910 годах тяжелый кризис, сопровождавшийся запоями, летом 1910 года Флоренский женится на сельской учительнице Анне Гиацинтовой и вскоре становится священником. Параллельно сделавшись профессором Духовной академии, Флоренский приступает к чтению там ряда историко-философских курсов.

По свидетельству современников — Булгакова, Розанова, — именно в священстве личность Флоренского раскрывалась наиболее полно. В самом священстве же ему особенно созвучно было не пастырство, а литургическое служение¹⁸. В традиционном православии как будто осуществлялись юношеские мечты мыслителя о теургии и «мистериях». Но какая-то непонятная тоска, неведомое томление постоянно омрачали душу Флоренского. Эти мотивы уныния, метафизического страха, скепсиса ясно звучали в «Столпе», написанном до принятия им священства. Но там они мотивировались содержанием книги — переходом от скептицизма к вере, сопровождающимся рецидивами отчаяния. Подобные состояния объяснялись и внешними обстоятельствами — отсутствием жизненной определенности, надежного места в мире и Церкви. Но вот позади рукоположение;



Флоренский — профессор Академии, священник храма общества Красного Креста, семьянин. Его повседневное бытие прекрасно вписывается в своеобразный мир Сергиева Посада. Размеренно течет его жизнь на «Маковце», при обители преподобного Сергия, в окружении среднерусской неяркой природы. Сергиев Посад и Лавра стали для Флоренского настоящей — бытийственно-реальной — духовной родиной. Однако вот его собственное признание: «Скорби не проходили, всё уплотнялись. Они стали нестерпимыми, терзали до боли, до крика. Тусклым лучом проницала Звезда¹⁹; тягостны были слова утешения...»²⁰. Когда Флоренский сделался отцом, его сокровенная жизнь мало изменилась: «В сыночке просвечивал потерянный Рай; в сыночке забывалось тоскливое Древо познания добра и зла. Муки опять не исчезли — лишь смягчились и растаяли и расстилались в сердце беспредельным морем. Но над пучиною скорбей сияла под сводами сердца Звезда Утренняя, и в ее лучах волны рассыпались длинною жемчужною полосой. И все было хорошо: скорби, радости. И все было грустно...». А вот другие каждодневные переживания священника: «Ровно в полдень — еще страшнее (чем ночью, когда разверзается первооснова мира и подстерегают враждебные силы. — Н. Б.). <...> Тяжко и жутко. В безмолвном ужасе молчит все, истомное, притихшее пред мощным Молохом <...> лишь бы минул томительный час. Побежишь — и гонится, гонится кто-то. Крикнуть хочешь — не смеешь. Да и не ты один — вся тварь ушла в себя, вся тварь замерши ждет». Эти мрачные состояния — глубинной природы и коренятся в недрах судьбы Флоренского. Священство, вообще церковность, лишь приглушали, а отнюдь не упраздняли их: в тех же самых ритмах, с тою же тоскливой интонацией, с какой Флоренский описывает свои скорбные прогулки по окрестностям Сергиева Посада, он говорит и о своем служении у престола Господня, — снова здесь его утешает не Христос, но Денница, восходящая в пещерном сумраке сердца Утренняя Звезда...²¹

Всецелой гармонии в отношениях с Церковью Флоренскому достичь не удалось. К тому были причины как внешние, так и укорененные в особенностях его душевного типа. Глубинный разлад Флоренского был вызван отчасти наличным состоянием церковной среды. «Цезарепапизм» растлевающе действовал на людей, развивая в них ложь и лицемерие. Настрой тогдашнего церковного общества Бул-



гаков считал ханжеством и «стильным поповством»; по его словам, Флоренский не усвоил этот стиль ни в малой степени, а потому не был своим в Духовной академии²². Слишком важна была для мыслителя Истина как таковая; ее поиски были предельно рискованными, вели в такие сокровенные недра мира и души, о которых и не помышляли академические коллеги Флоренского, давно успокоившиеся на истинах куда более плоских. Можно себе представить, как возмущали этого гностика богословские трюизмы, переполнявшие синодальную печать. Замалчивающая острейшие проблемы полуправда коробила, как самая циничная ложь. Русские философы, прежде всего Бердяев, постоянно свидетельствовали о том, что двадцатому веку дано новое откровение о человеке — о бесконечной сложности и глубине его внутреннего мира. Эта сложность, действительно, факт эпохальный: выразившие ее персонажи Достоевского — не кучка патологических отщепенцев и грешников, но новый человеческий тип. На самом деле перед Церковью в XX веке встала насущнейшая задача воцерковления этого нового человека, открытия ему Христа, введения его в Царство Божие. Церковь была призвана к напряженнейшему творчеству: из собственной глубины, из недр премудрости она должна была сказать такое слово, которое стало бы своим для новой личности. Ситуация эта трудна и драматична: новое церковное слово обязано было сохранить древнюю святость и чистоту, но вобрать в себя при этом весь новый исторический опыт. И была здесь предельная острота: Церкви надлежало или вымолвить это слово, найти в себе силы для этого, — или духовно умереть в глазах современников, отпустив их блуждать в поисках Истины на пути чуждые, окольные.

Такое слово и стремился донести до людей Флоренский. Обладая душой глубокой и утонченной, этот многосторонний мыслитель все же нашел себя в Церкви. И, описывая свой опыт воцерковления (в «Столпе»), он, по сути, свидетельствовал о жизненности Церкви и в новейшую эпоху. Поразительны программы курсов, которые Флоренский вел для студентов Духовной академии; уровень их бесконечно далек от строя мыслей, насаждавшегося синодалами²³. То, о чем говорил на лекциях Флоренский, в их глазах должно было выглядеть набором ересей и бесовщины. К сожалению, Церковь в лице своих иерархов и пастырского большинства не поняла встав-



шей перед ней задачи. Все, что не соответствовало «простоте» — строю личности органической эпохи, после Достоевского и Толстого сохранившемуся лишь в простом народе, — объявлялось грехом и осуждалось на «отсечение». Увы, церковная идеология оказывала противодействие развитию ума и души; прав был Бердяев, подметивший, что Церковь культивирует бытовизм и мещанскую серединность, парадоксально становясь в конечном счете орудием материализма («Типы религиозной мысли в России»). Порочной и ложной по существу была установка на «опрощение», негласно принятая Церковью; не от больших умов и не от великих сердец она исходила... Иногда эта установка проскальзывает и в трудах Флоренского, — нельзя избежать общего гипноза. Следы ее присутствуют в наиболее официозных его сочинениях; так, во вступительном слове перед защитой магистерской диссертации Флоренский, не без некоторого неприятного кокетства, дерзнул назвать Канта «столпом злобы богопротивной»²⁴. Тот же дух и в его критике протестантизма и католичества, когда ему просто изменяет вкус, — вообще, в легком налете «поповщины», подмеченном в «Столпе» проницательным Бердяевым, который заклеил церковность Флоренского именем «стилизованного православия». Все же честность мыслителя не дала ему полностью подчиниться синодальному настрою. Но сознание глубокого церковного упадка могло быть одним из источников его уныния.

Пожалуй, кроме проповеди «Вопль крови», мы нигде не найдем у Флоренского какой-либо принципиальной критики Церкви. Скорее, ему было свойственно идеализировать ее в своих трудах, — отчасти ради противостояния «позитивизму». Думается, однако, мыслитель постоянно вел с ней серьезную *внутреннюю* полемику, ничуть не менее острую, чем открытые выпады в церковный адрес Розанова, Мережковского, Бердяева. И эта полемика однажды сделалась гласной. У Флоренского есть примечательная, яркая работа — статья 1923 года «О надгробном слове отца Алексея Мечёва». Она появилась при следующих обстоятельствах. В 1923 году скончался известный московский священник, наставник многочисленных духовных чад отец Алексей Мечёв. Среди его бумаг после кончины был обнаружен необычный документ. Это была похвала трудам и христианским совершенствам усопшего, надгробное слово ему; и хотя оно,



разумеется, говорило об о. Алексее в третьем грамматическом лице, написано оно было *его* почерком и имело подпись А. Щекотливая двусмысленность ситуации проистекала из того, что сомнений быть не могло: отец Алексей, старец-аскет, написал сам себе надгробную похвалу! И рассеять этот туман, вернуть о. Алексею его пастырский авторитет взялся Флоренский.

Суть его понимания ситуации сводилась к следующему. Отец Алексей, перед смертью превознесший себя, поступил противоположно христианскому этическому канону. Но это отнюдь не означает гордыни. По мнению Флоренского, к концу жизни старец достиг такого совершенства, что уже утратил чувство собственного «я». Обретя свою экзистенциальную опору в Боге, в *Его* объективном бытии, о. Алексей стал созерцать со стороны себя и свою жизнь. Потому в надгробном слове о. Алексей говорит о себе как о «нём». Итак, за самовосхвалением стоит не низменное, но, напротив, высочайшее воззрение. Однако, утверждает Флоренский, при написании панегирика самому себе автор не мог не думать об общественной реакции на него. И здесь вершина духовной свободы: о. Алексей желал шокировать общественное мнение, дабы избежать посмертного возвеличивания. Превознести себя ради избежания похвал — именно в этом парадоксе Флоренский увидел существо поступка о. Алексея. Иными словами, перед смертью о. Алексей поступил как юродивый, и в его духовном пути подвиг юродства увенчал собою священнический и преподобнический подвиг.

Как мы видим, вершиной христианства объявляется отказ от выработанного веками канона, укорененного в недрах духовной жизни и имеющего смысл внутреннего сораспятия Христу. Флоренский здесь претендует на постижение ситуации изнутри — на понимание духовного, неотмирного поступка разумом тоже духовным и неотмирным²⁵. Ему представляется, что он понял цельный, естественный для о. Алексея поступок; но, овнешняя его, он изображает этот поступок как эпатирующий парадокс. Путем такого толкования «надгробного слова» Флоренский зло и бескомпромиссно опровергает истины, выработанные еще пустынными отцами Фиваиды и Нитрии, — фактически основы церковной антропологии. — И в самом деле. Все знают, что духовный путь Церкви — это покаяние. Данное понятие многогранно и глубоко. Так, из покаяния рождаются и экс-



таз отшельника, и бытовая скромность мирянина. Покаяние, категория как этики, так и онтологии, — это фундамент церковности. Но вот что пишет о покаянии Флоренский. Те, кто ругают себя, сказано у него, делают это, «не имея возможности хвалиться сколько-нибудь правдоподобно. Большинство спешат к преувеличенному самоуничтожению, но с непременным требованием, чтобы все поступали так же, и в тайной надежде <...> выдать себя соответственным намеком за вымазанного согласно духовной моде белого. <...> Неправедники сообразили, что и покаянные слезы Марии Египетской могут быть сделаны фасоном духовной моды. <...> К самому искреннему раскаянию людей недуховных примешивается отравка похвалы себе за свое раскаяние». Последняя мысль нередко встречается и в писаниях подвижников древности. Но цель Флоренского отнюдь не в том, чтобы указать на опасности и подводные камни покаянного пути: *им разлагается сама идея покаяния как таковая*. Совершенно в духе нищенской критики христианской морали Флоренский обнажает второй план души, где уверенно заявляют о себе темные инстинкты, легализуются лазейки. Флоренский говорит от имени «подполья», которое, будучи невоцерковленным, открыто провозглашает свои кровные права. Здесь вопиет сложная душа человека, чего опасались синодальные богословы. Для подобной, с задними мыслями, души уже невозможно не только непосредственное, естественное переживание своей греховной ущербности, но даже и несовершенное покаяние, скорректированное и оправданное признанием своей нечистоты. Рефлексия покаяния — покаяние в неспособности к покаянию — вырождается в дурно-бесконечную цепочку рационалистических актов, убивающих не только сердечное чувство, но и саму идею. *Современный человек принципиально не способен к покаянию*: к этому, в сущности, и сводится смысл данного сочинения Флоренского. Покаяние — удел одних избранных древности: «Бывали праведники, которые особенно остро ощущали зло и грех, разлитые в мире, и в своем сознании не отделяли себя от этой порчи; в глубокой скорби они несли в себе чувство ответственности за общую греховность как за свою личную, властно принуждаемые к этому своеобразным строением их личности»²⁶. И только для них покаяние пригодно как духовный путь; но кто дерзнет причислить себя самого к этому сонму?! Решившийся на это погрешит еще больше...



Итак, *покаяние, по Флоренскому, приумножает грех, а не освобождает от него*. Под его пером христианская кончина человека — с предсмертным покаянием, предшествующим последнему приобщению Святым Тайнам — оказывается чуть ли не циничным спектаклем, где стороны заранее знают свои роли и подают реплики: умирающий — покаянную, зрители — одобрительную²⁷. За разоблачением покаяния стоит убежденность в отсутствии в душе современного человека тех самых интуиций и побуждений, которые являли себя в покаянной дисциплине, которая развенчивается как архаический строй поведения. При этом не только идеалом, но и нормой объявляются поступки, обратные каноническим...

Но, быть может, Флоренский просто отдает предпочтение подвигу юродства — нарушению общепринятой этики — перед трудами покаяния, одному православному пути спасения перед другим? Ничего подобного: как им развенчивается покаяние, так же и юродство. Последнее тоже может быть лицемерным — если принимает явные, всеми распознаваемые формы. Поступок о. Алексея есть подлинное юродство именно потому, что по нему нельзя определить его намерений: «О настоящем юродстве приходится лишь догадываться». Флоренский очень неглубоко проник в психологию юродства. Как и о покаянии, он мыслит о нем с позиции «подпольного человека», наиболее ему понятной. Чувствуется непродуманность, поспешность всех этих построений; они даже не объясняют очевиднейших вещей, например, вызывающего характера средневекового юродства: о нем не то что догадывались, — юродство прямо заявляло о себе и требовало ответа на свой вызов. Статья Флоренского построена на игре парадоксами: покаяние в ней оказывается путем греха, а похвальба оборачивается святостью. Христианские аскетические добродетели, в точности как в «Генеалогии морали» Ницше, словно выворачиваются наизнанку: пройдя через собственную глубину, они являют свой второй — греховный лик. Вообще логика противоречия — это любимый способ мышления Флоренского. Но его работа об о. Алексее Мечёве отчетливо свидетельствует: плохо и печально, когда целостное, живое мировоззрение распадается на парадоксы. Это признак его упадка, разложения.

Мы ничего не знаем о действительных помыслах о. Алексея перед смертью, — они ведомы одному Богу. Но можно с уверенностью



утверждать, что Флоренский, пытаясь их осмыслить, заблуждался. Душевное устройство о. Алексея и Флоренского было в корне различным. И если статья Флоренского в конечном итоге тоже выдвигает идеалом самоуничтожение, то путь к нему видится таким сложным, что все эти двусмысленности и оглядки, громоздящиеся на нем, начисто уничтожают саму аскетическую цель. Логика Флоренского есть софистика, данное сочинение — искусное сплетение софизмов. Но хорошо известно, что в софизмы облачается внутренне бессильное, отжившее мировоззрение²⁸. Работой об о. Алексее Флоренский и заявил о безжизненности церковной аскетики в глазах русской интеллигенции, встав при этом в один ряд с прочими беспощадными критиками Церкви в эпоху Серебряного века²⁹.

Мысль Флоренского о невозможности покаяния, о неминуемом разложении его тщеславием и скепсисом хочется обсуждать. Отметим в связи с ней два момента. Во-первых, говоря о покаянии, Флоренский словно забыл, что оно включено в церковное таинство. Но всякий христианин имеет опыт вмешательства благодати в событие исповеди: благодать отключает действие «подполья». Автор статьи об о. Алексее Мечёве выступает как чисто светский человек, рационализирующий софист. Во-вторых, очень сомнительной представляется главная идея Флоренского: о. Алексей, дескать, обрел взгляд на себя со стороны — из экзистенциальной позиции в Боге, почему он и хвалит себя — как бы уже и не себя. Это убедительно и красиво только в рационалистическом смысле. Совершенно непонятно, какой реальный опыт стоит за таким видением. Ведь Бог для подвижника отнюдь не внеположен ему, вовсе не «объективен». Молящийся подвижник направляет свой умный взор в сердечное место и ищет встречи с Богом в святая святых собственной души. Бог ближе человеку, чем само его «я», — это общее положение святоотеческих писаний. И, пребывая в Боге, подвижники видели свои грехи — и только. Вынесение из мистического опыта какого бы то ни было сознания собственных достоинств в православии всегда однозначно связывалось с бесовской прелестью. Также и экстатическое отрешение от себя вовсе не означает занятия такой позиции, с какой мы смотрим извне на другого человека и можем «объективно» судить о его добродетелях и грехах. Субъект-объектные отношения к духовной жизни не применимы — они принадлежат одному материальному



плану. «Я» для подвижника в экстазе не становится ни «тобой», ни «им», но остается «мною», причем эта «ячесть» безмерно углубляется. Покаяние у святых не прекращается, но бесконечно усиливается; именно об этом свидетельствует опыт, запечатленный в аскетических писаниях и житиях. Домыслы Флоренского и подводимая под них платформа — это декадентское искажение идеи духовного подвижничества, не имеющее ничего общего со святоотеческой православной традицией.

Итак, отношение к Церкви Флоренского, мыслителя независимого, было очень непростым. Вполне справедливым нам представляется суждение М. Тареева («Новое богословие», 1917 год): «Из самого последнего времени эффектным образчиком лукавого применения принципа отечества является книга свящ. Флоренского “Столп и утверждение истины”³⁰. И в заглавии книги, и в ее тексте автор афиширует церковно-святоотеческие источники, но книга его в своем содержании не имеет ни одной черты *христианской* философии: это не что иное, как спиритическая философия. Под флагом церковно-отеческим он излагает лишь *свою* философию»³¹. Действительно, выражая собственное переживание церковности, Флоренский всегда представлял именно свой, очень характерный и современный, экстракт из творений святых отцов. — Много справедливого и в критике «Столпа» Бердяевым: уже в этом раннем труде Флоренского философ-экзистенциалист распознал сам мыслительный тип автора. Правда, трудно согласиться с бердяевским утверждением, по которому православие Флоренского — это всего лишь одна эстетическая игра, стилизация: ему противоречит тот опыт прикосновения Флоренского к святости Церкви, о котором он писал Андрею Белому. Но, в самом деле, некая взвинченность, желание быть «православнее самого православия», показное смирение — от позы, роли, маски, в которую грозит превратиться живое лицо мыслителя. Самое верное в суждениях Бердяева — это указание на то, что православие Флоренского как земля от неба отстоит от простоты и прозрачности средневекового церковного христианства. Это «православие сложных и рафинированных эстетических отражений», «православие периода упадка, а не расцвета», «со стилизованным архаизмом и стилизованным примитивизмом», «прельстительное и обольстительное» в своей искусственности — православие александрийской эпо-



хи христианства с ее склонностью к гностицизму и оккультизму³². Но оправдание автора «Столпа» в том, что он философски отразил в своей книге свою собственную реальную судьбу, показал поиски Бога новоначальными «одинадцатого часа». Не удивительно, что они принимают святошескую позу, стремясь открыть живой церковный источник в своей душе...

Если не учитывать этого экспериментального духа русской философии начала XX века и, в частности, сочинений Флоренского, почти нечего возразить и Г. Флоровскому, слишком уж всерьез, действительно по-византийски, приступившему к «Столпу»: «Есть очень явственный налет богословской прелести на всех построениях Флоренского». Не заметив искренней попытки автора «Столпа» воцерковить усложнившуюся душу современного человека, Флоровский выдвигает тяжелые обвинения в его адрес: «Не из православных глубин исходит Флоренский. В православном мире он остается пришельцем. По своему внутреннему складу это очень западническая книга. Книга западника, мечтательно и эстетически спасающегося на Востоке. <...> И очень характерно, что в своей работе он точно отступал назад, за христианство, в платонизм и древние религии, или уходил вкось, в учения оккультизма и магию». Ведь скорее беда, а не вина Флоренского в том, что «была несомненная муть в самом его религиозном опыте, муть двоящихся мыслей (глава “Противоречие” “Столпа”. — Н. Б.) и двойных чувств (глава “Сомнение”), муть эротической прелести (“Дружба”, “Ревность”, “София”)... На русское богословие надвигался эстетический соблазн, как прежде моралистический, и книга Флоренского была одним из самых ярких симптомов этого искушения»³³. Как мыслитель святоотеческого толка Флоровский, так и вольнодумец Бердяев не сомневались относительно окраски православия Флоренского.

Протоиерей Сергей Булгаков — не просто друг, но горячий почитатель, а также духовный сын Флоренского, находясь в эмиграции, незадолго до своей кончины посвятил Флоренскому взволнованную и проникновенную статью. Написанная под влиянием распространившихся слухов о смерти Флоренского (в 1943 году), она имела характер некролога. В частности, в ней Булгаков писал о глубоком равнодушии философа к общественной жизни, о его свободе от любого государства, об отсутствии интереса к обновленческому движе-



нию в Церкви. Поэтому, заключает Булгаков, «можно сказать, не боясь парадокса, что о. Павел прошел через нашу катастрофическую эпоху, духовно как бы ее не заметив, словно не обратив внимания на внешнюю ее революционность»³⁴. Будучи выслан из России в начале 20-х годов, Булгаков навсегда потерял связь с Флоренским. В его памяти осталась фигура с портрета, написанного Нестеровым, — облик того светлого служителя престола, каким Булгаков видел — а главное, желал видеть Флоренского в 1916—1917 годах, незадолго до собственного прихода к священству (в 1918 году). Нового Флоренского — Флоренского послереволюционных лет — он не знал. А потому его суждение о свободе мыслителя из Сергиева Посада от внешних событий ошибочно. Революция означала радикальный перелом в биографии Флоренского. С нее начался новый виток его судьбы, начало конца.

Вместе с тем нельзя не признать за булгаковским мнением некоей правды: в чем-то очень глубоком Флоренский не изменился. Мы не имеем в виду веры в Бога: неуместно гадать о последних тайнах души. Речь идет о вещах более очевидных. Революция действительно не стала для Флоренского катастрофой, потому что он сразу же, с самых первых революционных лет, нашел в новых условиях себя. Здесь — одна из главных загадок его судьбы. Священник, он не разделил участи русского священства: его миновали страшные для русской Церкви 1918, 1920-е годы, и он погиб в статусе «спеца» из интеллигентов в 1937 году, среди тысяч «своих» для советской власти. Революция не перевернула его внутреннего мира — она лишь вызвала к жизни те пласты его личности, которые оставались нереализованными в старых условиях. Полностью отойдя от священства, а затем и от философии, Флоренский не изменил себе: миру явилась совершенно новая, но его собственная, характернейшая ипостась. Нам неизвестны документы, свидетельствующие о его страдальческом недоумении перед лицом событий конца 1910-х — начала 1920-х годов. Напротив, это время было для него моментом подъема, небывалого творчества. В новых условиях Флоренский сохранял внутренний мир, самообладание; его «железная» (Булгаков) выдержка проистекала, по-видимому, от мировоззренческой *amor fati* (тот же Булгаков) и от желания жить и творить, несмотря ни на что. Его духовный сын прав в том, что революция не разрушила за-



кономерного разворачивания его судьбы. Более того: внутренний закон личности Флоренского требовал некоторого внешнего вмешательства, толчка для раскрепощения связанных сил, полной личностной актуализации. Из слов Булгакова можно было бы заключить, что Флоренский встал над всеми драматическими событиями, что его свобода от истории сродни свободе отшельников древности, позволяющей им, как с равными, говорить с императорами. Но ничего подобного не было. Спокойное самообладание проистекало не из трансцендентности Флоренского в отношении истории, а напротив, из почти что полной имманентности ей, погруженности в самый ее водоворот. Булгаков ошибся, как ошибся и Нестеров, увидев во Флоренском одну неотмирность и созерцательность. В утонченном иерее они не смогли распознать деятеля, сторонника «монистического»³⁵ мировоззрения, идеологии конкретного, трудового отношения к миру», «принципиально враждебного спиритуализму, отвлеченному идеализму и таковой метафизике»³⁶. Внешность оказалась обманчивой, и Нестерову, будь он провидцем, надлежало бы в двойном знаменитом портрете «Философы» (1917 год) поменять цвета одежды Флоренского и Булгакова...

Впрочем, вряд ли и сам Флоренский знал себя как деятеля, хозяйственника, прежде чем разразилась катастрофа. По убеждениям он был принципиальным монархистом: царя считал Божиим помазанником и с возмущением отвергал «земной» взгляд на царскую власть. «В сознании русского народа самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт, — милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из внерелигиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу», — писал он ради опровержения куда более умеренного монархизма Хомякова, считавшего Михаила Романова избранником народа³⁷. На основании опубликованных источников можно утверждать лишь то, что Флоренский перенес на новый режим тезис апостола Павла о божественном происхождении *всякой* власти. О том, как философ пришел к этому, мы гадать не будем. Здесь тайна души, и ключ к ней — не в психологии (она, как заметил Достоевский, всегда палка о двух концах), но в существе душевного типа, в особенности судьбы. Принятие им новой



власти стало в некотором роде фатальным: революция была для него где-то благоприятным, хотя в конечном счете гибельным роком. «Трудовое», «деятельное» его начало не могло раскрыться в старом ритме Сергиево-Посадских будней; его дионисийская душа томилась, связанная косными академическими путями.

Так или иначе, но революция сделалась для Флоренского бытийственным освобождением. И почти неважным — хотя и жгуче-интересным — является ответ на вопрос: как же пережил Флоренский глумление над преподобным Сергием — ангелом-хранителем Святой Руси, принявшим его, пришельца с Кавказа, под свой кров? В преддверии Страстной седмицы 1919 года руками самих монахов было произведено поругание мощей святого, совершен кощунственный акт, описание которого и сейчас нельзя читать без содрогания³⁸. Что делал, где был Флоренский в этот страшный день? Ведь событие касалось не идеи, но любимого лица, происходило в какой-то сотне метров от дома Флоренского, причем в месте, которое, по его словам, нам ближе, чем дом, которое есть *Дом* в самом глубоком смысле... Нельзя не верить, что и Флоренский, вопреки мнению Булгакова, пережил тогда потрясение: слишком он любил Лавру и Сергия, слишком интимно сжился с их мистикой. Прощение насильников пришло позднее, вместе с привычкой, с необходимостью смириться; влившись в общую *amor fati*, это прощение оказалось жестким требованием судьбы, самого рока Флоренского...

Первые послереволюционные годы были для Флоренского временем многосторонней лихорадочной деятельности. Словно прорвало плотину, и неудержимо хлынула энергия, инициатива, фантазия. К примеру, в 1920 году, согласно жизнеописанию, Флоренский одновременно занимался следующим. Он был ученым секретарем комиссии по национализации Лавры (по превращению монастыря в музей): плодом ее деятельности стал соответствующий декрет, принятый в апреле 1920 года. В этом музее Флоренский имел должность эксперта по художественному металлу. Затем, он участвовал в византийской секции при Наркомпросе и в организации Исторического музея. Далее — он вел уроки физики на младших курсах вновь возникшего Сергиевского института народного образования; на старших же курсах — непонятно, для кого и с каким успехом — он читал лекции по созданным им же самим дисциплинам: по «методике



(дидактике) геометрии», «энциклопедии математики», «истории материальной культуры», заведая при этом тамошним физическим кабинетом. Параллельно он работает над применением нового ультрамикроскопа в Московском университете, ездит в командировки на Высшие научно-исследовательские курсы, работает на московском заводе «Карболит» сначала как консультант, а затем в качестве заведующего рядом отделов. Он не оставляет лекций в Духовной академии и готовится к новому курсу во Вхутемасе. В это же время он пишет главы «Водоразделов» и «Философии культа»...³⁹ За этой странной смесью видов деятельности виден огромный напор воли, великая сила ума, — но чувствуется смятение, переориентация всего строя личности. Роковой революционный смерч подхватил Флоренского и завертел в своей воронке.

Как просчитались Булгаков, связавший с Флоренским «консерватизм», и Бердяев, упрекавший его в «архаизме»! Они не рассмотрели в его личностном устройении зародышей того футуризма, который обнаружился в кризисную эпоху. Это был специфический русский футуризм с православным уклоном. Флоренский все же не прочувствовал глубоко знаменательного события поругания мощей преп. Сергия. Он словно не знал, что лаврский архимандрит Кронид, по приказанию комиссара, отдал *благословение* открыть раку во время молебна преподобному, не вообразил дрожащего послушника, руками которого была разоблачена святыня, не видел войск и молчащего народа на площади перед Лаврой... Он продолжал верить в православие народной души, в то, что будущее России за православием. — Вместе с тем он был активным лицом атеистических начинаний новой власти. Участвуя в комиссии по Лавре, он написал доклад «Троице-Сергиева Лавра и Россия», где развил идею о Лавре как средоточии культуры Руси Московского периода. И миссия Лавры показана там в ее обращенности в будущее. Флоренский представляет теперь себе Лавру как русские Афины, как живой музей — с монастырем, богослужением. Преподобный Сергей сохраняет свой чин — покровительствует Руси, не покидает Маковца (доклад писался до открытия мощей). Но церковная установка сочинений Флоренского сменилась на культурологическую: Лавра, «ноуменальный центр России», в его глазах уже не источник святости, а ядро грядущей культуры.



В начале 1920-х годов действовало объединение «Маковец», зародившееся во Вхутемасе. Флоренский сотрудничает с ним — помещает в печатном органе «Маковца» две статьи: «Небесные знамения» о софийной символике цвета и «Храмовое действо как синтез искусств», где богослужение осмыслено с эстетической стороны. Именно с «Маковцем» он связывает надежды на новую культуру. В основе мировоззрения грядущего должно лежать праведное, реалистическое мироотношение — то, которое строит сам Флоренский, называя его «общечеловеческим». Центром, источником его и должно стать данное объединение: «По мысли основателей, “Маковец” должен быть *маковцем* — средоточною возвышенностью русской культуры, с которой стекают в разные стороны воды творчества». Отложив в сторону идею «святого зерна» культуры, Флоренский решается на рискованный прогноз: «“Маковцу” надлежит быть собирателем русской культуры, как был собирателем русской культуры, во всем ее объеме, основатель *маковца* в XIV веке»⁴⁰. С другой стороны, наблюдая погром Лавры, Флоренский допускает перенесение «ноуменального центра» в Оптину Пустынь: вплоть до катастрофы в этом монастыре, расцветшем в XIX веке, не прерывалась святоотеческая линия. Именно в оптинском старчестве Флоренский хотел видеть духовный импульс для будущей русской культуры. В Оптиной взращивалось углубленное отношение к миру, и как раз на его основе произойдет «расцвет духовного знания», родятся «новая эра культуры» и даже «новый исторический зон»⁴¹.

Эти метафизические фантазии и мечтания, по размаху вполне соответствовавшие двадцатым годам, странно сочетались во Флоренском с практицизмом, даже утилитаризмом, который все углублялся и перекрывал идеальный настрой. Вскоре он проник в деятельность Флоренского в стенах Лавры. Если прежде он воспринимал Лавру как святыню, то теперь она ощущалась каким-то хозяйством, требовавшим инвентаризации, оценки, описи. Благородная цель — спасение лаврских сокровищ от разграбления, в частности, от страшного, ставшего роковым для русской Церкви декрета об изъятии церковных ценностей, — достигалась какой-то суетливой деятельностью. Святое разоблачалось, обнажалось от покрова тайны; то, что мыслилось бесценным, теперь мерялось на рубли и килограммы; благоговение сменилось деловитостью. «В богатейшую со-



кровищницу русского и всемирного искусства мы, члены Комиссии, вступили как в темный лес, ибо она была не только не изучена, но даже и не расставлена удобозримо, — не без удовольствия пишет Флоренский. — Мы хорошо помним, как приходилось лазить по приставным лестницам, чтобы рассмотреть ту или другую икону, рыться в тряпье, чтобы извлечь иногда первоклассное шитье, отыскивать в старом ломе любопытные памятники, из пыльных чердаков, заплесневелых чуланов и темных закоулков Лавры вытаскивать портреты, иконы, шитье, посуду и т. п. Вещи первоклассные, делающие честь любому музею, были перемешаны с второстепенными или даже с вещами, стоящими ниже критики, и тем затеривались среди них»⁴². Замена «храмов» на «памятники», «святынь» на «вещи», «монастыря» на «музей» и т. д. была сменой терминологии, знаменовавшей конец старого мировоззрения, основанного на вере. Ни для кого подобная речевая метаморфоза не могла остаться только временной игрой. Облик Флоренского, вступившего на этот путь, двоится, теряет четкость контура, ускользает от понимания. Созерцатель оборачивается деятелем, соратником комиссаров; священнослужитель становится инвентаризатором; пастырь — методистом по эстетическому воспитанию: «Широким массам необходимо каждый раз сжатое руководство, выясняющее, на что собственно нужно смотреть и как смотреть»⁴³, — речь идет о будущем рассматривании народом икон в музее и о необходимости издания для этого соответствующих каталогов. Понятно, что такие речи — печальная дань необходимости, что в «комиссиях» Флоренский говорил далеко не то, что думал, — но вместе с тем сказанное им тогда отнюдь не было ложью. Флоренский *реально* (как он любил выражаться) сотрудничал с силами, пришедшими к власти. «Ближе к действительности, ближе к жизни мира — таково мое направление»⁴⁴: убеждение, оправдывающее широко понимаемый «магизм», теперь было обращено на службу атеистическому социализму. И снова подчеркнем: этот душевный перелом имеет судьбоносную, роковую природу, о чем и пойдет у нас речь впоследствии.

К середине двадцатых годов смутный, хаотический период жизни Флоренского кончается. Он полностью отходит от религиозной и гуманитарной деятельности: прекращает занятия философией и чтение лекций, оставляет служение и писательское творчество, по-



рывает с лаврской проблематикой. Круг его занятий теперь четко определен: отныне они сосредоточены в электротехнической и горнодобывающей промышленности. Мировоззренчески отрицая позитивистское теоретизирование, Флоренский предпочитает чистому естествознанию сферу производства и прикладной науки. Видимо, они в новую эпоху представлялись ему самой реальной реальностью. Данный этап жизни Флоренского нуждается в самостоятельном изучении. Вообще же можно утверждать, что деятельность мыслителя в технике воодушевлялась идеей строительства новой социалистической жизни и была добросовестным служением государству. О настроении его в то время свидетельствует письмо к М. Цитрону 1929 года⁴⁵. Там Флоренский заявляет о своей «принципиальной лояльности» к власти, о послушании ее «общим директивам», о почтении к букве и духу «действующих у нас правил».

Но лояльность Флоренского оценена не была — он стал жертвой репрессий. С 1933 и вплоть до казни в 1937 году он находился в концлагерях. От тех лет сохранилась обширная переписка узника с семьей. Атмосфера Гулага породила ряд своеобразных лагерных типов. И Флоренский не подпадал ни под самый распространенный, народный образ Ивана Денисовича, ни под возвышенный, почти житийный тип отца Арсения. Ярче, чем прочие, он явил собой характерный облик соловецкого заключенного из интеллигентов, спасающегося через отчаянное усилие продолжать в лагере свою привычную жизнь, повседневные труды. Соловки — лагерь с традициями, восходящими к первым годам революции. Именно сюда ссылали арестованных епископов, священников, представителей интеллигенции. Как это ни странно, но в начале своей бытности в качестве лагеря Соловки оказались своеобразным центром духовной и интеллектуальной жизни⁴⁶. К тридцатым годам обстановка в лагере изменилась. Но случай Флоренского говорит о том, что она была не самой жесткой — это все же не рудники или лесоповал и даже не «соцгородок». Флоренский имел возможность изучать северные языки, писал стихи; он читал — и не только Пушкина, но и Сюлли-Прюдома. Основная его деятельность протекала на местном заводе по переработке водорослей. Вся огромная творческая энергия этой удивительной личности вкладывалась в заводское производство. Подобно тому как Флоренский принял советский режим — погрузившись



в само его существо, слившись с ним, — так же он принял и лагерное бытие. Он живет одним ритмом с заводом, сказано в письме к семье. Порой на этого «железного человека» (С. Булгаков) находит уныние; силы для жизни он находит в мыслях о семье и в самоотрешенном труде. Мы ничего не знаем о его лагерных контактах, о его собственной духовной жизни. Флоренский был расстрелян зимой 1937 года.

Карловацкая Церковь почитает Флоренского как святого священномученика среди сонма «убиенных от безбожников». В России отношение к нему двойственное при возрастающем интересе как в церковной, так и в светской среде. Церковные круги смотрят на Флоренского косо, не ощущая в нем *своего*; «Богословские труды» публикуют его сочинения, но параллельно помещают статью об идейной связи Флоренского с масонством. Подозрительность, окружавшая Флоренского в современной ему церковной среде, в настоящее время должна лишь усилиться — по причине тамошних невежества и обскурантизма, с одной стороны, и из-за возрастания потуг на святоотеческую строгость — с другой. В кругах же интеллигенции, несмотря на восторженное поначалу приятие феномена Флоренского, также уже возникла реакция на этот настрой.

И в самом деле: личность Флоренского имеет в себе некую глубинную двусмысленность, это самая неоднозначная фигура в русской философии XX века. Несмотря на предельно откровенный и интимный характер его сочинений, какое-то их глубинное основание темно, недоступно для видения. Флоренский любил антиномии; и вот, в его биографии антиномично и соблазнительно сосуществуют православие и магизм, пафос научности и обскурантизм, монархизм — и служение большевикам. Пожалуй, *соблазн* и *прелесть* (Бердяев) — те самые слова, которые особенно точно характеризуют атмосферу, ауру его личности. Флоренский открывает много тайн о мире, но не может быть опорой душе. При приближении к нему все двоится и расплывается, почва уходит из-под ног — и оказываешься наедине с мятущимся и не слишком добрым духом⁴⁷. Правы критики, подметившие отсутствие у Флоренского этического начала. В каком-то смысле его мироощущение по-ницшеански «по ту сторону добра и зла», что особенно относится ко второму периоду его творчества, когда писались магические лекции о Церкви и «Водоразделы». Несмотря на сентиментальность и прекрасноту Флоренского, от



него веет ледяным холодом. Надо думать, эта фигура принадлежит эпохе духовной смуты. Его творчество духовно сложно и безблагодатно. Это то знание, которое не дает спасения⁴⁸. Флоренского нельзя считать просто ученым: он претендует на учительство, на обладание истинами абсолютными. Его мышление можно назвать философским лишь с большой долей условности; у него мировидение посвященного и завораживающий язык мага⁴⁹. Но здесь вершина его соблазна, ибо у него не было той любви, которая одна может дать право учителю брать на себя ответственность за человеческие судьбы. Хотя Флоренский привел в Церковь ряд интеллигентов, его мистика, будучи нецерковной, направляла в никуда. Учение Флоренского отражает лишь его собственный духовный путь. Ему нельзя подражать, у него нельзя учиться, как невозможно и полагаться на него, — с ним можно только общаться. «Общечеловеческое мировоззрение», им как бы реконструируемое, в действительности является чистейшим продуктом языческой стороны его души. Равнодушие, которым рано или поздно сменится нынешний интерес к нему, будет связано с бесперспективностью его личности для будущего. От Флоренского нельзя ожидать насущного указания выхода из духовных тупиков современности. Ведь он сам оказался в тупике, был уловлен в сети князя мира сего. Будучи исключительно творческой личностью, не останавливающейся и перед рискованнейшими препятствиями, своей идеологией Флоренский перекрывал все пути творчества. Его произведения обладают магической силой убеждения, будят — как и все оккультные сочинения — скрытые планы души, но не открывают в ней живых творческих источников. Если учитывать одну идеологию Флоренского, то она чрезвычайно бедна и узка, так что легко согласиться с Бердяевым: «Можно задохнуться в этой атмосфере подземной церковки с низкими сводами, жаркой, наполненной запахом восковых свечей и ладана»⁵⁰. Флоренский — тупиковая фигура, и парадоксально, что при этом он гений. Видимо, чары антиномизма владели и его собственной судьбой! Созерцательный ум Флоренского не имел силы пророческой. Вся его мощь устремлена в глубь вещей, но не в даль времен. Прав Флоровский, говоривший, что Флоренский вне истории; и снова парадоксальна его погруженность в само ее средоточие. Быть может, дело здесь в ущербности платонической метафизики: ведь, напро-



тив, русские экзистенциалисты — Достоевский, Леонтьев, Бердяев — все были пророками. Историзм Флоренского ограничился хулой на Возрождение и мечтаниями о каком-то церковном магизме или магической церковности («мистерии»). Он оптимист хилиастического толка: с воцарением «общечеловеческого» мировоззрения должна вернуться органическая эпоха. Эсхатологизм, с его призывом «Ей, гряди, Господи Иисусе», не был ему свойственен, возможно, из-за слабого чувства Личности Христа (и личности вообще). И характерно, что, рассуждая о церковном культе, он больше пишет об иконах и водосвятных молебнах, чем о Евхаристии...

И вот главный для нас итог размышлений о биографии Флоренского: стараясь быть всегда самим собою, он явил во всей полноте собственный духовный тип. Он не «отсекал» своих дарований, подобно подвижникам-аскетам, и жил в русле судьбы, прорабатывая все свои личностные возможности. Факты его жизни говорят о том, что он исполнил свой внутренний закон. — Но что это за закон? Каков тот духовный тип, который актуализировался в жизни Флоренского? Ответу на эти вопросы мы посвятим следующий раздел нашей работы.

III

И здесь прежде всего надо отметить, что Флоренский — фигура *трагическая*. Его прижизненные критики очень близко подходили к этому пониманию, но не выговаривали последнего, решающего слова: действительно, оно уместно лишь по завершении земного пути личности. Так, Флоровский, отчетливо чувствовавший «томление духа» Флоренского и назвавший «Столп» «тоскливой и тоскующей книгой», в «Путиях русского богословия» определяет его душевный строй как *романтический*: «Роковая отравка романтизма владеет им...»⁵¹ П. Яковенко ту же самую тональность книги Флоренского характеризует как *отчаяние*, усматривая в ней и саму суть этого сочинения. «Страшное, потрясающее умственное отчаяние» сказалось в многочисленных противоречиях данного труда — к примеру, в соединении там рассудочности с отрицанием рационализма, смирения с высшей самооценкой и пр. Участь Флоренского — это вечное ко-



лебание между верою и рассудком, непреодолимая душевная сложность: «Тут пропала бесследно примитивная здоровая устойчивость; здесь нет и помину, так сказать, теоретической непорочности. Все болты духовной жизни здесь расхлябались, гайки поразвинтились, организм духа расслаб и расселся. И единственным средством подвинтить себя и найти хотя бы минутное избавление от переживания безнадежности является возможность так рассудочно настроить себя, чтобы казалось, будто рассудок побежден, — так религиозно поставить себя, чтобы казалось, будто предмет веры доказан»⁵². Согласно П. Яковенко, книга Флоренского принадлежит новейшему религиозно-философскому сознанию и разделяет его основной мотив — «теоретическое отчаяние». Действительно, сознание начала XX века исполнено трагизма, и Флоренский — сын своей эпохи. Но не только в эпохе дело: здесь налицо и тайна личности. Если Флоренский — самая двусмысленная фигура русской философии, то вместе с тем и самая трагическая. Эти два момента роднят его с Блоком; и не из страха ли перед бездной блоковской души, столь похожей на его собственную бездну, Флоренский в работе «О Блоке» непримиримо заклеил поэта?

Трагизм личности Флоренского можно распознать в значительной части его сочинений. Но на это есть и прямые указания. Одной из первых в творчестве Флоренского стала тема Гамлета. В 1905 году он написал не слишком удачную статью «Гамлет», важную, однако, для исследователя личности ее автора. Суть драмы Шекспира Флоренский видит именно в трагизме, под которым он понимает неотвратимость катастрофического конца: путь Гамлета есть путь к гибели. Здесь сказалось острое переживание Флоренским рокового аспекта человеческой жизни, по отношению к которому позднее он займет ницшеанскую позицию *amor fati*⁵³, и, быть может, интуитивное проникновение в собственную судьбу. В конце статьи Флоренский говорит о своей близости к датскому принцу — почти отождествлении с ним, о молитве за него, как за живого человека. В Гамлете Флоренский опознавал самого себя — и это глубоко знаменательно.

О фрагменте «На Маковце», где Флоренский намекает на безысходность своей судьбы, уже сказано выше. И не одного Пушкина, но и себя имеет в виду узник Соловков: «Пушкин не первый и не по-



следний: удел величия — страдание, — страдание от внешнего мира и страдание внутреннее, от себя самого. Так было, так есть и так будет. Почему это так — вполне ясно; это — отставание по фазе: обществу от величия и себя самого от собственного величия. <...> Свет устроен так, что *давать* миру можно не иначе, как расплачиваясь за это страданиями и гонениями. Чем бескорыстнее дар, тем жестче гонения и тем суровее страдания. Таков закон жизни, основная аксиома ее»⁵⁴.

Пытаясь проникнуть в тайну обреченности себя на страдания, Флоренский, в духе каббалистики, углубляется в существо своего имени. «Павлу» в книге «Имена» посвящена одна из самых больших и интересных глав. Этимологические размышления здесь неотрывны от самосозерцания, а вместе с тем, от попыток охарактеризовать личность апостола Павла, которого Флоренский считал ярчайшим выразителем смысловых энергий данного имени. Ветхозаветный аналог «Павла» — это «Савл» или «Саул» («Шауль»), и этот «Савл» духовно присутствует в «Павле»⁵⁵. Но имя «Савл» этимологически восходит к «желанию, устремлению, влечению». Потому Павел стоит в особо близком отношении к мировой воле, этой темной и всепорождающей бездне: «Желание ли родителей вызвать его к жизни, или желание его самого, как воля к жизни, — это, понятно, не составляет разницы, поскольку речь идет не о психологии на поверхности сознания, а о глубине существа, где волящая усия уже не есть собственное достояние данной личности, а принадлежит роду, народу, человечеству и уходит, углубляясь, в океан первоосновной воли мира. Если каждого человека надлежит понимать как ключ мировой воли, постепенно утончающийся по мере подъема жилы от общего всем водоема бытийственной первоосновы, то это в особенности повторимо о Павле. <...> Себя он сознает и ощущает <...> в воле, через него стремящейся излиться в мир. <...> Таким образом, характер Павла следует понимать как весьма легко сообщающийся с первоосновой бытия»⁵⁶. Эта шопенгауэровская воля, усийная бездна, не знает над собой никаких норм и аморальна по существу; а потому, хотя ее бытие оправдано, хотя подоснова мира это благо, а не зло, она есть и источник греха. И Павел остро чувствует греховность — не отдельный грех, но как «греховный закон, живущий в членах», — чувствует именно «в качестве томления воли»⁵⁷. *Страдание*, идущее



из глубины существа человека, здесь конципируется с помощью уже религиозной категории греха, — однако первично и непосредственно именно страдание. Причина его — в близости Павла к дионисической области мира: Павел «питается из источника мировой скорби»⁵⁸. Здесь Флоренский дает ключ к своей личности, ко всему своему творчеству. Это неизбывный, метафизический трагизм, противоречивость самого ноуменального ядра его «я»: «Все эти дисгармонии заложены в самом строении его личности, следовательно, неустраняемы изменением внешних обстоятельств и потому порождают безнадежность и безысходность». И вот исчерпывающая характеристика метафизики личности и судьбы мыслителя: «Как итог, одно слово: страдание... Внутреннее противоречие воплощается и вовне и ломает, и разрывает плавную кривую его жизни. Основное ощущение поэтому есть тут страдание, связанное с самою природою имени, но вместе с тем лишь утверждающее основную веру Павла в необходимость воплотить в жизни начало духовное, — не потому, что существовать без него неправильно, а потому, что просто невозможно»⁵⁹.

Так Флоренский объясняет свою нужду в вере, спасении и Спасителе: ему необходимо прибежище перед лицом ужасной бездны. Вместе с тем ему смутно виделась развязка своей жизни. Да, он не пророк, но ему было присуще природное ясновидение. Его интуициям была открыта глубина собственной души. Еще в 1904 году Флоренский написал Андрею Белому действительно провидческое письмо. В понятных им обоим символах, ритмической прозой, стилизующей писания друга, и даже с налетом юродства в духе Белого Флоренский описывает тот конец, который был уготован ему судьбой. «Как-то, довольно давно, я видел такой сон, — пишет Флоренский. — Вы, Александр Сергеевич и я сидим втроем и рассуждаем о значении слов “убелили одежды свои кровью Агнца” — как это *кровью* можно *убелять*? Тогда я встаю, в простом стакане граненом от чая размешиваю красную будто бы кровь, водой разведенную сильно; встаю, расстилаю одежды — три платица детские, белые с цветочками серыми мелкими — их расстилаю с молитвами; после — жидкостью красною их окропляю. Вы оба смеетесь лукаво — красные пятна на ситцевых платьях расходятся пятнами крупными. Я говорю вам обоим: “смотрите, смотрите — одежды мои убелились кровью Агнца; белыми сделались, будто из снега”. Вы с удивлением



смотрите, пальцами тычете в пятна. “Где ж белизна-то?” Но я не смущаюсь. “Да, отвечаю, для опыта органов чувств то красные пятна — но внутренно, тайно — снега белее одежды, напрасно смеетесь...” Это был новый обряд — обряд апокалиптического христианства — обряд убеления риз»⁶⁰.

Итак, Флоренский в двадцатидвухлетнем возрасте увидел во сне — в образах Апокалипсиса — свою мученическую кончину, венчающую трагизм его пути. Но здесь надо сделать важное замечание. Применение понятия *трагического* в отношении к жизненному, а не художественному феномену требует осторожности. С одной стороны, жизнь всякого человека в определенном смысле трагична. Каждый момент жизненного пути, минуты счастья и созерцания красоты осенены черным крылом смерти. Быть может, трагичность бытия восходит к проблеме времени, как думал Бердяев; говорят также о вине рождения, о роке, властвующем над человеком, о первородном грехе. Так или иначе, но в жизни есть трагический аспект, связанный с неким средним — не поверхностным, но и не самым глубоким — планом мирового бытия; к нему причастны все без исключения. Но, с другой стороны, на самом деле лишь очень немногие, отмеченные особою печатью люди живут под знаком трагедии⁶¹.

Из жизненного трагизма есть два исхода — на поверхность и в глубину мира. Эмпирический, бытовой план жизни не знает трагедии. Здесь могут иметь место противоречия, неудачи, страдания — но лишённые трагической окраски. Это царство случая и природных закономерностей, и любой конфликт в нем имеет шанс на разрешение, страдание переживается как временное. Обыденности свойственен неглубокий оптимизм, за которым, как неизбежный фон, присутствует мало осознанный пессимизм перед лицом неотвратимости конца. Впрочем, для бытового мироощущения смерть не выступает во всей ее реальности. Существует софизм, отражающий обыденное переживание смерти: поскольку живой человек вне нее, а мертвого уже нет, — следовательно, она фикция, ее нет ни для кого. Большинство и живет в ощущении, что смерти нет, именно благодаря погруженности в эмпирику мира. В аскетике такая жизнь называется суею или рассеянием. Когда же сознание человеком собственной смерти выходит за пределы рассудочности и затрагивает центр личности, его воззрение делается трагическим.



Но можно уйти от трагедии, пройдя сквозь нее в мировую глубину. Таков путь святости, преодоления рока — подвигом, в полной мере осуществимый лишь силою особой благодати, присущей избранныкам. Трагическое — это категория, на самом деле чуждая христианству. Иногда говорят, что пафос христианства, христианский духовный путь это страдание; но с этим нельзя связывать трагизм. В христианстве нет остановки на самом страдании, нет медитативной погруженности в него, нет культа страдания как такового. Дух призван пройти *сквозь* страдание, имея в виду блаженство. В христианском страдании есть преодолевающая его динамика, — действительно, это путь, но не цель. Христианский подвижник страдает, как бы не замечая этого. В описании казней мучеников это центральный момент: святой проходит через пытки, не ощущая их, как через некий темный коридор, и затем попадает в свет. В людях, поющих во время казни победные, хвалебные псалмы, утешающих пламя костров, смиряющих ярость зверей, нет ничего трагического и надрывного. Их предсмертные состояния — глубокая тайна, и нам доступны одни символические намеки на нее. Мученическая кончина сама по себе отнюдь не свидетельствует об особом трагизме судьбы человека. Она может иметь случайный, бытовой характер, так что, к примеру, смерть от руки злодея правомернее именовать драмой. И жизнь христианских мучеников, в последние ее часы ориентированная исключительно на Бога, также вне сферы мировой трагедии.

Вместе с тем между бездумностью быта и веселием святости лежит область непросветленного бытия, с которой крепкими узами связаны некоторые души. Они слишком серьезны и возвышенны, чтобы довольствоваться конечным, а потому мнимым; но им и не хватает сил, чтобы оторваться от тварного мира и успокоиться в Боге. Они выбирают истину, реальность, — но в реальности вынуждены довольствоваться одной природной сферой, усией мира, которая — «источник мировой скорби». Страдание делается для них собственной стихией, и им ничего не остается, как размышлять над ним и, может быть, художественно оформлять его. Это трагические судьбы, трагическое творчество. Трагизм — принадлежность языческого мира, в христианство же он проникает в Новое время вместе с упадком веры. Трагическое мировосприятие, начиная



с Кьеркегора, делается в христианстве более или менее естественным. Святость при этом умалывается и лишается своих традиционных форм. Когда древние подвижники утверждали, что святые последних времен превзойдут их, они имели в виду возрастание с веками препятствий для веры, а потому увеличение ценности всякого духовного усилия. Если в первые века христианства языческий мир стоял под знаком трагизма, тогда как Церковь ликовала ввиду победы над смертью, то в XIX—XX веках трагизм сделался привычным аспектом христианства.

Флоренский и являет собою трагический христианский тип, будучи, если верить самохарактеристике в «Павле», кем-то вроде «гения страдания», как Г. Гессе назвал Ницше. Мы ничего не можем знать о внутренней стороне его кончины: вполне возможно, что смерть его была блаженной, как у мучеников первых веков. Но то, что нам открыто в его творчестве, в исповедальных признаниях, в тенденциях его жизненного пути, говорит прежде всего именно о трагизме. И только это, видимое содержание жизни может быть предметом обсуждения и осмысления. По отношению к Флоренскому нам представляются неуместными биографии житийного типа. Быть может, вообще жанр традиционного жития в Новое время невозможен. Это очень хорошо чувствовал жизнеописатель последнего, наверное, русского преподобного — афонского старца Силуана, скончавшегося в 1930-е годы, но по своему душевному строю принадлежавшего старому времени, — замечательный духовный писатель, сам подвижник-созерцатель, архимандрит Софроний Сахаров. Схимонах Силуан родился в 60-х годах XIX века в крестьянской семье; он обладал тем целостным устроением, той восприимчивостью к православию, которые сохранились в простом народе с древности. Тем не менее, даже и в отношении такой архаической личности, как старец Силуан, архимандрит Софроний исключает жанр жития. Он создает живой, основанный на собственном наблюдении портрет Силуана, но отнюдь не икону, хотя и намекает недвусмысленно на высокую святость своего героя.

Существующие жизнеописания Флоренского не прибегают к житийной стилизации и претендуют лишь на документальное изложение фактов его жизни. Но эмоциональные оценки феномена Флоренского там таковы, что образ мыслителя оказывается странноватым



гибридом православного святого и положительного героя советской литературы. В этих серо-розовых тонах, в прилаженном, условном облике невозможно распознать реального лица большого человека и страдальца. Противоречивые факты его жизни при таком подходе не желают складываться в единство. Чистая фактографичность, подмазанная елеем, служит плохую службу Флоренскому. На дальнейших стадиях изучения его жизни исследователям надлежит руководствоваться не фактографическим и не агиографическим, но философским принципом. На наш взгляд, чтобы передать тайну личности, сделать ее доступной созерцанию, можно пойти по пути символизации. Данная наша работа — это усиленная попытка именно такого рода.

Нам видятся в связи с Флоренским *два символа*, и мы начнем с того, который соответствует трагическому аспекту его жизни. Возможно, кому-то удалось бы описать судьбу Флоренского как *его личную* трагедию, кто-то другой сделал бы его героем русской трагедии XX века. Но нам жизнь Флоренского представляется в ее соответствии уже хорошо известному, старому мировому типу — а именно, типу *Фауста*, как он разработан трагедией Гёте. Здесь сразу надо оговориться. Флоренский — конкретный человек и христианин. Фауст — литературный персонаж, в котором нет никакой обыденной эмпирики, которую мы связываем с человеческой биографией. Гёте также лишает его и нравственного начала. Образ Фауста реален, но это та «реальнейшая реальность», которая принадлежит плану рока. Это платоновская идея, тип судьбы и характера, всечеловеческая парадигма, каких немного в мировой литературе. И только учитывая это, можно говорить о Фаусте в связи с личностью русского философа XX века. По отношению к ней фаустовский тип является метафизической схемой, каркасом, который ограничивает и направляет разворачивание данной индивидуальной судьбы. Личность, конкретная душа имеет структуру, свое устойчивое силовое поле; и данный литературный образ⁶² — это один из аспектов ее формы, дающих ей некий внутренний закон. Но, подчеркнем, речь идет лишь об одном формообразующем моменте. С ним взаимодействует множество иных факторов — как метафизических, так и проистекающих из свободы человека. Мы настаиваем лишь на действительном присутствии философско-антропологической схемы Фауста



в судьбе Флоренского, но эта схема наполнена в ней, разумеется, совсем другим (нежели у Гёте) конкретно-жизненным содержанием и порой оказывается преодоленной.

В этих моментах *преодоления* — выход личности за пределы рока, победа над ним христианского усилия. Но из того, что Павел Александрович Флоренский не подписывал кровью договора с чертом, не занимался колдовством и не губил простодушных девушек, отнюдь не следует, что он не является человеком фаустовского типа: все эти моменты, как и прочие грани образа Фауста, присутствуют в качестве роковых потенций, как «семена тли», в его характере и судьбе. Другое дело, что они, едва наметившись, не расцветают в биографии Флоренского буйным цветом, что происходит в истории доктора Фауста, живущего исключительно в непросветленной сфере рока. Они или подсекаются под корень, или претворяются в сублимации в философские мысли, или же христианизируются: крестьянская девушка Анна Михайловна Гиацинтова, в судьбе Флоренского актуализировавшая образ Маргариты, становится его супругой и матерью его детей.

В науке о литературе принято убеждение: по жанру «Фауст» Гёте — самобытное произведение и, вопреки его подзаголовку, не относится к типу сценических трагедий — будь то в греческом или французском, а также шекспировском вариантах. Мы утверждаем, что словом «*трагедия*» Гёте обозначил *метафизику*, а не *эстетику* своего «Фауста». Но почему же Фауст является трагическим героем? Он сеет вокруг себя смерть, но сам живет и умирает вполне благополучно — благополучна и его загробная участь, так что понятие трагического в значении обреченности на гибель к нему никак не относится. Нам представляется, что Фауст живет в мире трагедии и сам трагичен потому, что через союз с Мефистофелем он избирает для себя существование в плане рока, в сфере «мировой скорби»; оккультно это выражается в общении со стихийными духами и сущностями, сонмы которых окружают Фауста. В метафизическом отношении «Фауст» Гёте распадается на три части: натуралистическую, куда относятся сцены до сделки с Мефистофелем; собственно трагедийную, представляющую шествование по жизни под руководством беса; наконец, мистериальную — восхождение Фауста на небо после смерти. Фауст — возвышенный жизненный тип, и нет сомнения



в том, что Гёте указал с его помощью на загадку собственной личности. Прилагая данную метафизическую схему к Флоренскому, мы не делаем никаких оценок. Тип Фауста, воплощаясь в жизни, может иметь многочисленные «изводы». С ним может быть соединена самая широкая нравственная шкала — от чернокнижника до святого тайнозрителя Бога.

В жизни Флоренского данный тип являет себя предельно отчетливо, до самых буквальных совпадений. Но в целом схема Фауста в ней оказывается снятой мученической кончиной. Флоренский еще пребывает в рамках этой схемы, когда изучает водоросли в лагере; но вот когда его ведут на расстрел — он уже *вне* всяких схем. Такие предсмертные минуты — уже не жизнь, а житие; в них последняя тайна личности. В ходе жизни же Флоренский был верен своему прообразу — не уходил от него, но прорабатывал его возможности, следуя при этом собственной идеологии. В себе самом Флоренский стремился воцерковить тип Фауста; но вряд ли это ему до конца удалось. Послереволюционные годы для Флоренского — самые «фаустианские», тогда внутренний Фауст особенно сильно разошелся в нем. Именно практицизм этого мистика, пафос земного «дела» — то первое, что заставляет вспомнить о Фаусте в связи с Флоренским; затем открываются и остальные совпадения. Жизнь Флоренского — это путь через этапы, от одной вехи к другой; такими вехами были естествознание, математика, оккультизм, богословие и служение, наконец, практическая — производственная — деятельность. И двигала Флоренским та же самая сила, что и Фаустом, — познавательное стремление к Истине. Здесь нет заслуги или вины: природа этой силы роковая, это сама скрытая энергия данного типа, в ней — один из ключей к нему. Согласно Гёте, данная сила уже сама по себе праведна, почему Фауст, несмотря ни на что, получает спасение. В финале трагедии ангелы, возносящие душу Фауста в небо, поют:

Спасен высокий дух от зла
Произволением Божиим:
Чья жизнь в стремлениях прошла,
Того спасти мы можем⁶³.

Наверное, об этом всегда надо помнить, размышляя о перипетиях и противоречиях жизненного пути Флоренского.



* * *

Приступая к осмыслению человеческого типа, который символически представлен в образе гётевского Фауста, прежде всего надо отметить: это не религиозный тип, если под религией понимать связь с Богом. Стремление Фауста направлено не к Богу, а в глубину тварного мира, в существо вещей. Фауст — тип средневековый, во всяком случае, его породил дух Средневековья. И в Средневековье он противостоит Церкви с ее ориентацией на личного Бога. Его влечет не запредельное, но тайный, сокровенный смысл природного. Молитва, церковная мистика — не его стихия; он стремится к общению с духами природы, четырех стихий, и его практика — не аскетика, но магия, трансформирующаяся в эмпирическую науку. Именно с типом Фауста надо связывать истоки научного прагматизма Нового времени: в самом деле, не высший ли прагматизм — поиски философского камня? К данному эпохальному типу принадлежат сонмы средневековых астрологов и алхимиков; нам легче всего прикоснуться к подобному устройению личности через сочинения Я. Бёме⁶⁴. Мистика Фауста, так естественно переливающаяся в вещественное экспериментирование, а затем в социальную практику, — это мистика натуральная, природная. У Гёте покровителем Фауста назван дух земли, сама суть которого — деятельность, стремление, воплощение идеи:

Я в буре деяний, в житейских волнах,
В огне, в воде,
Всегда, везде,
В извечной смене
Смертей и рождений.
Я — океан,
И зыбь развиться,
И ткацкий стан
С волшебной нитью,
Где времени кинув сквозную канву,
Живую одежду я тку божеству⁶⁵.

(Часть 1. «Ночь»)

Именно об этом духе Фауст восклицает:



О деятельный гений бытия,
Прообраз мой!⁶⁶

Любопытно в связи с этим отметить следующее. Флоренский родился 22 января (н. ст.) 1882 года, т. е. под знаком Козерога, астрологически относящимся к тригону земли. И земной дух, как и в случае Фауста, принимает участие в его судьбе. Именно с влиянием этого духа Гёте связывает видение Фаустом сущностей природных предметов.

Пресветлый дух, ты дал мне, дал мне всё,
О чем просил я. Ты не понапрасну
Лицом к лицу явился мне в огне.
Ты отдал в пользование мне природу,
Дал силу восхищаться ей. Мой глаз
Не гостя дружелюбный взгляд без страсти, —
Но я могу до самого нутра
Заглядывать в нее, как в сердце друга⁶⁷.

(Часть 1. «Лесная пещера»)

Если бы потребовалось назвать главную черту гения Флоренского, то надо было бы указать именно на это его природное ясновидение. Флоренский признавался, что основным методом исследования является для него непосредственное созерцание предмета, помимо привлечения всякого рода сведений о нем. Отсюда и его пресловутый *энциклопедизм*. Способность Флоренского к интуитивному постижению вещей вполне заменяла ему отсутствие специального образования в той или иной области знания. Иногда высказываются нелепости о наличии у Флоренского основ семиотики, кибернетики и прочих современных, предельно формализованных наук. Ничего подобного у Флоренского нет, и сами принципы этих наук ему глубоко враждебны. Однако из его целостного и глубокого видения предметов можно вывести разнообразные следствия: сторонники семиотики, к примеру, формализуют понимание Флоренским *символа* и выставляют его своим предтечей.

Признаки этого фаустианского дара присутствуют в любом сочинении Флоренского. Особенно ярко он сказывается при исследовании мыслителем человеческих имен (вторая часть книги «Имена»). Здесь интуиция Флоренского подкреплена его каббалистическими



штудиями. Надо думать, Флоренский боялся этого своего дара. Он прекрасно осознавал его запретную природу — связь с дионисийской бездной души и мира. Но он надеялся воцерковить эту способность, слить свое ведение со знанием Церкви. Это выразилось в его размышлениях о культе и таинствах (см.: «Богословские труды», № 17). Сущность природных веществ и предметов, утверждает Флоренский, раскрывается в культе и описывается на языке соответствующих церковных чинопоследований. Так, вода является самой собою, Водой, в чине Великого водосвятия на праздник Крещения. Глубинная сущность хлеба — это Тело Христово, и обнаруживает себя она в Евхаристии. Золото — это Свет пренебесный, Божественные энергии и т. д. — Но в культовый круг вовлечено не так много природных реалий, и потому чаще всего интуиции Флоренского действуют за пределами Церкви.

Что же касается религиозности Флоренского, то, по его свидетельству, в обращении к Богу он искал спасения от душевного хаоса. Он испытывал острую нужду в Спасителе. В «Павле» он замечает, что «воля и вера» — те самые два полюса, между которыми движется его душевная жизнь. В «Столпе» есть описание случая, когда во сне Флоренский ощутил себя на краю бездны погибели; спасло его воззвание к Господу. Духовным усилием он стремился вырваться за пределы своего рока. Но природная мистика Флоренского не подчинялась благодатно-церковной, не перекрывалась ею. Примечательно, что Флоренский обошел своим вниманием экзистенциальный опыт молитвы, — это при исповедальном характере его словесного творчества. Святоотеческий — аскетический пафос остался ему чужд. Прав Флоровский в своем утверждении, что антиномизм Флоренского отражает его «непобежденный скептицизм, раздвоение мысли, возведенное в принцип и норму»⁶⁸. Но как раз таково и религиозное устройство Фауста. На вопрос Маргариты: «Как обстоит с твоею верой в Бога?» Фауст отвечает:

Кто на поверку,
Разум чей
Сказать осмелится: «Я верю»?
Чье существо
Высокомерно скажет: «Я не верю»?
В Него,



Создателя всего,
Опоры
Всего: меня, тебя, простора
И Самого Себя? ⁶⁹

(Часть 1. «Сад Марты»)

Налицо не одна антиномия веры и неверия: Бога Фауст определяет как Самодержца. И параллель к этому — «Самодоказательный Субъект» — есть и в «Столпе» Флоренского. Между совпадениями, которые могут показаться случайными, на самом деле существует внутренняя связь. Подобное видение Бога, такая вера присуща одному и тому же душевному типу. — Стоит указать на ряд других сходных моментов. В трагедии Гёте Фауст, дойдя до отчаяния, хочет покончить с собой. Но в тот самый момент, когда он подносит ко рту яд, раздаётся колокольный звон и пение потусторонних хоров. Пасха Христова спасает Фауста от самоубийства.

Х о р а н г е л о в

Христос воскрес!
Преодоление
Смерти и тления
Славьте, селение,
Пашня и лес.

Х о р м и р о н о с и ц

От посторонних
Тело укрыли.
Всё в благовониях
В гроб положили.
Под пеленами
Камня плита.
Нет в них пред нами
Больше Христа.

Х о р а н г е л о в

Христос воскрес!
Грехопадения,
Смерти и тления



След с поколения
Смыт и исчез.

Х о р у ч е н и к о в

Смерти раздавлена,
Попрана злоба:
Новопреставленный
Вышел из гроба.
Пусть он в обители
За облаками,
Имя Учителя
С учениками.
Выстоим преданно
Все превращенья.
Нам заповедано
Это ученье.

Х о р а н г е л о в

Христос воскрес!
Пасха Христова
С нами, и снова
Жизнь до основы
Вся без завес.
Будьте готовы
Сбросить оковы —
Силой святого
Слова Его —
Тленья земного,
Сна гробового,
С сердца любого
С мира всего ⁷⁰.

В христианстве Фаусту ближе всего праздник Пасхи. Он дорог ему с детства (см. его соответствующий монолог в данной сцене), — именно в Пасхе ему видится спасение. И это факт не слишком очевидный. Ведь католичество, к которому формально принадлежит Фауст, как известно, между двумя главными церковными праздниками отдает негласное предпочтение Рождеству. «Праздником праздников» Пасха является в мире православном. Но все же склонность



Фауста к Пасхе понятна. Пасха — событие торжества новой, искупленной твари, это победа над смертью и разоблачение из-под вещественных, тленных оболочек вечной сущности природы. В Пасхе реализуется всё то, к чему стремится Фауст. Пасха — как бы неявная цель его исканий, ведь именно в ней — венец пути познания. Пасха близка типу Фауста как раз этой своей софийностью. Пасха — собственный, так сказать, праздник людей, имеющий подобный — гностический душевный строй. Это Праздник и для Флоренского. Та интуиция, которая заключена в пасхальной сцене трагедии Гёте, — переход от последнего отчаяния к ликующей радости — совершенно буквально воспроизводится пасхальной проповедью Флоренского «Начальник жизни» (1905 год). Бытийственный трагизм, столь остро ощущаемый им, воспроизводится в душах его слушателей нагнетанием всем понятных образов:

Мы радуемся весне и жизни. Но разве утерты слезы матери, надрывающейся по убитом сыне? Разве забыла невеста жениха, разве утешился друг по другу? Нет, все еще истаивает бледною свечою восковою невеста, — все еще безысходная тоска грызет сердце друга. Не перестала биться в бессилии мать, посевшая от горя, о крест над могилой.

Тоскует в цепях исления вся Тварь многострадальная, не освободилась из башни Христова Невеста...

Чего же мы радуемся?

Красота природы не победила Смерти, лишь сделала ее ужаснее, облакая в красивые наряды.

Величие духа не победило Смерти, хотя, бессмертный, дух уклонялся от Неумолимой, отступая в недоступные для нее области.

Здесь предел отчаяния твари: бессильным оказывается ее цвет, человеческий дух в его творческой деятельности. Именно в этот момент постижения Фауст и собирается выпить отраву. Но именно тогда и происходит его спасение, и именно здесь — эмоциональный перелом у Флоренского:

И когда, казалось, всякая борьба напрасна, пришла в царство Смерти сама Любовь; и сломилось о щит ее жало Хищницы.

А дальше проповедь становится гимном. Если вдуматься в эти смыслы и образы, то обнаруживается их близость с содержанием мистических хором у Гёте.



Сорвались когти ее с Тела Пречистого, не удержала она в плену Праведного.

И разрушил Ад Христос, и дал Невесте Своей залог нетления, Сам восставши из мертвых.

Пришел Пастырь Добрый и отогнал Смерть беспощадную, Сам положивши душу за овец Своих.

Открылся Господь и временное приобщил вечности, Сам спустившись в помутневшую нашу телесность.

Обожилась материя, просияла в Теле Христовом красотой неизменною. Трепетом неизъяснимым задрожала Вселенная.

Радуетса тварь не о мимоидущем блистании, — ликует о грядущей лучезарности. Небо и земля исполняются несказанного восторга, ожидая весны бесконечной.

Посмотрите, украшается изумрудом зелени своей вся природа: ныне в ней таится зерно просветленности. Все сокровища свои, от Христа получившая, выносит Ему же навстречу.

Не тщетна ныне красота, ибо тварь избавлена от исления; не тщетна ныне любовь, ибо не погибнет бесследно любимый. Не тщетна вера наша и подвиги духа, ибо Христос воскрес.

В потоке мятущихся событий нашлось средоточие, открылась точка опоры: Христос воскрес.

Есть только одно достоверное: Христос воскрес. Есть одно только, хватающее на всех: Христос воскрес, и т. д.

На самом деле в своем творчестве Флоренский мало места отводит Христу, тема Воплощения у него не проблематизирована. Это подметил уже Флоровский: «Образ Христа, образ Богочеловека какой-то неясной тенью теряется на заднем фоне»⁷¹. Но все же можно сказать, что для христианского богослова Флоренского Христос — по преимуществу Христос воскресший, а конкретнее — Жених купленной твари. Также и в «Фаусте» упоминание о Христе присутствует именно в пасхальной сцене — эпизоде спасения Фауста от самоубийства. *Христианство для Фауста и Флоренского одинаково акцентировано.* Приведем еще одно подтверждение тому. В сцене «Рабочая комната Фауста» первой части трагедии Фауст заклинает нечистую силу, обернувшуюся для него черным пуделем. Вначале, заподозрив принадлежность беса к духам стихий, он пробует заговоры против них. Но на Мефистофеля они не действуют. Тогда в ход пускается заклятие именем Христовым:



Глазами своими
Бесстыжими, враг,
Прочтешь ли ты имя,
Осилишь ли знак
Несотворенного,
Неизреченного,
С неба сошедшего, в лето Пилатово
Нашего ради спасенья Распятого? ⁷²

Фауст в своей жизни не слишком преуспевает в подражании Христу; но вот в силу имени Христова он верит безусловно. Эта вера — неотъемлемый элемент его магического мироощущения; она же присуща и «магическому православию» (Бердяев) Флоренского. Замечательны эти совпадения! Христово Воскресение и почитание Имени Божия — два главных аспекта Христова присутствия в сознании Флоренского, насколько мы можем судить по его текстам ⁷³; то же самое мы имеем и в связи с «Фаустом» Гёте. Обратим еще внимание на то, что у Флоренского нет переживания Бога как Личности, «Ты», т. е. молитвенного пафоса. Религиозная цель, провозглашенная им, — это *познание Пресвятой Троицы*. «Или поиски Троицы, или умирание в безумии», — сказано в «Столпе». Но к Троице очень трудно обращаться на «Ты», хотя Она и Единица, хотя Ипостаси и единосущны. В идее Бога Флоренскому важен именно аспект Троиединства, поскольку он по смыслу связан с идеей Церкви: единство трех Божественных Ипостасей есть трансцендентный прообраз церковного единства, соборности. Именно такова центральная мысль «Столпа». И вот, «Фауст» также отмечен устремленностью как раз к Божественному Троиединству. Продолжая заклинять нечистого духа, Фауст заявляет:

Я сделать все могу
Еще с тобой, несчастный!
Я Троицей сожгу
Тебя триипостасной!
На это сила есть,
Поверь, у чародея... ⁷⁴

И вновь подчеркнем: здесь не случайные совпадения, «богословие» Фауста вписывается в метафизику данного типа. Это не аскети-



ческий, но софийный и магический тип, тип гностика христианской эпохи.

Итак, Фауст «заклинает» Пресвятой Троицей, Флоренский в интеллектуальной медитации «ищет» Ее — и ни тот, ни другой *не молятся* Ей. «Пресвятая Троица, помилуй мя!»: этот возглас Трисвятого, конечно же, бесчисленное множество раз в своей жизни произносил Флоренский. Но в своем творчестве — в том же «Столпе» — он не останавливается на глубоком смысле этого прошения, не делает его главной ценностью своей книги о Церкви. И это весьма важно для понимания строя его личности. Утрата переживания Бога в качестве «Ты» означает потерю связи с Богом и отдает человека во власть фатума, ввергая в состояние безысходной метафизической скорби. Эта *скорбь существования*, конечная причина которой — потеря Бога, есть постоянный фон внутренней жизни, присущей данному душевному типу.

В любом наряде буду я по праву
Тоску существованья сознать⁷⁵, —

говорит изверившийся Фауст.

Бог, обитающий в груди моей,
Влияет только на мое сознание.
На внешний мир, на общий ход вещей
Не простирается Его влияние.
Мне тяжело от неполноты такой,
Я жизнь отверг и смерти жду с тоской⁷⁶, —

вот его ключевая религиозная интуиция. Утрата веры в молитву — быть может, сама суть культуры XIX века. «Мужайся, сердце, до конца: ведь нет в творении Творца и смысла нет в мольбе», — сурово заявит Тютчев. «Столп» — книга о Церкви — говорит о чем угодно, только не о молитве; именно здесь исток того, что, выражаясь словами Флоровского, «в ней как-то слилась вся тоска XIX века», вновь явил себя «романтический трагизм западной культуры»⁷⁷. Преемство в отношении «Фауста», религиозное отчаяние налицо в такой, например, выдержке из «Столпа»: «Знание Духа как Утешителя, радость Утешителя озолачивает лишь верховные точки скорби. <...> Только на конце тернистого пути видятся розовые облака очищен-



ной твари и снежно-белый блеск святой, преображенной плоти. <...> Господь отделился от земли и всего, что сиянием Своим непосредственно, зримо преодолевал на ней. Он — с нами; но по-человечески, по-земному Его с нами нет»⁷⁸. И «во “втором завете” Флоренскому как-то тесно и душно»⁷⁹. Видимо, он рано разочаровался в молитве, в возможности победить «тоску существования», укрепившись в вечности: «Флоренский весь во времени... И время для него тоска, но не подвиг, — время тянущееся и тянущее, вытягивающее и томящее душу»⁸⁰. Действительно, именно переживание «бремени времени» — тот самый душевный опыт, который служит фоном богословия «Столпа».

Как построен «Столп»? Композиционно, это серия «писем к другу», и каждое «письмо» начинается с лирического экскурса, исповедального введения. И эти «осенние» экскурсии — словно одна унылая нота, тянущаяся через всю книгу, делающая ее, вопреки экзальтации и искусственному умилению (при упоминании старцев), безысходной и тупиковой⁸¹. «Во мне осень, всегдашняя осень»; «Смерть окружает меня»; «Оглядываясь назад, ничего не видишь, кроме скверны. Ничего хорошего...»; «Мне кажется, что давно уж я умер» и т. д. — во всех письмах одна и та же тоскующая интонация, которая богословскими построениями отнюдь не преодолевается. «Нет ни одного просвета, нет ни одного луча. Все тускло. Раньше жил надеждою. Она одна, лишь она давала силы. Она одна была источником жизни. Теперь же — нет ничего. Ничего. Ничего»: на языке аскетики подобное состояние называется унынием, близким к отчаянию. При этом *уныние* сделано Флоренским одной из центральных ценностей его книги. Оно не выглядит там как нечто недолжное, подлежащее преодолению; напротив, возвращаясь в каждом письме заново к унынию, настойчиво акцентируя его, Флоренский как бы утверждает его право на существование, словно видит в нем какой-то положительный смысл. Уныние вообще доминирующая черта его душевного типа, а не настрой одной данной книги. Это — проекция метафизического трагизма на эмпирическую плоскость психологии, внутреннее переживание трагизма.

Фаустом движет одна всепобеждающая сила — устремленность к сокроуенному существу природы. Та же самая одержимость эросом к «реальному» свойственна и Флоренскому. Всю жизнь он был за-



нят самой яростной и непримиримой борьбой с иллюзиями. Иллюзорным представлялось ему позитивистское естествознание Нового времени; таким же он считал вообще все современное мировоззрение, корни которого — в ложной по существу установке эпохи Возрождения⁸². Современным взглядам он решительно предпочитал магические представления: «Для меня лично, — сказано в «Общечеловеческих корнях идеализма», — это мирозерцание кажется гораздо ближе стоящим к истине, нежели многие лженаучные системы»⁸³. Познавательную жажду Флоренский надеялся утолить с помощью оккультной литературы, в начале XX века в преизбытке издававшейся в России. О своем интересе к индийской мистике и теософии он сообщил уже в своей первой печатной статье «О суеверии». Обширнейшая оккультная библиография содержится в «Столпе». Флоренский делал множество выписок из оккультной периодики, перерисовывал каббалистические диаграммы и изображения тайных знаков, вырезал соответствующие картинки, фотографии колдунов. Вся эта сфера сделалась притягательной для Флоренского после его разочарования в позитивистском естествознании. Наука не в силах проникнуть в глубь вещей: это одна из главных интуиций человека фаустовского типа. Сам Фауст с отчаянием говорит об этом:

Не смейтесь надо мной деленьем шкал,
Естествоиспытателя приборы!
Я, как ключи к замку, вас подбирал,
Но у природы крепкие затворы.
То, что она желает скрыть в тени
Таинственного своего покрова,
Не выманить винтами шестерни,
Ни силами орудья никакого⁸⁴.

Функция науки, по Флоренскому, есть одно лишь поверхностное, «враждебное жизни», враждебное «всенародному» воззрению *опи-сание*. Науке он противопоставляет философию «платоновского типа», считая именно ее истинным *знанием*. В «Общечеловеческих корнях идеализма» он включает платонизм в область магического мировоззрения. В «Диалектике» философия принадлежит «посвятельному пути мистерий», и ее источником объявляется экстаз.



Очевидно, философия для Флоренского — не кабинетно-книжная наука, не спекуляция, отправляющаяся пускай и от подлинно духовного опыта, — но представления оккультной природы. Именно таков характер его собственного философствования, так что себя самого он ощущает внутри платоновской — магической, по его мнению, традиции.

Я богословьем овладел,
Над философией корпел,
Юриспруденцию долбил
И медицину изучил.
Однако я при этом всем
Был и остался дураком.

.....

Но знанья это дать не может,
И этот вывод мне сердце гложет.

.....

И к магии я обратился,
Чтоб дух по зову мне явился
И тайну бытия открыл.
Чтоб я, невежда, без конца
Не корчил больше мудреца,
А понял бы, уединясь,
Вселенной внутреннюю связь,
Постиг все сущее в основе
И не вдавался в суесловье⁸⁵.

Конечно, Флоренский не вызывал духов, не волхвовал, — надо думать, вообще был чужд всякой практической магии, как мы и заметили выше. Но переживания оккультной природы у него несомненно присутствовали. Яркое тому подтверждение — неоднократно упоминавшаяся здесь его работа «Общечеловеческие корни идеализма». В ней магическое волхвование представлено изнутри личности мага. Вряд ли соответствующее знание — чисто книжное; думается также, что все это к философии Платона имеет очень отдаленное отношение. В воображаемом опыте Флоренский как бы актуализирует то, что заложено в нем; речь в Духовной академии⁸⁶ стала оккультным откровением для слушателей. Флоренский, по сути, высказал в ней свой взгляд на мир; в данном тексте заключено ядро его тео-



рии познания и вообще философии, явлена суть его символического мировидения.

В магическом акте, заявляет Флоренский, маг «уже не человек, не просто субъект, для которого мир есть просто объект. Нет тут ни субъекта, ни объекта. Теряется это различие в дружеском или враждебном слитии с природой, в этом объятии или в этой схватке с тайными силами. Он — часть природы, она — часть его. Он вступает в брак с природой, и тут — намек на теснейшую связь и почти неразделимую слиянность между оккультными силами и метафизическим корнем пола. Двое становятся одним. Мысли мага сами собой вливаются в слова. Его слова — уже начинающиеся действия. Мысль и слово, слово и дело — нераздельны, — одно и то же, тождественны. Дело рождается само собой, как плод этого брачного смешения кудесника и природы»⁸⁷. Вот какого знания ищет Флоренский — не позитивистского «описания», но знания как ноуменального постижения, знания-брака, — не в образном, но буквальном смысле⁸⁸. Забегая вперед, отметим: та же самая эротическая окраска — у стремлений Фауста. Ведь именно магический брак Фауста и Елены — человека и воплощенной Души мира — центральное событие и кульминация трагедии Гёте. Поражает эта пронизанность жизненного и творческого пути Флоренского фаустовской проблематикой! И напротив — тип Фауста нам становится ближе и понятнее благодаря его конкретному обнаружению в русском мыслителе.

Флоренского лишь с большой натяжкой можно называть умозрительным философом. Он человек, прежде всего, жизни, а уж затем — мысли. Хотя внешнее его существование и было неярким, однообразным, это компенсировалось предельной насыщенностью внутренней жизни. И мировая глубина открывалась ему в акте погружения в собственные душевные недра; так, именно опыт сообщил ему средневековую идею макро- и микрокосма (см. его статью «Макрокосм и микрокосм»)⁸⁹. В «Фаусте» соответствующее представление выражено так:

Пергаменты не утоляют жажды.
Ключ мудрости не на страницах книг.
Кто к тайнам жизни рвется мыслью каждой,
В своей душе находит их родник⁹⁰.



Отойдя от наук, Фауст как раз по этой причине обращается к самопознанию, одновременно стремясь к общению с людьми. Путь в жизнь — это уход от абстракций к себе самому, а также к *другому*, — путь к человеку.

С тех пор, как я остыл к познанию,
Я людям руки распростёр.
Я грудь печалям их открою
И радостям — всему, всему,
И всё их бремя роковое,
Все беды на себя возьму⁹¹.

В какой-то момент пути Флоренского — а именно, после разочарования в науках и еще до брака — в нем вспыхивает этот магический интерес к личности другого, «Друга». Дружбе посвящена одна из глав «Столпа», а также довольно слабые платонические стихи⁹². Но первое свидетельство этого поворота — письмо к Андрею Белому 1906 года. В нем мы находим удивительную параллель к последней цитате из «Фауста». Флоренский пишет: «На науку, философию и всё такое я давно уже махнул рукой <...>. А смысл и цель деятельности тогда стал видиться в общении с личностью, — не в “деятельности любви” и не в “служении ближним” <...>, а в прикосновении голой души к голой душе. Если чего можно достигнуть положительного, то только *в* и *з*рез такое слияние, так, чтобы всегда хотя бы два человека до конца, до дна понимали друг друга, чтобы каждый из двоих представлялся другому бесконечностью. <...> Нужно не друга, хотя бы гения, не умных, не утонченных и переутонченных отношений, а просто Друга, просто близких, всецело человеческих, тех отношений, когда дают себя, а не своё, и берут меня, а не моё»⁹³. В «Фаусте» тема подобной дружбы не развита, человеческие отношения там представлены в плане любви — в истории с Гретхен. Не расходится ли здесь Флоренский со своим прототипом? Нам представляется, что по сути он не отходит и в данном моменте от мирового прообраза. Ведь от дружбы он ждет именно того, что следует искать исключительно в брачной любви. Это явствует как из письма к Белому, так и из содержания таких глав «Столпа», как «Дружба» и «Ревность». Требования Флоренского к «дружбе» с неизбежностью приводят к дурному магизму. Сам Флоренский это хорошо чувствовал, дав



в спутники подобной романтической «дружбе» ревность. В «Столпе» и данном письме к Белому — мечта о любви, превратно переосмысленная. — Но почему Флоренский в этом случае не назвал вещи своими именами? Думается, здесь сказалось его тогдашнее окружение: живя при Троице-Сергиевом монастыре, он подчинялся его духовному строю. Свои состояния Флоренский описывал на языке, вроде бы допустимом в монашеской среде. Пытаясь понять в «Столпе» существо церковной соборности, он хочет осмыслить опыт *христианской* любви, которой объединены члены церковного Тела. Ему самому были знакомы перипетии дружеских отношений, — его друзьями-избранниками были Василий Гиацинтов, Сергей Троицкий. И романтический идеал им выдается за святоотеческий, за что он и подвергается суровой критике со стороны духовно пронизательно-го мыслителя святоотеческого толка Георгия Флоровского. Последний справедливо говорит о пафосе интимности, психологическом эзотеризме, почти снобизме в дружбе, как она изображена у Флоренского. Подобные отношения не соборной, не церковной природы⁹⁴. Надо думать, что книга Флоренского содержательно была бы гармоничнее, посвяти автор последние ее главы вместо ревности и дружбы — таинству брака⁹⁵. Но к этой теме автор тогда еще не был готов. Однако «брачная» ориентация глав о «дружбе» налицо, так что никаких расхождений с метафизикой образа Фауста и здесь нет.

Трагедия Гёте может служить надежным путеводителем по внутреннему миру и биографии Флоренского. И это удивительный факт. Воплотившись в судьбе русского мыслителя, образ Фауста являет свою реальность, жизненность. Налицо совпадение в мелочах двух судеб — действительной и вымышленной, но еще важнее общность жизненной тенденции человека и литературного героя. После сговора Фауста с Мефистофелем сюжет трагедии Гёте развивается через следующие ступени: погребок Ауэрбаха, история с Маргаритой, теургия и история с Еленой, служба у императора и посмертный путь. И вот, аналоги тех же самых ступеней наличествуют в развертывающихся жизни и творчестве Флоренского, причем, вплоть до кончины ученого, выдерживается их последовательность. — В самом деле, Флоренский попадает под власть Мефистофеля, князя века сего, в тот момент, когда соглашается искать истину на земных путях (самым радикальным отказом от этого могло быть для него



лишь принятие монашества, преодолевающее рок в «невидимой брани»). В области мысли Флоренский не ставил себе никаких запретов. Его роковой прототип Фауст бросается в бездну страстей, считая это путем познания⁹⁶; Флоренский внутри себя решает буквально на ту же душевную авантюру. Его постоянная бытийственная интуиция — ощущение близости всепоглощающей бездны, что он возводил к характерным чертам своего имени. Сказанное им о «Павле» созвучно полету Фауста в пучину: «Всякий раз он [Павел] бросается в этот океан с закрытыми глазами и в расчете на неминуемую гибель. Когда же этого последнего не случилось, то спасение рассматривается им как чудо, как еще раз явленная помощь высших сил, неожиданная, непонятная и незаслуженная. Итак, сколько бы раз ни повторялась эта отдача себя грозной и все же родимой, все же самой близкой ему, стихийной бездне; сколько бы раз ни повторялась эта отдача, она всегда делается с решимостью окончательной гибели и полного растворения в мировой первооснове»⁹⁷. Флоренскому изначально свойственна подобная решимость на безумие; его внутренняя жизнь была чередой подобных самозабвенных погружений в алогичное, — ему представлялось, что они необходимо ему, как Антею прикосновения к земле⁹⁸. Именно отсюда его пафос неприятия *ratio* и ориентация на дионисический опыт всякого рода⁹⁹. В подобном отказе от трезвенности сознания, от верховного главенства в человеке ума — самый, наверное, важный аспект разрыва Флоренского со святоотеческой традицией. И не тут ли образовалась широкая лазейка в его жизнь для Мефистофеля? Ведь лозунг искusstителя таков:

Мощь человека, разум презирай,
Который более тебе не дорог!
Дай ослепленью лжи зайти за край,
И ты в моих руках без отговорок!¹⁰⁰

Борьба с рационализмом имеет свою оборотную сторону и может играть на руку темным силам рока даже и при самых благих намерениях человека: данный вывод Гёте, оказавшись в контексте русской философии, всегда склонной к «критике отвлеченных начал», выглядит нетривиально и отрезвляюще.

Веселая сцена в погребке Ауэрбаха — первое искушение, через которое Мефистофель проводит Фауста. Представленная как случай-



ный эпизод, она имеет, однако, значение метафизическое, указывая на дионисическую природу данного душевного типа: ведь демон-искуситель всегда ищет зацепку в характере своей жертвы. Примечательно, что склонность в молодости к запоям — тот порок Флоренского, о котором открыто сообщается в его биографиях. Тяжелый душевный кризис, который он пережил после запрещения ему принять монашество, сопровождался именно такого рода утратой контроля над собой. Кризис этот разрешился вступлением Флоренского в брак; женился он без благословения духовника. По опубликованным документам (например, письмам к семье из заключения) можно предположить, что семейная жизнь Флоренского была благополучной и мирной. О супруге его мы не имеем никаких свидетельств; биографы сообщают о ее крестьянском происхождении. Сцена «Сад» первой части «Фауста», где представлена беседа «ученого» Фауста и «неученой» Маргариты, говорит не только о возможности, но и о метафизической естественности и гармонии подобного союза. Фауст, прототип Флоренского в сфере рока, проходит через эпизод с Маргаритой, сломав жизнь ей самой и ее ближним, — для него это некий этап собственного роста, познавательного пути. Только вслед за тем судьба — в лице Мефистофеля — ставит перед ним новую задачу. В жизни же Флоренского данный момент проработан в христианском духе, — роковые возможности его встречи с крестьянской девушкой оказались преодоленными, снятыми.

Но в своей *внутренней* жизни Флоренский шел по тому же самому пути, что и Фауст. Человека данного типа влечет всеобъемлющий гнозис, — никакое частное, обособленное знание не удовлетворяет его. Фауст постиг множество средневековых наук — овладел тогдашним видением вещей под разными углами зрения; с помощью магии он научился проникать в их глубину, — и через магию же он безраздельно завладел доверившимся ему человеком. Однако его стремления простираются до самого сокровенного существа природы, до центра мира. Идея тварного бытия — это красота как таковая; Фауст стремится именно к ее постижению. Красота, идеальная Природа для него олицетворена в совершенном женском образе: типу Фауста свойственно пол переживать как космическую категорию. Параллели Елене «Фауста» в судьбе Флоренского — это Богоматерь и София. Ориентация философа на эти идеальные лики, по-



жалуй, яснее всего высвечивает метафизику его личности. — Принадлежит к типу Фауста, Флоренский в трагедии Гёте имеет и другой метафизический аналог. В мистериальной сцене вознесения души Фауста на небо принимает участие и некий схоластический «Doctor Marianus, Возвеститель почитания Богоматери». Вспомним о том, что «Столп» посвящен Флоренским «Всеблагоуханному и Пречистому Имени Девы и Матери» и может быть расценен как мариологический трактат, «сюжет» которого имеет средоточие в образе Пресвятой Девы — Сердца, Души, Святой святых Церкви, согласно Флоренскому. Как автор «Столпа», Флоренский действительно не кто иной, как «Возвеститель почитания Богоматери». Нельзя не удержаться, чтобы не сопоставить гимн в честь Богоматери, который Гёте вложил в уста средневекового ученого, со стихами Флоренского, посвященными Богородице.

Миродержица, склонись
В лицезримой тайне
Всей Твоей, взнесенной ввысь
Синевой бескрайней!
Славословий не отринь,
Я от их наплыва
Воссылаю в эту синь
Их благочестиво.
Беззаветно верен дух
Твоему приказу.
Ты души любой недуг
Умиряешь сразу.
Приснодеву, Деву-Мать,
Госпожу Вселенной
Радостно мне величать
Песнью вдохновенной¹⁰¹.

А вот стихотворение Флоренского «Звезде Утренней».

Богородица ясная,
Не оставь, помоги.
Жизнь мятется ненастная,
Обступили враги.

Розовым облачком, Нежная,
Ты в лазури скользишь.



Жду в тревоге, мятежный я,
Жду я мира. Дай тишь!

Пронизается алостью
Далей синяя муть.
Вновь Нечаянной радостью
Не зардеется ль грудь?

.....

Радуйся, Дева, Царица Небесная,
Богоневеста, во век невестная,
Радуйся, стройная и безмятежная
Лилия снежная.

.....

Слово Предвечное в чреве носившая,
И нескazanное нам рассказавшая,
Радуйся, Кроткая, радугой ставшая,
Слово явившая

и т. д.

Налицо глубокая близость всего строя молитвенной поэзии Флоренского и мистерии Гёте; очевидна их укорененность в единой метафизике души, происхождение от одной и той же мистики¹⁰². — Но прежде чем обращаться к этому главному аспекту фаустовского типа и соотносить эпизод с Еленой «Фауста» с софиологией Флоренского, покончим с некоторыми метафизическими мелочами — деталями первой части трагедии Гёте, имеющими аналоги в судьбе и личности Флоренского. Самым существенным здесь представляется наличие при Фаусте *Вагнера*. Кто такой Вагнер? Смысл соотношения этих двух фигур — глубокий и непростой. Скажем предельно кратко: *Вагнер — это двойник Фауста*. Но двойник — это не копия, не буквальное повторение: двойничество предполагает вторичность, снижение, даже пародийность. При этом двойник обнаруживает и оформляет такие тенденции своего первообраза, которые теряются в более богатой, более крупной личности последнего. Вагнер — ученик и последователь Фауста, относящийся к учителю с почти-тельным благоговением. Учительный авторитет Фауста не сводим к обширным книжным познаниям: Вагнер начитан ничуть не меньше Фауста. Но знание Фауста качественно иного порядка, что пре-



красно чувствует Вагнер. Фауст живет в иной плоскости бытия, на другом уровне души, нежели Вагнер. Он — дионисический тип, Вагнер же по преимуществу рассудочен. И поскольку Фауст бездны не боится, ему открыто то, что за семью печатями для Вагнера. Фаусту дано прикасаться к бытийственной глубине — Вагнер довольствуется одними отражениями, — истинами, преломленными в чужом опыте. Фауст — реалист, Вагнер — умозритель, схоласт. Путь Фауста полон метафизических рисков, Вагнер живет размеренно и благополучно. Если Фауст идет в своей мысли от жизни, то Вагнер опирается на одну науку. — Но можно ли утверждать при этом, что Вагнер — личность творчески бесплодная? Никоим образом. Вагнер доходит до пределов возможностей своего типа и дерзает на невероятное — на создание человека в колбе вопреки всем закономерностям природы. Вагнер по-своему безумен не менее Фауста: в нем налицо некий экстаз схоластики, оторванного от жизни знания, когда оно претендует на воспроизведение высочайшего природного феномена. Что из этого получается, всем известно, — Гомункул с его незавершенным бытием, странное существо на грани сущего и не-сущего. Оно гибнет, разбившись в Классическую Вальпургиеву ночь о трон Галатеи, более бытийственного, если так можно выразиться, существа, нежели Гомункул. — И если Вагнер все же сумел создать Гомункула, то гениальность Фауста парадоксально оборачивается одними безрезультатными, в конечном счете, стремлениями. Путь Фауста, если не считать его трансцендентного финала, глубоко пессимистичен и трагичен. Вагнер же, будучи его двойником, демонстрирует блеск (создание живого существа из неживой материи — это не пустяк!), но и позитивистскую ущербность данного типа в сфере науки. В сущности, Вагнер идет туда же, куда стремится Фауст, — к власти над природой. Создать человека на пути книжного знания для него то же самое, что для Фауста — овладеть Еленой. И принципиальная неистинность его стремления, символизированная недочеловеком Гомункулом, — это упрек в итоге его учителю и вдохновителю. Гомункул — симптом не только Вагнера, но и Фауста. Ведь сам Фауст — тип высокий, «благородный член духовного мира» — онтологически ущербен. И не в том ли эта ущербность, что реальным для него заслонено Реальнейшее — Бог, что теоцентризм в его сознании подменен космоцентризмом?..



Флоренский в своем окружении пользовался не меньшим авторитетом, чем Фауст — в своем. Слушатели его лекций вспоминают, что он магически очаровывал окружающих, подчиняя их своим идеям¹⁰³. И хотя научной школы в общепринятом смысле у Флоренского не было, очевидно, что его личность — не философской или научной, но *учительной* глубины. По своим задаткам, по тайному знанию, каким он владел, Флоренский обладал статусом духовного учителя. Существуют яркие свидетельства такого учительного влияния Флоренского. С. Булгаков — друг, идейный последователь, духовный сын Флоренского — стоит к нему именно в отношении *ученичества*. Общение Флоренского и Булгакова притягивало внимание современников: достаточно здесь упомянуть их двойной портрет — картину М. В. Нестерова «Философы». В настоящее время появляются и другие интерпретации этого союза. Так, его прообраз усматривают в общении Моцарта и Сальери, — этот сюжет особо занимал Булгакова¹⁰⁴. Но если данный прообраз соответствует неким тайным, глубинным аспектам их дружбы, то ученичеству и двойничеству отвечают вполне конкретные типы Фауста и Вагнера. Булгаков, познакомившись с Флоренским, сразу стал относиться к нему «с влюбленным восторгом», каждое, даже и сомнительное его высказывание воспринимая как абсолютную истину¹⁰⁵. Это не было мимолетным увлечением: о роковом характере встречи с Флоренским свидетельствует вся жизнь Булгакова, весь путь его духовных исканий. Булгакова, как и других, очаровывал и магнетически притягивал весь облик Флоренского. Уже после смерти учителя, сам стоя на пороге смерти, Булгаков воспроизводит свое переживание личности Флоренского как живое, трепетное, свежее. «У него был нежный, тихий голос, большая прелесть (не только в женщине, но в данном случае и в мужчине), — так описывает Булгаков свое первичное и интимное восприятие друга. — Однако в этом голосе звучала и твердость металла, когда это требовалось. Вообще, самое основное впечатление от о. Павла было *силы*, себя знающей и собою владеющей»¹⁰⁶. И конечно же, отнюдь не повторное углубление в богословие вернуло Церкви бунтаря-семинариста, потомка ряда провинциальных левитов, профессора-экономиста Булгакова: это сделало обаятельное сочетание силы и прелести в лице «древнего эллина» и «египтянина», похожего как на Гоголя, так и на Леонардо да Винчи, — в лице Сергие-



во-Посадского священника Флоренского. Булгаков считал его гением, воспринимал как «чудо природы», видя в нем величайшего из своих современников. Облик его неудержимо притягивал, звал к подражанию: «Отец Павел был для меня не только явлением гениальности, но и произведением искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ... При этом он сам не только родился таким, но был и собственным произведением духовного художества, для чего ему была присуща вся тонкость духовного и художественного вкуса»¹⁰⁷. Влияние Флоренского на Булгакова метко комментирует В. Зеньковский: «В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова — как ни странно — жила всегда женственная потребность “быть в плену” у кого-либо; потому-то живая, многосторонняя личность Флоренского, от которой часто исходили излучения подлинной гениальности, имела столь глубокое влияние на Булгакова...»¹⁰⁸.

Булгаков усваивает мировоззрение Флоренского и встает на его путь. К 1918-му, страшному для Церкви году, он «созревает» для принятия священства. Это не было следованием голосу левитской крови, — скорее подражанием примеру Флоренского, воодушевившего Булгакова своим теургическим пафосом. — Что же касается писательского творчества Булгакова, то его темы, как раскаты эха, повторяют проблематику Флоренского. При этом Булгаков разделяет и все идейные установки учителя. Действительно: Флоренский поддерживает очень сомнительное движение «имеславцев» — вслед за ним и Булгаков, который готовит к церковному собору доклад в их защиту. Флоренского занимает онтология иконы — также и Булгаков пишет труд «Икона и иконопочитание». Флоренский медитативно созерцает имена — Булгаков тотчас же задумывает «Философию имени». Флоренский в «Столпе» роняет глубокомысленное замечание, что апостолы ходили попарно, — и Булгаков приступает к разработке проблемы «Петр и Иоанн». Флоренский славит Деву Марию — Булгаков уже в эмиграции пишет книгу «Купина неопалимая»... И все это развороты, грани единой проблемы *Софии*, — ведь Булгаков обратился не в «историческое» православие, но принял его софиологический, причем в изводе Флоренского, вариант.

Но творчество Булгакова, хотя оно вторично и даже отражательно, не сводится ни к формализации интуиций Флоренского, ни к перепеву его мотивов. Это действительно *творчество*, идущее из недр



души, хотя природа его и «женственная», как точно отметил Зеньковский. Существо его в том, чтобы раскрыть, довести до зрелости, выявить все возможности смыслового импульса, воспринятого от Флоренского. Флоренский — вдохновитель Булгакова. Он передал Булгакову платоническую интуицию Софии как *твари в Боге* — и Булгаков построил на ней целостное софиологическое воззрение. *Софиология* — вот главный плод «ученичества» Булгакова. У «ученика» она обретает облик системы и делается мировоззренческим принципом. Она стройна и непротиворечива, с ее помощью Булгаков объясняет очень многое в христианском учении. Но глубинно софиология — это тот же вагнеровский Гомункул, бытие несовершенное, нежизненное. Софийная идея не питает душу, не спасает. Ее природа чисто головная, она не имеет выходов в жизнь. И Церковь на протяжении двадцати веков своего существования в ней практически не нуждалась. Софийность звучала в церковности как обертон, мелькала как тень, — ведь столпом Церкви было почитание Богочеловека Иисуса Христа. Ныне трудно ждать нового творчества от Церкви, — творчества, в котором раскроется догмат о Софии, о чем мечтал Булгаков: слишком глубокий кризис христианства, слишком малы — и продолжают умаляться — духовные силы Церкви. Софиология Серебряного века была знаком кризиса, а не подъема; в ней сказалось не столько веяние Духа, сколько, напротив, проникновение в Церковь языческих элементов. Софиология не имеет ни своей традиции в православии, ни своей особенной святости. Она хватается за феномены «исторической» Церкви, возникшие, однако, в святоотеческом церковном русле (преподобный Серафим, старчество). Софиология, как и Гомункул, вдребезги разбивается о реальное бытие. Она не имеет будущего, — ее призрачный свет не может распространиться и засиять за пределами эпохи духовного ренессанса начала XX века...

В монологах Фауста перед Вагнером, когда учитель и ученик в пасхальный день бродят по городским предместьям (сцена «У ворот»), очень много созвучного мыслительному и личностному стилю Флоренского. Эта прогулка — мифологический прообраз нестеровских «Философов». Разговор героев Гёте происходит на фоне пасхального веселья народа посреди оживающей весенней природы.



Мы явственно ощущаем в этой сцене проблеск софийности в грубом земном мире, — софийности, как ее понимал Флоренский.

Растаял лед, шумят потоки,
Луга зеленеют под лаской тепла.
Зима, размякнув на припеке,
В суровые горы подальше ушла.

.....

По горке ходят горожане,
Они одеты шегольски.
А в отдаленье на поляне
В деревне пляшут мужики.
Как человек, я с ними весь;
Я вправе быть им только здесь ¹⁰⁹.

Флоренский, следуя в этом славянофилам, большое значение придавал народному мироощущению; в поисках его он изучал фольклор (статья «Частушки Костромской губернии»), примитивную живопись, народную песню. Его декларируемой целью было воссоздание не столько церковного, сколько общенародного, общечеловеческого мировоззрения, — церковного же лишь постольку, поскольку церковность — одна из его реализаций. Мистическое единство человека фаустовского типа с народом вершины своей достигает в брачном союзе с девушкой из народа... Сцена «У ворот» содержит указания и на другие метафизические черты строя личности Фауста. А именно, *Фауст — закатный тип*. Его *собственное* время — солнечный закат, и принадлежит он также эпохе заката. Именно на закате он переживает непонятную тоску, сменяющуюся подъемом душевных сил и стремлением к запредельному.

Но полно вечер омрачать
Своей тоскою беспричинной.
Смотри: закат свою печать
Накладывает на равнину.
День прожит, солнце с высоты
Уходит прочь в другие страны.
Зачем мне крылья не даны
С ним вровень мчаться непрестанно!

.....



Когда б зари вечерний свет
Грозил погаснуть в океане,
Я б налегал дружнее вслед
И нагонял его сиянье.
В соседстве с небом надо мной,
С днем впереди и ночью сзади,
Я реял бы над водной гладью.
Жаль, нет лишь крыльев за спиной ¹¹⁰.

Фауст порывается лететь за солнцем, чтобы постоянно видеть его закат — «день впереди и ночь сзади». Таинственное влечение к закату испытывал и Флоренский. «А отойти бы, как и родился: *на закате*», — мечтает он, томительно любя именно закатные созерцания («На Маковце»). На закате, в игре красок на небе, он переживает откровение Софии. «Прямо против солнца — фиолетовый, сиреневый и, главное, — голубой. В стороне солнца — розовый или красный, оранжевый. Над головою — прозрачно-зелено-изумрудный» ¹¹¹: так Флоренский наблюдает фаустовскую панораму — «день впереди и ночь сзади». И данная природная картина у Флоренского подвергается глубокому осмыслению. При этом философ обращается к гётевскому учению о цвете, — вообще работа «Небесные знамения» теснейшим образом связана с воззрениями Гёте. Вид неба на закате побуждает Флоренского обозначить три метафизических начала: Бога, тварь и небытие. Они символически явлены солнечным светом, цветовой игрой и чернотой ночи на западе. Так вот, небо, окрашенность которого возникает при рассеянии солнечных лучей атмосферной пылью, согласно Флоренскому, представляет собою природный — самый точный и надежный — символический образ Софии. София, граница Божественного и тварного, в себе самом не-сущего, есть смешение света и тьмы; разные градации этого смешения и наблюдаются на небесах во время заката. «Созерцаемая как *произведение* Божественного творчества, как первый сгусток бытия, относительно самостоятельный от Бога, как выступающая вперед навстречу свету тьма ничтожества, то есть созерцаемая *от Бога* по направлению в ничто, София зрится *голубою* или *фиолетовою*», — так Флоренский интерпретирует «ночь сзади». — «Напротив, созерцаемая как результат *Божественного* творчества, как неотделимое от Боже-



ственного света, как передовая волна Божественной энергии, как идущая преодолевать тьму сила Божия, т. е. созерцаемая *от мира* по направлению к Богу, София зрится *розовою* или *красною*: это «день впереди». «Наконец, есть и третье метафизическое направление — ни к свету, и ни от света, София *вне* ее определения или самоопределения к Богу. Это тот духовный аспект бытия, можно сказать, райский аспект, при котором *нет* еще познания добра и зла. <...> Есть лишь движение *около* Бога, свободное играющее перед лицом Божиим, как зелено-золотистые змейки у Гофмана», — такова интерпретация закатного зенита. Голубые, розовые, изумрудные тона суть, следовательно, цветовые символы Софии, обнаруживающиеся на закате. Очевидно, что *закатность* фаустовского типа — это одна из сторон его *софийности*, и в последней надо видеть собственнейшую его характеристику.

Софийность — не что иное, как эллинизм, вошедший в христианство. Личность подобного склада отличает устремленность к Софии, сокровенному существу природы. Противоположное устройство души характерно для иудейского мира с его пафосом трансцендентности Бога всему творению. Христианство как религия Богочеловечества есть, в широком смысле, религия Божией Премудрости. Наличие двух природ во Христе является основой двух типов мистики, двух тенденций: ориентации на собственно Божественное начало, чему в истории соответствует монашеская монофизитская мистика, и склонности к аспекту тварности, что в традиции русской философии принято называть софианством. Понятно, что софийный тип имеет целую шкалу оттенков — в зависимости от того, какую роль для человека играет установка на абсолютное. К этому типу принадлежат как колдун и ворожея (на нижнем его полюсе), так и святые Франциск и Сергей Радонежский (на верхнем). Случай Фауста — средний в данном отношении. Софийные стремления в нем оказываются бескорыстным познанием — наукой ради науки, а также созидательной деятельностью, вовлечением природы в человеческую сферу. Подобным образом окрашенная *софийность* — то главное, что типологически объединяет Флоренского с Фаустом. Из этого общего средоточия исходят прочие частные совпадения, делающие трагедию Гёте художественным символом глубинного существа личности Флоренского.



О том, что Флоренский был религиозно ориентирован не на Христа, а на то вселенское начало, которое в разных традициях называли Мировой Душой, Вечной Женственностью, сферой платоновских идей или Софией, писали наиболее проницательные из его современников. Так, обсуждая русский духовный ренессанс, Бердяев замечал: «...Для этих течений совсем не стояли в центре Христос и Евангелие. Эрос подавлял агапэ. П. Флоренский, несмотря на все его желание быть ультра-православным, был весь в космическом прельщении. Религиозное возрождение было христианообразным, обсуждались христианские темы и употреблялась христианская терминология. Но был сильный элемент языческого возрождения, дух эллинизма был сильнее библейского мессианского духа»¹¹². «По содержанию его (Флоренского. — Н. Б.) мистика всего менее мистика Христа. Скорее — мистика первозданной тварности, мистика софийной девственности. И даже Церковь для него скорее осуществление премирной Премудрости, нежели раскрытие Богочеловечества», — сказано у Флоровского¹¹³. Конечно, с ходу поддержать эти суждения было бы безответственно. Живым возражением на них служат исповедальные свидетельства самого Флоренского в статье «Павел» из книги «Имена», где он заявляет как раз о насущной нужде носителя данного имени в Спасителе. Описывая переживание Христа «Павлом», Флоренский, по-видимому, хочет объединить собственный соответствующий опыт с опытом апостола язычников. Но с уверенностью можно утверждать лишь одно: для Флоренского не был значим традиционный опыт исихастской молитвы. Так что был прав Флоровский, под «мистикой Христа» понимавший аскетику. — И странным образом для «Павла» у Флоренского словно не существует *Лигности* Христа. Есть переживание «Предвечного Слова, “им же вся быша”», — творческого Слова, полнота которого противостоит конкретным смыслам евангельских изречений: «Каждое из слов (Евангелия. — Н. Б.) в диалектике духовного опыта может обратиться в свое противоположное». Флоренский словно не хочет видеть в Евангелии учительный документ, восстает против церковной традиции его понимания. Но собственно «Павловым» опытом видения Христа для Флоренского является событие на пути в Дамаск, подвигнувшее Савла к обращению. Можно только гадать о том, как опыт апостола соотносится с созерцаниями самого Флоренского:



«Христос ощущается им [Павлом] как огненная струя, пронизывающая Космос и его самого в частности. Огненная струя. Когда Павел обостренно сознает ее в себе, то ее силою (а не своими стараниями) плавится граница и надстройки моральных и правовых построений; свободный, он тогда определяется бытийственной правдою живущего в нем Христа и переступает черту закона. Когда же меркнет это сознание и огненная струя закрывается шлаками, Павел не чувствует себя хозяином жизни и, робкий, делает усилие не предпринимать ничего, насколько позволяют обстоятельства; если же действие требуется непременно, он боязливо держится всех правил и предписаний, не потому что он уважал их, а по неспособности взять на себя творческую ответственность»¹¹⁴. Опыт Христа у Флоренского был, по-видимому, неким огненным опытом космической свободы, связываемым им в вере с именем и Личностью Христа. Вне всяких сомнений, Флоренский был самобытным христианином, о чем нельзя не сказать, возражая его критикам. Но его опыт был слишком уникален. Достоверно здесь лишь одно: плодотворным для творчества мыслителя было видение им глубинного смысла предметов, которое описывалось в софиологических категориях. Именно софиология была той идеологией, бытийственной концепцией, которая адекватно соответствовала его созерцаниям и мыслительным построениям.

Представление о Софии Флоренского многогранное и из-за этого нечеткое. Что такое София, или кто такая София? Умозрительная ли это категория или ей отвечает бытийственная реальность, — а если реальность, то какова ее природа? Личность ли она? Соборная ли сущность? Тварна ли она или запредельна, и в каком отношении стоит к Богу? Флоренский рассуждает о Софии так, что дает повод различным толкованиям и двусмысленностям. «Если София есть вся тварь, то душа и совесть твари, — человечество, — есть София по преимуществу. Если София есть все человечество, то душа и совесть человечества, — Церковь, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви, — Церковь святых, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь святых, то душа и совесть Церкви святых — Ходатаица и Заступница за тварь перед Словом Божиим, судящим тварь и рассекающим ее надвое, Матерь Божия, — “миру очистилище”, — опять-таки есть София по преимуществу. Но истинным знамением Марии Благодатной



является Девство Ея, красота души Ея. Это и есть София», — сказано в «Столпе»¹¹⁵. София для Флоренского — это тварный мир, поскольку он укоренен в Боге, — граница тварного и Нетварного. От Отца, Сына и Духа София разнится только рассудочно, но не метафизически и не мистически-опытно. София — это Церковь Небесная, и потому это многоипостасная реальность. Но, с другой стороны, София — это лицо, ангел женственной, точнее же — девственной природы¹¹⁶. Перед пурпуриликим Существом высочайшего чина на новгородских иконах благоговейно склоняются Мать Божия и Иоанн Креститель. В заметках Флоренского к теме Каббалы есть рисунок каббалистической модели духовного мира, где в число семи великих сефирот входит Sapientia — Премудрость, София. И остается принципиальная неясность для понимания Софии у Флоренского. Личность она — или же собор личностей? Один ли в ней экзистенциальный центр — или их множество? Какова связь Софии как высочайшего ангела с Небесной Церковью? Вопросы эти, вероятно, можно разрешить только в области оккультизма¹¹⁷, здесь решать его не место. *София для Флоренского — и Елена для Фауста*: вот та параллель, которую нам хотелось бы осмыслить.

Флоренский и Фауст, герой гётевской трагедии, являют собою разные аспекты универсального духовного типа, открытого гением Гёте. Поклонники Мировой Души, они различают в ней разные грани, давая этим частным ее явлениям имена *Елены* и *Софии*. Надо сказать, Флоренский удивительно тонко чувствовал оттенки откровения в мире «Вечной Женственности», что проявилось в виртуозном анализе ряда женских имен в его книге «Имена»¹¹⁸. И то, что там сказано об имени Елена, отчасти близко образу Елены в «Фаусте». Согласно Флоренскому, этимологически Елена восходит к Селене, Луне; отсюда «лунный характер родоначальницы всех Елен — дочери Леды»¹¹⁹. Елена — аспект светлого полушария Луны, темное же мифологически представлено образом Гекаты. Главное в Елене — это ее вкрадчивые чары, не направленные все же непосредственно ко злу. Именно такова «Луна в наибольшей пышности своего магического света, подчиняющая себе всю природу и растворяющая своим фосфоресцирующим туманом все очертания и все формы. Это недоброе обаяние, завлекающее, не зная отпора себе, и размывающее внутреннюю четкость, после того как очарованные утратили



волю и самоопределение»¹²⁰. Быть может, говоря о чарах «Елены», Флоренский шел не только от античных источников, но и собственно от «Фауста», где данный аспект в образе Елены доминирует:

Челядь в замке вся сполна
Этой гостьей пленена,
И военный гарнизон
Без оружия покорен,
Перед силой этих чар
Холодеет Солнца жар.
Так красой ее давно
Все в ничто обращено!¹²¹

(Часть 2. «Внутренний двор замка»)

Очень характерна следующая мысль Флоренского, в которой — и связь с «Фаустом», и выход за пределы воззрения Гёте: «Имя Елена знаменует женскую природу, но не в телесном моменте брака и рождения, как и не в духовном моменте вечной женственности¹²²: Елена — вечная женскость», и при этом в своем имени она получает «какое-то разрешение на вечную женскость и право забыть о всем прочем»¹²³. Елену Флоренский соотносит с Мировой Душой, но видит в ней один из низших ее аспектов. Елена не принадлежит к возвышенным душевным типам: Флоренский усматривает в ней «отсутствие в поведении и мыслях твердого начала норм, преобладание эмоций, не протекающих в строгом русле, разрозненность и прихотливость душевной жизни», а также умственную изворотливость и настойчивость, даже духовную невоспитанность, легко переходящую в хитрость. Так что Флоренский беспощаден к героине троянских мифов и к Елене «Фауста». Для Гёте Елена — высокий образ, вышедший человеческий тип, порожденный эллинской древностью. Именно поэтому Елена появляется в трагедии вслед за всевозможными хтоническими сущностями и божествами, вслед за природными духами — как вставшая над ними повелительница. Гёте помещает Елену в царство Матерей, мир первообразов, т. е. придает ей тот статус, который у Флоренского сопряжен с Софией. В отличие от Флоренского, Гёте видит в Елене воплощение идеи брака и материнства, — здесь его интерпретация образа Елены расходится с античной. Мировая Душа для Гёте — начало теплое, органически-живое, человек-



ное; образ Елены, хотя и величавый, но одновременно и земной, порою даже бытовой, домашний: Елена словно утомлена и пресыщена поклонением, и ее влечет к семейному покою. Ей не присущ тот злой демонизм, который одновременно притягивает и пугает Флоренского; она чарует своей доброй, человеческой прелестью.

Ничтожна женщин красота,
Безжизненная зачастую.
Воистину прекрасна та,
Что и приветлива, чаруя.
Живая грация мила,
Неотразима, не надменна,
Такою именно была,
Когда я вез ее, Елена ¹²⁴.

В эти слова кентавра Хирона о девочке-Елене Гёте вложил свое понимание образа античной героини.

Данный аспект Мировой Души, связанный с мистикой домашнего очага и семьи, интимно близкий людям, Гёте любит и ценит. Елену он переживает как высокую «женственность», а не в качестве «женскости». Другой момент того же мирового начала воплощен у Гёте в образе Гретхен — образе «девства». Девство для Флоренского, будучи одной из главных категорий «Столпа», очень возвышенное, чистое и прохладное; это любимая им небесная лазурь, голубец Богородичных икон. Девство у Гёте — простодушное и жертвенное, и в силу этого почти с неизбежностью подверженное падению. Но с ним не сопряжены расслабленность, аморфность, безволие. Чистому в его истоке девству присуща некая восстанавливающая сила: громовое «Спасена!», раздающееся над Маргаритой в момент ее погружения в последнее отчаяние и безумие, есть не просто оправдание героини, но и начало ее апофеоза — в финале она ходатайствует за Фауста перед Матерью Божией, Царицей Вселенной ¹²⁵. Этот мистический финал, софийный по своему пафосу, показывает разные иерархические уровни «Вечной Женственности», — Гёте прекрасно чувствовал всю полноту соответствующей реальности, хотя и соотносил с жизнью Фауста только два ее аспекта.

Не то у Флоренского. Принадлежа к тому же типу, что и герой Гёте, он стремится сублимировать в себе этот тип; здесь одна из важ-



нейших линий его судьбы и биографии. Пресвятая Дева — самое почитаемое им Лицо, в его творчестве Ей отдано явное первенство перед Христом. Флоровский пронизательно отмечал, что культ девства для Флоренского заслоняет собою культ Воскресения. При этом София для него выше Марии, Софии вообще не присуще ничего земного. У Флоренского пафос ангельского, а не человеческого начала, и в этом смысле его можно было бы назвать антигуманистом¹²⁶. В живой Деве Марии он любит и сугубо ценит Софию с ее ангельской природой. Конечно, анализ имени «София» в книге «Имена» — едва ли не самый блестящий. София — та духовная сущность, которая была особенно глубоко осмыслена Флоренским. И вот что подметил в ней мыслитель. София — тип «монументальный и величественный», но при этом, как ни парадоксально, при воплощении в чем-то несчастный и жалкий. Ущербность Софии проистекает из разрыва с бытийственной усией, обусловлена презрением к усии и брезгливым страхом перед ней. Окружающих не должно обманывать видимое превосходство Софии, хотя это превосходство — один из главных моментов ее самоощущения. Характеристика, которую Флоренский дает имени София, есть метафизика данного имени и одновременно — комментарий к его софиологии. «Строением своего духа, — пишет Флоренский, — София значительно отклоняется от женственности; но это не значит, что она имеет черты мужские: ее организация сближается с мужской, поскольку и эта последняя сама может, удаляясь от полярного раздвоения человеческой природы, подходить к ангельскому, общему обоим полам коренному типу человечности. И в Софии есть эта “ангельская крепость” — не крепость узловатого, твердого тела мужского, а упругая сила очень тренированного женского организма... София не есть просто женщина, покоряющая, того и не желая, но и не есть власть, не спрашивающая о согласии. Она — Царь-Девница или, как выражались грузины о полумифической Тамаре, Царь-Царица»¹²⁷. За женским именем София просматривается все тот же образ царственного ангела с новгородской иконы. Этот ангел — то самое откровение Мировой Души, какое было дано Флоренскому. С Фаустом же, как и с Гёте, соотносится другой ее лик — фигура с греческого барельефа, представляющая Елену, которую уводит в плен Парис...



Тот факт, что Флоренский, проделавший путь от естествоиспытателя до мистика, нового Doctor'a Marianus'a, стяжавший вкус к тончайшим вибрациям души, к созерцанию возвышеннейших духовных предметов, затем внезапно перешел к грубому земному практицизму, к производственной деятельности, есть недоуменный вопрос его биографии. Разрешение его официальными жизнеописаниями в гуманистическом или патриотическом ключе не выдерживает никакой критики. От всех гуманистических идей Флоренский, вместе со всем Серебряным веком, принципиально дистанцировался. Народ и Россию он воспринимал только в качестве мистических, надвременных реалий. Кроме того, цenia монархию (поняту ю также мистически), вряд ли он мог проникнуться доверием к новой власти...

Тем не менее, к середине двадцатых годов Флоренский оставляет священство, философствование, всю гуманитарную деятельность и уходит в область электротехнической промышленности. Он служит государству в качестве члена всевозможных «советов», «совещаний», «комиссий» и пр. Своему жизненному повороту он дает идеологическое оправдание: смена курса вызвана неприятием всего отвлеченного, «спиритуального» и стремлением к действительному в жизни. Прежний пафос как бы сохранился, но старые понятия наполнились новым смыслом: если раньше для него, принципиального платоника, реальной была сфера духа, то теперь таковым сделалось промышленное производство. Подобное обращение Флоренского заранее предсказать было невозможно, в прошлой жизни никаких предпосылок для него не было. Также невозможно объяснить его отход от священства. Плавная кривая его жизни была прервана — миру явил себя как бы совершенно новый человек. Примечательно, что об этом лике Флоренского не догадывались и самые близкие ему люди. В некрологе, написанном Булгаковым, где дан духовный портрет Флоренского, нет и намек а на облик деятеля советской промышленности. Знал ли Булгаков о метаморфозе своего «Друга» и духовного отца и, зная, не поднял этого мучительного вопроса — или же сведения о новой деятельности Флоренского просто не дошли до эмигрантских кругов?.. Еще менее могли предположить это превращение те, кто, подобно Бердяеву, видели во Флоренском духовного консерватора, охранителя старых форм¹²⁸. Иррационально-загадочную метаморфозу Флоренского можно постичь только в качестве



момента целостности обсуждаемого нами духовного типа — типа Фауста. Сквозь сумятицу в душе Флоренского, вызванную революцией, — сквозь восторг перед раскрывшейся любимой бездной, упоение дионисической свободой и чувством конца, чему противостояли страх за семью и соображения практического порядка, пробился, подчинив себе этот хаос, голос судьбы, властное веление рока. Оно возвещало разрешение всех противоречий, выход из казавшегося безнадежным тупика, обретение нового жизненного смысла. Этому голосу нельзя было не внимать, — и Флоренский уверенно встал на путь, предложенный ему судьбой, по которому он уже сделал первые робкие шаги, участвуя в национализации Лавры. Подобрать идеологию, которая бы оправдала его внутренний выбор, для мыслителя уже не составляло труда.

Итак, Флоренский начал служить Советскому государству; делал он это с несравненно большей самоотдачей, чем другие участники русского духовного ренессанса, осуществившие тот же выбор. И это связано с тем, что данный переход был не столько навязан ему внешними обстоятельствами, сколько являлся важнейшей ступенью его собственной эволюции. — Чтобы в полной мере это осознать, обратимся к «Фаусту». Вторая часть трагедии Гёте распадается на два раздела. Первый из них, в котором Фауст выступает в качестве теурга, сосредоточен вокруг эпизода с Еленой, вызванной магией Фауста из мира Матерей. Второй раздел представляет Фауста на службе у императора, Фауста-деятеля, и кончается смертью протагониста. Переход от теургии к практической деятельности, как бы обусловленный в трагедии смертью Эвфориона и уходом Елены в потусторонний мир, по существу является началом нового этапа судьбы Фауста. *Фауст по своему глубинному существу — деятель, а не созерцатель.* Недаром, принявшись за перевод Евангелия от Иоанна, слово «Логос» в первом стихе Фауст переводит как *дело*:

«В начале было Слово». С первых строк
Загадка. Так ли понял я нарек?
Ведь я так высоко не ставлю слова,
Чтоб думать, что оно всему основа.
«В начале Мысль была». Вот перевод.
Он ближе этот стих передает.



Подумаю, однако, чтобы сразу
Не погубить работы первой фразой.
Могла ли мысль в создание жизнь вдохнуть?
«Была в начале Сила». Вот в чем суть.
Но после небольшого колебания
Я отклоняю это толкование.
Я был опять, как вижу, с толку сбит:
«В начале было Дело» — стих гласит¹²⁹.

В чистых науках, от богословия до медицины, Фауста не устраивает их созерцательный характер. Он остро нуждается в реальном целенаправленном действии. Освоив область земной жизни (это деяния Фауста в первой части трагедии), он обращается к теургии, — попросту говоря, к магии. Теургия его очень конкретна, и действительно, в ней нет ничего отвлеченного, «спиритуального», принимаемых на веру символов. Фаусту нужно *воплощение Елены*, нужна Елена во плоти — абсолютно реальная, конкретная, живая, — ради брака с нею. — Также и деятельности Флоренского в промышленности предшествует его священство (осознаваемое им тоже в качестве «теургии»), — предшествует не только во времени, но и в логике его душевного — фаустовского типа. Ключом к пониманию Флоренским священства служат его интереснейшие лекции по философии культа, опубликованные в 17-м выпуске «Богословских трудов». По свидетельству Булгакова, в священстве Флоренского привлекало не пастырство, но именно «предстояние Престолу Господню, служение литургически-евхаристическое»¹³⁰. Еще в ранней юности вместе с Андреем Белым Флоренский мечтал о теургии, которую и связывал со священством. И вот, в лекциях о культе и представлен подобный «теургический» образ Церкви — как системы таинств, призванных освящать человеческую природу и весь тварный мир.

Церковная теургия, в описании Флоренского, отличается практической деловитостью, свойственной деятельности земной. И он определяет ее, беря за основу именно земную сферу, — как деятельность, «*производящую святых*». Ничтоже сумняшеся, Флоренский ставит церковный культ в один ряд с хозяйством. Осмысляя литургию, он отправляется от первичного для его интуиций *производства*, вещественного воплощения замысла человека. Его изначальное отношение к миру действительно «*трудовое*»; эти трудовые



потенции, постепенно реализуясь в ходе жизни и онтологически снижаясь, вылились в конце концов в работу в заводской промышленности. Так неожиданно веяние буржуазности в области духа! Но в начале XX века и поэт может почувствовать себя «заводом» (Маяковский); заводом по «производству святынь» — агиасмы, фимиама, елея, Тела, Крови и т. д. — оказывается в блестящих, магически завораживающих лекциях Флоренского и Христова Церковь. Всё на этом «заводе» в образцовом порядке: механизмы отлажены, сырье заготовлено, работники достойны и компетентны. Раз запущенное, предприятие по освящению материальных веществ и человека работает бесперебойно. Опасения, что где-то в производственном процессе случится сбой, исключены: чинопоследования обрядов надежно обеспечивают совершение таинств, *«обряд есть всё»*.

Главным орудием производства на духовном заводе является специальным образом устроенное и потому обладающее особою мощью слово. Это не просто слово — звук пустой: такое слово Флоренский, как и Фауст, нисколько не ценит. Слово в культе — оно же и дело, полагает Флоренский в согласии со своим гётевским прототипом. Об этом он писал уже в 1908 году в трактате «Общечеловеческие корни идеализма», имея в виду слово магическое; все черты *магического* слова теперь он переносит на слово *молитвенное*, слово церковное. Между этими двумя видами слов, между заклинанием и молитвой, Флоренский не усматривает никакой разницы. Молитва, по Флоренскому, приводит в действие Божественную энергию — в точном соответствии с «заводскими» закономерностями. Сбоя быть не может, гарантия успешной «работы» молитвы выше, чем когда электрическую вилку втыкают в розетку. Ведь церковные молитвы построены по образцам вечной Истины, и их произнесение уже автоматически включает ток благодати. «Я действую силою Божию или посредством меня действует сила Божия», — заявляет работник-теург¹³¹.

В сущности, никакой тайны (и «таинства»), никакой глубины в деятельности Церкви, как эта деятельность представлена Флоренским, нет. Духовные процессы протекают невидимо — но что из того? Во-первых, они невидимы не для всех: существуют их «свидетели», которым происходящее на незримом плане Церкви открыто в точности так же, как нам, профанам, ее обрядовая сторона, — тому



масса примеров в житиях. А во-вторых, очень многое «таинственное» на самом деле воспринимается чувственно — и на вкус, и на слух, и как запах. В тенденции всё вообще в Церкви доступно каждому. Агиасма — крещенская вода — имеет особый вкус, она как бы озонирована, насыщена кислородом, обладает живой кислинкой; у мощей святых людей приятно находиться не только духовно, но и телесно; на панихиде при чтении имен священник всякий раз в сердце слышит ответ — «да», «пришел», «здесь» и т. д. Благодать Святого Духа — это особый вид энергии, и он ничуть не более таинственен, чем прочие ее виды. Благодатью несложно управлять, что и делает теург с помощью молитв — особым (но легко понятным) способом организованных текстов. Благодать можно использовать для разнообразнейших хозяйственных нужд; можно просто получать от нее удовольствие. В ней нет ничего страшного, непонятного, вызывающее особое чувство — быть может, благоговение. В связи со священными ароматами — ладаном, розовым маслом — благодать оказывается почти вещественной, неотделимой от самого запаха; порой ее можно воспринимать телесным зрением, как в случае каждения: из ноуменальных сфер нисходит «благодать Святого Духа в виде фимиама»¹³². Пониманию доступна церковная мистерия во всех ее моментах. Так, на панихиде, перед «кануном», в дыме нам являются существа иного мира, также и мы являемся им. Вообще Флоренский очень много внимания уделяет дыму — ближайшей материализации благодати, как она им понимается¹³³. В этом дыму к потусторонним существам течет любовь Церкви, а к нам — «внутренних движений, духовные искания и требования усопших». Овеществление духовнейшего — любви, мысли — говорит о доведенной до предела оккультной, т. е. тонко-материальной, тенденции Флоренского. Здесь дело обстоит, как и с его пониманием *слова* в качестве структурированного организма («Магичность слова»).

В концепции Церкви Флоренского поражает внимание к мелочам при отсутствии главного: Церковь как бы не имеет того единого центра, который должен был бы подчинить себе все частности. Ведь Церковь — это Тело Христово, и Евхаристия — ее мистическое осуществление, — но этого ключевого представления у Флоренского нет. Он говорит о таинствах, начиная с второстепенных. Его лекции посвящены преимущественно осмыслению тех веществ, которые



вовлечены в культ, — не забыты ни четвертковая соль, ни панихидный мед. Приступив же к церковным хлебу и вину, Флоренский рассуждает о Дионисиях и Элевсиниях, вскрывает смысл запивки, вина литии, всех видов просфор, даже хлебных крестов, которые клали в рот лошадям... Однако когда дело доходит до пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь, вся его мыслительная и писательская энергия словно иссякает: обсудив вопрос о чаше литургии Преосвященных Даров, Флоренский останавливается. *О смысле Евхаристии им не сказано вообще ничего.* И это не случайно. Евхаристия, как и Церковь, сердцем которой она является, по своей сути пребывает вне той логики, той системы категорий, которыми оперирует Флоренский. В сущности, он ориентирован лишь на один — магический, иначе говоря, языческий аспект Церкви и к нему сводит всю ее полноту. Конечно, и о Евхаристии можно говорить как о магическом превращении; отчасти Флоренский и делает это, упоминая — именно упоминая! — ее в ряду прочих церковных «освящений». Словно сама Истина в этот момент замкнула уста мыслителя...

Специфика понимания Церкви Флоренским проистекает из отсутствия у него чувства Бога как Личности, как такого «Ты», которое, по слову одного из церковных отцов, ближе человеку, чем его собственное «я». Также и «я» — человека как такового — нет в учении Флоренского о культе. Точнее сказать, человек там распадается на свои функции и не имеет экзистенциального центра, соотносимого с понятием личности. Человек у Флоренского обладает функциями питания, выделения, говорения и т. д. — в количестве семи, и они подлежат освящению через семь церковных таинств. При этом человек в данной концепции культа лишен личностной свободы. Но свободы нет и у Бога! Бог у Флоренского оказывается даже не существом, которое дергают за веревочку, как иронически пишет сам философ, — т. е. не живой все же сущностью, пусть и вынуждаемой к действию, — но автоматом, механизмом, роботом по-современному: работник скомандовал (т. е. произнес молитву) — и аппарат начал подавать благодать. Ведь это не простые обмолвки, не образы — «производство святых», «приведение в действие Божественной энергии»: это выражение глубоких интуиций, самого качества религиозности, церковности Флоренского. Церковь для Флоренского в ее обращенности к человеку — это культ, а точнее —



обряд, теургия, магия. Флоренского, человека Нового времени, видимо, корбило антропоморфное представление о Боге. Отсюда его отрицание *молитвы как просьбы о насущном, обращенной к живой Лигности*; отсюда же — искания иного представления о Боге и обречение его на путях Фауста, магических путях. В отрицании антропоморфизма Бога — великая правда подобных религиозных исканий; но что делать с Человечностью Христа и с экзистенциальностью «Ты» молитвы «Отче наш»? Ведь Христос молился, а не волхвовал, и молитва не может быть онтологической бессмыслицей. Преломляя на Тайной Вечери хлеб и поднимая чашу, Он благодарил, отчего и центральное таинство Церкви именуется «Благодарением». Так что *существо учения Флоренского о Церкви — в отрицании молитвы и замены ее на заклинание*, потому и Псалтирь им названа «книгою заклинаний».

Отказ от личностного Бога своим необходимым коррелятом имеет упразднение в теории личности человека. «Антроподицея», коей по замыслу должно было быть исследование культа, оборачивается страшным принижением человека, почти что хулой на него. Очень трудно противостоять мощной, завораживающей риторике Флоренского! Но прельстительность его антропологии обнаруживается, когда при соединении ее с учением о культе рождается ложь об этом самом культе. Человеческая природа, эта столь любимая Флоренским темная бытийственная бездна, усия в святоотеческой терминологии, символизируемая телом, в его «антроподицее» соединена с лицом, ипостасью человека — началом духовным, оформляющим бытийственный хаос. Применяя понятия «усия» и «ипостась», Флоренский декларирует связь своей антропологии со святоотеческой. Но вот индивидуальность человека Флоренским соотнесена исключительно с усией — бессознательным¹³⁴; усия, по его словам, «есть тезис индивида, устанавливающий его в обществе как самостоятельный центр». И, напротив, ипостась — *разумная, лижная идея человека*, его духовный облик, его лик — выступает в человеке как начало общее, над-индивидуальное. По мнению Флоренского, ипостась есть «начало самоотречения человека», «антитезис индивида, утверждающий мир и общество как действительные условия бытия индивида»¹³⁵. Итак, с «я» человека Флоренский отождествляет его темные инстинкты. Это первичная интуиция мыслителя, и ее нельзя опро-



вергнуть противоположной — также опытной убежденностью в том, что глубиннейший пафос «я» — это стремление к Свету и Богу. Так мыслили, кстати, многие отцы древности, а не один русский экзистенциалист Бердяев.

Но данное представление Флоренского порождает примечательные следствия. Если «я» — это аффекты, то культ призван освятить их. Как же происходит освящение аффектов в культе? Никким образом не через подавление аффекторождающей человеческой природы. «Вступить в борьбу с аффектами, — утверждает Флоренский в духе психоанализа Фрейда, — значит одно из двух: если она не успешна — отравить человечество “загнанными внутрь страстями”, если же удачна — оскотить и умертвить человечество... Культ действует иначе: он утверждает всю человеческую природу, со всеми ее аффектами; он доводит каждый аффект до его наибольшего возможного размаха, открывая ему беспредельный простор выхода; он приводит его к благодетельному кризису, очищая и целя тем τράυματα τῆς ψυχῆς *. Он не только позволяет выйти аффекту всецело, но и требует наибольшего его напряжения... И, давая ему полное признание, <...> культ преображает его... Культ выявляет аффект, и выявляет даже сильнее и могучее, нежели может выявиться аффект естественно. Культ отменяет запреты и зовет к запрещенному»¹³⁶.

Каждая фраза здесь — если речь идет о православном и вообще христианском культе — ложь, которую Флоренский в данной выдержке усиливает, нагнетает. Это засвидетельствует всякий человек, причастный Церкви. Согласно церковным представлениям, грех — аффект в терминологии Флоренского — подлежит отсечению в самых своих истоках, в момент «приражения», не дожидаясь его развития. Ни о каком доведении аффекта до «наибольшего размаха», хотя бы и в глубине человеческого существа, разумеется, и речи быть не может! Намек на «запрещенность» для мирского сознания смысла Евхаристии, на ее страшную и великую сущность («культ <...> зовет к запрещенному») есть не что иное, как воспроизведение идеи о «двух безднах» Мережковского, декадентский взгляд на Церковь. Переживание Евхаристии церковным сознанием не имеет ничего общего с тем, на что намекает Флоренский, — с пробуждением в че-

* душевные травмы (грец.).



ловеке архаичного религиозного инстинкта алкания божественного тела, — инстинкта, который будто бы надлежит «преобразить». Церковный человек *всем своим существом* останавливается перед последней Тайной мира, Бога и человека, символизируемой Евхаристией; здесь умолкают не только кощунственные мудрования, но и бессознательные душевные движения. Именно о таком переживании Евхаристии с предельной ясностью возведено Церковью в литургическом тексте Великой Субботы: «Да молчит всякая плоть человека и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет: Царь бо царствующих и Господь господствующих приходит заклатися и датися в снедь верным». Аффекты («плоть» на языке Церкви) смолкают, обессиливают в присутствии Святыни: вот что опытно переживает человек, и за этим стоит духовная реальность.

«В известном смысле всякий культ *истинен*», — пишет Флоренский¹³⁷. И тот образ культа, который он строит в своих лекциях, соответствует его глубоким интуициям культа языческого, магического, символ которого представлен в «Фаусте» и суть которого — оккультно-реальный «брак» человека и природы, смешение с природными духами. В подобном культе аффекты действительно доходят до экстаза и изживаются в катарсисе. В «Общечеловеческих корнях идеализма» Флоренский ярко изображает подобный культ, — в обсуждаемых же лекциях он переносит этот образ на Церковь. Между тем описание магического действия Флоренским соответствует именно теургии Фауста: «Маг (при волхвовании. — Н. Б.) уже не человек, не просто субъект, для которого мир есть просто объект. Нет тут ни субъекта, ни объекта. Теряется это различие в дружественном или враждебном слитии с природой, в этом объятии или в этой схватке с тайными силами. Он — часть природы; она — часть его. Он вступает в брак с природой, и тут — намек на теснейшую связь и почти неразделимую слиянность между оккультными силами и метафизическим корнем пола. Двое становятся одним. Мысли мага сами собой вливаются в слова. Его слова — уже начинающиеся действия. Мысль и слово, слово и дело — нераздельны, — одно и то же, тождественны. Дело рождается само собой, как плод этого брачного смешения кудесника и природы»¹³⁸. Все в этой цитате соотносимо с образом Фауста: она описывает его теургию и вообще дает ключ к эпизоду



с Еленой. Но и наоборот, этот эпизод трагедии Гёте позволяет усвоить понимание священства Флоренским.

От неотмирной Церкви нет ни одного онтологического мостика в материальное производство. Напротив, культ в представлении Флоренского — «производство святынь» — содержит в себе метафизические предпосылки деятельности завода. Именно поэтому переход Флоренского от одной области к другой был достаточно плавным и не сопровождался потрясениями его «внутреннего человека». Обсудим эти важнейшие для нас вещи более подробно. В самом деле: лекции Флоренского о культе направлены на упразднение тайны Церкви. Одна из ключевых церковных интуиций — это благоговейный страх перед тайной, — не то что невозможность, но именно нежелание ее разоблачения. В только что приведенном тропаре Великой Субботы есть упоминание об ангельских силах: святые ангелы, «многоочитии херувимы и шестокрилатии серафимы» закрывают свои лики от сияния Славы Божией и лишь возглашают «аллилуйя». — Не то у Флоренского: его задача именно разоблачительная. И дело здесь не в том, что он занят объяснением смысла различных элементов культа, — ведь тайна не сводится лишь к одному незначению. *Таинство Церкви* таинственно не только потому, что совершается невидимо: прежде всего оно *таинственно, поскольку его совершает Бог*, тогда как священник только просит, молит Его о тайносовершении. По Флоренскому, через теурга тоже действует Бог, но действует Он по вечным образцам истины, указанным в молитве, *а не в качестве свободной Личности*. Бог низводится мыслителем до уровня этих образцов, вполне «человеческих» формулировок, порой достаточно плоских, и подчиняется им: словесные формулы, как сказано у Флоренского, приводят в действие Божественную благодать. Тем самым оказывается упраздненным само теистическое чувство Бога как бесконечной ноуменальной глубины, бескрайней личностной свободы, непостижимой и страшной Тайны. Благоговейный страх вызывается не только тем, что Бог приходит дать Себя «в снедь верным» (текст «Да молчит всякая плоть»), хотя, действительно, это страшно и непостижимо, и в свое время, не выдержав ужаса перед этим, от Христа отошли многие Его ученики. Главный религиозный смысл здесь все же в том, что приходит *Бог, Царь и Господь, со Своим последним произволом*. Именно интуиция Личности и свободы



вносит глубину в религиозное чувство, создает *тайну как таковую*. Без этого культ оказывается комплексом несложных загадок — незримых событий, которые при желании все же возможно воспринять и понять. В конце концов, *Бог может и не совершить таинства, не откликнуться на молитву обряда*: это чувство — неотъемлемый аспект веры, оно непременно присутствует в церковном переживании таинства. Флоренский же не желает мириться с ним; он, тип скептический, может победить свой скепсис только достоверным знанием. «Где-где, а в религии человек ищет правды окончательной, предельно твердой, вовсе не прикрашенной истины. Он ищет тут опоры себе», — и в таких поисках, по Флоренскому, нельзя удовлетвориться тем, что сопряжено с неопределенностью, с риском. Но область Личности (и даже человеческой личности) — всегда риск, потому что существо личности — это свобода. Флоренским владеет пафос избавления от личности, подмена личности — механизмом, а веры — знанием. *Церковь, какой ее воспроизводит Флоренский в своих лекциях, это область не веры, а знания*. Его выбор в пользу знания совершенно сознателен, идеологичен. «Если совершенное чинопоследование не обеспечивает тайно-действенной онтологии, то где же тогда критерий чего бы то ни было, совершаемого в Церкви? Откуда я знаю, крещен ли я, миропомазан ли, причащен и т. д.? (курсив мой. — Н. Б.)», — пишет Флоренский, прямо требуя знания и оперируя понятиями гносеологии. Но вера — это та область внутренней жизни, которая не нуждается в устойчивых «критериях» и гарантиях и базируется не на достоверном «знании», а на одном доверии к Богу как к Отцу. И данный факт неприемлем для Флоренского. Паскаль увидел риск в акте веры и стал искать оправдания этому риску, лазейки-опоры в религиозной ситуации; это уже говорит о глубоком упадке доверия к Богу. А Флоренский не желает идти вообще ни на какой риск, ибо в эту щель немедленно вползет его всепобеждающее фаустовское сомнение. Однако свободна от сомнений лишь деятельность идеального, абсолютно детерминированного и всецело подчиненного человеку механизма; чтобы принять Церковь, Флоренскому ничего не остается, как превратить Церковь в механизм подобного рода. В Церкви Флоренского действует не живой Бог, но человек-теург; в вечном споре, ознаменовавшем одно из противоре-



чий христианства, — споре между бл. Августином и Пелагием, — Флоренский, не колеблясь, принимает сторону Пелагия.

Теургия, в изображении Флоренского, оказывается не Бого-действием, а человеческой активностью: Бог в качестве свободной Личности к ней отношения не имеет. И следующим этапом за теургией, этапом раскрытия данного духовного типа Фауста-деятеля, логически становится *земное* созидание. В трагедии Гёте за эпизодом с Еленой следует служба Фауста у императора. Несложно установить опять-таки параллели между фаустовскими трудами и служением Флоренского новому послереволюционному государству. Фауст и Мефистофель предстают перед правителем в момент упадка страны, хозяйственной разрухи; велики долги, средств у государства нет, все старые их источники иссякли. И Мефистофель указывает императору на богатства земных недр — земля полна золотых кладов. Далее идут сцены маскарада, явление Плутоса с потоками магического золота — мистификации, сопровождающиеся выпуском бумажных денег и мнимым разрешением экономических противоречий. Таков первый этап службы Фауста государству, в котором активную роль играет Мефистофель. И вот, этот эпизод трагедии — с государственной разрухой, упованием на золото недр, с пестрым маскарадом, в котором выступают разнообразные силы, лица, аллегории идей, — наконец, с блестящим, но призрачным политическим успехом императора, — данный эпизод видится мифологическим символом первой стадии государственного служения Флоренского, происходившего на фоне идейного сумбура 20-х годов с их сильным карнавально-маскарадным элементом. Нам представляется, что здесь не случайное совпадение, но таинственная духовная логика. Флоренский участвовал не в добыче *золота*, а в производстве *электричества*; но между ними усматривается символическая связь. А кроме того, в первые годы Советской власти электричество воспринималось и ценилось так же, как золото в обнищавшем фантастическом государстве Гёте¹³⁹. Электричество мыслилось панацеей от всех нужд, необходимым и достаточным условием решения всех проблем. При этом оно воспринималось как единый хозяйственный эквивалент, ощущалось силой, жизнью как таковой, которая питает все клетки производственного организма, каким представлялась страна. Универсальность электричества сродни универсальности золота. И подобно тому



как золото не только геологически, но и алхимически есть порождение земли, есть квинтэссенция твердых элементов, так и происхождение электричества в 20-е годы связывалось с земными недрами: электрическая энергия — это преобразованная энергия топлива, залегающего в земле. Если в древности символом земного бытия и князя мира сего было золото¹⁴⁰, то с новой эпохой промышленной цивилизации соотносится символ энергии, прежде всего — электричества. В полном соответствии с фаустовским мифом Гёте, производство электроэнергии в первые послереволюционные годы образно мыслилось как извлечение ее из земных недр. Флоренский стал деятелем электротехнической промышленности, видимо, под влиянием ее «ответственного комиссара» Гуревича, с которым познакомился в Лавре: Гуревич от имени государства возглавлял ее национализацию. Не будучи инициатором электрификации, Флоренский был ее свидетелем и косвенным деятелем (подобно, заметим, Фаусту при Мефистофеле).

К эпизоду участия Фауста в войне императора прямых параллелей в биографии Флоренского нам усмотреть не удалось. Но вот «военное ведомство», сама квинтэссенция государства, его сокровенное существо, метафизически влекло к себе этого деятеля. «К совласти я отношусь хорошо, — писал Флоренский уже на допросе в ОГПУ, — и веду исследовательские работы, связанные с военным ведомством, секретного характера. Эти работы я взял добровольно, предложив эту отрасль работы»¹⁴¹. А. М. Флоренская уже после Второй мировой войны говорила, что если бы отец Павел был в живых, он работал бы сейчас над атомной бомбой...

Вообще, в государственное строительство Флоренский устремился со всем пылом. Он был в нем отнюдь не исполнителем, вынужденным за кусок хлеба заниматься ненавистным делом: напротив, он чувствовал себя повелителем народных толп, призванных осуществлять его грандиозные идеи, подобно муравьям. Он вживался в роль того, кому «соввласть» вверила неограниченные полномочия в деле руководства «широкими массами», и обдумывал программу устройства нового общества. Эта программа имела жесткий и рациональный характер, тотально охватывала все сферы жизни и преследовала цель насаждения в «массах» поверхностной, «горизонтальной» культуры во имя технического прогресса. «Особое внимание»,



по убеждению Флоренского, «должно быть обращено на создание литературы для широких масс — учебников, справочников, техпропаганды и прочей литературы, которая поручалась бы самым перво-классным силам страны»¹⁴²; как не вспомнить здесь библиографии «Столпа» — круга чтения молодого Флоренского, книг изысканных, утонченных... Действительно, образ социума теперь для него таков: с одной стороны — он, с другой — «широкие массы»...

Особое попечение Флоренский имел об электротехническом материаловедении — сфере его собственных трудов. Казалось бы, «Э. М.» — это рядовая область технической науки, не имеющая в себе ничего сверхъестественного. Но Флоренский думал на этот счет совсем иное: «Предрасположенность к Э. М. есть особый биологический дар, и притом крайне редкий в силу малой вероятности встречи потребных признаков»¹⁴³. Но далеко не каждому, кто чувствует особое призвание к «Э. М.», в обществе, устрояемом по программе Флоренского, позволят заниматься любимым делом: ведь «рационализация народного труда требует в этом отношении особой заботы и особых мер по извлечению этих прирожденных материаловедов из широких масс. Подобно тому как для добычи крупинки золота приходится промывать тонны песка, необходимо для извлечения нужных материаловедению людей просмотреть и прошупать [!] сотни тысяч [!] человек, особенно в тех кругах, где по дальнейшем выяснении через исследование состава общества найти их представляется более вероятным»¹⁴⁴. Не только смешно, но и страшно читать эти утопические проекты. Осуществись организация общества в духе замысла Флоренского, вся страна покрылась бы сетью лабораторий, в которых орудовали бы «психотехники», определяющие, способен ли человек к избранной им профессии, и насильственно решающие его судьбу. Не страшнее ли социальная модель Флоренского той, которая начала осуществляться в 20—30-е годы? Не поголовный ли это ГУЛАГ во всероссийском масштабе? В экстазе плетения утопических словес по поводу материаловедения Флоренский начинает говорить, как о материале, о самих людях. Будущая жертва сталинщины, Флоренский культивировал планы, перед которыми бледнеют пятилетки и коллективизация.

В самом деле. По Флоренскому, в материаловедение можно войти лишь вратами «психофизиологической» испытательной лабора-



тории; «через такую лабораторию следовало бы *пропускать* как можно больше людей, особенно молодежи, с тем чтобы путем *последовательного просеивания* через все более узкие *психотехнические сита* отбирать материал, наиболее подходящий для тех или других применений в области материаловедения (здесь и ниже курсив мой. — Н. Б.)». Это даже не стиль сталинской прессы: циничное отношение к человеческому «материалу» стилистически сближает эти выдержки с тайными инструкциями закрытых ведомств... — Однако продолжим цитирование: «Тут можно было бы установить основные типы работников разных назначений и в лабораториях разного типа соответственно готовить их и затем *снабжать ими* лаборатории заводские и другие учреждения, где есть соответствующая потребность. Не будем скрывать от себя известных трудностей этой работы отбора (неизбежного естественного сопротивления живого «материала»! — Н. Б.). Но тем не менее она должна быть произведена <...>. Нельзя говорить о рационализации народного труда в таком ответственном деле, как реконструкция материального базиса электропромышленности, и не знать при этом тех *человеческих ресурсов*, которыми страна обладает на самом деле»¹⁴⁵.

Трудно допустить, что это писал священник, — и был ли, онтологически, им уже тогда Флоренский?! Можно ли совместить в одном сознании евангельское представление о человеческой душе, перевешивающей на божественных весах весь мир — и циническую метафору народа как «песка», просеиваемого через «сита» уполномоченными властью лицами?! По убеждению Флоренского 20-х годов — священника, преобразившегося в «материаловеда», «инженера» (Лосев), — «человеческая деятельность как таковая характеризуется выделкою орудий»¹⁴⁶; в его социальных программах и человек сведен до уровня орудия, средства производства. Флоренский-социолог до предела довел обезличивающие тенденции своей антропологии, даже превзойдя в этом свою эпоху.

И вновь на вопрос: откуда это в нем? ведь не из Евангелия же или заветов Церкви? неужели это принесено им с вершин мировой культуры, откуда он спустился? — корректен и правомерен лишь один ответ: такова логика его душевного типа, типа Фауста. Вышеприведенные пассажи из лекций Флоренского о наборе трудовой силы



удивительно созвучны призывам Фауста, уже ослепшего перед смертью, скликающего тем не менее народ на рытье траншей:

Вставайте на работу дружным скопом!
Рассыптесь цепью, где я укажу.
Кирки, лопаты, тачки землекопам,
Выравнивайте вал по чертежу!
Награда всем, несметною артелью
Работавшим над стройкою плотин!
Труд тысяч рук достигнет высшей цели,
Которую наметил ум один!¹⁴⁷

Как известно, бес зло посмеялся над Фаустом: слепой ученый принял за армию батраков скопище лемуров, которые рыли могилу ему самому. Флоренский фантазировал, воображая психотехнические сита для российского народа — и сам стал жертвой грандиозного «просеивания» среди спесов. В вопросах социологии привычное ясновидение почему-то оставило Флоренского: его позицию в отношении к государству вряд ли можно признать зрячей.

В последнем эпизоде жизни Фауста — эпизоде осушения моря — очень много общего с трагедией Флоренского. За годы государственного служения Флоренский утвердился в признании высшего достоинства именно земной деятельности. Платоническое убеждение в приоритете невидимого мира было им отложено; исповедание веры Флоренского 1922 года — *«принципиальная враждебность спиритуализму, отвлеченному идеализму и таковой метафизике»* — было созвучно новым временам. Вот параллель данного — мировоззренческого — тезиса в трагедии Гёте:

Я этот свет достаточно постиг.
Глупец, кто сочинит потусторонний,
Уверует, что там его двойник,
И пустится за призраком в погоню!¹⁴⁸

Из этой антиплатонической посылки следует жизненно-практический императив:

Стой на своих ногах, будь даровит,
Брось везность утверждать за облаками!



Нам здешний мир так много говорит!
Что́ надо знать, то можно взять руками ¹⁴⁹.

Путь Флоренского и является путем от метафизики к наглядной конкретности, а вслед за тем — к практической деятельности. Если в «Столпе» (1912—1914 годы) Церковь-София трактуется в ключе «заоблачной вечности», то в лекциях конца 1910-х — начала 20-х годов о культе Церковь — это уже «производство святых». На протяжении же 1920-х годов Флоренский постепенно вообще отходит от «утверждения вечности» — от всех размышлений и дел, связанных с Церковью.

О, если бы мне магию забыть,
Заклятий больше не произносить,
О, если бы, с природой наравне,
Быть человеком, человеком мне! ¹⁵⁰ —

восклицает Фауст. Исповедальные тексты Флоренского 20-х годов (например, письмо 1929 года к М. Цитрону) свидетельствуют о том, насколько ему не хотелось бы находиться во внутреннем разладе с окружающей жизнью, как он был лоялен, терпим ко всему, как желал равенства именно со средним человеком. Он ни на шаг не хотел отступать от «общекультурной политики», от «общих директив власти»; какие же интуиции стояли за этим — можно судить по высказываниям героя трагедии Гёте. Приводимые нами ниже слова Фауста всегда цитируются в советских литературоведческих исследованиях; и действительно, они созвучны лозунгам первых послереволюционных десятилетий:

Так именно, всedневно, ежегодно,
Трудясь, борясь, опасностью шутя,
Пускай живут муж, старец и дитя.
Народ свободный на земле свободной
Увидеть я б хотел в такие дни ¹⁵¹.

Это вершина пути Фауста, та экзистенциальная точка, когда Фауст, как известно, хочет остановить мгновение — превратить миг в вечность и, что́ и предполагалось договором с Мефистофелем, сразу же умирает. Мы не знаем, было ли подобное желание, подобный



утопический пафос кульминацией и пределом внутреннего развития Флоренского; однако если говорить о внешних событиях, то параллели с судьбой Фауста налицо. Как и Фауст, Флоренский умирает вблизи моря. Последнее жизненное дело Фауста — осушение моря; Флоренский был занят переработкой водорослей, вылавливаемых на морских отмелях. Здесь совпадения, заставляющие изумляться! — Одновременно трагедия Гёте оказывается пророчеством, применимым и к русской истории. Плоды цивилизаторского дела, в котором участвовал Флоренский, как раз в наши дни обнаруживаются с предельной очевидностью. Свобода народа и земли остается делом проблематичным; налицо же — гибель органического строя жизни, человека старого русского типа, гибель природы, храмов, крушение всех устоев культуры:

Словно молнии зигзаги
По листве бегут огни
И, треща на сильной тяге,
Рассыпают головни.
А часовня, что ласкала
Из-под лип веками взор,
Вся под тяжестью обвала
С ними рушится в костер.
Лип обуглившийся остов,
Раскаленный до корней,
Безутешнее погостов
Смотрит в даль ушедших дней.
Вот отпыхало пламя,
Запустенье, пепел, чад.
И уходит в даль с веками
То, что радовало взгляд¹⁵².

(Эпизод с Филемоном и Бавкидой)

Трагедия Флоренского вливается в общероссийскую трагедию и одновременно служит ее живым символом. Осмысленная через призму «Фауста» Гёте, она переживается и как общечеловеческая — как трагедия даже и высшего земного назначения человека.



IV

У Флоренского существовали замыслы создания ряда новых научных дисциплин. Среди них была *биографика*, устанавливающая закономерности жизненного пути личности¹⁵³. *Понять судьбу как форму*: это очень в духе первичных интуиций Флоренского, эстетико-онтологического строя его мысли. На данном пути нельзя высказать всей правды о личности, которая есть неповторимое и свободное «я», разрушающее границы всех натягиваемых на него форм. Но биографика в состоянии обнаружить какие-то черты характера и объяснить некоторые жизненные факты; чисто духовная, экзистенциальная жизнь личности в определенной степени действительно поддается оформлению. — Данный метод можно попробовать применить и к судьбе самого Флоренского. Одной из подобных форм, которую можно усмотреть в ней, является *общетеловеческий тип Фауста*, подмеченный уже народным сознанием и глубоко осмысленный трагедией Гёте. С Фаустом соотносится тип душевного строя Флоренского и закономерности хода его жизни; образ Фауста есть символ *рокового* аспекта его пути. — Но, вглядываясь в личность Флоренского, а прежде всего размышляя о его исповедальном, по своему пафосу, творчестве, можно разглядеть в них иной образ, черты иного лица. И это лик человека, с которым жизнь Флоренского оказалась промыслительно соединенной, — лик *преподобного Сергия Радонежского*.

Фауст и преподобный Сергей — средневековый маг, подписавший сделку с чертом, и православный русский святой: что, казалось бы, между ними может быть общего, как могут они совместиться в одном лице?! Но, во-первых, *эти образы суть символы разных уровней реальной личности*, разных планов ее жизненного пути. Ни тот ни другой, какими они представлены нам, — первый через трагедию Гёте, второй посредством жития, написанного Епифанием Премудрым, — не выражают личности во всей ее полноте. Фауст — трагический персонаж, принадлежащий сфере рока; это не живой человек, но чистая душевная структура, один из мировых типов человечности. Он был открыт Средневековьем, потому и помещен в эту эпоху трагедией Гёте, — между тем как люди с подобным устройством рождались во все времена. Фауст — символический образ; но так же усло-



вен в отношении к своему реальному прототипу образ, воссозданный в Епифаниевом житии.

Предельно аполлонический (в художественном отношении) житийный лик как бы отрицает земной аспект бытия человека. Агиографический образ указывает на чисто духовную сторону личности, намечает черты организации ее духа. И говоря о том, что в облике Флоренского заметны Сергиевы черты, мы не имеем в виду ничего внешнего — ни общности судьбы, ни сходства в характере, которых, разумеется, не было и в помине. Южный темперамент Флоренского, темные глубины его души, сложность помыслов, усугубленная ученостью, склонность к бунту против общепризнанного прямо противоположны природным простоте и смирению Сергия, ясности, однозначности его устремлений, его равнодушию к книжности, очень скудным и узким теоретическим познаниям. *Православие Флоренского совсем не то, что православие преподобного.* Вера Сергия очень традиционна, непосредственна, горяча, — и в этой своей древней силе и чистоте она исключает рефлекссию, рассуждение, самооценку. Вера Сергия — это сама его жизнь, экзистирование. — Напротив, и в «Столпе», и в лекциях о культе выражен не столько опыт веры, сколько ее рефлексия: в «Столпе» Флоренский как бы *извне* созерцает свои сомнения и свою веру, в лекциях налицо такая же *внешняя* точка зрения на Церковь. Действительно: Сергей молится — Флоренский рассуждает о молитве; Сергей живет в православии — Флоренский сравнивает православие с язычеством и мучительно тщится их примирить; Сергей очень мало рассуждает — Флоренский из логики хочет вывести и тайны внутрибожественного бытия... Одним словом, православие Сергия естественно для него, а потому просто, что соответствует простоте средневекового человека; православие Флоренского, натужное и в сильной степени искусственное, выражает не столько веру, сколько мечту о ней эпохи глубокого упадка христианства.

Но как ни далек от Бога человек XX века, все же и его вера есть *вера*, и его молитва — со всеми ее оглядками, лазейками, разрушительной рефлексией — остается молитвой. Если мы не в состоянии молиться, если молитве противится вся наша природа, то все же, неведомо от нас, в недрах нашего существа наш дух взывает к Богу воздыханиями неизреченными... За душевным и интеллектуальным



кипением, в глубине сочинений Флоренского различимо веяние собственно *духовной* жизни. И вот эта духовность усвоена Флоренским от преподобного Сергия, связана с качеством устроения именно Сергиева духа. Обоснованию этого тезиса и будет посвящена оставшаяся часть наших размышлений.

Флоренский является учеником преподобного Сергия, его духовным последователем. Он принадлежит традиции русской духовности, основанной преподобным, идущей от XIV века. В своих сочинениях он раскрывает существо духовности преподобного с помощью собственных богословских и философских понятий. Глубинные моменты его творчества можно осознать и сердечно прочувствовать именно в свете подвига преподобного Сергия. — Но, как и в случае с Фаустом, здесь имеет место и обратное отношение: через личность Флоренского, через *его* понимание христианства нам, людям эпохи еще более темной и путанной, чем эпоха Флоренского, становится яснее и понятнее образ преподобного Сергия, загадочный для нас именно в силу своей прозрачности. Ведь благодаря трудам Флоренского мы можем мыслить о Сергии с помощью близких *нам* категорий, говорить о нем на *нашем* философском языке.

Но, во-вторых, мы дерзаем думать, что Фауст и преподобный Сергий, личности столь разные из-за их принадлежности к разным бытийственным планам (плану природной необходимости и Церкви святых соответственно), на самом деле, в своей ноуменальной основе, представляют один и тот же человеческий тип. Гёте называет Фауста «благородным членом духовного мира» не за его деяния, безнравственные и вредные, но, скорее, вопреки им: речь идет о благородстве его *духа*, глубиннейшего его существа, которое развратилось, почти утратило свое высокое достоинство, смешавшись с греховной человеческой природой. В земной среде «высокий дух» может подпасть под злое влияние, создать себе ложные ценности, устремиться к неправым целям. Однако при этом он не изменит своей изначальной формы, а лишь исказит ее, создаст ее сниженный или пародийный образ — как бы отражение в кривом зеркале. Фауст сохранил лишь один аспект своего высшего достоинства — *стремление*, неустанный порыв, почему он и спасен. Правда, и стремление это подверглось порче: эрос к Божественному подменен у Фауста погоней за призраками, преследованием суетных — в сравнении



с высочайшей — и греховных целей. Но ни одна из них его не удовлетворяет, его пафос — это выхождение за все земные грани, а потому есть надежда, что в пределе его стремление обернется алканием Бога, восстановит свою изначальную природу. Все же прочие черты внутреннего облика Фауста искажены безнадежно. Фауст — *гностик*; но высшее свое призвание — богопознание — он подменил жаждой власти над природой. Фауст — поклонник Души мира, *софийный тип*; но благоговейному почитанию Пресвятой Девы он предпочел обладание Еленой. Фауст — *деятель*; но не молитвенное делание, не служение Богу, а служба кесарю становится содержанием его жизни. Фауст — *теург*; но вместо молитв над Дарами его уста произносят заклинания. Вообще, Фауст — это снижение, обмирщение высокого духовного типа; не ведая, что творит, он служит вместо Бога Мефистофелю.

Но если мысленно черты Фауста онтологически поднять, обратив вверх все его замыслы, если попытаться распознать в нем образ Божий, то этот святой образ будет типологически близок к тому, какой явил собою преподобный Сергий. Двигателем всей жизни и поступков преподобного было именно *стремление к Богу*. Изначальный уход Сергия в лес (заурядной альтернативой этому могло быть поступление в один из существующих монастырей) свидетельствует о чистоте этого стремления: речь для подвижника шла об отказе от всех форм земного бытия, от всех земных целей. Флоренский этимологически возводил мирское имя преподобного — Варфоломей — к понятию «сын дерзновения»; так или иначе, но стремление Сергия, вся его жизнь были подвигом не просто аскезы, но и дерзновения. Он творил, пребывая в традиции; плодом его духовного творчества была глубинная молитвенная проработка новой для тогдашней Руси богословской идеи Троицы-Единицы. Дерзания Фауста — научные, оккультные, эротические — суть сниженные и искаженные варианты дерзости правой и высокой. — Далее, преподобный Сергий — очень яркий и бесспорный тип *христианского гностика*. Гнозис, познание Бога, преподобный обрел на пути молитвы. Бог открывает Себя человеку по-разному, и очень трудно судить о сокровенном опыте на основании внешних свидетельств. Но, апеллируя к авторитету древнего предания Церкви, можно с уверенностью говорить об особо близком отношении преподобного Сергия к Богу именно как



к Пресвятой Троице. Согласно житию, Сергий был предвечно избран Пресвятой Троицей для служения Ей. Повинуясь своему призыванию, Сергий ставит храм, а затем устраивает монастырь в честь Пресвятой Троицы. Древние источники называют преподобного учеником и тайнозрителем Пресвятой Троицы; древнейший (XV века) тропарь преподобному обращается к нему как к имеющему особое дерзновение к Троицкостасной Единице: «моли, отче, Святую Троицу о душах наших»¹⁵⁴. Древний акафист именует Сергия «бого-мудрым», — это калька со слова «теософ». Действительно, преподобный обладал *знанием* Троицных тайн. Это знание было опытным, приобретенным в молитвенном делании. Отношение к Богу святых ранга Сергия — нечто большее, чем вера: это ведение Бога, безусловная достоверность общения с Божеством.

Однако как надо понимать то, что преподобный Сергий общался именно с Пресвятой Троицей? Ведь, согласно житию, он обращался в молитве по преимуществу ко Христу? Опыт преподобного Сергия — это опыт созерцания Божественного Света, характерный опыт византийских исихастов XIV века, преемником которых он был. Это никоим образом не зрение «трисолнечного света» — трех светов: подобные выражения некоторых богослужебных текстов следует понимать только в переносном смысле. Божественный Свет, богословски, есть общая энергия трех Ипостасей; его единство — знак того, что Бог не только триипостасен, но при этом обладает единой Сущностью, единой Божественной Природой, — что Он не только Троица, но и Единица. Троицкая интуиция Сергия, мистически проявившаяся в светоносных явлениях при его молитвах, — это интуиция именно *единосушица* Божества. Бога в качестве Отца, Сына и Духа на Руси исповедовали с самого начала принятия христианства. Но у русского человека тех времен не было теоретической возможности примирить эту тройственность с единством Бога. Византийский догмат, фактически Символ веры, до Сергия не был глубоко проработан русским церковным сознанием. Всякое интеллектуальное знание начинается с интуитивного прозрения, фактически — с мистического события; таким первичным, иницирующим событием в деле познания Пресвятой Троицы на Руси и стало молитвенное созерцание преподобным Сергием единого Тройческого Света. Преподобный постиг опытно, что три Ипостаси сущностно едины; ему духовно от-



крылось, что $3 \equiv 1$. Об этой истине богословие возвещает на языке диалектики, формулирует ее как антиномию. — Но к созерцанию Божественной Троицы преподобный Сергей восходил посредством молитвы ко *Христу*. Свет Христов есть и Свет Троицы, поскольку Христос — Ее воплотившаяся Вторая Ипостась, Божественный Логос¹⁵⁵.

Поскольку одним из главных событий жизни преподобного Сергия было явление ему Богоматери, мы относим его к мистикам *софийного направления*. Как повествует житие, Пресвятая Дева явилась святому во время чтения им акафиста Ей. Этот древний гимн (предположительно V—VI веков) создает образ Богородицы как космического и Божественного Существа, а отнюдь не земного человека, хотя бы и наделенного великой миссией. Богоматерь представлена в акафисте как повелительница природных стихий, владычица над духами, причастница надмирных тайн. Акафист Богородице — это свидетельство того, что идея Софии действительно весьма рано вошла в церковное сознание, что она не навязана Церкви новейшими софиологами и что с этой идеей в древности связывали образ Девы Марии. Богоматерь акафиста — это в самом деле София; если мы это осознаем, то мистика Радонежского святого окрасится для нас в софийные тона. Интересно, что люди XV века по-своему также понимали, что святой Сергей — созерцатель Софии, т. е. тварного мира в Боге. В акафисте преподобному, сложенном Пахомием Логофетом, есть любопытные стихи (икос 5):

Радуйся, якоже идеже Христос в телеси, таможе и ты пребы-
ваеши:

Радуйся, тамо яко в зеркале, в Бозе вся Ему любезная созерца-
еши.

Радуйся, яко созерцающая в Нем молящихся ти о помощи, молитвою
твоею им полезная ходатайствующи:

Радуйся, скорый помощниче призывающим тя во бранех право-
славным.

В этих стихах присутствует своеобразная гностическая концепция мироздания; и не случайно она сформулирована в стихах гимна «гностику» Сергию, — гимна, созданного в среде его последователей, в стенах его монастыря. Автор акафиста заявляет о существова-



нии особой области потустороннего мира, где пребывает Христос после Воскресения и Вознесения. Эта область невидима, но чисто духовной считать ее неправомерно: ее тонкая «материальность» каким-то образом подобна телесности воскресшего Христа. На языке богословия речь здесь идет о Церкви Небесной: Церковь есть Тело Христово, Христос — ее Глава. Таким образом, после своей кончины преподобный Сергей сделался членом Небесной Церкви, Церкви святых; об этом весьма отчетливо, даже с тенденцией к оккультной наглядности, сказано в первом из приведенных стихов. Второй стих говорит о присутствии Бога в этой области, — имеется в виду Божество, Божественная природа. И в Боге, сопряженном с Небесной Церковью, святой Сергей может созерцать «зеркальное» отражение (отображение, образ) всего тварного мира, «любезного» Создателя. Но *мир в Боге* — это и есть София, — здесь она представлена в качестве принципа Небесной Церкви. Итак, *загробная участь преподобного Сергея — не что иное, как созерцание Софии*, что неоспоримо свидетельствует о типе его духовности. — Интересно сопоставить третий и четвертый приведенные стихи. В четвертом представлен обычный образ святого, спешащего на помощь молящемуся человеку. Но третий, опять-таки гностический, говорит о связи живых и усопших: молитва воспринимается святым в тонкой, невидимой Божественной среде и постольку, поскольку молящиеся тоже каким-то образом причастны этой среде. Четвертый стих уподобляет общение святого с молящимися — земному диалогу; в третьем же провозглашается, что связь прославленного святого с живыми членами Церкви — это союз в Боге. Данное место акафиста свидетельствует о большой человеческой пытливости, об усилиях разрешить всяческие недоумения в связи с догматикой и молитвенной жизнью. Такого рода тексты — редкость в церковной поэзии, особенно в русской. Пахомиев акафист преподобному Сергию свидетельствует о гностическом оживлении в церковной среде; это был один из откликов на подвиг преподобного. И очень примечательно то, что в данном тексте, не названная, присутствует София...

Далее, Сергей — не только молитвенник, но и *деятель*. По-видимому, участие в общественной жизни является необходимым моментом и для высших ступеней данного духовного типа. Но сотрудничество с Дмитрием Донским преподобного имело отчетливую



религиозную цель — освобождение православной Руси от поганых иноверцев. — Наконец, преподобный — *христианский теург* высшего порядка. Опираясь на свидетельства близкой к Сергию братии, Епифаний сообщает в житии, что однажды, во время совершения преподобным литургии, окружающие увидели огонь, ходивший по жертвеннику, который затем, свившись, вошел в потир, и преподобный причастился этой огненной субстанции. Появление духовного огня — это явный знак сошествия Святого Духа на Дары, знак полноты совершения литургии.

Житие преподобного Сергия содержит описание многих чудес и подвигов святого. Но чтобы посредством жития воспринять Сергиев духовный лик, необходимо среди них распознать те события, которые характеризуют само существо его духовного типа. Опытное ведение Пресвятой Троицы, явление Богоматери, причащение за литургией Божественным огнем, а также участие в становлении Московского государства, думается, суть именно те черты, совокупность которых очерчивает Сергиев духовный образ. Сходной метафизической конституцией обладал и Фауст — «благородный член духовного мира». Однако в его жизненной истории эта конституция оказывается сниженной до чисто природного, рокового плана, помраченной и искаженной грехом, страстями.

Флоренский, в отличие от Фауста и житийного образа Сергия, — живой человек, и существование его принадлежит как плану рока, так и сфере духа. На связь феномена Флоренского с традицией Радонежского преподобного нас навело размышление о проблематике «Столпа» — его первой книги. Современники Флоренского были склонны принижать ее значение. Бердяев считал, что эта книга никому не нужна: «Она лишь документ души, от себя убегающей» («Стилизованное православие»). «Это очень яркая, но совсем не сильная книга», — писал о «Столпе» Флоровский («Томление духа»). «Не великой книгой» назвал «Столп» М. Бахтин, развенчивая притязания магистерской диссертации Флоренского. «Я лично считаю, что книга “Столп и утверждение Истины”, которая заслуженно прославила его имя в богословии, есть еще юношеское произведение», — полагал благожелательнейший С. Булгаков («Священник о. Павел Флоренский»). Мы воздержимся от оценки «Столпа» и лишь заметим, что данный труд Флоренского исключительно мно-



го говорит исследователю личности его автора. Прав внук мыслителя, назвавший «Столп» «символом личности о. Павла»¹⁵⁶. Говоря точнее, «Столп» — это символ *духа* Флоренского. Духовно мыслитель сформировался и осознал себя в «Доме Живоначальной Троицы», как называли в древности Троице-Сергиеву Лавру, весь сопряженный с нею мир. Не случайно судьба привела Флоренского, уроженца Кавказа, в Сергиев Посад, в Московскую Духовную академию. Подобное таинственно тянется к подобному; поселившись при Лавре, Флоренский обрел здесь настоящую духовную родину. «Так вот почему именно здесь, в Лавре, мы чувствуем себя дома более, чем в своем собственном доме. Ведь *она и в самом деле воплотила в себе священнейшие вздохи наших собственных глубин*, но с таким совершенством и полнотою, с какими мы сами никогда не сумели бы их воплотить. *Лавра — это мы, более тем мы сами, это мы — в наиболее родных и наиболее сокровенных недрах нашего собственного бытия* (курсив мой. — Н. Б.)», — писал Флоренский в статье 1919 года «Троице-Сергиева Лавра и Россия», одной из своих самых вдохновенных и глубоких работ.

Но что такое Лавра, как не образ духа преподобного Сергия, как не этот самый его живой дух, раскрывшийся вовне и оплотнившийся в лаврской эстетике?! *Все смыслы Лавры восходят к личности преподобного*. Возьмем хотя бы самое внешнее и массивное — храмовый ансамбль монастыря: идеи, являющие себя в этих храмах, суть те идеи, которые связаны с существом его мистики; они же — черты его духовного типа. Главный храм Лавры — собор Пресвятой Троицы — не что иное, как символ всего духовного дела преподобного. Духовская церковь, престольный праздник которой совершается на Духов день, в подвиге Сергия соответствует светоносности, озаренности, — аспекту Фаворского света. Далее по значению идет чудесный Успенский собор XVI века: он космичен, софиен уже благодаря своей эстетике. Крупнейший из лаврских соборов, он своими архитектурными формами символизирует святое мироздание. Синие купола в золотых звездах — это чисто софийный символ пренебесного света, пронизывающего мировую тьму¹⁵⁷; смыслообразующее же значение имеет не только храмовая икона Успения в нижнем ярусе иконостаса, но и образ Софии Премудрости Божией новгородского типа, а также икона Акафиста Богородице. Смысл праздника Успе-



ния, прославляющего Деву Марию как Царицу Небесную в Ее попечении о мире, теснейшим образом связан с идеей Софии, почему и празднование иконы Софии Премудрости Божией в Новгороде приурочивается ко дню Успения¹⁵⁸. Очевидно, что *Успенский* собор сделался одним из центральных лаврских храмов в силу важности идеи именно Софии в духовном подвиге Сергия.

К Успенскому собору по смыслу примыкают другие Богородичные храмы Лавры: Покровская церковь Духовной академии, храм Смоленской иконы Божией Матери, затем находящийся вне лаврских стен больничный храм Рождества Богородицы, где служил Флоренский. Интересно, что в 1872 году в его верхней части была устроена церковь в честь Успения и Вознесения на небо Богоматери — с подчеркнуто софийным смыслом¹⁵⁹. Надвратная церковь Иоанна Предтечи тоже глубинно связана с идеей Софии: не случайно святой Иоанн изображается на новгородской иконе как поклоняющийся огненному ангелу¹⁶⁰. Маленькая часовня преп. Михея тоже включена в эту тему: Михей, ученик Сергия, был свидетелем явления последнему Богоматери. Наконец, трапезная церковь Лавры посвящена самому преподобному Сергию. И надо упомянуть еще храм святого Никона, ученика и преемника Сергия по игуменству, примыкающий к Троицкому собору: именно при Никоне, уже после разорения Лавры Едигеем, был построен каменный, существующий доныне Троицкий храм. Уже одно сознательное пребывание в стенах монастыря, в силовом поле духовных идей, питавших преподобного Сергия, есть общение с ним, духовное воспитание, формирование своего духа по образу духа преподобного.

Иконы Лавры, ее сокровенные святыни, суть лики соответствующих храмов, живые носители ее идей — идей преподобного Сергия. Благодаря им мы не только встречаемся с Божественными существами: через них к нам обращается и сам преподобный Сергий. Прежде всего это две русские иконы XIV века, принадлежавшие Сергию: образы Богоматери-Одигитрии и святителя Николая¹⁶¹. Многочисленные Богородичные иконы Лавры и изображения Николая Чудотворца (большая коллекция этих последних находится ныне в музее Духовной академии) суть их двойники, заместители, создающие духовную атмосферу келии преподобного. Специально как память об этой келии устроен притвор Троицкого собора: в нем по-



мещены иконы (конечно, нового письма) Одигитрии и святителя Николая; рядом находится образ Пресвятой Троицы Рублевской композиции.

Смысловое средоточие Лавры — это, конечно, храмовая икона Троицкого собора — образ Пресвятой Троицы, подлинник которой был написан преп. Андреем Рублевым¹⁶². Она раскрывает собою не только идею Троического Единосущия: как бы ни трактовать присутствие на иконе литургической Чаши, в любом случае икона представляет *Совет Превезный* — Бога в Его отношении к миру. А потому с *тройцеской* на иконе неразрывно соединена *софийная* тематика; этим единством идей Троицы и Софии обозначена сама суть духовности святого Сергия. — Собственно образ Софии — икону XVI века из Успенского собора — мы считаем четвертой основной иконой Лавры. — В лаврской атмосфере Флоренский нашел себя; здесь присутствовала родная ему стихия, имелась благоприятная почва для развития всех задатков его духа. Лавра метафизически увлекала его вверх, вселяла помыслы о высшем роде жизни — о чистом служении Богу. Однако промыслительно ему было дано особо преуспеть не в духовном, а в душевном творчестве. Жизнь в стенах Лавры во время учения в Академии, протекающая в ритмах, близких к монастырским, постепенно выявила черты его духа. И эти черты — духовные идеи — оказались запечатленными в фундаментальном труде молодого Флоренского: в магистерскую диссертацию он вложил свой экзистенциальный опыт, всего себя. Именно поэтому в «Столпе» возможно распознать целостный образ его духа, внутреннейшего человека.

И если попытаться, преодолев частности содержания, войти в духовную глубину этой книги, то окажется, что поднятые в ней проблемы, хотя и не связанные системным единством, в своей совокупности образуют некую духовную цельность. Внезапно нам откроется, что в «Столпе» *налицо тот же самый духовный комплекс, который мы связываем с личностью преподобного Сергия Радонежского*, — комплекс, символически обозначенный эпизодами его жития.

Пришло время обратиться к этому житию. Оно составлено монахом Троице-Сергиевой Лавры Епифанием, лично знавшим преподобного, и ныне считается шедевром риторического стиля. Сам Епифаний, перу которого принадлежат также житие Стефана Пермского



вместе с несколькими мелкими сочинениями, на взгляд исследователей, является ведущим русским писателем XV века. Однако, думается, заслуги Епифания далеко не в первую очередь стилистические. Сергиево житие достойно высочайшей оценки с позиции духовной антропологии, если угодно — *биографики*: ведь из сонма документов — письменных и устных свидетельств жизни святого, вещественных фактов, собственных воспоминаний, — из всей этой сырой, необъятной эмпирики предания Епифанию удалось с поразительной духовной точностью извлечь нужный материал для лепки житийного лика святого. Агиографом были отобраны именно те эпизоды жизни Сергия, которые знаменательно указывают на характерные черты его духовного типа, — одновременно то случайное, временное, что могло бы внести двусмысленность в образ преподобного, этим духоносным писателем было отложено¹⁶³. Очень примечательно то, что современники называли Епифания «Премудрым»: этим именем устанавливается — или обнаруживается — причастность агиографа идее, фундаментальной для традиции Сергия. Имя «Премудрый» указывает на особенное отношение Епифания к высокому Существо, покровительствующему Лавре, — к Софии Премудрости Божией. «Премудрость» Епифания — это не сила логического ума, столь ценимая Новым временем. Под «премудростью» древние понимали видение духовного существа вещей, в нынешних терминах — их внутренней формы. Не случайно в течение многих лет Епифаний был лаврским духовником: духовничество — как раз то самое дело, в котором пригодилась его природная прозорливость. *Епифаний Премудрый сумел распознать строение духа преподобного Сергия и символически изобразить этот дух средствами житийного жанра.* Потому Сергиево житие — это такой же образ «внутреннего человека» святого, как и основанный им монастырь. Каждая черта этого образа воспроизведена в житии посредством одного или нескольких эпизодов. Агиография — это духовная антропология: житие являет особенности божественного начала личности, ее духа. В трагедии же обнаруживается метафизика души, судьбы¹⁶⁴.

«Столп» отразил именно тот этап жизни Флоренского, в который происходило рождение его духа, обретение им самосознания; написанная Флоренским примерно в тридцатилетнем возрасте его магистерская диссертация стала символическим образом его «внут-



ренного человека». Центром религиозного воззрения Флоренского, обнаружившегося в «Столпе», была интуиция Бога-Троицы. Троичное богословие «Столпа» — это отнюдь не школьные медитации по поводу идеи, вдохновившей подвиг преподобного Сергия. К главному догмату христианства Флоренский нашел свой собственный, соответствующий устройению именно *его личности* путь. Идею Троицы он поверил опытом, который, конечно, ничего общего не имел с опытом преподобного Сергия, но в глазах мыслителя был самым авторитетным. Согласно Епифанию, Сергий уже родился со знанием Троицы, и вся его жизнь была платоновским припоминанием этого знания: идея Троицы раскрывалась в его монашеских деяниях и созерцаниях. Тройческий догмат был неотделим от внутренней жизни Сергия — был столь же достоверной реальностью для него, как и собственное «я». — Не то для Флоренского: ни на какое подобное глубинное знание внутри себя он опереться не мог. В своих воспоминаниях он рассказывает о детском опыте вечности, — это отнюдь не было опытом Бога-Троицы. Вообще, в юные годы Флоренский был по-интеллигентски далек от религии. И достоверным для скептика-Флоренского мог быть только один опыт — безупречное логическое доказательство. Потому, желая построить свою веру на надежном в его глазах фундаменте, Флоренский идет к тройческому догмату логическим путем. Бог для Флоренского — Субъект абсолютной, непротиворечивой Истины; задача, которой задается мыслитель, заключена в доказательстве *триипостасности* так понятого Бога. В этой интуиции *Бога-Истины* — весь Флоренский с его *волей к знанию*, которая была движущей силой его жизни. И вот, к Истине, как к некоему тезису, Флоренский прилагает логические законы тождества и достаточного основания. Предположив затем в Истине жизнь, он отрицает для нее первый закон; в результате философ приходит к выводу о необходимости присутствия в Истине как минимум трех элементов¹⁶⁵. Бог — Субъект Истины — не имеет для Себя земных аналогов: Он — не лицо, не личность, но «Отношение Трех». Отношение же это есть Любовь; интуиция Иоанна Богослова «Бог есть Любовь» — интимнейшая интуиция Флоренского: ее осмыслению посвящены такие главы «Столпа», как «Дружба» и «Ревность»¹⁶⁶. Итак, глава «Триединство» «Столпа», первый содержательный центр



книги Флоренского, соответствует собственно тройческой линии жизни преподобного Сергия.

Путь святости преподобного отличался особой озаренностью, светоносностью¹⁶⁷. В духовном свете ему явилось множество птиц, которые, согласно житию, прообразуют сонм его учеников. Нестерпимое сияние сопровождало и приход Богоматери к святому; огненные видения сопутствовали его чудесам и священнодействиям. Преподобный Сергей был младшим современником византийских исихастов и сделался их духовным преемником. XIV век был ознаменован расцветом византийского монашества; обилие мистических созерцаний сопровождалось их богословским осмыслением. Именно в спорах по поводу света, зримого на молитве подвижниками, родилась концепция фессалоникийского епископа Григория Паламы, который впервые применил в богословии понятие Божественной, нетварной энергии. Опыт созерцания духовного света был возведен им, как к евангельскому прообразу, к Преображению Христа на Фаворе: Фаворский свет святитель Григорий считал энергией Божества. — Несколько позднее и на Руси возникло исихастское движение. Его главными представителями были преподобный Сергей и его ближайшие последователи. И хотя на Руси в то время не было теоретического богословия, образное «богословие» Епифания Премудрого, представленное в житии Сергия, выражает те же самые идеи, что и трактаты св. Григория Паламы.

Свет Сергиевых созерцаний спустя века был осмыслен Флоренским, — в частности, в его магистерской работе. Вслед за главой «Триединство» в «Столпе» помещаются два раздела, посвященные аскетическому подвигу, сопутствующему ему Свету, а также Духу Святому — Третьей Ипостаси Святой Троицы — по убеждению Флоренского, наиболее близкой подвижнику. Тема Света и Духа — одна из центральных для религиозной философии Серебряного века. Искания новой религии Святого Духа начались с видений Владимира Соловьева, инспирировавших его творчество. Вслед за Соловьевым стали ждать конца мира, второго пришествия Христа и откровения Третьей Ипостаси; так должна была бы начаться новая религиозная эпоха Третьего Завета. Почти все русские философы в той или иной мере приобщились к этой проблематике; Флоренский был весьма близок с такими страстными ревнителями нового откровения, как



Мережковский и Андрей Белый. В главах «Столпа», где подняты эти вопросы, со святоотеческими — паламитскими представлениями переплетены идеи *нового религиозного сознания* Мережковского. Флоренский развивает их в своеобразном *эстетическом* ключе: Свет — это собственно духовная Красота, Бог в Его явлении в аспекте Красоты. Носители Света, духоносцы, открывают для себя мистически эту надмирную Красоту и делают ее видимой для окружающих; опытно переживаемая, Красота как Свет есть критерий реальности и истинности Церкви. Идея Света, как и идея Троицы, пережита Флоренским весьма интимно: ею воцерковлены какие-то его насущнейшие стремления, врожденный эстетизм. И его понимание Святого Духа очень созвучно тогдашней эпохе. Идеи, которыми жил преподобный Сергей, раскрылись в новых условиях совершенно по-новому¹⁶⁸.

Таким главам «Столпа», как «Сомнение», затем «Противоречие», «Геенна» и «Ревность», в житии преподобного Сергия найти параллели не представляется возможным. Отчасти это связано с тем, что Флоренский намеревался показать в своем труде не только обладание Истиной, но и динамику духовного пути к ней («Сомнение»). Отчасти же причина этого — в неправославности, нецерковности ряда идей данных разделов, в модернистском их характере. Разумеется, искания Сергия не знали сомнения; в его вере, в строе его религиозной мысли не было никаких противоречий. Антиномии — плод сомнения — это категории уже одряхлевшего христианского сознания, утратившего непосредственность и ту поддержку духа, которая питает ум. Мысль об отсутствии вечных мук, о посмертном отсечении от души ее греховной части (лишь эта последняя сгорит в геенском огне, утверждает Флоренский), — это мысль новейшая, связанная с проникновением в православие оккультных идей и идущая вразрез со средневековой церковной верой. Наконец, пафос главы «Ревность» просто нехристианский, поскольку ревность почитается Церковью тяжким грехом, губительным для аскетического бесстрастия. Сомнением и ревностью обсуждаемый здесь духовный тип (который Флоренский пытался перенять у преподобного Сергия) искажается и затемняется.

Но вот глава «Грех» написана как раз в соответствии с опытом преподобного. Епифаний рассказывает в житии о той тяжелой борь-



бе с нечистой силой, которую пришлось выдержать Варфоломею, начавшему подвизаться в лесной пустыне. Темные явления подвижникам многообразны; Радонежский отшельник сражался с бесами, принявшими актуальный для того времени вид литовского воинства. В Евангелии этот облик духовного врага назван легионом; также и Флоренский видит греховную душу распавшейся на отдельные эмоции и состояния, как духовно раздробленную. Утрате духовного единства, усложнению души (культивируемому в Новое время) Флоренский противопоставляет целомудрие, т. е. цельность ума, согласно буквальному значению этого слова. И в его глазах это не нравственная, но онтологическая характеристика личности, указывающая на ее святость. «Грех — момент разлада, распада и развала духовной жизни», — утверждает Флоренский. Его обращение к евангельскому эпизоду исцеления гадаринского бесноватого, возможно, было подсказано ему опытом брани преподобного Сергия.

В Епифаниевом житии повествуется о том, как к преподобному Сергию, подвизавшемуся в уединении, зачистил дикий медведь; святой относился к нему с такой глубокой совестливостью, что иногда отдавал зверю последний кусок хлеба. Этот проблеск рая в жизни святых, дуновение той любви, которою Творец соединил человека и природу, Флоренский богословски осмысливает в главе «Тварь» — девятом письме «Столпа». Здесь мы находим несколько риторическую, вряд ли подкрепленную действительным опытом философа апологию аскетике. Смысл аскезы — не умерщвление плоти, но ее преображение; пафос подвига — не отвращение от твари, но влюбленность в нее; «цель устремлений подвижника — воспринять всю тварь в ее первозданной, победной красоте»: декларируя эти вещи, Флоренский словно забывает о подводных камнях аскетического пути (все же, действительно, усилий по умерщвлению плоти), особенно опасных для христиан новейших времен... Но как ни оценивать проповеднический дискурс Флоренского, все же в нем отразилась Сергиева — плодотворная аскеза, аскеза, достигшая своей цели...

За главой «Тварь» в «Столпе» следует письмо «София». Богословие Флоренского живет, развивается между двумя полюсами: идея Троицы есть его альфа, идея Софии, органически связанная с ней — его омега. Логика труда Флоренского, мыслительное движение от Троицы к Софии, выражает собою единство того духовного типа, ко-



торому опытно ведомы эти высшие реальности, — духовного устроения, явленного в лице преподобного Сергия. Русские софиологи связывали с Софией целый ряд смысловых оттенков. Для В. Соловьева София — это идеальное человечество, одновременно женственное духовное Существо и одновременно — «субстанция Пресвятой Троицы»; для С. Булгакова — «энтелехия», «целепричина» мира, его первообраз в Боге; для Е. Трубецкого — платоновский мир идей. Специфика интерпретации Софии Флоренским состоит, во-первых, в сугубой ориентации на Богоматерь, — в этом за ним следует Булгаков (в «Купине неопалимой»). Во-вторых же, Флоренский соединял с образом Софии идею девства (сходно мысливший на этот счет Бердяев ссылался при этом на Я. Бёме). Думается, что истоки такого осмысления Софии — в личности преподобного Сергия. Безупречная нравственная чистота святого, «земного ангела и небесного человека», уже в древности стала предметом особого почитания: «Радуйся, девственнице душею и телом», — таков один из стихов акафиста Сергию. Согласно традиционному богословию, Премудростью Божией считается Христос, воплощенное Слово Божие, — таково мнение большинства церковных отцов. Но в самой Лавре, этой сокровищнице русской церковности, Флоренский обнаруживает два свидетельства иного, хотя глубинно и связанного с традиционным, понимания Софии. Первое свидетельство — это надпись на иконе Софии из иконостаса Успенского собора, начинающаяся словами: «Образ Софии, Премудрости Божией, проявляет Собою Пресвятыя Богородицы неизглаголанного девства чистоту». Далее иконописец (или древний комментатор) дает объяснение всем деталям облика Софии — царственному виду, пурпуровому лику, а также присутствию на иконе Пресвятой Девы и Предтечи. Многие из этих идей надписи входят, как смысловые вдохновляющие импульсы, в софиологическое богословие Флоренского. — Второй его источник — это древняя рукопись под названием «Сборник полемических, канонических и исторических статей», принадлежавшая библиотеке Духовной академии. В ней сказано: «Церковь Божия София Пречистая Дева Богородица, сиречь девственных душа неизглаголанного девства»; здесь налицо весь комплекс идей Флоренского — связь Церкви и Софии, Софии и Богородицы, а также указание на особую мистику девства. Флоренский упоминает и дру-



гие лаврские рукописи, где говорится о Софии¹⁶⁹. Тезисы Флоренского о том, что девству свойственно некое характерное ведение, что девственное целомудрие означает пронизательность ума, высокую премудрость, связаны с лаврской мистикой, лаврскими идеями, зародившимися в духовной школе преподобного Сергия и восходят к самой личности преподобного.

Завершается «Столп» темой *дружбы*. И у нее также имеется параллель в Сергиевом житии. Однажды, вспоминает Епифаний, святой Сергий сидел с братией за монастырской трапезой; в это самое время в нескольких верстах в стороне от Лавры шел в Москву епископ Стефан Пермский. Преподобный Сергий и епископ Стефан были знакомы и любили друг друга. Но возможности зайти в монастырь у Пермского святителя на этот раз не было. Все же святитель остановился, обернулся к монастырю и, помолившись, произнес: «Мир тебе, духовный брат!» Преподобный Сергий в ту же минуту встал от трапезы и после молитвы отдал поклон, сказав: «Радуйся и ты, пастырь стада Христова!» Монахи были удивлены непонятными действиями игумена, но после его объяснения уразумели, что он в духе услышал Стефаново приветствие и отозвался на него. — Таков житийный эпизод, глубинный смысл которого Флоренский хотел сделать основой собственных — метафизических — представлений о дружбе. Дружбой он считал реальное единство людей в Боге, — нам сейчас важен именно этот аспект его богатой смыслами концепции. В ней странным образом смешались романтизм и монашеский аскетизм, однако суть ее в убеждении: «Любовь, постоянно простертая к Богу, соединяет любящих с Богом и друг с другом»¹⁷⁰. Почему Сергий услышал приветствие святителя Стефана? Потому что, живя в видимости врозь, духовные братья в действительности пребывали рядом друг с другом; и это не образное указание на их взаимное памятование, но таинственная духовная реальность. Неразлучность дружбы Сергия и Стефана, символом которой был данный эпизод Епифаниева жития, Флоренский (не называя источника, на который он, возможно, ориентировался бессознательно) положил в основу своей этической концепции.

Преподобный Сергий — один из удивительных русских святых древности. В его подвиге нет ничего мрачного, жестокого, надрывного, — такого, с чем современное сознание мирится, только подчи-



няясь авторитету святости. С преподобным соединяется ощущение духовной легкости и света; облик его гармоничен, полон внутренней красоты и изящества. Никогда Сергей в исступлении не попирает человека «ради Бога», не совершал жестокого насилия над собою и не унижал ближнего. Насколько это возможно в Средние века, преподобный был гуманистом, гностиком и поклонником Красоты. Именно поэтому он сумел вдохновить уже на закате христианства, в эпоху глубокого упадка, усталости и культурной пресыщенности, одного из самых утонченных мыслителей, который волею Промысла вошел в число его учеников. Лучи преподобного преодолели толщу веков и заново засияли в XX столетии. *По-новому, на модернизированном богословском языке рассказать русским людям, возвращающимся в Церковь, о подвиге преподобного Сергея:* так можно расценить миссию Флоренского, осуществленную им в книге «Столп и утверждение Истины».

* * *

Наши размышления о судьбе Флоренского подошли концу. И не нам судить, удалось ли в данном исследовании передать то, что для нас внутренне достоверно, — а именно, мысль о принадлежности Флоренского одновременно к «роду Фауста» и к собору учеников преподобного Сергея. Может смутить контраст этих лиц — на наш взгляд, духовных прототипов Флоренского; сомнение в том, что они совместились в одном реальном человеке, кому-то покажется непреодолимым. Действительно: один — условный немец, другой — русский; один — грешник, обремененный всеми смертными грехами, другой — непорочный подвижник; один подвержен страстям мира сего, другой в ранней юности бежал от мира и т. д. Но это одна лишь видимость; пристальное же вглядывание в оба лица убеждает, что *перед нами два облика — земной и надмирный — одного и того же, воодушевленного стремлением к Высшей Красоте духа.* — И в пути Флоренского можно распознать два этапа. Первый — это его жизнь при монастыре в период 1904—1908 годов, внутренне ориентированная на образ преподобного; именно в это время в его творчество проникли духовные мотивы святого. Данный этап с его глубинными установками резко отличался от этапа 20-х годов: именно тогда над



личностью философа уверенно взяло верх «фаустовское» начало. Однако высший, святой прототип не оставил его окончательно: между двумя прообразами была гармония — та гармония облика священника Флоренского, о которой свидетельствовали его ближние. Флоренского называют западником (Флоровский), усматривают в нем трагизм западной культуры — и это линия Фауста. От Запада у Флоренского его пафос ученого, магические и оккультные увлечения, стремление поверять все мыслью и культурой. Но не признавать за ним русского пафоса, значит судить пристрастно. Русская линия в душе Флоренского связана с православным богослужением, православным старчеством, русской природой и литературой. Во Флоренском — то же равновесие Запада и России, какое было свойственно всей культуре Серебряного века.

Что же касается греха и святости, то это самое трудное, о чем вообще можно говорить. Решающую роль здесь играет всё искупающее *муженичество Флоренского*, которое *не входит ни в тип Фауста, ни в жизнь преподобного Сергия*. Оно связано с трагедией России, но вместе с тем — с личной тайной судьбы Флоренского, — тайной последней и ведомой одному Богу. Конечно, самое существо личности остается за пределами всех уподоблений и аналогий, — за пределами *биографики*. Форма — вещь очень важная, но ею не упраздняется свобода человека и свобода Бога. И подводя окончательный итог разговора о двух прототипах в жизни Флоренского, надо сказать, что *ему удалось поднять и освятить в себе своего «внутреннего Фауста»*. Сделал он это не без помощи того, кто стал для него духовным отцом и вдохновителем, с чьим «Домом» оказалась связанной его судьба, — *не без помощи преподобного Сергия Радонежского*.



РАЗДЕЛ II





П. А. ФЛОРЕНСКИЙ И НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ¹

Нам хотелось бы начать размышления о духовной сущности взглядов Флоренского с категорически звучащего тезиса: Флоренский — один из выразителей *нового религиозного сознания*. Осмысливая русскую философию Серебряного века, следует, на наш взгляд, отпираться от православной церковности как от некоего духовного уровня, — изучать религиозных мыслителей в одном лишь историко-философском контексте недостаточно. Творчество любого философа прежде всего должно быть соотнесено с соответствующей традицией; так, любого западного мыслителя XIX—XX веков поверяют эталоном Канта. Подобного «отца» у русской философии нет; но общей «матерью» наших философов была православная Церковь. Первичные интуиции всякого русского человека, его непосредственное переживание бытия были укоренены в церковности. Церковь — то духовное лоно, из которого вышли *все* представители русской философии и с которым сохранили духовную связь, казалось бы, порвав с православием. Этот тезис очевиден, если речь идет о хомяковско-соловьевской линии отечественной философии. Но то же самое можно утверждать и относительно тех, кто прошел через кантианский искус, чья мысль была отмечена печатью критицизма и «строгой науки». Интуицию Тела Христова под покровом философских терминов несложно обнаружить не только у мистиков С. Франка и Н. Лосского, но и у не причастного к мистицизму диалогиста М. Бахтина. В своей итоговой книге «Самопознание» Н. Бердяев замечает, что в эмиграции его, безжалостного критика современной Церкви, всерьез считали православным мыслителем, чего он и не оспаривал...



Короче говоря, церковность была заложена в русских мыслителях, так сказать, генетически, хотя многие прошли через увлечение марксизмом или позитивизмом (как в случае Флоренского). Быт, воспитание, образование на рубеже XIX—XX веков еще были пропитаны духом православия, — и именно на православном фундаменте возводились сложные умственные постройки. Древняя церковность оказалась той общей первоматерией, из которой формировались выразительные и самобытные лики философских систем. Большинство отечественных философов в той или иной степени приобщились к церковному опыту, знали Церковь изнутри. Отход же от Церкви происходил, как правило, тогда, когда православие, в силу его архаичной простоты, оказывалось не в состоянии вместить и оправдать интеллектуальную сложность человека новейшей эпохи. Слишком многое в душе было невозможно воцерковить; те порывы, которые человек ценил в себе превыше всего, Церковью не признавались. И разрыв с Церковью делался неотвратимым: считали, что отказываются от нее ради служения Богу.

Путь философов, с которыми связывают термин «новое религиозное сознание», — путь Бердяева, В. Розанова, Д. Мережковского, — был именно таким. Но и в умах тех, кто в видимости не порвал с историческим православием, произошла глубокая трансформация исходных церковных интуиций. Потому к носителям «нового религиозного сознания» правомерно отнести и Флоренского, а также С. Булгакова, несмотря на их священнический сан и волю к исповедания православия.

При изучении воззрений русских мыслителей, при вживании в их интуиции важно распознать в них изначальную церковность и пути ее трансформации. Так могла бы быть написана история русской философии, наиболее глубоко учитывающая духовные истоки русской мысли. Заметим, что лучший из существующих на сегодняшний день историко-философских курсов — книга 1937 года «Пути русского богословия» Г. Флоровского — построена именно по такому принципу.

Главных трудностей при такого рода исследованиях нам видятся две следующие. Во-первых, это необходимость наличия у исследователя собственного церковного опыта, причем опыта выстраданного, прошедшего через испытания. Во-вторых, трудность обуслов-



лена проблематичностью самого понятия церковности — оно скорее жизненно-внутреннее, нежели догматическое. Так что, при полном разброде в данном вопросе, рассуждения о церковности русских философов неизбежно примут характер частных мнений. Потому и наши нижеследующие рассуждения в связи с Флоренским не претендуют на что-то большее, чем на статус мнения. Между тем они кажутся нам необходимыми, будучи полемически направлены против той тенденции современных исследований, целью которой является представление Флоренского в качестве православного, церковного писателя.

К проблеме Флоренского как выразителя нового религиозного сознания можно приближаться с разных сторон. Было бы плодотворно, к примеру, связать ряд его важнейших идей непосредственно со взглядами Мережковского и Розанова: так, концепция «Третьего Завета», развитая в «Столпе», острый интерес к вопросам пола и эроса, гностический оттенок мысли, как и многое другое, возводят Флоренского к его предшественникам, старшим современникам, к духу религиозно-философских собраний в Петербурге и тенденциям журнала «Новый путь». Интересно было бы также проследить за оценкой творчества Флоренского деятелями русской Церкви, придерживавшимися границ святоотеческого православия и избегавшими модернистских уклонов. Среди подобных критик наиболее весомо звучит даже не прямое обвинение Флоренского в ереси (архимандрит Никанор), но тонко и глубоко обоснованное утверждение Флоровского: «Не из православных глубин богословствует Флоренский»². Также можно было бы противопоставить «магическому православию» (С. Хоружий) Флоренского *молитвенную* струю в православии, молитвенный строй действительно православной души... Однако нам сейчас хотелось бы поставить иную задачу — предпринять исследование того *теловещеского идеала*, который распознается в трудах Флоренского. Правомерно ли утверждать, что таким идеалом выступает *православный святой*? Каково отношение Флоренского к святым древности и какой представляется ему современная святость? — Отвечая на подобные вопросы, мы сможем многое прояснить для себя в духовном строе мыслителя. При этом наши рассуждения не будут претендовать на полноту, — они имеют лишь самый предварительный характер.



Антропология не является особо разработанной и акцентированной областью интересов Флоренского³. Почти не делая оговорок, можно сказать, что теоретического учения о человеческой *личности* у Флоренского нет⁴. Это сопряжено с отсутствием в богословии автора «Столпа» и «Философии культа» *Христа*, что было отмечено еще в 30-е годы Флоровским. Воззрения Флоренского в целом никоим образом не персоналистичны, — так что его представления о человеке и, в частности, образ идеальной личности следует отыскивать по преимуществу в характеристиках, данных мыслителем конкретным людям.

Какой же тип человека занимает Флоренского? Мышление Флоренского экклезиоцентрично, сосредоточено вокруг Церкви как святого творения, творения в Боге. *Идеологически* Флоренский — православный, причем предельно строгий и жесткий; эта православная суровость, в частности, проявилась в его отношении к Блоку и Толстому, которые в его глазах сделались, так сказать, антигероями. Потому естественно, что мысль Флоренского в поисках человеческого совершенства обратилась к служителям Церкви. Флоренскому принадлежит ряд характеристик духовных лиц, — однако в православные рамки эти «портреты» явно не помещаются. *Флоренского занимал не столько церковный антропологический канон, явленный в конкретных людях, сколько его нарушения.* Именно в нарушении канона ему видится духовная свобода, а следовательно — истина. Нет, Флоренский на словах не ратовал за отмену канона, — в частности, и канона антропологического: в каноне он ощущал таинственную, неприметную для поверхностного взгляда духовную глубину. Но он видел, что почитание духа канона может вступить в противоречие с его буквой. Каноническая «буква» в глазах Флоренского не является последней ценностью, и есть люди, имеющие высшее право на ее отмену: «праведнику закон не лежит». Флоренский искал истину по ту сторону церковных форм; в Церкви ему была дорога ее «безусловно святая сердцевина», присутствующая внутри всех «скорлуп», — дорога жизнь, бьющаяся под корой всех «выдохшихся символов», как он писал в 1905 году Андрею Белому⁵. — Но именно таким же путем вглубь исторической религии, путем к надконфессиональной, вечной истине был путь выразителей «нового религиозного сознания», в частности, и русских. Проработать содержание



конкретной конфессии с тем, чтобы, дойдя до ее ноуменальной сути, выйти за ее пределы: здесь существо исканий и Мережковского, и Андрея Белого, и Бердяева, а также цель различных теософских и антропософских течений, не случайно ориентировавшихся на «олимпийские» воззрения Гёте. Но на деле для русских мыслителей это означало в той или иной степени разрыв с православием.

Своей жизненной задачей Флоренский считал реконструкцию «общечеловеческого мировоззрения». На основании завершённых глав труда «У водоразделов мысли», — в частности, филологических трактатов, — можно судить о том, каким виделось Флоренскому «истинное» мировоззрение, т. е. адекватно соответствующее объективному строю бытия. Меньше всего это мировоззрение напоминает святоотеческое православие. Реализм в средневековом смысле, в основе которого — оккультное, магически-заклинательное, но отнюдь не религиозно-молитвенное ведение запредельного мира: так можно было бы обозначить это, по мнению Флоренского, единое во все времена, первично-непосредственное, «народное» переживание бытия. Если в «Столпе» нет Христа, но присутствует Церковь, то в «Водоразделах» церковность растворена в совершенно иноприродном ей материале. В планах труда Флоренского начала 20-х годов христианство упоминается лишь однажды, причем на равных правах с другими мировоззренческими системами: «Механическое миропонимание. Каббала. Оккультизм. Христианство»⁶. Судя по опубликованным фрагментам «Водоразделов», перед нами комплекс тех языческо-магических представлений, который был упразднен, исторически преодолен христианством. Упреки в позитивизме, которые Флоренский предъявлял *современной* ему Церкви, несправедливы: уже само христианство по сравнению с древним магизмом, если угодно, позитивно. В центре христианства — Бог-Искупитель, тогда как внимание Флоренского, его мощная, воистину гениальная интуиция были направлены на тварный мир. И недружелюбно настроенный по отношению к Флоренскому Бердяев достаточно метко определил подобные взгляды как «космическое прельщение».

Эти общие суждения по поводу взглядов Флоренского подтверждаются, если вдуматься в его характеристики идеальных в его глазах личностей. Первым в их ряду должен быть назван преподобный Сергий Радонежский; также и остальных — старца Гефсиманского скита



Исидора, архимандрита Серапиона Машкина, отца Алексея Мечёва — Флоренский наделяет чертами святости. Преподобный Сергей занимает совершенно особое место в судьбе Флоренского. Многолетняя жизнь ученого вблизи Троице-Сергиевой Лавры, постоянное духовное общение с ее основателем сформировали мировоззрение Флоренского: в «Столпе» можно распознать духовный тип Сергия (Пресвятая Троица, София, нетварный Свет, дружба суть не только аспекты содержания «Столпа», но и смысловые моменты жития святого, характерные черты его лика). Глубинно Флоренского можно считать учеником преподобного, однако трудно усмотреть влияние Сергия на обсуждаемую нами «практическую» антропологию мыслителя из Сергиева Посада. Святость Сергия Флоренский определяет в ключе «нового религиозного сознания». Он называет преподобного Ангелом-хранителем Руси и ценит в его облике неотмирность, небесную завершенность, не обращая внимания на особенности земного пути Сергия. Представление о святом Сергии как о русском Ангеле-хранителе для нас не имеет христианских аналогов и представляется гностическим измышлением. Когда Церковь в своих песнопениях называет преподобных «земными ангелами и небесными человеками», совершенно ясно, что перед нами поэтические образы. Тезис же Флоренского об «ангеличности» Сергия звучит совсем иначе — философски сознательно и реалистично. Этому тезису можно уподобить представление антропософа М. Волошина о воплощенности в преподобном Серафиме Саровском небесного серафима (поэма «Святой Серафим»). В «Смысле идеализма» Флоренский пишет о том, что ангелы-хранители приставлены не только к людям, но и покровительствуют географическим реалиям. А если вспомнить о том, что друг и ученик Флоренского, отец Сергей Булгаков, в своих трудах часто идущий прямо-таки по стопам учителя, в своей книге «Друг Жениха» всерьез заявлял, что Иоанн Креститель — «Ангел Пустыни» известной иконы — был настоящим ангелом, принявшим человеческий облик, то идея Сергия-Ангела получает отчетливый и совершенно неправославный смысл. Воплощение ангелов в святых людей резко оспаривалось отцами Церкви: скажем, автором «Благовестника», блаженным Феофилактом Болгарским, в его толковании Евангелия отрицается ангельская природа Иоанна.



Святость, взятая изнутри, в качестве некоего экзистенциального состояния, понимается Флоренским как особое *знание*, — в этом он следует гностической линии в христианстве, восходящей к Клименту Александрийскому. Подобная интерпретация святости естественна для XIX—XX веков — эпохи гносеологической по преимуществу. В эту эпоху наиболее авторитетным типом православного подвижника оказывается *старец* с его ведением сокровенного существа и судьбы всякого человека, предстающего перед ним. Бердяев в «Самопознании» замечает, что в старцев верили не одни православные: оккультисты разных толков видели в них христианских «посвященных», носителей высшего духовного знания. Старцу Исидору, насельнику расположенного вблизи Лавры Гефсиманского скита, Флоренский посвящает большой очерк, опубликованный в журнале «Христианин». Этот словесный портрет стилизован под «сказание» о старце, что отвечало направленности благочестивого журнала для народа. Отец Исидор — это классический прозорливый старец с «символическим» поведением и «тонкой иронией над миром»; иногда он слегка юродствует и совершает чудаковатые поступки. Флоренский явно хотел создать образ в традиции патериков, избегая — во имя стилизации — естественной для него интонации. Патериковый принцип, в отличие от канонически-житийного, ценит не столько канон святости, сколько его свободное нарушение, — но нарушение в Христовом духе, например — ради любви к ближнему. У Флоренского в портретах его современников мы не найдем житийных черт: как это было характерно для патериков, он представляет облик человека через бытовые подробности его жизни. И если житийный образ иконописно завершен, то патериковый — более земной образ, растрепан, необработан и является по сути сырым материалом для агиографа. В целом, хотя Флоренский отмечает преимущественно отклонения от канона отца Исидора, вполне можно говорить о традиционном (хотя и стилизованном) патериковом образе очерка «Соль земли». При этом старец изображен Флоренским в духе его софиологической концепции. «Незримые нити, — пишет Флоренский, — соединяли его [о. Исидора] с сокровенным сердцем твари»⁷, т. е. с Софией; традиционно более привычным является соотнесение святого с Христом. Подчеркивая софийность образа старца, Флоренский сообщает об особом почитании отцом Исидором



Богоматери, вылившемся в некий теологумен: благодать Церкви, по словам Гефсиманского отшельника, связана со страданиями Божией Матери. Присущая старцу свобода не только в аскезе, но и в догматике под пером Флоренского остается все же в границах церковности. «Вольномыслие» старца — представления вроде того, что Христос родил Церковь из бока, и что произошло это, когда Его на кресте пронзили копьем, — похоже на простонародное богословствование в кружке протопопа Аввакума. Образ отца Исидора отмечен печатью православной древней простоты; по-видимому, это самый традиционный образ из созданных Флоренским.

Совершенно иной образ человека, сыгравшего в творческой судьбе Флоренского, быть может, центральную роль, — образ таинственный, противоречивый и даже соблазнительный. Эта личность загадочна; неясно и то, почему архимандрит Серапион Машкин привлек столь пристальное внимание Флоренского: ведь мыслитель не только восстановил его биографию, но и потратил немало, надо думать, труда на построение генеалогического древа рода Машкиных. Кем был Машкин для Флоренского? Во-первых, он являл собою близкий Флоренскому тип христианского философа, задавшегося целью построить систему мировидения на основании собственного внутреннего опыта. Во-вторых, отец Серапион отвечал идеалу Флоренского: яркий мистик, он был человеком церковным и, в глазах Флоренского, свидетельствовал тем самым о духовной силе Церкви. С духовным устроением, представленным в лице Машкина, Флоренский связывал будущее православия. В известном письме Киселеву Флоренский предсказывает, что духовный центр России после закрытия Лавры перемещается в Оптиную пустынь. И облик Оптиной для Флоренского представлен не только великими оптинскими старцами, но и архимандритом Серапионом, с 1900 по 1905 год — последние пять лет своей жизни — подвизавшимся в знаменитом монастыре.

Главный и, по сути, единственный фундаментальный труд архимандрита Серапиона — «Опыт системы христианской философии», идейно пересекающийся со «Столпом» Флоренского, до сих пор не опубликован, так что мы не можем адекватно оценить масштаб личности и философского дарования монаха-философа. Более того: возникает соблазн принять его фигуру за литературную мистифика-



цию, предпринятую Флоренским, и усомниться в самом существовании данного феномена⁸. Не разделяя мыслей Р. Гальцевой о Флоренском как об авангардисте, мы не согласимся и с тем, что он выступил в роли мистификатора. Владельцы архива Флоренского свидетельствуют о наличии там рукописи сочинения архимандрита Серапиона; потому факты, сообщенные Флоренским в связи с Машкиным, кажутся вполне правдоподобными. Для воспроизведения здесь образа отца Серапиона нам приходится довольствоваться этими фактами, немногими свидетельствами других лиц, а также мелкими сочинениями Машкина.

Прежде всего, архимандрит Серапион — в миру Владимир Михайлович Машкин — был в полной мере человеком своего времени, чего нельзя сказать про старца Исидора, крестьянина по происхождению, генетически укорененного в православной традиции. Владимир Машкин получил вполне современное, хотя и сумбурное образование, так что его философская мысль работала в ключе интересов XIX века: начиная с семнадцатилетнего возраста он предпринимал ряд попыток построить новую теорию познания. По натуре он был личностью сложной, мятущейся и далекой от гармонии, но обладающей при этом предельной искренностью. Потому для него был невозможен некий тонкий самообман, путь вторичного упрощения, на который нередко встают те, кто приходит в Церковь, уже столкнувшись с роковыми вызовами новейшей эпохи. Будущий оптинский монах мог лишь попытаться воцерковить свои устремления, — отсечение же запросов ума во имя абстрактной аскетической схемы было ему абсолютно чуждо. Главной страстью Машкина была страсть к знанию; пытаясь утолить ее, он метался в молодости между естественными науками и новейшей философией. Как и Флоренского, его влекла к себе «Истина», — и в конце концов он решил искать ее на «древнефилософском», по его выражению, пути. Приняв монашество, называемое отцами Церкви практической философией, он поставил перед собой цель достигнуть живого богообщения. Из опыта аскезы и родилась пока еще неведомая миру его «Система христианской философии».

В облике отца Серапиона, воссоздаваемом Флоренским, чувствуется какой-то метафизический надлом: данная судьба словно изначально дала трещину, в личности подвижника нет и следа гармонии.



Жизнь о. Серапиона — это сплошные скитания, которые, по-видимому, отражают метания его души. Неуемная жажда жизни искала для себя выхода в кутежах; видимо, высокому развитию интеллекта и сферы чувств сопутствовала слабость воли, нравственного начала. О. Серапион постоянно лечился у психиатров не только в России, но и за границей. Приступы бешенства и попытки самоубийства случались с ним и на Афоне; Флоренский не скрывает того, что его монашескую жизнь постоянно сопровождали запои и срывы. Одна лишь мать действовала на Машкина целительно и умиротворяющее: она следовала повсюду за сыном на его страдальческом пути. Свою душевную болезнь отец Серапион считал метафизическим повреждением и возводил к вмешательству темных духовных сил. На земле он познал ад, и избавлял его от ада только Христос. Отсюда — бесконечная любовь отца Серапиона к Христу. От природы Владимир Машкин обладал мистическим дарованием: он жил в близости к духовному миру, однако его человеческих сил не хватало, чтобы эта близость сделалась гармоничной. Ему было ведомо как высшее добро, так и крайнее зло. Однажды еще в младенчестве он ощутил присутствие Бога, и в тот момент солнечный свет стал для него явлением Света нетварного. Уравновесить полюса своего духа, исцелить болезнь, происходящую от избытка внутренних сил, Владимир Михайлович пытался, прибегая к церковной благодати. Жизненный путь его не представляется завершенным: смерть от сердечного приступа настигла отца Серапиона в тревожный период душевных метаний, когда он предавался самым рискованным умственным построениям.

Отец Серапион — человек катастрофической эпохи развязывания сил зла; потому знание им «глубин сатанинских» могло означать прозрение в глубину современности. Он был по основной направленности своей жизни праведником, ищущим спасения у Христа, — понятно, почему именно такая личность привлекла внимание Флоренского. Ни душевная болезнь, ни нравственные срывы, разумеется, в принципе не исключают праведности и даже святости человека; но в идеологии и духовности отца Серапиона налицо моменты, резко контрастирующие со строем православной души. Православный модернизм, новое религиозное сознание: это самые общие и слабые эпитеты, которые приходят в связи с этим на ум. Обратимся



к сочинениям Машкина, опубликованным Флоренским, — они были написаны в 1905 году, примерно за месяц до его кончины.

Отец Серапион — служитель Церкви, ищущий в ней спасения. Но посмотрим, что он пишет о русской Церкви. Церковь русская — лживая и еретическая: «Я <...> не считаю нашу церковь в истине. Она в ереси, именно — цезаро-папистической», поскольку Божие она воздаст кесарю. Духовенство ее — «Иуда, продавший церковь Христову сперва Петру, а после перепродававший ее всем преемникам Петра до Николая II включительно». На грехе цезарепапизма, присутствующем в русской Церкви, сосредотачивались Мережковский и Бердяев. «Общая воинская повинность есть грех», — пишет архимандрит Серапион, обличая духовенство, приводящее солдат к присяге на Евангелии, тогда как Господь, по его словам, уж никак бы не пошел в наше время бить японцев и разделит участь духовоборов. Здесь мы слышим голос Льва Толстого. — Но если в Церкви нет истины, то где же она? Согласно мнению отца Серапиона, истина восстановлена старокатоликами; «и я, — заявляет он, — горю душою скорей примкнуть к ним и масонам»...

Продолжим всматриваться в таинственный лик вдохновителя Флоренского. Отец Серапион — монах, верящий, что, следуя монашескому образу жизни, он придет к Богу. Но вот его высказывание о монашестве, адресованное Флоренскому: «Монахом быть, это — связать себя по рукам и ногам нелепыми правилами, придуманными нарочно для того, чтобы связывать ими наиболее опасных дурному правительству людей — религиозных идеалистов. Все эти стеснения, делающие из монаха “отрезанный ломоть” (видимо, монашеские обеты. — Н. Б.), — ложь, гнусная ложь. Человек свежий, деятельный и честный задохнется в монастыре». Монастыри — это «один соблазн, который давным-давно пора уничтожить, стереть с лица земли, как профанацию святости, делающую из святого имени Христа посмешище»⁹. Что это? Риторический ли пафос как разрядка для темперамента — или же горькое сожаление об отречении от мира? Письмо к Флоренскому наводит на предположение, что церковность была для отца Серапиона лишь этапом духовного пути, как и для ряда мыслителей того времени. Проживи он дольше, весьма вероятно, он присоединился бы к старокатоликам или к масонам...



В любом случае было бы неуместно говорить о традиционном православии Машкина.

Еще более вызывающим является другой документ, приводимый Флоренским. Это очень странная статья, предназначенная для газетной публикации, но оставшаяся ненапечатанной. Ее название — «Мимолетные рассуждения о иезуитизме, шпионстве, шаблонной морали и масонстве», и написана она тоже в начале 1905 года. Вот ее содержание. Отец Серапион спрашивает: в чем разница между иезуитами и масонами? Ответ его таков: цель иезуитов — всемирное торжество Рима и папизма; цель масонов — воплощение на земле царства справедливости. Планы иезуитов суть зло, масоны же стремятся к добру, — именно так должен оценить мораль масонов и иезуитов «честный человек». Как масоны, так и иезуиты прибегают к шпионству; однако, заявляет отец Серапион, считать всякое шпионство злом означает следовать «шаблонной морали». Небольшой теоретический пассаж о «самодеказательности» справедливости, существующей в качестве живого субъекта, вызывает в памяти идею «Столпа» о самодеказательности же субъекта Истины. Но эта часть сочинения архимандрита выглядит в нем как инородное тело, поскольку автор тотчас же переходит к истине масонства. Долг честного человека — содействовать ей, утверждает философ-монах, замечая вслед за этим, что такая деятельность может быть только подпольной. «Адепты справедливости, — пишет отец Серапион, — должны сплотиться и составить “кружок”. Другого исхода нет. Сила же кружка в доносах и шпионстве и даже убийствах, убийствах тайных (не надо явных, не надо рисковать собою: ни к чему), но неумолимых и неизбежных, как судьба, как мифический рок, или как сицилийская мафия. Как! и убийства? — воскликнет иной шаблонный моралист, не успевший достаточно критически оценить эту мораль. Да, отвечаю я, и убийства. Да чему, собственно, вы ужасаетесь? Вспомните *Исход*, как пророк Моисей выводил народ Божий... Убийств немало, притом и коронованных особ среди других»¹⁰.

Здесь все совершенно непонятно, от недоумения у нас опускаются руки. Программа Шигалева и Петра Верховенского завладела умом оптинского подвижника, «христианского философа»?! Так что за личность этот «философ», каковы его подлинные цели? И почему Флоренский называет его «самым верным рабом Божиим»? Шига-



левщине не пристало название «духовной свободы», а ведь архимандрит Серапион идет гораздо дальше Шигалева! По его убеждению, члены тайных кружков, т. е. «общин масонов и социал-демократов», даже если и не победят, то обретут несравненно высшее — «станут, один в другом, едино в Господе, и с Ним во Отце станут сами “богами”, и, наконец, — страшно вымолвить — Богом». Страшно и нам углубляться в это учение — программу ли революции с царевубийством, богословское ли ее оправдание. Особенно поражает то, что в союзники своим «кровожадным»¹¹ теориям архимандрит берет... самого Христа. Оказывается, что «Господь Иисус» при попытках схватить Его «не прибегал к убийству (хотя мог бы), но только потому, что Он, пользуясь божественной силой, проходил среди врагов Своих и скрывался от них до времени». Конечно, удивляет не сам факт исповедания подобных взглядов со стороны духовного лица, — русская история богата сходными случаями. В недоумение вводит другое — совершенно экстравагантное сосуществование в мировоззрении архимандрита христианского начала с верой в дарвинизм, с политическим радикализмом, с почитанием террористического масонства. И какая бы глубина нового гностицизма за этим ни стояла, в ее доброкачественности заставляют усомниться и утопическая идея о земном царстве справедливости, и нравственная вседозволенность, и провозглашаемое право некоторых «сторонников справедливости» на пролитие крови. Идеализация Флоренским феномена архимандрита Серапиона — загадочный момент в его мировоззренческих исканиях, с несомненностью свидетельствующий лишь об одном: о его полной неудовлетворенности церковным древнерусским типом праведности.

Подобно другим философам Серебряного века, Флоренский считал, что святость исторически конкретна. И в этом — глубокая и нетривиальная правда. Перед человеком стоит задача обогнуть характерный для *его* исторической эпохи антропологический тип. В новейшее время надлежит освятить, возвести к Богу усложненную, углубившуюся и противоречивую душу. И странно было бы в XX веке ориентироваться, как на идеал, на образ средневекового подвижника. Мистическая и бытийственная цель христианина состоит в том, чтобы в своем сердце «дать жизнь» Христу. Христос — не ограниченный индивидуум, но Всечеловек, в котором всякому надлежит



найти себя. И «подражание» Христу может состоять исключительно в духовном очищении сердца, в высвобождении подвижником своего собственного «образа Божия», своей вечной идеи из-под спуда греха, плоти, душевной эмпирики. Пытаться внести святость чужой эпохи в свою жизнь — дело неблагодарное и духовно опасное, поскольку чревато внутренней ложью и деформацией души. Таково, например, «вторичное упрощение» современной утонченной личности, оборачивающееся на деле сознательным самооглуплением и фарисейством.

Какова же современная святость, как охарактеризовать духовно совершенного человека XX века? Этот вопрос, по-видимому, присутствовал и в сознании Флоренского, чему свидетельство — ряд созданных им литературных портретов христианских праведников. Наиболее из них традиционным, стилизованным под патериковый, является образ *отца Исидора*. Но совершенно естественно, что он в принципе не мог удовлетворить глубинных вопрошаний и исканий рафинированной и совсем не простой души мыслителя из Сергиева Посада. Рядом с иконописным Исидором возникает крайне экстравагантный, загадочный и соблазнительный лик *архимандрита Серapiона*. И хотя доскональное осмысление его воззрений принадлежит будущему, опубликованные фрагменты его писаний несомненно свидетельствуют о том, что его мятущаяся личность не смогла найти покоя в древнем православии. — Наконец, к попыткам Флоренского понять современную святость надо отнести его умозрения в связи с кончиной *о. Алексея Мечёва*.

Речь идет о следующем. В 1923 году скончался известный в Москве священник тихоновского направления, руководитель и «старец» многих чад (в том числе Николая Бердяева), отец Алексей Мечёв. Среди его бумаг был обнаружен странный документ — похвала добродетелям усопшего, «надгробное слово» ему. Отец Алексей, разумеется, назывался в этой речи в третьем грамматическом лице, но бумага была написана почерком старца и имела подпись А. Старец-аскет пишет самому себе похвалу! Уничтожить соблазн, рассеять щекотливую ситуацию — именно такую цель ставил перед собою Флоренский, когда писал статью «О надгробном слове о. Алексея Мечёва»¹². И для нас сейчас важно то, что эта статья предоставляет



важный материал для изучения отношения Флоренского к духовной традиции православия.

Отец Алексей, утверждает Флоренский, перед смертью поступил вопреки православному духовно-этическому канону. Если святые древности умирали со словами самоосуждения на устах, уповая, в сознании своей крайней греховности, на одну милость Божию, то отец Алексей при переходе в вечность, напротив, превозносит себя. Но в этом поступке не следует видеть гордыни. Флоренский выдвигает отважный тезис: к концу жизни старец достиг совершенства святости, что означает обретение им экзистенциальной позиции в Боге. Отрешившись в подвиге от своего конечного, индивидуального «я», отец Алексей смог увидеть себя со стороны, из вечности, из сферы божественной объективности. При этом свое наличное духовное состояние старец воспринял как чужое, как «его» душу, — именно отсюда третье грамматическое лицо «надгробного слова». Итак, за самовосхвалением парадоксально стоит святое бесстрастие, высочайшее совершенство, — подозрение в низменной гордыне, по убеждению Флоренского, тем самым рассеивается. — Отец Алексей не был в состоянии представить себе действительной общественной реакции на свое «надгробное слово», — так продолжает Флоренский свою апологию старца. И здесь сказалась его полнейшая духовная свобода: своим поступком старец хотел как раз шокировать людей — ради того, чтобы избежать посмертного прославления. Иными словами, «показав нос» из гроба, он поступил как юродивый. Согласно Флоренскому, подвиг юродства увенчал собою в судьбе отца Алексея подвиг священника и аскета.

Стройные и остроумные спекуляции Флоренского, однако, не выдержали проверки жизненной фактичностью. Выяснилось, что «надгробного слова» самому себе отец Алексей не писал, так что концепция Флоренского повисла в воздухе. Флоренскому не удалось постигнуть ею истинного духовного облика старца, — но не это нам сейчас важно. Нас сейчас занимает отношение Флоренского к православному антропологическому канону и его представление о новом типе святости. Очевидно, что автор статьи об отце Алексее этот канон разрушает, что мы и попытаемся сейчас доказать.

Духовный путь Церкви — это покаяние: из него рождается и светоносный экстаз отшельника, и бытовая скромность мирянина. По-



каяние — категория онтологии и этики — это само существо церковной жизни. Но, рассуждая о покаянии, Флоренский — прямо-таки в духе Ницше, который задавался целью опровергнуть и разоблачить христианскую мораль сострадания, — предпринял усилия разложить покаяние *изнутри*. Современный кающийся в действительности не уничижает, но хвалит себя, поскольку покаяние — это в христианстве «духовная мода» (так Флоренский называет церковный духовно-этический канон поведения). «Если упрекает себя во всех грехах и Мария Египетская, и я, то вы, окружающие, не очень-то судите обо мне — может быть, и я не хуже Марии Египетской»¹³: такова, по Флоренскому, подсознательная мотивировка человека, практикующего покаяние. Флоренский делает акцент на душевном «подполье», — тех инстинктах, аффектах, лазейках, которые делают искреннее покаяние невозможным. Сложная — с задними мыслями — душа уже не в состоянии непосредственно переживать свою греховность. Но ныне невозможно даже и несовершенное покаяние, скорректированное признанием своей лицемерной нечистоты. Рефлексия покаяния — покаяние в неспособности к покаянию — вы рождается в дурно-бесконечную цепочку рационалистических актов сознания, убивающих, вместе с сердечным чувством, и саму идею. Итак, современный человек принципиально не способен к покаянию: рассуждения Флоренского сводятся, в сущности, именно к этому. Покаяние — удел избранных праведников, духовный путь, пригодный для них одних, — но кто дерзнет причислить себя к их сонму? Решившийся на это погрешит еще больше...

В конечном счете покаяние, по Флоренскому, приумножает грех, но не освобождает от него. Эта логика близка логике апостола Павла, когда тот развенчивает «бессильные», «ослабленные плотью» пути ветхозаветного закона (Рим 8: 3). Под пером Флоренского всякая «христианская кончина», предваряемая исповедью, оказывается откровенным, едва ли не циничным спектаклем, где стороны заранее знают свои роли и подают реплики: умирающий — покаянную, свидетели — хвалебную. За этим разоблачением покаяния стоит убежденность Флоренского в отсутствии в душе современного человека тех древних церковных интуиций и побуждений, которые выражались в определенном строе поведения.



Но, быть может, Флоренский отдает предпочтение в нынешнее время подвигу юродства перед покаянными трудами, одному православному пути спасения перед другим? Ничего подобного: как им развенчивается покаяние, так же и юродство. Подобно покаянию, юродство тоже может быть лицемерным — если оно принимает явные формы. Поступок о. Алексея есть, согласно Флоренскому, подлинное юродство именно потому, что по нему нельзя распознать намерений старца: «О настоящем юродстве приходится лишь догадываться»¹⁴. Но Флоренский неглубоко проник в психологию юродства. Своей концепцией он фактически отвергает средневековое юродство, о котором окружающие не просто догадывались: юродство прямо заявляло о себе и требовало особого отношения. Как и о покаянии, так же и о юродстве Флоренский рассуждает с позиции «подпольного человека», наиболее ему понятной.

Таким образом, ни покаяние, ни юродство в их древних формах, по Флоренскому, не являются путями спасения для современного человека. Тем не менее в статье об о. Алексее Флоренский претендует на постижение универсальной тайны христианской святости, показывая как бы *изнутри* личность святого. Выше нами уже обозначена его главная идея: отец Алексей перед кончиной обрел взгляд на себя со стороны, из точки опоры в Боге; потому, дескать, он свободно хвалит себя — как бы и не себя. Это убедительно и красиво только на первый взгляд. Какой за этим стоит реальный духовный опыт? В какую традицию помещает Флоренский отца Алексея, фигуру, сделанную им совершенно гипотетической? В традиции восточных отцов мы не найдем описаний подобного опыта. Бог для подвижника отнюдь не объективное Лицо, которое мыслится им не где-то во вне: молящийся аскет направляет свой умственный взор в «сердечное место» и ищет встречи с Богом в святая святых собственной души. Бог ближе человеку, чем само его «я», — эта частая у отцов фраза относится ко всем этапам молитвенного пути. Когда же имеет место экстаз, бытийственный выход из себя и в самом деле видение подвижником себя самого «со стороны», то это событие изображается святыми отнюдь не в ключе предположения Флоренского. Пребывая в Боге, подвижники видели свои грехи — *и только*. Вынесение из мистического опыта какого бы то ни было сознания собственных добродетелей в православной традиции всегда беспощадно связыва-



лось с бесовской прелестью. Экстатическое отрешение от себя вовсе не означает занятия позиции, подобной той, с которой мы смотрим извне на другого человека и «объективно» судим о его достоинствах и грехах. Субъект-объектные отношения на духовную жизнь не переносимы, поскольку принадлежат чисто материальному плану. «Я» подвижника не становится для него в экстазе ни «ты», ни «он», но остается «я», — причем, напротив, эта «ячесть» углубляется, еще сильнее выявляет свою особую природу. Покаяние у достигших святости не прекращается, но безмерно усиливается; весь монашеский опыт, запечатленный в исповедях, житиях, отрефлексированный в богословии, свидетельствует именно об этом. Домыслы Флоренского и подводимая под них аскетическая, в видимости, платформа не имеют ничего общего со святоотеческой православной традицией. Флоренский софистически хочет оправдать то, что в рамках церковности оправдать невозможно. В случае с о. Алексеем, как уже сказано, это приобрело курьезный характер.

Что же получается в конце концов? Флоренский все же усматривает идеал поведения в самоуничижении: отец Алексей, согласно его концепции, пишет похвалу себе именно ради посмертной хулы. Но путь к самоуничижению представлен в статье Флоренского таким сложным, что, осуществись он на деле (чего не произошло), все эти громоздящиеся двусмысленности и оглядки начисто уничтожили бы саму аскетическую цель. Итак, чтобы достигнуть уничижения, надо возвеличить себя: по Флоренскому, христианский этический идеал ныне пришел к самоотрицанию. Душевное подполье оказалось непобедимым, и, в сущности, Флоренский признал бессилие Церкви перед той реальностью, которую он обычно называет *волей*, следуя терминологии Шопенгауэра¹⁵. И странно, что эти идеи принадлежат священнику. Флоренский словно забыл, что покаяние составляет существо таинства исповеди (что, как не таинства — конек его церковности!); словно у него нет опыта ни кающегося, ни исповедующего, — того опыта, из которого выносишь с несомненностью: вмешательство благодати уничтожает действие «подполья»... Статья Флоренского об отце Алексее оказывается в одном ряду с самыми беспощадными критиками Церкви со стороны мыслителей «религиозного возрождения»: ведь стержень данного сочинения — не что иное, как тезис о безжизненности церковной аскетики.



Подведем итог всему вышесказанному. Чтобы понять существо религиозных воззрений Флоренского, надо распознать оттенки его церковности. Эта последняя была глубоко осмыслена уже в работах Бердяева и Флоровского. Мы согласны с этими мыслителями в том, что православие Флоренского отнюдь не святоотеческого свойства; Флоренский в духовном отношении принадлежит своему времени, а отнюдь не «русскому Средневековью», как ему хотелось бы (см. его «Автореферат»). Это вполне естественно, так что интеллектуальная и писательская честность философа не может вызывать ничего другого, кроме одобрения. Для верного понимания феномена Флоренского, а также всей философии Серебряного века этот вывод следует подчеркивать и осмыслять, а не замалчивать, служа тем самым недобрую службу мыслителю и искажая истину. В данном небольшом исследовании мы пытаемся прикоснуться к специфике религии Флоренского, рассматривая созданную им серию духовных портретов лиц, олицетворявших собою его антропологический идеал.

Итак, что мы имеем в результате? Гностическую характеристику личности преподобного Сергия; стилизованное под патерик, даже несколько лубочное изображение старца Исидора; затем, далекий от иконописности, мятущийся образ архимандрита Серапиона — гностического философа и бунтаря против православных форм; наконец, гипотетическую фигуру (лишь по ошибке отождествленную Флоренским с реальным лицом) очень сложного человека, идущего за Христом не прямым, бесхитростным православным путем, а окольными и путаными тропинками. *Подлинно православная простота кажется Флоренскому слишком скучной, будничной, «позитивной»;* его больше привлекают экстравагантные отклонения от православного типа. Потому, вместе с Бердяевым, Розановым и Мережковским, Флоренский олицетворяет собою глубинный, сущностный кризис православной Церкви в XX веке.



П. ФЛОРЕНСКИЙ: РУССКОЕ ГЁТЕАНСТВО¹

1. София в природе

«Полет» Фауста

В первой части «Фауста» И. В. Гёте в сцене «У ворот» (эпизод «Фауст и Вагнер») Фауст, обращаясь к Вагнеру, говорит:

О, отчего нет у меня крыльев, чтобы я поднялся от земли и летел, летел безостановочно вослед этому солнцу! Я видел бы у своих ног почивающий мир вечно неугасающей вечерней заре; видел бы, как зажигаются все вершины, как сходит покой и мир в каждую долину, как текут серебряные ручьи в золотые реки. <...> Вот уже раскрывается перед моими удивленными глазами море с его теплыми заливами. Но бог-солнце, по-видимому, окончательно закатился. Во мне, однако, пробуждается новое стремление — я жадно продолжаю упиваться его вечным светом; *передо мною день, позади меня ночь, надо мною небо, подо мною волны*. Чудная греза, но она разлетается².

Каков же смысл этого закатного созерцания Фауста? Его нетрудно уяснить, если обратиться к учению Гёте о цветах и вспомнить фундаментальное для него понятие *первоначала*. Основой всякого конкретного цвета, согласно Гёте, является *свет*; взаимодействуя с началом противоположным — *тьмой*, свет порождает все многообразие *цветов*. «Все цвета надо непременно рассматривать как полусвет, полутень», — так, например, формулировал Гёте это свое основное убеждение во «Введении» к «Очерку учения о цвете»³. Разумеется, речь идет не о смешении (подобном механическому) двух начал, но о живом, таинственно-органическом взаимодействии.



Если исходить из этого, то можно говорить о двух крайних случаях «встречи» света и тьмы, предстающих взору наблюдателя, — о явлении ему света и тьмы *как таковых*. Но сами по себе свет и тьма невидимы, и для своего обнаружения и свету, и тьме требуется присутствие — в некоторой минимальной степени — противоположного начала. При этом возникают цвета, которые, по Гёте, являются первичными, основными, — *желтый* и *синий*. Тезис Гёте на этот счет таков: «Для возникновения цвета необходимы свет и мрак, <...> свет и несвет. Непосредственно близ света возникает цвет, который мы называем желтым, ближайший к темноте — другой, который мы обозначаем синим»⁴. Р. Штейнер, комментируя данное важнейшее представление Гёте, подчеркивает, что речь здесь идет о *протофеномене* всех цветовых явлений — о явлении основополагающем и при этом простейшем. «Гёте следующим образом формулирует свой протофеномен учения о цветах, — пишет Штейнер. — Свет, видимый через замутненную среду, становится желтым, а тьма, видимая через освещенную среду, становится синей»⁵. «Летящий» Фауст созерцает *перед собой*, сквозь дымку атмосферной пыли, свет заходящего солнца («передо мною день»), *позади* же видит сине-фиолетовую, постепенно чернеющую тьму («позади меня ночь»). Итак: *в своем стремительном «полете» Фауст наблюдает на закатном небе цветовой протофеномен*.

Цвета в природе

При создании своего учения о цветах Гёте придавал решающее значение наблюдению цветовых явлений именно в естественных условиях, на природе. Гёте совершенно реально переживал природу как живое и разумное великое Существо; цвета он ощущал в качестве тех явлений этого Существа, которые обращены специально к человеку, к человеческим способностям восприятия. «Цвет есть закономерная природа в отношении к чувству зрения»⁶, — писал он, и хочется обратить внимание читателя на ту глубинную, принципиальную связь, которая для интуиций Гёте существовала между цветом — и *Природой как таковой*, самой этой великой богиней, — а не просто ее частными аспектами. Этот намек Гёте — все-таки именно



нарек — получит, как мы увидим, блестящее раскрытие и обоснование в русском гётеанстве.

В «Учении о цветах» Гёте описывает разнообразные цветовые — хочется сказать, «события» при созерцании им неба, гор, снега, — при самых разных метеорологических условиях и различном характере атмосферы, в разное время года и дня. При этих опытах Гёте предается самонаблюдению и зорко подмечает тонкие движения собственной души, которые вызываются тем или иным цветом (отсюда его представления о «чувственно-нравственном действии цветов»). Какова здесь цель Гёте? Во всем бесконечном многообразии цветовых явлений в природе он хочет найти явления устойчиво-закономерные и при этом элементарные, первичные, которые, по его мнению, должны стать фундаментом теории и отправной точкой для глобальных выводов. Как известно, результаты своих наблюдений Гёте выразил с помощью так называемого цветового круга: шесть основных — «характерных» — цветов определенным образом связаны между собой и все вместе образуют гармоничное единство. Каждый цвет имеет к себе «дополнительный», с которым он соединен диаметром круга; подвижность этих диаметров обеспечивает непрерывность переходов между цветами.

Гёте не был удовлетворен ни этими своими опытами, ни «цветовым кругом». Дело в том, что он хотел подметить в природе такое цветовое явление, которые зараз выявило бы *всю* возможную цветовую совокупность, — оказалось бы явлением *всей Природы* как единого вселенского Существа. Радугу, предмет внимания не только древних натурфилософов и мистиков, но и новейших оптиков, Гёте в качестве такого фундаментального протофеномена отрицал, — по причине тесной привязанности радуги к враждебной его собственному воззрению физике Ньютона. А другого столь же монументального, величественного природного феномена, достойного быть символом великой «Матери», «Художницы», всеобъемлющего, становящегося и движущегося космического Существа («Гимн Природе») Гёте не находил. Его вывод на этот счет пессимистичен: «Природа вообще не дает нам ни одного общего феномена, где цветовая цельность была бы вполне налицо»⁷. И если Гёте все же собирает в «цветовой круг» все основные цвета, то при этом он осознает явную искусственность как «круга», так и обосновывающих его рассуждений.



Русский Фауст

Павел Александрович Флоренский, один из интереснейших русских мыслителей XX века, большую часть своей жизни провел в небольшом городке Сергиев Посад вблизи Москвы. Для этих мест характерен скромный ландшафт — открытые пространства полей, куда вклиниваются полосами густой смешанный лес. Флоренский любил проводить среди природы долгие часы, медитативно всматриваясь в нее. Особенно любил он закат: духовная атмосфера заката помогала ему, глубоко погрузившись в себя, прикоснуться к сокровенной тайне бытия. В один из погожих октябрьских дней 1919 года Флоренский, как обычно, вышел на прогулку, — солнце как раз стояло у самого горизонта. И когда он, в изумлении при виде великолепной игры цветов на вечернем небосклоне, отдался тихому созерцанию, уйдя в собственную глубину, внезапно ему стал совершенно ясен смысл зрелища на закатном небе. Произошло так, будто сознание его в один момент, словно молния, озарил умный свет. Это не было мистическим видением, однако здесь совершилось откровение идеи, которое, надо думать, по достоинству оценил бы Гёте.

Что же созерцал Флоренский в тот день на небе? На самом деле ничего такого, что нельзя было бы наблюдать в сходные погожие вечера. Небольшая статья «Небесные знамения», написанная, по всей видимости, под свежим впечатлением этого переживания, начинается с обращения к читателю с предложением повторить авторский опыт — выйти на открытое место, когда солнце на горизонте, и обратить свой взор к небесам. И всякий тогда увидит на небе вполне определенную цветовую картину: «Прямо против солнца — фиолетовый, сиреневый и главное — голубой. В стороне солнца — розовый или красный, оранжевый. Над головою — прозрачно-зелено-изумрудный»⁸. Очевидно, что Флоренский приступает здесь к описанию в точности того же цветового протофеномена, который созерцает «летающий» Фауст. Все эссе «Небесные знамения» — не что иное, как медитативное погружение в эту небесную картину: от зримого образа Флоренский переходит к его духовному смыслу, идее. Так учил познавать природу великий Гёте.

Сразу скажем, что именно на Гёте ориентировался Флоренский, когда сознательно оформлял собственное мировоззрение: он назы-



вал это мировоззрение «конкретным идеализмом» или «конкретной метафизикой». В предисловии к своей книге 20-х годов «У водоразделов мысли» на первое место в ряду наиболее значимых для него немецких авторов Флоренский ставит имя Гёте⁹. А в письме от 23—25 апреля 1936 года к семье с Соловков Флоренский пишет: «Я весь в Гёте-Фарадеевском мироощущении и миропонимании. <...> Физика будущего должна пойти по иным путям — конкретного образа. <...> Ближе к действительности, ближе к жизни мира — таково мое направление»¹⁰. Но, пожалуй, яснее всего о своем отношении к Гёте Флоренский говорит в своих воспоминаниях, писавшихся с 1916 по 1925 год. Во фрагменте «Особенное» этих воспоминаний сказано: ««И вот теперь, оглядываясь вспять, я понимаю, почему с детства, с тех пор почти, как научился я читать, у меня был в руках “Гёте и Гёте без конца” <...>. Он был моей умственной пищей. Рассудочно я мало его понимал, но определенно чувствовал — это и есть то самое, что сродно мне. А то, к чему я стремился, — было гётевским первоявлением, но, вероятно, в еще более онтологической плоскости, по Платону. Это был URPHAENOMENON». Чуть же выше Флоренский говорит о том, что гётевское первоявление было тем ключевым понятием, на которое опиралось его мировоззрение и которое стало основным принципом его научного метода: «Этот Urphaenomen делался далее орудием познания, категорией, основным философским понятием, около которого все группировалось и координировалось, около которого выкристаллизовывался весь опыт»¹¹.

Когда мы говорим о русском гётеанстве, имея при этом в виду в первую очередь Флоренского — человека и мыслителя¹², — мы подразумеваем то, что хотя его главное жизненное и познавательное стремление было направлено на иной, невидимый мир, — но, одновременно, невидимое интересовало его (по крайней мере, так сам он заявлял) лишь в той мере, в какой оно обнаруживает себя в чувственно воспринимаемом — «дается осязать, видеть, нюхать, вкушать»¹³. Мир был для Флоренского откровением его ноуменальной глубины, и при этом речь не шла для мыслителя ни об абстрактной философии, ни о слепой вере. Флоренский искал в окружающей действительности вполне конкретных свидетельств того, что это воочию так: «Я искал того явления, где ткань организации наиболее проработана формирующими ее силами, где проницаемость плоти



мира наибольшая, где тоньше кожа вещей и где яснее просвечивает чрез нее духовное единство»¹⁴. Именно к таким явлениям Флоренский относил гётевскую категорию протофеномена или же говорил в связи с ними о символе: «Всю свою жизнь я думал, в сущности, об одном: об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его выявлении, о его воплощении. Это — вопрос о символе. И всю свою жизнь я думал только об одной проблеме, о проблеме СИМВОЛА»¹⁵.

В этих автобиографических высказываниях Флоренского (более того, во всем его творчестве) есть все же роковая двусмысленность и недоговоренность. Кажется, то же самое можно сказать и о самом Гёте, на которого наложил свой отпечаток век Просвещения, но который, с другой стороны, был увлечен тайными науками и духовидением Сведенборга. В «Воспоминаниях» Флоренский резко отмежевывается от «гностицизма» с его претензиями на то, чтобы видеть душу, духовную сущность «бестелесной, обнаженной от своего символического покрова»¹⁶: подобное зрелище, говорит он, вызвало бы у него стыд — как при взгляде на человеческую наготу. Флоренский хочет представить себя скорее как перипатетика, дистанцировавшегося от платонической мистериальности. «Мое желание, — пишет он, — было познать мир именно как *неведомый*, не нарушая его тайны, но — подглядывая за ней. Символ и был подглядыванием тайны. Ибо тайна мира символами не закрывается, а именно раскрывается в своей подлинной сущности, т. е. как *тайна*»¹⁷. Заметим, однако, что при самоанализе Флоренский никогда не упоминает Аристотеля, но постоянно говорит о своем платонизме; не забудем также, что «Воспоминания» Флоренский адресует собственным детям, и потому этому сочинению присущ осторожный дидактизм. И если гётевское понимание «идеи» колеблется между платоновским и аристотелевским (тяготая, по-видимому, к последнему), то интуиции Флоренского склоняются преимущественно к полюсу платонизма. Флоренский духовидцем не был, но любил временами и как бы случайно вплотную подходить к черте, за которой начинается прямое и сознательное, лицом к лицу, общение с духами. Элевсинские мистерии и связанная с ними Академия Платона — этот двойной образ был тайным маяком, ориентиром духовных исканий Флоренского, глубоко спрятанным в его душе. Ниже мы особо будем говорить о тех



конкретных Ugrhaenomena, которые были открыты и «освоены» мыслителем. Пока же заметим, что в «Воспоминаниях» он проговаривается, когда говорит о «всепожирающей страсти» к Природе, о своей — воистину магической — «жажде знать, упиться познанием тайны, всецело слить себя с таинственно высвечивающими ноуменами»¹⁸. Здесь (и не только здесь) Флоренский обнаруживает своего «внутреннего Фауста», невольно свидетельствует о том, что для него (как и для Гёте) Фауст был метафизическим прототипом.

Мистика заката

Прежде чем вернуться к «Небесным знамениям» Флоренского — собственно предмету данных заметок — остановимся еще на одном аспекте проблемы гётеанства. Дело в том, что Фауст — тип закатный, так что не случайно я сразу привела цитату из сцены «У ворот», где представлен «закатный полет» Фауста, ключевой для понимания этого мирового образа. Написанная под сильнейшим влиянием Гёте книга О. Шпенглера «Закат Европы» содержит немало метких наблюдений над «фаустовской душой», и, в частности, в качестве «фаустовских» символов Шпенглер называет звездное небо и *вечернюю зарю*¹⁹. И не случайно именно солнечный закат — то время суток, которое мистически созвучно душе Флоренского, русского Фауста. Об этом Флоренский пишет в небольшом эссе «На Маковце»²⁰ (1913, 1922), включенном в труд «У водоразделов мысли». Эссе это важно тем, что прямо указывает на те первичные интуиции, из которых вырос данный труд.

«Есть мистика ночи; есть мистика дня; а есть мистика вечера и утра»²¹, — утверждает Флоренский. Ночь и день вызывают у него мистический ужас: ночью раскрывает свои недра «первооснова сущего», грозя поглотить своей бездной личность; в знойный же полдень все цепенеет «перед мощным Молохом», «бесом полуденным» (Пс 90: 6). «Не моя это мистика. Боюсь ее. Ни ночью, ни днем не раскроется душа. И не хотелось бы умирать в эти жуткие часы»²²: Флоренский здесь раскрывает читателю о себе нечто интимное и глубокое...

«А отойти бы, как и родился: на закате, — продолжает он. — <...> Тогда трепещет “иногое бытия начало”²³. Тогда ликует новая жизнь».



С закатной мистикой у Флоренского связано пасхальное переживание, суть которого — зарождение новой жизни из смертного мрака. Это переживание не так легко облечь в слова, и Флоренский использует для этого сложный — музыкально-зрительный — образ. «Помните ли Вы смеющийся “Септет” Бетховена (ор. 20)? Золото заката и набегающая живительная прохлада ночи, и смолкающие птицы, и вечерние пляски крестьян и песни, и грустная радость благодатного вечера, и ликование совершающегося таинства ухода — звучат в нем»: можно ли при этих словах Флоренского — и в общем контексте наших размышлений — не вспомнить все ту же сцену «У ворот» из «Фауста», сцену тоже пасхальную?! Внутреннее созвучие этих двух духовных феноменов поразительно и глубоко.

...Все сосредоточеннее и таинственнее говорит Флоренский о своем «закатном» опыте, желая уловить тот великий момент, когда в природе совершается перелом и смерть побеждается жизнью... И вот наконец мыслитель приступает к описанию последней — «эзотерической» — глубины закатного переживания. Он говорит (все в том же эссе «На Маковце») о некоем духовном делании, вряд ли совпадающем с традиционной православной исихией. Он предлагает читателю некий путь в собственные душевные недра: «Сойди в себя — и узришь обширные своды. Ниже, оставь страх, спустись в пещеру. Ноги твои ступят на сухой песок, мягкий и желтый, дающий отдохновение. Здесь заглушен шаг твой. Здесь сухо и почти тепло. Капли времен срываются со сводов и падают в глубины мрака. Гулкие переходы наполнены реющим звуком: словно бьют свои удары бесчисленные маятники. Как в мастерской часовщика, нагоняют и перегоняют друг друга неисчислимые ритмы, сплетаются и расплетаются. Упруго жужжат веретена судеб. Сердца всех существ пульсируют в этих недрах. Тут, из мглы и лучей, рождаются все вещи мира. Тут ткется из ритмических колебаний, быстрых и медленных, глухих и звонких, из гулов и пещерных отзвучий, — живой покров, что называется Вселенной. Сюда, в утробу земли, собираются и звездные токи, огустевающие в драгоценные камни. Тут-то, под пещерными свободами сердца, и воссиявает Звезда Утренняя»²⁴.

...Вряд ли тому, кто знает и любит трагедию «Фауст», надо подробно обосновывать то, что мистический, «посвятительный» путь, куда призывает вступить Флоренский (и который, надо думать, про-



ходилса им самим), есть не что иное, как тот спуск к Матерям, который предпринимает Фауст, побуждаемый к тому Мефистофелем. Ведь «веретена судеб» в только что приведенной цитате — это веретена Мойр, богинь судьбы, прядущих нити человеческих жизней, иначе — гётевских Матерей. «Сойди в себя <...> ниже <...> спустись в пещеру <...> тут <...> рождаются все вещи мира», — говорит Флоренский. «Опустись во внутренности земли, — призывает Фауста Мефистофель. — Чтобы достигнуть их (т. е. Матерей. — Н. Б.) жилища, тебе придется проникнуть в самые сокровенные глубины»; «Беги из мира действительности в свободные области образов; наслаждайся тем, что давно уже не существует» (II часть, сцена «Темная галерея»). И те образы, которые использует Флоренский, чтобы дать «профану» первоначальное представление о мистической «пещере», вполне созвучны описанию Мефистофелем местопребывания Матерей. Их таинственная деятельность совершается «в глубочайшей, недостигаемо глубочайшей глубине», где непрерывно происходит «создание формы, пересоздание — вечное занятие вечного духа», где парят «образы всего сотворенного»... Конечная цель спуска к Матерям Фауста — овладение Еленой, Мировой Душой; Флоренский стремится к тому, чтобы, приблизившись к истокам бытия, познать начала «всех вещей мира» и приобрести Божественную Премудрость, Софию. В труде «У водоразделов мысли» (и вообще в творчестве Флоренского 20-х годов) София как личность, как некий высший Ангел, не появляется²⁵. Но этот труд, выросший из только что описанного «закатного» — или «пещерного» — переживания, также софиен. Более того: если софиология «Столпа...» по преимуществу абстрактно-метафизична²⁶, то софиология «Водоразделов» конкретна — будучи исследованием вполне определенных «протофеноменов». О видении же Флоренским в этот второй период своего творчества *Софии в ее единстве* я буду говорить в следующей главке этих заметок.

Но прежде — последнее замечание в связи с «закатной» мистикой. Миссией Флоренского на земле, задачей, поставленной перед ним Провидением, было, думается, воспроизвести в своей жизни прототипическую судьбу Фауста, пройти его духовным путем и, осознав тупиковость этого пути (именно таков путь Фауста и в трагедии Гёте), наметить выход из экзистенциального тупика. Телеологи-



ческим смыслом судьбы Флоренского была победа над его «внутренним Фаустом», очищение и возвышение этого душевного типа. Потому «мистерия» Флоренского, типологически родственная «спуску к Матерям» Фауста, духовно значительней этого таинства — сокровенного источника западной культуры²⁷.

Метафизика заката

Наш разговор о статье Флоренского «Небесные знамения» мы прервали, сказав, что на вечернем небе Флоренский наблюдал то же самое, что и «летающий» Фауст, — цветовой протофеномен. Рассуждая о нем, Флоренский в точности следует учению Гёте о цветах, но онтологически углубляет это учение и продвигается дальше Гёте. А в том, что при этом Флоренский совершает философское (может, точнее, теософское в широком смысле слова) открытие, читатель вскоре убедится.

Цвета закатного небосвода, утверждает Флоренский, возникают в результате взаимодействия неделимого солнечного света и «тончайшей пыли», присутствующей в земной атмосфере. «*Фиолетовый и голубой* цвета — это есть тьма пустоты», которую мы видим против солнца «сквозь тончайшую, освещенную солнцем пыль». Когда мы наблюдаем вблизи солнца *красный* и *розовый* цвета, это означает, что мы наблюдаем сам свет в некотором его умалении — из-за присутствия между светом и глазом все той же атмосферной пыли. Вот цветовой протофеномен, каким его выявил Гёте. Нас не должно смущать то, что желтый цвет у Флоренского заменен на красный: Гёте не настаивал на принципиальной разнице этих двух цветов и считал иногда красный цвет сгущением желтого. Важнее то, что в цветовой протофеномен Флоренский вводит третий — зеленый цвет в качестве необходимого и самостоятельного, тогда как Гёте рассматривал зеленый как производный от желтого и синего. Флоренский наблюдает зеленоватую окраску зенита и, в сущности, тем самым уточняет стих из монолога Фауста, процитированного в самом начале данного очерка, — «Надо мною небо...»: «В зеленом цвете свет и тьма уравновешены, он — “ни свет и ни тьма”»²⁸.

Таков цветовой протофеномен по Флоренскому, зримый им на закатном небосводе. Между тремя основными цветами располагает-



ся вся гамма цветов промежуточных, так что во время заката на небе присутствует весь радужный спектр. Примечательно, что русский мыслитель не упоминает в своем эссе радугу, столь раздражавшую Гёте, словно не желая вступать в полемику с благоговейно им почитаемым и при этом таким родным мудрецом. Тем не менее своей работой Флоренский опровергает убеждение Гёте, согласно которому, как мы помним, в природе нет явления, заразставляющего взору наблюдателя всю цветовую целокупность. Флоренский находит другое такое явление, по своей символично-смысловой значительности даже превосходящее радугу: это *цветовые переходы на вечернем небе*.

В отличие от роскошных природных цветковых картин, во множестве присутствующих в «Учении о цветах» Гёте, то зрелище, которое описывает Флоренский, отличается обыденностью и простотой: всякий может наблюдать его в любой вечер, когда на небе нет облаков. И это делает его *протофеноменом* в полном гётевском смысле — явлением, очищенным от случайных черт. Подобные эмпирические помехи привносятся в природные картины, которые наблюдал Гёте, ландшафтными особенностями и метеорологическими колебаниями. Гёте сознавал эту ущербность своих опытов, когда писал, что его исследования «производились только при случае»²⁹. Вероятно, здесь сыграла благоприятную роль простота русского ландшафта, — вообще, скудость — по слову Ф. Тютчева — русской природы. Флоренский наблюдал небо, выйдя в самое заурядное поле, где никогда бы не возникло столь прихотливых, экзотических цветковых эффектов, которые описывает Гёте, вспоминая, например, закат, который он видел во время зимнего путешествия по Гарцу. Кроме того, цветовой протофеномен, по Флоренскому, имеет и более объективный характер, чем символика цветов Гёте. Разумеется, роль субъекта, наблюдателя у Флоренского учтена, но то, что было так важно для Гёте — «чувственно-нравственное» воздействие цветов — из первофеномена Флоренского элиминировано. Поэтому, как мы сейчас увидим, цветовую символику в концепции Флоренского можно отнести и к *метафизике*, а не только к феноменологии.

Какова же *метафизика заката*? Или, по-гётевски: какая *идея* связана с закатным протофеноменом? У Гёте в его цветковых опытах обозначены три фундаментальных начала: свет, тьма и посредствующая среда, в качестве которой выступает, например, атмосфера. Те



же самые начала выделяет и Флоренский, который идет затем дальше Гёте и говорит о метафизике, символически явленной взаимодействием этих трех физических принципов.

А именно: солнечный свет есть живой символ славы Божией, ибо «Бог есть свет» (1 Ин 1: 5). То или иное ограничение, ослабление энергии света пассивным началом склоняет свет в сторону какой-либо цветности. На физическом плане в качестве такого пассивного начала выступает атмосферная пыль; метафизически же «этою пассивною средою, в ее тончайшем и нежнейшем явлении, бывает *тварь*, <...> тварь, так сказать, в ее первоисточке. <...> Эта метафизическая пыль именуется Софией. Она не есть самый свет Божества, не есть самое Божество, но она и не грубая инертность вещества, не грубая его светонепроницаемость. София стоит как раз на идеальной границе между божественною энергиею и тварною пассивностью; она — столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь». Наконец, третьим метафизическим участником небесного первофеномена является абсолютное ничто, небытие, в природе символизируемое космической «тьмой междупланетных пространств». «Солнце, тончайшая пыль и тьма пустоты в мире чувственном, и — Бог, София и Тьма крошечная, тьма метафизического небытия, в мире духовном — вот те начала, которыми обуславливается многообразие цветов», — не только цветов закатного неба, но и цветов покрывала Девы-Софии, «при полном всегда соответствии тех и других друг другу»³⁰. Природный символ оказывается прозрачным для явления идеи — и не просто идеи, но — Идеи идей, Небесной, Божественной Софии.

«София есть Небо»

Веря в реальное существование Софии как высочайшего духовного Существа, Ангела-Хранителя тварного мира, Флоренский на протяжении всей жизни пытался обнаружить присутствие Софии в действительности, доступной для человека. В многоликом опыте человечества он стремился распознать софийные примеры. В частности, русский мыслитель не раз задумывался (под влиянием Гёте³¹) о явлении Софии в цветовых феноменах — о цветовой символике Софии.



В книге Флоренского «Столп и утверждение Истины» есть примечание (за номером XXIV) к основному тексту — самостоятельный очерк под названием «Бирюзовое окружение Софии (имеется в виду одна из икон Софии. — Н. Б.) и символика голубого и синего цвета». В этом очерке представлены мысли по данному вопросу раннего — начала 10-х годов — Флоренского: он обосновывает здесь, что цветовым символом Софии в природе является небесная голубизна, лазурь. При этом мыслитель следует логике, обратной по отношению к логике земного опыта, и говорит следующее: «София есть истинное Небо; в софийных переживаниях налично восприятие голубизны; следовательно, голубое — естественный символ Софии, а потому и небо (небо природное. — Н. Б.) — символ Софии — является нам голубым»³². Софии в духовном мире сопутствует «цвет», которому в мире физическом соответствует голубизна. Флоренский опирается на опыт подвижников, поэтов, святых, — наконец, на опыт людей особой душевной чистоты и открытости, — на их «видение голубой духовной атмосферы, — этого мистического воздуха загробного мира»³³. Интересно, что наряду с другими «софийными» созерцателями Флоренский упоминает Р. Штейнера и приводит большую цитату из книги Штейнера «ΘΕΟΣΟΦΙΑ», где речь идет об ауре человека: с голубым цветом ауры Штейнер связывает в первую очередь благоговение³⁴.

Очевидно, что ранний — периода «Столпа...» — Флоренский ориентирован на то, что может быть названо собственно мистическим опытом: на непосредственное восприятие невидимой действительности духовно развитыми людьми. «Цвета» в духовном мире мистики лишь условно называют цветами, ибо слово это соответствует телесному зрению. Но духовные восприятия все же таинственно присутствуют в восприятиях чувственных, в частности, зрительных, и потому, настаивая на их качественном различии, Штейнер, например, говорит и о их подобии: «Духовно воспринимать “голубое”, это значит ощущать или чувствовать нечто подобное тому, что ощущают, когда взор “физического” глаза покоится на “голубом” цвете»³⁵. Так или иначе, говоря о голубой символической Софии, Флоренский опирается на свидетельства святых, ясновидцев, художественных гениев — носителей «органической девственности»³⁶, — имеет в виду опыт исключительный, эзотерический.



Надо сказать, что Гёте, по крайней мере в своих естественнонаучных исследованиях, был чужд мистике и утверждал, что здоровое мышление должно опираться на опыт в Эвклидовом мире. Нельзя не согласиться со Штейнером, подчеркивавшим, что мировоззрение Гёте, «которое признает в идеях сущность вещей и трактует познание как некое вживание в существо вещей, не есть мистика»³⁷. Между видимым и незримым переход для Гёте непрерывен, и онтологического просвета между идеей и ее явлением нет: по его словам, у природы нет ни ядра, ни скорлупы. Потому Гёте в своей теории познания придает столь большое значение зрительным восприятиям, опыту вполне «экзотерическому», доступному любому человеку: именно от зрительного образа предмета идет путь к его сущности.

Вместе со зрением в обнаружении и проработке протофеномена участвует разум. И если в какой-то момент интеллектуального созерцания в сознании субъекта вспыхивает *идея* созерцаемого предмета, то, будучи открыта на путях общезначимого опыта, она обладает достоверностью, а кроме того, некоей онтологической крепостью и весомостью. Идея возвышается над прихотливостью случая и обладает властью над бесчисленным количеством ситуаций, предписывая всем им единый закон. Если под идеей понимать духовное существо, то можно сказать: в мировой духовной иерархии идеи стоят достаточно высоко, и не случайно их обожествляли древние греки. Интеллектуально-медитативное вживание в явление в метафизическом отношении предпочтительнее стихийных мистических созерцаний. Поздний, периода «Водоразделов», Флоренский, отложив в сторону юношеское увлечение «мистикой», ориентируется на этот гётевский подход, открывающий в действительности протофеномены и усматривающий в них идеи.

И действительно, без всякой мистики Флоренский гениально распознает в самом обычном закатном небе фундаментальный протофеномен. При этом то «знамение», тот символ Софии, который представляет собой расцвеченный небосвод, оказывается более адекватным и полным ее явлением, чем просто небесная голубизна. В 10-е годы София предстает перед мысленным взором Флоренского закутанной в «голубое воздушное покрывало»³⁸. София эссе «Небесные знамения», стоящего в преддверии творчества Флоренского 20-х годов — это «Дева Радужных Ворот» одного из созерцаний



В. Соловьева³⁹. Однако «поздний» Флоренский не отказывается от своего старого тезиса: «София есть Небо», — но он его переосмысливает и теософски углубляет, когда обосновывает, что *природный символ Софии — это небо закатное*.

2. Первоявления и идеи

Учение Гёте о протофеномене содержит в себе богатейшие смысловые потенциалы. Достаточно сказать, что именно к этому учению восходит в конечном счете феноменология XX века и тесно связанная с ней герменевтика — так называемые науки о духе, гуманитарные науки. В сложных философских построениях Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера выразили себя титанические усилия, которые предпринимает рационалистический ум, желая пробиться к сути бытия. До изучения конкретных феноменов дело у философов доходило крайне редко: фактически они ограничивались лишь ответом на вопрос: «Что такое феномен?»

Русская феноменология

В творчестве П. А. Флоренского можно видеть вершину той тенденции русской мысли, которая обозначена именами ранних славянофилов и В. Соловьева: если эти предшественники Флоренского ограничивались одними упреками западной философии в абстрактном рационализме, то Флоренский первым попытался на деле выйти из заколдованной области «отвлеченных начал», взамен предложив действительно нечто принципиально новое — собственный «конкретный идеализм». Начал он, впрочем, с критики, которую обращал главным образом против Канта. В глазах Флоренского «Кант — великий лукавец», ибо его философия двусмысленна: феномены у Канта — явления, в которых ничего не является; умопостигаемые ноумены умом-то и не постигаются; вещи в себе — не в себе, но в разуме, и т. д. Для Флоренского неприемлема сама исходная интуиция мировоззрения Канта — «принципиальное и навечное разделение смысла и реальности, духа и плоти, истины и силы — на два царства: царство субъективных истин и царство вне-истинных



объективностей»⁴⁰. Весь пафос Флоренского в том, чтобы показать (именно «показать», а не «доказать») обратное — то, что в явлении реально присутствует идея, что дух воплощен, а плоть пронизана духом, что смыслы — не абстракции, но сгустки живых сил. Поэтому «конкретный идеализм» Флоренского основной своей категорией имеет гётевский протофеномен, является поиском и герменевтической проработкой конкретных «протофеноменов».

Очевидно, что «конкретный идеализм» Флоренского может быть назван феноменологией (в широком смысле слова), и имя мыслителя из Сергиева Посада странным образом оказывается в ряду имен Гуссерля, Хайдеггера и Гадамера. Впрочем, возможно, ничего странного здесь нет: тоска по реальному бытию в XX веке ощущалась повсюду, и как реакция на «забвение бытия», и на Западе, и в России появились различные варианты феноменологии. Разница западного и восточного подходов здесь очевидна. Западная феноменология развивалась все на тех же старых путях рационализма; виртуозное философствование Хайдеггера совершается на фоне чрезвычайно бедных первичных интуиций. Феноменологические же суждения Флоренского — это всегда раскрытие и детальное осмысление, высвечивание умным светом конкретного предмета. Сочинения Хайдеггера приобщают нас лишь к движению его философствующего разума; работы Флоренского открывают некоторые тайны бытия. Потому «конкретный идеализм» Флоренского в каком-то отношении сближается также с совершенно конкретной «духовной наукой» Р. Штейнера, которую тоже можно рассматривать как поворот к бытию и именовать феноменологией.

Уяснить разницу западной рационалистической феноменологии и феноменологии Флоренского несложно. Труднее разобраться в специфике гётеанства Флоренского, выявить его различие с методологией как самого Гёте, так и Штейнера. Этому и посвящено данное небольшое исследование. В первую очередь здесь надо обратить внимание на то, что свой «конкретный идеализм» Флоренский понимал как разновидность платонизма: имя Платона для него столь же значимо, как и имя Гёте. В платонизме Флоренскому прежде всего важно учение об идеях: платонизм для него — это в данном смысле «идеализм». Поэтому в протофеномене для Флоренского центр тяжести, так сказать, смещен в его глубину, в сторону идеи. Гёте в сво-



их созерцаниях ограничивался областью по преимуществу первоявлений, называя их законами природы; Флоренскому в его духовных исследованиях, подобно Штейнеру, удавалось схватить саму *идею* предмета⁴¹. При этом речь для него шла, как и для Штейнера, о живых духовных существах, но не о природных закономерностях.

Кажется, среди трех мыслителей — я имею в виду Гёте, Штейнера и Флоренского — на Платона был ориентирован сильнее других именно Флоренский. О платонизме он говорил как о «некотором духовном устремлении» и видел в нем, в точном соответствии с образом Платона на картине Рафаэля «Афинская школа», «указующий перст от земли к небу»⁴². Ранее же Флоренский писал, что истоки платонизма — в удвоении мира архаическим народным сознанием, в прозрении иной действительности за видимостью вещей: «Все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную, за-эмпирическую сущность. Все причастно *иному* миру, во всем *иной* мир отображает свой оттиск»⁴³. Из автобиографических свидетельств Флоренского следует, что сам мыслитель реально ощущал близость невидимого мира, что для него, как и для древних, все вокруг было полно духовных существ.

Пафос феноменологии Флоренского можно было бы, как и в случае Штейнера, расценить как стремление выйти в духовный мир, как усилие воспринять незримое. И часто такой выход в трансцендентную область требует, в глазах Флоренского, мистериального прорыва.

Эта установка на мистирию, на культ в случае Флоренского проявлена даже сильнее, чем в случае Штейнера. Дело здесь в том, по-видимому, что Штейнер отправлялся от естествознания: противопоставив позитивной науке современности метод Гёте, он оказался создателем «духовной науки». А для «конкретного идеализма» Флоренского решающим стал его церковный опыт, — в частности, опыт священника. Поле исследований Штейнера — весь мир, вся вселенская история. Область разработок Флоренского — религиозный культ и непосредственно примыкающие к культу сферы жизни и культуры. Свою истинную сущность предметы реализуют в культе: потому именно там надо искать протофеномены. Убеденность в этом придавала особый оттенок феноменологии Флоренского.



Как увидеть идею?

Впрочем, представление Флоренского о протофеномене и идее изменялось на протяжении его творческого пути. Гётеанство Флоренского полностью сформировалось в 20-е годы: у истоков же данной — феноменологической — линии в его творчестве стоит замечательный трактат 1914 года «Смысл идеализма», в новейшее время, к сожалению, не переизданный. Трактат посвящен платонизму как учению об идеях. В разных диалогах Платона, говорит Флоренский, степень трансцендентности идей в отношении вещей различна, а потому между *идеями* Платона и *формами* Аристотеля на самом деле пропасти нет⁴⁴. Для самого Флоренского протофеноменами весьма часто оказывались произведения искусства: идея при этом обнаруживалась через интуитивное вживание в форму как в «творческое начало реальности»⁴⁵ — реальности в данном случае художественного произведения. Когда Флоренский говорит о форме, он понимает ее в этом углубленном смысле и фактически отождествляет с идеей.

Но трактат «Смысл идеализма» охватывает гораздо более обширные области присутствия протофеноменов, чем одна только сфера искусства. *Идея* в данном трактате определяется как некий «бесконечный синтез», «бесконечная единица»⁴⁶. Увидеть идею означает тем или иным, обыкновенным или сверхъестественным путем осуществить синтезирование частных моментов созерцаемого предмета, данных обычному восприятию.

Трехмерный мир — лишь плоская проекция мира истинного, и вопрос стоит об открытии созерцателем его четвертого измерения. Это, по мнению Флоренского, подразумевал Платон своим мифом о пещере. «Идеи, Матери всего сущего, живут в *глубине*, т. е. по направлению, которое есть глубина нашего трехмерного мира», — говорит Флоренский, сближая представления Платона и Гёте. «В тот момент, когда отверзнутся очи наши и мир окажется *глубоким*, — мы увидим лес как единое существо, и всех коней — как единого сверхконя, а человечество — как единое Grande Être О. Конта, как Адама Кадмона Каббалы или как Übertensch’a Фр. Ницше»: заявления Флоренского, подобные данному, которых немало в трактате, звучат несколько декларативно. Наделенный от природы мистическими дарованиями, Флоренский предпринимал множество опытов по



созерцанию невидимой реальности и, надо думать, внутри себя знал выходы в духовный мир. Но, в отличие от Штейнера, он не довел до сознания этого богатого опытного материала, не создал методологии, не предложил духовного пути. Причина этого ясна — строжайший запрет, налагаемый на такие эксперименты православной Церковью.

Говоря о конкретном явлении идей человеку, Флоренский весьма скоро вступает в область религии. Он замечает, что всякая религия стремится к «созиданию символических синтезов». Таково «мистическое древо» многих верований, в котором выражена «идея жизни»; таков, в частности, «Животворящий Крест Христов»; таковы зооморфные образы божеств — Сфинкс, Химера, ассирийские кируби, которые суть «стражи порога» (Флоренский использует термин Штейнера) и изображаются лишь символически. Высшая же жизнь религиозно представляется как свет. Но существуют также ее целостные образы: имея в виду раннехристианский памятник «Пастыр» Ерма, Флоренский говорит о видении Церкви как соборного Существа, в виде светоносной Башни и величавой Жены...

Но что сам Платон понимал под «идеями» и «эйдосом»? Ответ на этот вопрос Флоренского является одним из важнейших представлений его трактата. Если вникать в Платона, утверждает он, то делается ясно, что, говоря об идеях, Платон говорит «о каких-то религиозных ценностях, и что загадочное появление в философии слов *idéa* и *éĩdos* имеет за собой какую-то долгую, так сказать, подземную историю, скрывающуюся в святилищах тайных культов». Греческое слово *idéa* означает «внешний вид», но «вид» не сам по себе, а как дающий познание предмета; *idéa* предполагает связь между познанием и зрением. Флоренский ссылается на словарь Поллукса⁴⁷, где сказано, что идеями именовались «божественные образы и притом, вероятно, по преимуществу связанные с мистериями». Под идеями Платон, таким образом, понимал конкретно созерцаемые богоявления: идеи для него в конечном счете — это «не какие-либо изображения божеств, а сами лики или зраки божеств или демонов, являвшихся в мистериях посвященным». Здесь — святилище Платоновой философии, ибо тайный исток платонизма — это мистерии: «Ведь задачей посвящения было именно то, что ставила себе задачей и философия, — а именно, развить способность мистического со-



зерцания» — ради непосредственного, лицом к лицу видения сверхчувственных идей⁴⁸.

Вполне понятно, почему большинство протофеноменов и идей Флоренский выявил в сфере религии. По глубокомысленному замечанию апостола Павла, вера есть «обличение вещей невидимых» (Евр 2: 1), что по-славянски как раз означает обретение «невидимыми вещами» ликов («об-личение»), явление их верующему в качестве идей, ибо идея это и есть лик. *Область веры* — не что иное, как область, где обнаруживаются идеи, *область* в собственном смысле *феноменологическая*. Но Флоренский ставит вопрос об идеях еще более остро. Религии располагают все же лишь символическими образами идей; прямая же встреча с ними происходит в мистериях. Проблема мистерий была, быть может, основной жизненной проблемой Флоренского. И во многих его концепциях в качестве скрытого подтекста присутствует тема мистерий.

Мечта о мистериях

Смысл мистерий для Флоренского заключался в совершенно реальной победе над смертью: мистерии рассматривались им в качестве «училища смерти». Дело в том, что человек не умеет умирать, а потому, не имея опыта, умирает неудачно. Попав после смерти в совершенно иной, неведомый мир, он не знает, как ему поступать, и оказывается в исключительно опасной ситуации. Чтобы этого не произошло, надо еще при жизни приобрести навык умирания. В мистериях это совершалось под руководством опытных, уже умиравших людей, и в этом-то и состоит посвящение в мистирию. Посвященный знакомится с загробной страной, еще будучи в живых, и, вступая туда после смерти, он знает карту иного мира и названия потусторонних вещей. Потому он не растеряется и не запутается там, сохраняя ясность сознания. «В сущности, — писал Флоренский, — все мистерийные обряды имели целью уничтожить смерть как разрыв. Тот, кто сумел умереть при жизни, не проваливается в преисподнюю, а переходит в иной мир. Посвященный не увидит смерти — вот затаенное чаяние мистерий. Не то чтобы он оставался вечно здесь: но он иначе воспримет кончину, чем не-посвященный»⁴⁹.



Именно так, в мистериальном смысле, интерпретирует Флоренский загадочные слова Христа: «Кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек» (Ин 8: 51). В своей книге «Столп и утверждение Истины» он описывает свой опыт во сне, толкуя его как подобие «смерти второй», о которой сказано в Апокалипсисе (Откр 2: 11), которая, по его мнению, является уже посмертным «проваливанием в преисподнюю». Во сне оказавшись в беспросветной тьме, Флоренский почувствовал себя на краю бездны, — и это был край бытия Божия, за которым разверзлось абсолютное Ничто. Какие-то силы подталкивали его туда, и тьма начала уже вливаться в него... В последнем отчаянии он воззвал к Богу — и был отброшен от бездны чьей-то мощной рукой. Опыт этот был настолько достоверен и ужасен, что навсегда врезался в память Флоренского. Проблема спасения от смерти — от «смерти второй» — была поэтому для него не теоретической, но насущно-жизненной.

Отношения Флоренского с православной Церковью были отнюдь не столь однозначны и идиличны, как это обычно представляют его биографы. Флоренский воспитывался в семье интеллигентов, весьма далеких от религии. Его обращение произошло уже в юношеском, вполне сознательном возрасте, но долго еще он не видел в Церкви ничего, кроме «выдохшихся символов». Потом, как он сам свидетельствует, ему в Церкви «открылась жизнь, быть может, чуть бьющаяся, но жизнь, открылась безусловно святая сердцевина»⁵⁰. И Флоренский сделал эту жизнь своей сокровенной жизнью, глубоко погрузился в церковность, встав на путь священства. Но здесь его ждало множество разочарований. По самому строю своей личности Флоренский не был своим в духовно-академической среде, и отнюдь не случайно его магистерскую диссертацию «Столп и утверждение Истины» один из рецензентов назвал «букетом ересей». Разочарование в Церкви Флоренский испытывал, видимо, и в силу более принципиальных причин, так что революция 1917 года принесла ему вначале даже некоторые надежды на духовный подъем... Так или иначе, но в 1920-е годы Флоренский отошел от священнического служения, а в 1930-е годы прямо заявил, что православие — это «старая и безжизненная религия», «догнивающий клерикализм», что «православная церковь в своем современном виде существовать не может и неминуемо разложится окончательно»⁵¹.



С самого начала воцерковление Флоренского, приобщение его к историческому православию шло рука об руку с размышлениями о мистериях. Показательна здесь его переписка с Андреем Белым 1904—1905 годов. В это время Флоренский был близок Д. Мережковскому и З. Гиппиус и знал об их проекте устройства «Церкви Третьего Завета». В этих исканиях Флоренский не мог принять, с одной стороны, их искусственности, а с другой — политической окраски. Полемизируя с Мережковским и Гиппиус, Флоренский писал Белому, что Церковь будущего может родиться только из сокровенной, святой глубины православия, а попутно указывал и на свою роль в этом: «Церковь “наша” <...> либо вовсе нелепость, либо она должна вырасти из святого зерна. Я нашел его и буду растить теперь его, доведу до мистерий (! — Н. Б.), но не брошу на поприще социалистам всех цветов и оттенков»⁵². Письмо это писалось уже тогда, когда Флоренским было принято решение стать священником. В духовную академию юноша поступал, глубоко затаив в душе горделивое желание — превратить православный культ в новые Элевсины...

Несколько раньше мечты Флоренского о мистериях шли в ином направлении: ему хотелось придумать обряд для радикально новых — апокалипсических таинств. Это было в духе самого начала века, того времени, когда экзальтированные молодые люди — Андрей Белый, Сережа Соловьев (племянник В. С. Соловьева), А. Блок, П. Флоренский — под влиянием недавней кончины Соловьева ждали скорого наступления апокалипсических событий. В основу новой мистерии было решено положить то место из Апокалипсиса, где говорится о мучениках, убеливших свои одежды кровью Агнца-Христа (Откр 7: 13—14). В письме Белому Флоренский представляет идею новой мистерии в виде сновидения. Во сне будто бы Флоренский с Белым и с их другом Петровским⁵³ рассуждают о значении этих слов — «убелили одежды кровью Агнца». «Тогда я встаю, — продолжает Флоренский рассказывать “сон”, — в простом стакане граненом от чая размешиваю общипанным и облезшим кропилом какую-то жидкость красную, будто бы кровь, водой разведенную сильно; встаю, расстилаю одежды — три платица детских, белых с цветочками серыми мелкими — их расстилаю с молитвами; после — жидкостью красною их окропляю. Вы оба смеетесь лукаво. Красные капли на ситцевых платьях расходятся пятнами крупными. Я гово-



рю вам обоим: “смотрите, смотрите — одежды мои убелились кровию Агнца: белыми сделались, будто из снега”. Вы с удивлением смотрите, пальцами тычете в пятна. “Где ж белизна-то?” Но я не смущаюсь. “Да, отвечаю, для опыта органов чувств то — красные пятна, но внутренно, тайно — снега белее одежды. Напрасно смеетесь...” Это был новый обряд, обряд апокалиптического христианства — обряд “убеления риз”»⁵⁴.

Экзальтированное фантазирование Флоренский скоро оставил, но размышлять о мистериях не прекратил. В период написания «Столпа...» он задался острым вопросом: а каково соотношение Церкви — и мистерии с ее институтом посвящения как спасения от смерти? Или иначе: существует ли церковный эзотеризм? Тот церковный опыт, который к этому времени (начало 10-х годов) был накоплен Флоренским, привел его к выводу, что мистерия в христианстве имеет внутридушевный характер и эзотеризм не предполагает существования неких объективных тайн. В этом смысле никакого эзотеризма в Церкви нет, но, с другой стороны, сокровенная духовная жизнь члена Церкви действительно эзотерична, ибо ее смысл, понятный церковному народу, закрыт от внешних. Не столь важно, что в первохристианские времена церковные таинства внешне уподоблялись мистериям, ибо совершались втайне, — это лишь поверхностный, грубый эзотеризм, говорит Флоренский. Существеннее то, что есть в Церкви «эзотеризм гораздо более тонкий. Это таинственность ее жизни для всякого, в эту жизнь не посвященного, т. е. существование в ней особого устройства души, без коего ничто в Церкви не может быть правильно воспринимаемо и понимаемо и кое передается лишь в цепи живого церковного предания. В этом смысле, если угодно, можно говорить о некоторой аналогии церковной жизни древним мистериям, где тоже давалось новое, совсем особое миро- и самочувствие»⁵⁵.

Итак, если в юности, в начале 1900-х годов, Флоренский вместе с друзьями строил планы устройства новых мистерий, то, освоившись на церковном пути, он стал предпринимать попытки осмыслить в качестве мистерии историческую Церковь. Эта тенденция у него сохранилась и в 20-е годы. Флоренский, как было сказано, видел суть мистерияльности в победе над смертью благодаря сознательному вступлению в духовный мир. Обеспечивается ли это исто-



рической Церковью? Таков роковой вопрос, неминуемо встававший перед мыслителем. И он в 20-е годы отвечал на него утвердительно. Если мистерии учили умиранию, то в Церкви необходимый опыт смерти приобретается подвижничеством. В 20-е годы, таким образом, Флоренский придает мистериальный смысл аскетической практике, предписанной всем членам Церкви: «Те, кто умер при жизни и в ком уже произошло таинственное рождение, они не видят смерти (в буквальном смысле, т. е. ангела смерти. — Н. Б.) и не умирают»⁵⁶.

Православная мистерия

Флоренского нередко называют философом. Действительно, он — философ, но только в том смысле, какой он сам вкладывал в слово «философия». Прислушаемся к его словам о философии в целом и собственной философии — «конкретном идеализме»: «Философия самым существом своим есть не что иное, как уразумение и осознание умного, горнего, пренебесного, трансцендентного мира; но мы знаем его, этот мир, только как культ, как воплощение горнего мира в наших конкретных символах. Философия есть поэтому идеализм, но не мыслями занятый, а конкретным созерцанием и переживанием умных сущностей, т. е. культа. Так определяется предварительно то направление мысли, защитником коего хотелось бы мне быть: конкретный идеализм»⁵⁷. Всякое философское воззрение, по Флоренскому, так или иначе связано с культом. Лекции Флоренского по философии культа, о которых пойдет речь (они были опубликованы в 1977 году под общим заголовком «Из богословского наследия»), не являются специальным приложением общих философских принципов к сфере православного культа: совсем напротив — это и есть философия Флоренского в собственнейшем смысле слова, так как *философия* для него — непременно *философия культа*. Все, что вовлечено в сферу культа, теургии, реализует там свою глубочайшую сущность, так что в культе человек имеет дело не с мертвым веществом и безжизненными вещами, но с воплощенными смыслами, идеями. И поскольку философия Флоренского, конкретный идеализм, основной целью ставит себе созерцательное постижение этих идей, об этом «конкретном идеализме» можно говорить как о *гётеанстве* или *феноменологии*.



Но каким образом Флоренскому удастся постичь идеи культовых реалий, каков его философский метод? В этом методе присутствуют два аспекта. Первый из них — эмпирический, связанный с опытом Флоренского как члена Церкви, более того — священника. Если он утверждает, что крещенская вода, «великая агиасма» — это «вода живая, исполненная жизненной крепости, животворная», то данное утверждение основано прежде всего на собственном ощущении при вкушении воды. Ибо, как он свидетельствует, крещенская вода имеет совершенно особый вкус — «какую-то особую, несравненную свежесть, какую-то приятную остроту и кисловатость», воспринимаемые к тому же не только нёбом и языком, но и всем существом. Если в другом месте «Лекций» сказано, что в дыму фимиама являются нам ангельские существа, то и здесь речь идет о собственном благодатном опыте Флоренского при богослужении. И если он говорит, что во время панихиды происходит встреча живых с умершими, то это на основании того, что, совершая в качестве священника панихиду, он при каждом назывании имени усопшего реально ощущал нечто вроде легкого толчка в сердце — «я здесь», «я пришел»...

Но при описании Флоренским культовых реалий столь же важен для него и другой источник — культовое, церковное сознание. Тексты молитв, читаемых при совершении церковных таинств, при освящении веществ и предметов, одежды, домов, городов и т. д., тексты богослужебных песнопений — всю сокровищницу церковной словесности, все содержание многочисленных православных богослужебных книг использует мыслитель для выявления идей, для познания тех духовных существ, которые участвуют в православном культе. Это заключенное в богослужебных книгах (Минеи, Триоди, Служебнике, Требнике и т. д.) культовое сознание играет в гётеанстве Флоренского ту же самую роль, которая в рационалистической феноменологии отведена трансцендентальному субъекту. Именно из молитвенных текстов следует, что крещенская вода — это в конечном счете некий ангел, а пшеничное зерно, использующееся в панихиде, — растительная душа, становящаяся средой для проявления чистых, небесных намерений усопших. Так обстоит дело в глазах всякого члена Церкви, и в этом он убеждается, участвуя, соответственно, в крещенском «великом водосвятии» и панихиде.



В «Смысле идеализма» проблема первоявлений и идей возведена к проблеме мистерий и посвящения: идеи, говорит Флоренский, — это божества и демоны, вообще духовные существа, являющиеся в мистериях посвященным. К 20-м годам Флоренский уже отказался от замыслов по созданию новых мистерий: теперь он задается целью осмыслить как мистирию культ православной Церкви. Христианство, по Флоренскому, с самого начала противопоставило себя языческим мистериям в качестве «мистерии мистерий», «абсолютной мистерии», — и это остается в силе по сей день. В лекциях по философии культа Флоренский показывает, как Церковь через систему таинств и обрядов освящает человека, а также его ближайшее окружение (это тело, одежда, дом и т. д.) и окружение дальнее, а затем, вступая в космическую жизнь, освящает и ее. Все мироздание оказывается вовлеченным в Церковь, Церковь распространяет свои пределы на весь тварный мир и предстает как космическая мистерия. При этом универсум оказывается в глазах Флоренского единым духовным целым. Свое онтологическое мировоззрение он противопоставляет современному субъективизму, опирающемуся на позитивные науки.

Лики горних идей

Феноменология Флоренского своей вершины достигает в его *философии иконы*. Это самый яркий образец русского гётеанства, феноменологическая интуиция Флоренского яснее всего именно здесь обнаруживает свою специфику. Иконы, к которым в храме обращаются молящиеся, суть «лики, т. е. горние облики, живые явления иного мира, первоявления, *Uhrphaenomena* — сказали бы мы вслед за Гёте»⁵⁸, — утверждает Флоренский. И продолжает, имея в виду иконостас православного храма: «В храме мы стоим лицом к лицу перед платоновским миром идей», — лишний раз свидетельствуя здесь о том, что видит в православном богослужении эквивалент древним мистериям.

Необходимо сказать несколько слов об антропологических представлениях Флоренского, стоящих за терминологией его концепции иконы. Слово «лик», утверждает он (что совсем не очевидно), есть славянский и русский перевод греческого слова *ἰδέα*, и смысл «ли-



ка» — тот же самый, какой связывался с «идеей» Платоном: лик — это «явленная духовная сущность»⁵⁹. «Лик» — слово «высокой» лексикой, в сфере же обыденной речи существует слово «лицо», а помимо того, есть слово «личина». Как отличаются их значения? В *лике* духовное существо, «образ Божий» в человеке выражен адекватно, целиком, материальная плоть полностью проработана духом, — таковы святые, достигшие обожения, теозиса своих тел. В *лице* дух хотя и просвечивает, но все же будучи искажен грехом; в искусстве живописи лицо обыкновенного, душевного человека воспроизводится портретом. Наконец, грех может полностью овладеть личностью и воспрепятствовать духу действовать в ее жизни. Серая плоть лица теперь уже не пропускает духовного света, и лицо делается *личиной* — маской. Итак, речь идет у Флоренского о разной степени явления, воплощения духовных сущностей. В «Философии культа» есть загадочная фраза: «По вере нашей, вся жизнь, не только человеческая, но и всей твари, управляется идеями мира горнего, воплощенными четко в ликах святых»⁶⁰. И если вспомнить здесь о том, что в «Смысле идеализма» (1914 год) идеи — это в конечном счете «божества», может создаться впечатление, что и святые в глазах Флоренского обладают в духовном мире надчеловеческим достоинством. В труде же 20-х годов сказано: «“Святые” соответствуют приблизительно нашему понятию “освященный” или, чтобы сказать сосредоточеннее, “посвященный”. Словом “святые” — ἅγιος — назывались также в античном мире посвященные в мистерии»⁶¹. Последняя ясность в агиологии Флоренского отсутствует, и остается вопрос, допускал ли он воплощение в святых ангельских существ или нет.

Но так или иначе, нам понятна основная интуиция Флоренского, определяющая его эстетику иконы. *Светоносная, живая идея из царства ветного света выступает в иконе навстречу созерцателю*: такова эта интуиция, таково представление, из которого рождается концепция Флоренского. Иконопись — это никоим образом не религиозная живопись. Образ на иконе ничего общего не имеет с условным живописным изображением: он реален, онтологичен. Икона — это, по Флоренскому, сам святой, и своей иконой он назидает нас. «Вот я смотрю на икону, — передает Флоренский опыт молящегося, — и говорю в себе: “Се — Сама Она”, — не изображение Ее, а Она



Сама, чрез посредство, при помощи иконописного искусства созерцаемая. Как чрез окно, вижу я Богоматерь, Самую Богоматерь, и Ей Самой молюсь, лицом к лицу, но никак не изображению. Да в моем сознании и нет никакого изображения: есть доска с красками, и есть Сама Матерь Господа»⁶². То, что икона — это живая идея, было общим местом софиологической эстетики: при реставрационной расчистке в начале XX века таких шедевров, как рублевская «Троица» и «Владимирская», произошла воистину экзистенциальная встреча исследователей с древними ликами, так что «открытие» тогда иконы было открытием в ней человеком XX века духа и жизни. Вот что писал об иконе еще до Флоренского в 1916 году Е. Трубецкой: «Шопенгауэру принадлежит замечательно верное изречение, что к великим произведениям живописи нужно относиться как к высочайшим особам. Было бы дерзостью, если бы мы сами первые с ними заговорили; вместо того нужно почтительно стоять перед ними и ждать, пока *они* удостоят нас с нами заговорить. По отношению к иконе это изречение сугубо верно именно потому, что икона — больше, чем искусство»⁶³.

Однако здесь надо подчеркнуть, что эти мысли Флоренского и Трубецкого о жизненности иконного лика надо понимать в феноменологическом, но не в метафизическом смысле: для того чтобы икона ожила, требуется молящийся со своей молитвенной установкой и нуждой. Балансируя на грани иконного фетишизма, Флоренский все же ее не переступает.

В связи с этими феноменологическими представлениями Флоренского нельзя не вспомнить о М. Хайдеггере и в особенности о его статье «Учение Платона об истине». Хайдеггер обыкновенно философствует о *бытии, которое являет себя*; в данной статье он говорит о явлении платоновской *идеи*. Эта последняя, в понимании Хайдеггера, светоносна: «Идея есть чистое свечение», «есть сиятельное». Мыслитель хочет сказать по поводу платоновской категории лишь то, что бытие в идее присутствует именно для познающего⁶⁴. Ведь понятие «свет» в атеистической и рационалистической философии Хайдеггера не содержит никакого мистического смысла: «светить» там означает просто «являться»⁶⁵. Но само изначальное, интуитивное переживание Хайдеггером светоносной идеи — бытия, которое открывает себя навстречу познающему, выходя из «сокрытости»



в область «непотаенного», — то же, что и у Флоренского. Посредством сложного философского языка, нагромождая парадоксы и тавтологии, Хайдеггер пытается пробиться к простой феноменологической интуиции («У природы нет ни ядра, ни скорлупы» в формулировке Гёте). Сложность эта обусловлена тем, что Хайдеггер пользуется языком дуалистической послекантовской мысли, тогда как органичен здесь был бы дискурс религиозный. Именно к нему прибегал и Гёте, полемизируя с гносеологизмом Канта. Так, в одном из разговоров с Шопенгауэром Гёте заявил: «Свет существует, по-вашему, лишь поскольку вы видите его? Нет! Вас не было бы, если бы свет вас не видел!»⁶⁶.

Ступени творения

В иконе первообраз — сам святой, пребывающий в духовном мире, в свете Царства Божия, — выступает навстречу молящемуся, предваряя его молитвенный зов, а затем отвечая на молитву. Так происходит в ситуации обращения верующего к святому через посредство иконы, но то же самое имеет место и при создании иконописцем иконного образа. В иконописном процессе, по мере того как следуют одна за другой его строго установленные стадии, совершается выходение «в присутствие» (как сказал бы Хайдеггер) высочайшего духовного существа — самого Бога, Богоматери, святого. Почти мифологическим выглядит тезис Флоренского: не иконописец являет нашему взгляду лик святого, его «живую идею» — но сами эти идеи обнаруживают себя для нашего созерцания⁶⁷, тогда как роль художника состоит лишь в том, чтобы чутко прислушиваться к волеизъявлению духовного мира и следовать указаниям самих святых. В феноменологии Флоренского миф выведен на поверхность, но точнее сказать, что Флоренский, наоборот, пользуется феноменологией как средством передачи на категориальном языке опыта веры. И здесь философия Флоренского мало чем отличается от любого другого философского воззрения, также выросшего из некоей веры и также содержащего в себе некий миф.

Но почему надо думать, что, предстоя иконе, мы встречаемся именно с тем, кто на ней изображен, что иконная доска — это прозрачное окно, через которое с нами беседует из светоносного Цар-



ства сам святой? Дело в том, что иконописание — это такое художество, такая техника, которые в самой своей философии и своих приемах содержат некоторые гарантии того, что все происходит именно так. Посмотрим, что сказано на этот счет у Флоренского.

Во-первых, утверждает Флоренский, никакая иконная композиция не создается художником по его собственному произволу. В основе многих из них лежат видения — откровения духовной реальности, что делает образ онтологичным. Такие иконы в церковном предании считаются «первообразными» или «первоявленными». Вообще, в иконе находит себе выражение духовный опыт святых, и потому истинные «авторы» икон — это святые, иконописцам же в создании иконы принадлежит только техническая часть. Так, композиция знаменитой «Троицы» Андрея Рублева (XV век) восходит к исихастским созерцаниям преподобного Сергия Радонежского (XIV век), донесенным до художника церковным преданием. Композиции подобных — великих или же первоявленных — икон после церковного обсуждения получают ранг канонических: впоследствии иконописцы при разработке соответствующей темы ориентируются на этот канон.

И здесь, в каноническом принципе — второе основание онтологической подлинности образа. Канон — это «сгущенный разум человечества»⁶⁸, поскольку каноническая форма утверждается при соборном согласии Церкви. Выше уже говорилось о том, что для Флоренского соборное, церковное сознание выступает в роли той «трансцендентальной субъективности», о которой говорит феноменология. Отдельный субъект может погрешать против истины, — церковный разум, проверив и очистив постижение истины, закрепляет результат в каноне. Если в своей фантазии художник может совершить онтологическую ошибку и, скажем, хорошо изобразив некую женщину, представит в ней отнюдь не Богородицу, то уставный, канонический образ заслуживает полного доверия. Предполагается при этом нравственная безупречность и высота духовной жизни иконописца: это помогает ему проникнуть в духовный смысл канона и действовать в канонических границах, что не стесняет творческой энергии художника, но направляет эту энергию в нужное русло. И здесь — третье основание для того, чтобы реально осуществилась связь образа с первообразом.



Но как, наконец, феноменологический принцип иконы — выступание святого из иконного пространства, — а точнее, из духовной действительности навстречу созерцателю, — присутствует в технике иконописания, в художественных приемах? Здесь осмысленными оказываются не только действия художника, но и материалы: иконы, скажем, никогда не пишутся на холсте, так как зыблущаяся, податливая кисти поверхность холста не соответствует онтологической крепости, твердой объективности мировоззрения, породившего икону. Речь здесь идет о твердых, и икона в принципе должна писаться на стене, — так что первым делом иконописца является такая подготовка иконной поверхности, при которой деревянная доска приобретает все свойства стеной ниши (в доске выдалбливается углубление, затем накладывается слоями особая побелка и т. д.). И после того как на поверхность иконы нанесены контуры изображения, иконописец приступает к золочению фона иконы. Золото в иконописи символизирует нетварный, небесный свет, который для церковного сознания есть та реальность, где пребывает святой. На иконе золотой фон играет роль подлинного пространства, откуда и выходит к нам святой: «Все изображения иконы возникают в море золотой благодати, омываемые потоком Божественного света»⁶⁹. Метафизически за этим стоит творческая сила света: в начале творения мира происходит «вызвращение света»⁷⁰, и именно поэтому иконописный процесс начинается с золочения фона. Ведь «писание иконы, этой наглядной онтологии, повторяет основные ступени Божественного творчества: от ничто, абсолютного ничто (символ которого — подготовленная иконописцем пустая доска. — Н. Б.) до Нового Иерусалима, святой твари»⁷¹.

Если живописец начинает писать портрет с изображения лица, то в иконописи, напротив, лик пишется последним. Вначале на иконе изображается так называемое «доличное»: одежда, палаты, горки, деревья и пр. И это соответствует основному библейскому представлению, по которому сперва Бог творит природу, а лишь затем — человека.

При изображении лика иконописец накладывает один на другой ряд слоев краски, идя от более темных цветов к более светлым: в процессе как бы лепки лик одновременно просветляется. Во тьме небытия из света создается образ, сам свет творит этот образ. Здесь



налицо глубокая бытийственная мистика: духовный исток, корень иконного изображения — «светоносный надмирный образ, светлый лик, идея»⁷², — кисть же художника, чуткого к восприятию и легчайших мановений из сферы духа, лишь послушно повинуется руководству самого духовного первообраза, избравшего для своего явления вот эту самую, на глазах рождающуюся икону. В конце иконописного процесса на одежды, дома и т. д. наносятся золотые штрихи, и это — знак просвещенности плоти нетварными энергиями, символ обоженности творения. После этого на иконе ставится надпись, которая — «душа» иконы⁷³. Икона наконец написана.

Итак: небытие — свет — природа — духовный лик — святая тварь — вот ступени реальности, воспроизводимые символически в иконописном процессе. Это те онтологические уровни протофеномена, которые необходимы для самообнаружения идеи, а на языке веры, — нужны святому, чтобы через икону явить себя Церкви. Но действия иконописца можно истолковывать не только как символическое воссоздание ступеней Божественного творчества, но и как бы формально в обратном смысле: в них можно видеть разоблачение первообраза, расчистку его от бытийственных напластований; можно трактовать эти действия как устранение — с помощью кисти, красок и прочих веществ и орудий — тех онтологических препятствий, которые затрудняют нам видеть лики святых и небесный свет. «Художник не сочиняет из себя образа, — пишет Флоренский, — но лишь снимает покровы с уже, и притом премирно, сущего образа: не накладывает краски на холст, а как бы расчищает посторонние налеты его, “записи” духовной реальности»⁷⁴. Но что такое этот процесс «расчистки» на философском языке, как не та «феноменологическая редукция», о которой говорит Э. Гуссерль, — «вынесение за скобки» всего эмпирически случайного ради того, чтобы от внешности предмета пробиться к его смыслу, идее?! Иконописец совершает эту редукцию своей кистью. «Просветленные небесным видением, — сказано у Флоренского, — <...> иконописцы свидетельствовали воплощенное Слово пальцами своих рук и воистину философствовали красками»⁷⁵. Если иконописцы, согласно древнему воззрению Церкви, суть философы⁷⁶, то Флоренский своей концепцией уточняет: *философия иконописи — не что иное, как феноменология*. И если иконописец в состоянии явить лик Мудрости Небесной — как на иконе



Богоматери-Одигитрии, принадлежавшей преподобному Сергию⁷⁷, или образ Троиственного Божества — в случае рублевской «Троицы», то что же суть «Одигитрия» и «Троица», как не *Utrhaenomena* в смысле Гёте?! Обширная область православного культа и православной культуры стала для Флоренского богатейшей сокровищницей гётевских протофеноменов и идей.



«НОМО FABER» И «НОМО LITURGUS» (Философская антропология П. Флоренского)¹

Понимание П. Флоренским феномена *человека* — темная, до сих пор не исследованная область его воззрений. Само существование у Флоренского разработанного учения о человеке подвергалось сомнению, а то и просто отрицалось. По-видимому, принципиальных оснований для этого нет (ниже я надеюсь описать стройную философски-антропологическую концепцию Флоренского) — вопрос упирался в то, что лишь в 1990-е годы вся основная часть творческого наследия мыслителя оказалась в распоряжении читателей. Н. Бердяев, не признававший присутствия у Флоренского «религиозной проблемы человека», — самой «темы человека», — ориентировался на одну книгу Флоренского 1914 года «Столп и утверждение Истины»². А тем в России, кто писал о Флоренском в 1970—1980-х годах, еще не были доступны важнейшие собственно антропологические сочинения мыслителя: второй выпуск труда «У водоразделов мысли», их содержащий, впервые был опубликован только в 1992 году (в парижском альманахе «Символ»). Отсюда и заключение С. С. Хоружего «...Опыт антроподицеи с “центральным вопросом — христологическим” никогда не был осуществлен Флоренским»³, и менее радикальное суждение С. М. Половинкина: «...Реконструкция его (П. А. Флоренского. — Н. Б.) учения о человеке является трудной задачей»⁴. — Исключение среди новейших работ о Флоренском составляет книга иеромонаха Андроника (Трубачёва) «Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского», написанная в 1984 году с привлечением необходимых для раскрытия антропологической темы архивных материалов⁵. Труд этот, однако, — не столько исследование, сколько конспект произведений Флоренско-



го: пространные выписки из них и пересказ, снабженные комментариями разъясняющего и апологетического характера, по-видимому, и не претендуют на роль критической концепции, а просто адаптируют идеи сергиево-посадского мыслителя к семинарскому уровню. — Сверх того, часто смешивают философское и жизненно-обыденное отношение Флоренского к человеку. Так, Бердяев, говоря о Флоренском, находит у него постоянное «недоброжелательство к человеку и всему человеческому», «оплевание человека в себе» («Стилизованное православие») ⁶, «подавление человека» («Русская идея») ⁷ и т. п.; в контексте бердяевских трактатов именно приписанная Флоренскому мизантропия выглядит как причина невнимания мыслителя к теме человека. Также и современный исследователь М. Йованович, поднявший «проблему человека» в автобиографических текстах Флоренского, сосредоточен на «равнодушии» Флоренского к людям, на преобладании в нем «осмотрительного, настоженного, скептического отношения» к ним, на отсутствии у него в юности друзей и т. д. ⁸ Между тем сама по себе мизантропия (сейчас мне неважно, был ли к ней в действительности склонен Флоренский) отнюдь не исключает философского интереса к феномену человека, — Ницше самый яркий тому пример.

Человек «в порядке природы» и «в порядке свободы»

При размышлении о концепции человека в творчестве Флоренского успешно «работает» кантовское противопоставление «порядка природы» и «порядка свободы». Человек представлен Флоренским исключительно в «порядке природы» — порядке необходимости, господствующей в мире явлений, — таков мой самый общий тезис касательно антропологии Флоренского. Субъектная же свобода рассматривается мыслителем как некий недолжный привесок к человеческой природе и не конципируется им. Бердяев, настаивавший на «нелюбви» Флоренского к «свободе человеческого духа» («Стилизованное православие»), на «отсутствии» у него «тем о свободе» («Самопознание») ⁹, хотя и имел в виду преимущественно «Столп...», попадал тем не менее в само существо воззрений Флоренского.



В области *философской антропологии* Бердяев и Флоренский руководствуются противоположными принципами подхода к действительности. Для Бердяева человек — не кто иной, как свободный «экзистенциальный субъект». Напротив, Флоренского интересуют в человеке те аспекты, о которых правомерно рассуждать объективно — отчужденно, с «овеществляющей» позиции. У Бердяева фактически *весь человек* «вынесен за скобки», редуцирован к единственной точке «я». Флоренский же не просто чуждается сферы «я», а прямо склонен отрицать за «субъектом» право на реальное существование: до своего первого самопроявления *в имени* «человек не есть еще человек, ни для себя, ни для других, <...> а лишь *возможность* человека...»¹⁰. Если для Бердяева в человеческом «я» действует Бог, то Флоренский в ребенке, впервые выговаривающем «я», видит «первый прорыв первородного греха»: употребление этого слова вообще есть нечто недолжное, святые никогда не говорят о себе как о «я»¹¹.

И, напротив того, все *природное* у Флоренского окружено философским почитанием. В детстве он воспринимал Природу как личность и всем своим существом отдавался ей — жил природным и раскрывал *природное в себе самом*. «Я <...> всегда был упоен цветами, запахами, звуками и, главное, — формами и соотношениями их, так что не выходил из состояния экстаза»¹², — вспоминал он о детстве, проведенном на лоне природы Кавказа. Память об этих детских «экстазах», вызванных чувственными восприятиями, даст о себе знать, когда Флоренский, замышляя построение «конкретной метафизики», — она же и «философская антропология в духе *Гёте*»¹³, — основным элементом в составе человека сочтет органы чувств¹⁴, а разрабатывая лекции по «философии культа», в церковных таинствах распознает орудия освящения именно телесных функций человека.

Однако чем же объясняется столь глубокая антипатия Флоренского к *свободе*? Помогает ответить на этот вопрос очерк Флоренского «Павел» из книги начала 1920-х годов «Имена», имеющий исповедальный характер. Повседневное внутреннее существование «Павла» представлено в очерке так, что, в самом деле, свободное самовыражение подобной личности ни к чему хорошему бы не привело. Потому, дабы не подпасть душевному хаосу, она нуждается в сдерживании, в скрепах, шорах, — в подчинении наложенным из-



вне, объективным границам. Флоренский сообщает о себе нечто сокровенно-интимное: «Непосредственное самосознание Павла есть *желание*, этот напор воли, или по-русски было бы точнее сказать *хотение*...»¹⁵. А далее — эту страстность своей натуры (подпочва гения, которым был Флоренский) мыслитель конципирует, привлекая модные для Серебряного века представления Шопенгауэра—Ницше: Павел — «ключ мировой воли», согласно «сокровенному существу данного имени»; «...характер Павла следует понимать как весьма легко сообщающийся с первоосновой бытия». Павел постоянно живет «под напором воли», ощущает вблизи себя «прибой подземного океана», — реально находится «на краю всепоглощающей бездны»¹⁶. В главе «Геенна» «Столпа» Флоренский рассказал о своем страшном переживании этой бездны в сновидении: какие-то силы влекли его в пропасть небытия, и спасло его лишь чудесное Божие вмешательство. Быть может, именно в этом опыте присутствует экзистенциальный исток всей философии Флоренского — метафизический ужас перед гибелью в дионисийской бездне от напора жажды земного бытия. Спасение приносит только Бог, дающий личности незаблемые устои, утверждающий ее на твердой почве объективности.

Философская антропология, строимая вокруг человека «в порядке природы», отвечает общему характеру «философской идеи» Флоренского. Пользуясь определениями Бердяева, можно сказать, что он и Флоренский представляют, соответственно, типы философии «субъективной» и «объективной»¹⁷. Бердяев убежден, что «только такая философия и имеет цену, которая выражает <...> экзистенциальность субъекта»¹⁸. Напротив, в сочинениях Флоренского верховной ценностью является конкретный объективный предмет мысли, — и это наряду с общей неприязнью Флоренского к «презренной субъективности». «Неужели ты не можешь отрешиться от субъективности <...> забыть о себе? Неужели, — о, позор! Неужели не поймешь, что надо же отдаться объективному? Объективное, вне тебя стоящее — неужели же оно не увлечет тебя? <...> Живи объективным...»¹⁹: так, борясь с меланхолией, взывал к себе самому Флоренский. Ясно, что это не просто аутотренинг: речь идет о мировоззренческой установке, в частности — о принципах гносеологии. С понятием *объективности* Флоренский не ассоциировал субъект-объектного познания. «Объективное», по Флоренскому, означает



софийное, зримое Богом и праведниками в нетварном свете: «источник объективности — Свет Божий»²⁰. Оценка той же категории Бердяевым противоположна: «Мир объективации есть мир падший, мир заколдованный, мир явлений, а не существующих существ»; «Объективированный мир есть безбожный и бесчеловечный мир»²¹. И если для Флоренского «субъективность» почти мэонична и подлечит огню геенскому, будучи стихией низкой животности и внутреннего разложения, то, по убеждению Бердяева, «царство существующего есть царство индивидуального <...>. И это раскрывается в субъекте, в экзистенциальном субъекте, а не в объекте. Бог действует в субъекте, а не в объекте»²². Знай автор «Самопознания» и собственно антропологические сочинения Флоренского, вряд ли он согласился бы с тем, что Флоренский раскрыл «тему человека»: действительно, положительной проблематизации свободного «экзистенциального субъекта», бердяевского «человека», ни в одном тексте Флоренского найти не удастся.

Итак, Бердяев и Флоренский в своих версиях философской антропологии проблематизировали противоположные аспекты человека: первый — «порядок свободы» (дух, творчество, личность); второй — «порядок природы» (тело, хозяйство, род). В русской философии эти два мыслителя как бы взаимно дополняют один другого. Однако, несмотря на, казалось бы, несовместимость философии «экзистенциального субъекта» и «конкретной метафизики»²³, удивительным образом антропологические учения Бердяева и Флоренского нацелены на один и тот же результат — всецелое подчинение мира человеку. Это было бы реализацией призыва Ницше к «очеловечению мира»²⁴. Так что не только Бердяев, но и Флоренский в антропологии оказался под воздействием ницшевского пафоса.

Философия тела

Тело и его субъекты

Истоки философской антропологии Флоренского следует искать уже в «Столпе...». Здесь Флоренский заявляет, что человек дан нам прежде всего *телесно*, как тело: «Тело человека — вот что первое



всего называем мы человеком»²⁵. Разумеется, встретив при чтении «Столпа» эту фразу, Бердяев не зацепился за нее — не мог предположить, что из данного элементарного суждения разрастутся, пойдут побегами разного рода антропологические идеи — от философии лика и имени до мечты о превращении Вселенной в тело Небесного Человека. — Природность человека выступает у Флоренского в первую очередь как *телесность*. Однако «тело», «телесность», в понимании Флоренского, — это отнюдь не материя, не плоть и кровь и даже не просто «форма» — то есть «устремленность его [тела] как целого», некая внутренняя структура организма, отличная от внешних телесных очертаний. «Тело» мыслится Флоренским как подвижная, живая реальность — как орудие теснейшим образом сопряженного с ним его субъекта (вопрос в том, что это за субъект). Тело человека, в зависимости от намерений последнего, способно собираться в точку — но и распространяться в принципе на все мироздание. Тело онтологически есть оболочка, за которой таится «мистическая глубина» нашего существа; как «внешняя *природа* (! — Н. Б.)», тело — «это только поверхность раздела двух глубин бытия: глубины «Я» и глубины «не-Я»»²⁶. Еще выразительнее о теле как реальности, переживаемой и испытываемой «Я», говорится во второй книге «Водоразделов»: «оно открывает во внутреннюю сторону свои бесконечные пространства, и, хотя внешнему взору, эвклидовскому и кантовскому, оно кажется малым, но внутреннему взору явна его своеобразная бесконечность»²⁷.

Итак, «тело» у Флоренского — подлинно объект, изменяемый, формируемый его субъектом. Связанному с телом «Я» свойственно движение во внутреннюю глубину с последующим сосредоточением на некоей точке внутренней телесности. Это, по Флоренскому, *мистическая* деятельность субъекта, при которой его тело как бы сокращается до размеров единственного избранного им органа (о принципе избрания речь пойдет чуть ниже), — более внешние покровы мыслятся при этом как бы не относящимися к «Я», посторонними для него. — Но субъекту свойственна и экспансия вовне — стремление подчинить себе беспредельную сферу «не-Я». Это деятельность собственно *магическая* вместе с производными магии — техникой и хозяйством. Тело в связи с «мистикой» описано в «Столпе», в связи с «магией» — в «Водоразделах». Во втором случае субъектом де-



тельности, являющейся двигателем эволюции, оказывается не «Я» и даже не целокупное человечество, а некий жизненный порыв, инстинкт, — «дух», выступающий как синоним «жизни». Мысль Флоренского здесь вливается в широкое русло «философии жизни», помеченной, в частности, именами А. Бергсона и Ницше.

Ясно, что философии тела у Флоренского присущ совсем иной мировоззренческий пафос по сравнению даже и с такими, казалось бы, близкими ей суждениями по этой теме Бердяева: «Тело принадлежит образу человека. Старый дуализм духа и тела, идущий от Декарта, совершенно ложен и устарел. <...> Душевная жизнь проникает всю жизнь тела, как и телесная жизнь воздействует на жизнь души. Есть витальное единство души и тела в человеке. <...> Форма человеческого тела есть уже победа духа над природным хаосом. <...> Форма тела — духовно-душевная. <...> Персонализм должен признать и достоинство человеческого тела...»²⁸ и т. д. Ценностью в глазах Флоренского обладает посюстороннее дление земной жизни (хотя и подлежащей церковному освящению), тогда как Бердяев рвется за пределы земного бытия. Поэтому одно и то же понятие в двух версиях философской антропологии имеет разный смысл. Так, «форма тела» для Бердяева — тот нетленный духовный остаток, который в конце времен сделается зародышем тела воскресения, а для Флоренского — это «жизненное» или «эфирное» тело, существование которого постулируется оккультизмом теософского толка.

В самом деле, Флоренский подразумевает именно его, когда в «Столпе» намечает строение «тела в теле», «истинного тела», которое есть «корень единства тела»²⁹. Эфирное — тонкоматериальное тело теософской традиции — ответственно за физиологию и состоит из эфирных аналогов органов тела физического; в своей богословской диссертации (разумеется, без ссылок на источники) Флоренский набрасывает упрощенную схему строения эфирного тела и предлагает теософское по сути описание различных мистических практик. Оккультисты учат о так называемых *закрах* — органах эфирного тела, имеющих вид цветков лотоса; оккультное развитие заключается в активизации этих центров жизнедеятельности, обыкновенно пребывающих как бы в состоянии сна. Флоренский, разделяя «истинное тело» на три части — «голову, грудь и живот», указывает лишь на важнейшие для его концепции тонкоматериальные «орга-



ны» (теософы говорят о семи чакрах). «Жизнь каждого из органов, — головы, груди и живота, — соответственной тренировкой может быть углублена, и тогда человек бывает мистиком соответствующего органа»³⁰: «нормальная» мистика, по Флоренскому, — это мистика «груди», истинного (читай: эфирного) сердца, — мистика церковная. Именно так, на теософский лад, Флоренский интерпретирует исихастскую практику восточного монашества — упражнения в Иисусовой молитве, когда усилия подвижника направлены на «сведение ума в сердце». В одном из трактатов первой книги «Водоразделов» Иисусова молитва осмыслена иначе — как медитация над именем Божиим, вживание в его звуковой состав («...произнесение Имени Божия есть живое вхождение в Именуемого»³¹). Вообще, Флоренскому чуждо традиционное понимание молитвы как межличностного общения человека и Бога, — он интерпретирует молитвенную ситуацию, привлекая оккультные представления: молясь, человек не просит всерьез Бога о помиловании, а развивает свои телесные оболочки или работает со звуковым «телом» слова. Так духовная жизнь сводится Флоренским к телесному плану. Философская антропология Флоренского — синтез церковных, оккультных, научно-позитивных, равно как и многообразных философских воззрений — претендует на роль некоей эзотерической науки о человеке.

Оплотневший дух

Если для Флоренского человек «дан» прежде всего телесно, то что означают для него две другие традиционные составные части человеческого существа — душа и дух? Флоренский проблематизирует их довольно фрагментарно, не до конца отчетливо; он — *философ тела*, подобно тому как Бердяев — *философ свободного духа*, в свою очередь говорящий о теле лишь вскользь. Исходные представления Флоренского о духе и душе можно обнаружить уже в «Столпе» — в учении о загробной участи человека (глава «Геенна»)³². Это учение — интерпретация соответствующих воззрений апостола Павла: земное «дело» человека, утверждает апостол, может перейти в вечность, но может и сгореть; «сам» же он спасется в любом случае, — однако, если «дело» сгорит, то спасется как бы «из огня» (1 Кор 3: 10–15). Флоренский видит здесь указание на «рассечение»,



после смерти человека, его состава: спасшийся «сам» — это *дух*, образ Божий в человеке; «дело», судьба которого проблематична, — это *душа*, которая уцелеет от геенского огня лишь в той степени, в какой человек уподобился Христу в земной жизни. Душу Флоренский называет «самостью» и привязывает именно к ней *самосознание*, тогда как духу, «самому», соответствует «*богосознание*». Не совсем ясно, какой смысл вкладывается в последний термин; участь грешника, попавшего в геенну, Флоренским, впрочем, рисуется весьма ярко. Что же означает «спасение», «вечное блаженство» «самого», «духа», Флоренский не уточняет.

Этими остроумными (быть может, и глубокомысленными) замечаниями в «Столпе» о духовном составе человека «философия свободного духа» (духа, свободного от иноприродных оболочек), все же обнаруживаемая у Флоренского, по-видимому, исчерпывается. Философ тела, он был при этом и философом *плоти, материи, вещи-ства*. «Павел томится по воплощению. <...> Его искание направлено на совершенное воплощение, столь же духовное, как и плотное в мире»³³: это исповедальное свидетельство Флоренского приложимо, в частности, и к его философскому методу. Метод этот — своеобразное *гётеанство*: Флоренский по-своему понимал категорию Гёте «первоявление» («Uhrphaenomenon» для него «совершенное воплощение» идеи, адекватнейшее воплощение, оплотнение духа) и, как «метафизик конкретного» (точнее сказать, феноменолог), отыскивал первоявления в областях прежде всего культа, затем культуры и даже в природе (такова игра красок на небе во время заката в качестве «первоявления» Софии в статье «Небесные знамения», к примеру)³⁴. Предметом философского интереса Флоренского была плоть, проработанная духом, или же — *оплотневший* (а не «свободный», как у Бердяева) *дух*; кроме термина Гёте «первоявление», он использовал в других случаях термин «*символ*» (как представитель русского символизма) или говорил о «форме» в смысле Аристотеля. Гётеанство во многом определяет и подход Флоренского к человеку: когда он замышляет «философскую антропологию в духе Гёте», то вопрос для него стоит о конципировании человека в качестве «первоявления». Если в антропологии Флоренского дух все же проблематизирован, — то это дух оформленный, если угодно — застывший, а не дух как акт, энергия, творчество.



Поразителен в этом отношении знаменитый трактат «Иконостас» (1921–1922 годы), рассматриваемый именно в аспекте учения о человеке: «дух» человека (тот самый «образ Божий», «сам» «Столпа», который спасется, уцелеет в геенском огне) представлен здесь в предельной статичности, овеществленности, прямо-таки закованности в материю. Это тем парадоксальнее, что речь в связи с иконой идет о духе *святого* (а то и Бога) — казалось бы, легчайшем, воспарившем над естеством, разорвавшим плотские узы! — «Предшественником» «Иконостаса» в творчестве Флоренского является трактат 1914 года «Смысл идеализма»: задавшись «гётеанской» целью «увидеть идею», Флоренский здесь впервые ставит проблему художественного изображения *живого духа* человека. На *портрете* (об иконе речи пока еще нет) *жизнь духа*, утверждает Флоренский, передается «диалогом» глаз и рта изображенного лица, представленных в разных состояниях, как бы в различные моменты времени. Флоренский здесь опирается на популярную в 1910-е годы книгу Б. Христиансена «Философия искусства», но в суждения эстетические вкладывает антропологические смыслы. Отправляясь от теории портрета, он разрабатывает терминологию для намечающейся у него антропологии: портрет передает «лицо», но в лице может быть распознан неизменный (при всех переменах лица) «лик»; интересно, что в «Смысле идеализма» этот «*инвариант* лица» отождествлен с «родом», который Флоренский считает «вечным и вселенским» началом и ипостасирует. «Благороден», заявляет Флоренский, тот человек, в чьем лице виден его род. В «Иконостасе» мыслитель будет обосновывать, что свят тот, в чьем лике зрим образ Божий, божественная «идея» человека. Согласно концепции «Иконостаса», портрет передает не духовную, а *душевную* жизнь, разворачивающуюся во времени как смена внутренних состояний, — изобразить же *дух* призвана именно икона. Взглянем на те положения «Иконостаса», которые помогут нам в реконструкции антропологии Флоренского, — прояснят понимание им такой реальности, как человеческий дух.

Эти положения содержатся преимущественно в заключительном разделе трактата, посвященном историческому происхождению иконы. Начало иконы — в Египте: свои смыслы и художественность она унаследовала от египетской маски — лицевой части расписного



саркофага для мумии. «Культурно-исторически икона именно унаследовала задачу ритуальной маски, возведя эту задачу — являть упокоившийся в вечности и обожествленный дух усопшего — на высочайшую степень»³⁵: несколько заостряя, можно сказать, что Флоренскому, дабы заговорить *собственно о духе* человека, понадобилось этого человека умертвить³⁶ и превратить в подготовленную к погребению мумию. Что же делать с духом человека живого, Флоренский как бы и не знает, и то отождествляет его с безликой «жизнью» (в учении о «проецирующей» деятельности, разработанном во втором выпуске «Водоразделов»), то спешит заключить дух в форму («я» — в имя в «Именах»).

Итак, в первую очередь «дух» человека в концепции Флоренского — дух, остановленный в своем движении, «упокоившийся». Вторых же, это дух «обожествленный»: древний египтянин после смерти становился Озирисом, богом, и «предметом культового почитания», — равно и Церковь предписывает своим членам почитать святых и иконы, являющие их лики. «Уловить» дух как антропологическую реальность Флоренскому удастся именно на путях интерпретации догмата иконопочитания. Своеобразная «феноменология духа» — вот что такое его размышления о роли иконы в Церкви, его концепция *лика*. Лик — это первоявление духа, идеи как образа Божия в человеке, это предельно адекватное «откровение» духа в телесной плоти, проработанной, как резцом скульптора, подвижническими усилиями святого. Сам человеческий лик — это, так сказать, первое оплотнение духа подвижника, — оплотнение материей его тела. А второе оплотнение, более совершенное (ведь в «лике» живого святого присутствуют еще остатки его эмпирически-земного, затронутого грехом «лица»), — это оплотнение в веществах и материалах, потребных для создания иконы: речь идет об особым способом подготовленной деревянной доске, левкасе, красках (это непременно темпера с использованием яичного желтка), лаках, золотой ассистке и т. д. Флоренский настаивает на неслучайности этих материалов, всей иконописной техники, словно именно в них заключены необходимые условия явления духа взору молящегося перед иконой. Подобно тому как погребальная маска для религиозного сознания египтян была не просто изображением усопшего, а *им самим*, — так и икона — это *сам святой*, «и в тот момент, когда хотя бы тончай-



ший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в недоступную область, а икона делается вещью среди других вещей»³⁷. Так трактует Флоренский святоотеческий принцип молитвенного «восхождения от образа к первообразу»: в иконе надлежит видеть самого святого в его принадлежащем вечности духовно-телесном единстве, ибо «в вечности *есть*» «воскресшее и просветленное тело» святого, его особая — одухотворенная — плоть.

Что же касается духа как такового, то он *обособленно* то ли не существует, то ли обладает лишь ущербной реальностью (это «сам», отделившийся от «самости», согласно «Столпу») ³⁸. Дух «упокоившийся» и дважды оплотненный — вот дух, проблематизированный в антропологии Флоренского в связи с теорией иконы. «Феноменология духа», развитая в «Иконостасе», призвана восполнить «онтологию духа», представленную в «Столпе» в эскизном наброске судьбы «самого»: метафизическая концепция явно не удовлетворяла Флоренского, феноменологический подход был более органичным для него.

Икона — это тело духа святого, в принципе *другого*, «*Ты*» по отношению к созерцателю: *я* в принципе не могу представить *себя самого* святым, созерцать *свой лик*. Явление *моего собственного духа* *я* в состоянии воспринять лишь в своем *имени*: в антропологии Флоренского процесс самопознания человека начинается с углубления в его собственное имя. «Тончайшая плоть, посредством которой обь-является духовная сущность»³⁹, — вот что такое имя для Флоренского. Как уже было отмечено, «*я*» в понимании Флоренского — почти что мнимость, в лучшем случае — чистая возможность; тем не менее для «*я*» (или духа) использовано здесь слово «сущность». Дух как метафизическую сущность Флоренский и в теории имен не проблематизирует: он блестяще описывает серию *имен как явлений* неких духовных существ, тогда как для обсуждения этих последних у него языка как бы и нет. Имя понято им как ближайшее к духу явление — как «первоявление» в смысле Гёте. Оно обладает скорее не вещественной, а энергетической природой: в связи с именами речь идет о звуковых волнах, «формообразующих силах». Посредством имени «*Я*» обнаруживает себя как «*Ты*»⁴⁰. Впервые «*я*» видит себя в имени, как в зеркале, открывая свое внутреннее «*ты*»; «*я*» может знать себя только в качестве имени. Здесь — самое глубинное рас-



хождение Флоренского и Бердяева, то изначальное переживание, к которому, как к истоку, возводится различие их воззрений. Для Флоренского духовная жизнь, экзистирование, глубинное существование человека — это «самообъективирование», преодоление субъективности⁴¹, для Бердяева — это «экстаз» субъективности как таковой. Мысль о том, что *до* имени, безотносительно к имени существование человека невозможно, невероятно в философии Бердяева, для Флоренского же она — несомненная истина, равно философская и жизненная. В «Именах» Флоренский описывает психическое расстройство, связанное с утратой человеком его имени: речь идет о потере им своей идентичности, о распаде личности на случайные состояния, которые борются за право дать ей новое имя. По Флоренскому, имя — это форма, стабилизирующая душевный состав, или же тот центр, вокруг которого организуется внутренняя жизнь. Быть может, в философии имени еще в большей степени, чем в философии иконы, видна борьба Флоренского с представлением о чистом, неоплотненном духе человека, с антропологическим спиритуализмом: слово «я» им объявлено почти неприличным, — вернее сказать, это как бы табу. Экзистенциальная, в смысле Бердяева, духовность для Флоренского чревата прельщением и впадением в безумие — погружением в мэоническую бездну.

В связи с теорией человеческих имен проясняется понимание Флоренским личностной *свободы*. Имя не то предвещает человеку его судьбу, не то детерминирует ее⁴², — утверждает Флоренский; категория судьбы, рока вообще была созвучна его мироощущению⁴³. Имя «направляет жизнь личности по известному руслу», «намечает идеальные границы ее жизни»⁴⁴; *все* без исключения носители данного конкретного имени своей жизнью и характером осуществляют один и тот же «инвариант духа», «духовный тип», задаваемый именем. Правда, делают они это по-разному: «С данным именем можно быть святым, можно быть обывателем, а можно — и негодяем, даже извергом»⁴⁵. Здесь-то и сказывается фактор свободы — Флоренский допускает свободу *в пределах имени*: это свобода «нравственного самоопределения», традиционный *выбор между добром и злом*. В глаза бросается примечательный парадокс антропологии Флоренского. Важнейшая миссия — «нравственное самоопределение», обуславливающее в конечном счете вечную участь человека, — возложена



мыслителем на то «я», которое в другом месте книги объявлено не сущим, голой «возможностью человека», а в «Столпе» названо «презренной субъективностью». Как могут из «не сущего», чистой мнимости, исходить судьбоносные решения?! Мы не получим от Флоренского ответа на этот вопрос (равно как и на прочие «последние» вопросы, касающиеся субъекта, «духа»).

Полюса философии тела

Философия тела, разрабатываемая Флоренским, по сути, на протяжении всего его творческого пути, выходит далеко за пределы философской антропологии. Точнее сказать, оставаясь концепцией тела, это учение, претерпевая ряд метаморфоз, предстает как филология (слово, по Флоренскому, телесно и подобно человеку⁴⁶, а человеческое имя — это «личность», «лицо»⁴⁷), искусствоведение (концепции хотя бы «Иконостаса»), культурология и «философия культа», своеобразная «глубинная психология» (теория сновидений), оккультная анатомия, космология... Философия тела претендует у Флоренского на универсальность — на роль *фундаментальной онтологии*, оперирующей *феноменологическим методом*: в ее основе — представление о *воплощении духа*, — о духе, способном соединяться с веществами и энергиями мира, наделяя их при этом *формами*, которые доступны восприятию человека. Можно сказать, что философия тела у Флоренского выступает строго как *философия границы*: мыслитель не проблематизирует ни собственно «внутреннего» — духовной идеи (это был бы идеализм платоновского типа), ни «внешнего» — материи (что было бы материализмом). Его «специальность» — именно бытийственное место их «встречи», форма. В связи с Флоренским уместнее вспоминать об Аристотеле (помимо Гёте), а не о Платоне: о «чистых идеях» Флоренский говорить не брался⁴⁸. — В ключе именно «воплощения», самой близкой ему бытийственной интуиции (ср.: «Павел томится по воплощении»⁴⁹), Флоренский принимал и христианство — как религию боговоплощения в смысле *освящения Богом мировой плоти*; по крайней мере, именно в этом он видел роль Церкви с ее сакраментальной стороны.

Столь всеобъемлющий характер философии тела, разработанной Флоренским, связан с тем, что центральная ее категория — «те-



ло» — в ней воистину Протей, принимающий многообразнейшие обличья. Духовная сущность человека — это почти что мзоническое ничто, чистая возможность в глазах Флоренского, — наделена в его учении волей к экспансии, к подчинению себе окружающей среды, к оплотнению, объективированию⁵⁰, цель которого — власть над миром, опять-таки ницшеанское «очеловечение мира». При этом движении в физическое (и не только) пространство духовная сущность создает себе все новые и новые тела, очерчивая ими освоенную ею область мироздания, «объем» вовлеченной в ее деятельность природы. Речь здесь идет о реальном — историческом — времени, в котором свиты, как нити в канате, времена биографий конкретных людей. И самое первое, самое малое тело — это человеческое *имя*, которое ребенок слышит из уст матери и с которым мало-помалу начинает связывать свое «я». Тело же обширнейшее, последнее в этом историческом (быть может, точнее — «богочеловеческом» в смысле Соловьева) процессе, — это весь тварный *универсум*, *макрокосм*, который, по Флоренскому, изоморфен человеку как *микрокосму*. *Учение об имени и учение о Вселенной*: таковы полюса, между которыми у Флоренского разворачивается философия тела, осуществляясь в целом спектре концепций. В самом широком смысле эти концепции можно отнести по ведомству культурологии: ими проблематизируется деятельность человека по устройению, приспособлению под себя природного мира.

О *философии хозяйства*, намеченной Флоренским, речь пойдет чуть позднее; здесь же бросим взгляд на его эзотерическую *космологию* — учение о вселенском теле, теле «Великого Человека, антропоморфного бога»⁵¹. Это все тот же «небесный человек» теософии Соловьева, Адам Кадмон Каббалы. «Учению о Небесном Человеке, *Адаме Кадмоне*, принадлежит центральное место в космологии еврейской Каббалы, согласно которой весь мир имеет его образ, есть антропокосмос. Идея о человеке как микрокосме, столь многократно высказывавшаяся в философской и мистической литературе старого и нового времени, нигде не получает столь углубленного истолкования как в Каббале. <...> По образу его (Адама Кадмона. — С. Б.) сотворен организм и земного человека, *его тело*. <...> Человек в своей причастности Человеку Небесному объемлет в себе *все* в положительном всеединстве. Он есть организованное все или всеорганизм.



<...> Ему дано владычество над всей тварью <...>. Как метафизический центр мироздания, как всеорганизм, человек в каком-то смысле *есть* это все, ему подвластное, *имеет* это все, *знает* это все»⁵²: так излагает С. Булгаков основополагающий для философской антропологии Флоренского миф о человеке. Имея в виду как раз этот миф, Флоренский истолковывает в «Органопроекции»⁵³ библейскую историю грехопадения. Первородный грех оторвал человека от природы: он перестал быть «всем» — его тело, ранее, благодаря причастности небесному человеку, простиравшееся на все мироздание, теперь сузилось до нынешних размеров. Только в *этих* границах сохранилась некоторая власть человека над тварной плотью. — В связи с обсуждением грехопадения в философии тела у Флоренского появляется новое, важнейшее для всего дальнейшего развития его онтологии определение: тело — это граница власти, «непосредственной мощи» воли⁵⁴. Итак, для антропологической концепции Флоренского библейское грехопадение получает особый важный смысл: оно сопровождается катастрофическим «сжатием» тела Адама. Также особым образом Флоренский истолковывает традиционное представление о том, что именно изгнание прародителей из рая сделалось началом истории: целью ее, предельным заданием оказывается восстановление телесности земного человека в ее прежнем космическом качестве, — расширение человеческого организма заново на всю Вселенную.

Здесь, однако, встают неизбежные вопросы: а кому, собственно, это нужно? кто является субъектом истории? каковы движущие силы этого развития, вновь вовлекающие стихии мира в пространство человеческого тела? Это вопросы метафизические, и Флоренский-феноменолог поостережется давать на них ответы. Тем не менее во второй книге «Водоразделов» эти вопросы косвенно разрешаются как раз с помощью только что приведенного определения тела. Грехопадение было утратой человеком власти над мирозданием, восстановление утраченного состояния означает обретение ее заново; хотел того Флоренский или нет, но его философия тела, вместе с ее дериватами, имеет внутри себя ницшеанский стержень — пронизана идеей *воли к власти*. Феноменологическая антропология Флоренского скрыто метафизична, и метафизик Флоренский здесь протягивает руку Ницше-антиметафизику (но, как замечают ницше-



веды, «антиметафизик» Ницше — только на словах). И как бессубъектна воля к власти у Ницше, так же в принципе бессубъектна она и у Флоренского, — в этом вопросе Флоренский избегает мифологизирования (например, возможного привлечения гностического мифа о падшей и восстающей Софии).

Поскольку речь в антропологии Флоренского идет именно о *воле к власти*, не случайно ведущее место в ней отводится осмыслению *магии*. Философу-священнику очень импонирует «магический идеализм» Новалиса и, в частности, такое суждение немецкого романтика⁵⁵: «Физический маг умеет животворить природу и обращаться с нею произвольно, как со своим телом»⁵⁶. Маг, колдун то ли обладает врожденной «близостью к природе» — умением сливаться с ее сокровенной жизнью, то ли приобрел это качество особым оккультным тренингом. В философии тела, разработанной Флоренским, подобная магическая способность получает необычное осмысление. Флоренский определяет магию как «искусство смещать границу тела против обычного ее места»⁵⁷. Движимый волей к власти над природой, маг «расширяет» свое тело; многообразную культурную и цивилизаторскую деятельность человека Флоренский квалифицирует как квазимагическую. После грехопадения человек все же «продолжает держать в ослабевших руках скипетр своей власти и править еле сдерживаемым уже миром. Черно-магически — в деспотической технике и науке, бело-магически — в искусстве и философии, теургически — в религии. 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»⁵⁸. По сути, со словом «магия» Флоренский соотносит более общий, чем колдовство, смысл — явление воли, мощи. Однако техника, наука и пр. в его философской антропологии не порывают глубинной связи со своим историческим истоком — первобытной магией: ими, как и последней, в концепции Флоренского движет таинственная мировая сила, открытие которой связано с именем Ницше, — воля к власти. Заметим, что сходный смысловой оттенок присущ и бердяевскому учению о творчестве, развитому в его самой ницшеанской книге — в «Смысле творчества».

В философской антропологии Флоренского, представленной в «Водоразделах», можно различить два русла, два направления



разворачивания философии тела. *Первое* из них мы сейчас как раз обсуждаем и посвятим ему следующую часть раздела о Флоренском: оно связано с образом меняющего свои «размеры», пульсирующего человеческого тела — тела индивида (от «тела» имени до «пространства» хозяйства) и всечеловеческого тела (от физического тела земного человека до космического «тела» Адама Кадмона). Соответствующие концепции описывают душевную жизнь личности как «самообъективацию», а хозяйственную жизнь человечества как «самопроецирование» — расширение человеческого тела во Вселенную, означающее постепенное подчинение Вселенной человеку. Человека как субъекта хозяйствования Флоренский называет «*homo faber*» — человек, изготавливающий орудия. Душевность и хозяйство относятся к земному плану человеческого бытия, — имея оккультный привкус, размышления Флоренского о них проблематизируют вещи посюсторонние. — Однако, апеллируя к Библии, антропология Флоренского неизбежно должна включать в себя и аспект *религиозный*: власть над творениями человеку даровал Бог (повелевший Адаму дать имена тварям, что означает знание их Адамом и его власть над ними), и целью исторического процесса может быть возврат человеку лишь такой — святой, любовной власти над миром. Но одной магией, одними волевыми усилиями снизу падший человек не в состоянии вытащить себя и весь мир из бездны греха. Потому в антропологической «идее» Флоренского такой аспект человека, как «*homo faber*», выполнен аспектом «*homo liturgus*» — человеком литургическим.

Вторая линия философской антропологии Флоренского, «философия культа», следует тем же самым антропологическим установкам — сохраняет характер «философии тела» и магическую ориентацию: мыслитель ставил проблему освящения телесности человека и вещественных мировых стихий посредством «феургии». Когда Бердяев критиковал неблизкую ему софиологическую мысль об «освящении плоти мира», он имел в виду воззрения Флоренского, которые (будучи знаком лишь со «Столпом» и ранними сочинениями философа из Сергиева Посада) он называл «магическим православием»⁵⁹. «Водоразделы» подтверждают проницательность Бердяева. Маг в своей основе, «*homo faber*», и православный «феург», «*homo liturgus*»: два лика человека в концепции Флоренского, как мы убедимся, антропологически изоморфны.



«Человек биологический» и «создатель орудий»

Прежде чем двигаться дальше, бросим взгляд на структуру философской антропологии Флоренского в целом. Как выше было сказано, философия тела, развиваемая мыслителем в сочинениях самых разных лет, проблематизирует, с одной стороны, тело индивида, с другой — мистическое тело человечества, тело мифологического Адама Кадмона — «антропоморфного бога». Концентрические оболочки *тела индивида* своим нуменальным центром имеют образ Божий в человеке, описанный в «Столпе» в соответствии с представлениями апостола Павла (1 Кор 3: 15): это «сам», вечный индивид, в земной жизни раскрывающийся в своем «деле», названном Флоренским «самостью», «эмпирическим характером». Пожалуй, «сам» — это метафизическая субстанция, — автор «Столпа» пока еще метафизик; однако *феноменологическая* тенденция его мысли уже налицо — Флоренский подробно говорит о судьбе именно «самости», тогда как «сам» — это почти что «вещь в себе» столь нелюбимого Флоренским Канта.

Далее, характер, «самость», свое первое плотяное (выразимся осторожно: порой Флоренский здесь говорит о веществе, порой — об энергии) явление, гётевский протофеномен в понимании Флоренского, — получает в *имени*, теле тончайшем; с ним связана судьба человека («Имена»). Продвигаясь вовне, затем находим «истинное тело», «тело в теле» — то, что в оккультизме называется телом эфирным или жизненным. «Истинное тело» ответственно за развитие тех или иных тонкоматериальных органов; в «Столпе» Флоренский размышляет о мистике «головы», «груди» и «живота», выделяя в качестве праведной мистики груди, «сердца». — После этого идет *тело физическое*. Оно в антропологии Флоренского проблематизировано преимущественно как тело всечеловеческое (в философии хозяйства и философии культа); исключение составляет философия лица («Смысл идеализма», «Иконостас») и лика («Иконостас», «Моленные иконы преподобного Сергия»). Физическое тело охватывается *телом астральным*, представление о котором у Флоренского развивается в связи с интереснейшей «философией одежды» («Лекции по философии культа», трактаты об иконе). Самый широкий



концентр «телесности» индивида — *дом, жилище*, к которому Флоренский в «Лекциях» о культе плавно переходит от осмысления одежды (см. также статьи о Троице-Сергиевой Лавре — «Доме преподобного Сергия», где Флоренский, по его собственному признанию, чувствовал себя в более точном смысле «у себя дома», чем в своем личном доме). Все эти индивидуально-телесные оболочки Флоренский расценивает в качестве плодов *символотворческой деятельности* «я» индивида: они суть символические обнаружения «я», в них оплотневает трансцендентный для всякого внешнего восприятия дух человека.

И вновь подчеркнем: с человеческим «я» Флоренский не связывает «экзистенциальный центр» — центр самосознания и активности личности, как это делает Бердяев. Через «я» у Флоренского действует сила надличная, космическая, — а в учении о культе — божественно-благодатная; эти силы всегда безликие. Космическая сила, в которой Флоренский видит исток всей жизнедеятельности человека, в разных «главах» его философской антропологии терминологически обозначается по-разному. В важнейшей из них — в учении о физическом теле (вторая часть «Водоразделов»⁶⁰) — она именуется «*жизнью*». Идет ли речь об образовании телесных органов или о «проецировании» их вовне — об их «продолжении» в орудиях труда, в обоих случаях действует одна и та же сила жизни: «Изнутри, как деятельность созидания, и глаз и камера-обскура суть *не* два похожие друг на друга, но одно и то же, различно преломленное стремление жизни»⁶¹. Иначе говоря, камеру-обскуру изобрел не человеческий гений Баптиста Порты, а создала «жизнь»; вернее сказать, «жизнь», по Флоренскому, действовала через Порту как наиболее пригодный для нее инструмент. — Та же мировая сила проблематизируется как *воля к власти* или *к могуществу* в общей концепции очеловечения природы — в учении о расширении человеческой телесности от оболочки индивида до тела Адама Кадмона. Наконец, в «Лекциях по философии культа» об этой силе Флоренский говорит как о «*титаническом нагале*»: так ему хочется переименовать «дионисийское» начало из «Рождения трагедии» Ницше. И если Ницше шел от Шопенгауэра, обозначив «волю» и «представление» именами Диониса и Аполлона, то Флоренский, беря на вооружение те же понятия, с категориями Ницше связывает также термины



«усия» и «ипостась», применявшиеся отцами Церкви для целей тринитарного богословия. Культ гармонизирует личность, укрощает бунт бездны бессознательного: именно так, психотерапевтически, мыслил Флоренский о нужде человека в религии. Термин «титаническое» кажется ему самым подходящим в контексте этих рассуждений: мы увидим чуть позднее, как в антропологии Флоренского эта категория незаметно подменит традиционное понятие греха.

Быть может, именно вторая книга «Водоразделов» ярче прочих сочинений Флоренского свидетельствует о том, что человек интересовал мыслителя только «в порядке природы». В самом деле, едва начав читать трактат «Homo faber», мы наталкиваемся на фразу: «Познание есть только биологическая деятельность человека, биологическое приспособление к среде»⁶². Понятно, что нас охватывает недоумение. Чуть ниже орудие труда определяется как «биологическое самосвидетельство разума»⁶³. Получается, что «homo faber» — человек, изготавливающий орудия, субъект хозяйствования, т. е. ученый, инженер, техник — это *человек биологический*! Но словом «биология» принято называть науку о неразумных живых существах, — и Флоренский уточняет: «Разум, как доставляющий *познавательные* ценности, — *вне* поля зрения биологии»⁶⁴. Иными словами, homo faber — главный «герой» антропологии Флоренского — это человек с элиминированным разумом, абстрактная конструкция, созданная ради решения некоторой проблемы.

Что же это за проблема? «Человек биологический» у Флоренского осмысляется, конечно, в терминах не обычной биологии, но *био-логии*: вокруг категории «homo faber» Флоренский развивает собственную версию *философии жизни*⁶⁵. Не имея разума, очевидно, абстрактный homo faber не имеет ни самосознания, ни творческой свободы; можно сказать, что homo faber — это голая человеческая *природа*, тогда как в реальном человеке природа восполнена свободой. И вот этот homo faber оказывается у Флоренского неким медиумом потока эволюционно восходящей жизни; активный в построении конкретных орудий, он слепо служит *ее* целям. Тем самым Флоренский показывает, что *реальный* человек со стороны его природы есть игральное лицо стихийных сил, живет под знаком необходимости, таинственного рока. Этот фатальный характер человеческого существования в «Лекциях по философии культа» будет осмыслен как *трагизм* че-



ловеческого бытия (в культе трагизм как бы просветляется). «Человек биологический», по сути животное, к трагизму, понятно, не причастен: трагизм предполагает высокую степень самосознания. Живя исключительно под знаком необходимости, homo faber не догадывается об этом. В мирозозерцании Флоренского вся по сути сфера социальности рассматривается как действие роковых сил и считается продолжением природы: одни и те же силы бытия работают как в природе, созидая ее формы, так и в области материальной культуры.

Между тем «биологическое» приспособление к среде — единственная, по сути, деятельность «земного» человека в антропологии Флоренского — означает у него усилия человека по подчинению себе этой самой среды, его борьба за власть над природой. В ходе эволюции человек распространяет свою деятельность в пространство с помощью *орудий*. Этимологическая близость в греческом языке слов «орудие» и «орган», т. е. телесный член, служит для Флоренского иллюстрацией — почти доказательством того, что человек создает орудия на манер собственных органов восприятия: орудия суть как бы те же самые органы, — конечно, в функциональном отношении. Homo faber, создавая орудия, «проектирует» себя вовне, «расширяя» тем самым свое тело, охватывая им все новые стихии и области мира. *Сила жизни превращает Вселенную в тело Адама Кадмона*: таков исходный миф Флоренского. Очевидно, что в связи с «органопроектированием» имеется в виду уже не тело индивида, а совокупное мистическое тело человечества. Переход от одного к другому как бы размыт, Флоренским он не детализируется. Ясно, правда, что индивидуально-телесные оболочки имеют себе соответствия в организме вселенского человека: так, дому, индивидуальному жилищу, отвечает хозяйство как совокупность орудий, — это общечеловеческий «дом», среда обитания людей. Орудия создаются напором жизни — безликой воли, прущей из недр человечества, из глубин людских душ. Процесс этот изображен мыслителем почти наглядно: «Орудие есть усиленное задержкою, как плотиною ток воды, именно то самое действие, которое задержано, и тогда понятно, что оно, хотя и во внешней нам материи построенное, однако продолжает нас самих, есть расширение нашего организма, есть искусственный член, приставленный к тому нашему органу, непосредственно



жиждущая деятельность коего была остановлена»⁶⁶. Множество же орудий составляет хозяйство — ассимилированную, освоенную человечеством среду, которое, с другой стороны — «наше внутреннее содержание, но осуществленное через проекцию вовне». И когда Флоренский называет хозяйство «совокупностью *символов нашего духа*»⁶⁷, имеется в виду символотворческая деятельность глубин человеческой души, оформляющая в символах протекающий через нее жизненный поток.

В статье «Символика видений», именно в связи с символическим «органопроектированием», Флоренский поднимает весьма близкую ему *проблему посвящения*; она имеет самое непосредственное отношение к воссоздаваемой нами его философской антропологии. «Посвящений» искали едва ли не все деятели русского духовного ренессанса: стремление к посвящению привело в Дорнах к Р. Штейнеру Андрея Белого и Асю Тургеневу, М. Волошина и М. Сабашникову; о «посвящении» велись бесконечные ночные разговоры на «башне» Вяч. Иванова; в стороне от эзотерики не остались экзистенциалисты Бердяев и Шестов... Это отдельная тема, особая тенденция культуры той эпохи, — тенденция, к которой был причастен и Флоренский. — В «Символике видений» он рассуждает о неотъемлемом от человеческой природы «языке символов», «языке языка», открывающем доступ к недрам мира и души человека. Любопытно, что к проблеме универсальной символики Флоренский приступает, отправляясь от толкования сновидений, — явно желая развить мысли Фрейда. Согласно Флоренскому, путь к познанию универсального языка символов (он же — ключ к загадкам сновидений) — это *посвятительный путь*, особая оккультная практика, раскрывающая мировую символику в душе самого человека. «Язык языка» извлекается «из недр личности», посредством заурядных усилий ума им в полной мере овладеть нельзя: «Посвящение не извне привносит в нас язык символов, но раскрывает и воспитывает врученные ему (духу человека. — Н. Б.) задатки». Потенциально присущая человеку способность созерцать через символы глубины бытия не может проявиться «без такого воспитания в некоторой исторической среде некоторого сверхнарода, каковым должно считать всю организацию посвятительных центров в ее целостности»⁶⁸. В отличие от своего друга юности Андрея Белого, Флоренский не искал таких «посвятительных цент-



ров» — Дорнах его не привлекал; знакомый с феноменом Штейнера и сближающийся с ним в некоторых своих представлениях⁶⁹, он с прохладным скепсисом отзывался об антропософии. Став священником, глубоко войдя в церковность, он, однако, продолжал весьма заинтересованно относиться к идее посвящения. Гностик по своему внутреннему складу, он мечтал о новейших посвящениях, о возрождении мистериальности, о возможности живого — опытного соприкосновения с духовным миром *здесь и теперь*. Но если Вяч. Иванов намечал реанимацию мистерий Диониса, то Флоренский, безотнositельно к Штейнеру, предпринимает попытку создания *христианской* мистерии, а точнее — превращения в мистирию православной, в ее наличном состоянии, Церкви. Вопрос для Флоренского заключался не в реформировании церковного культа, — в этом отношении, напротив, Флоренский был крайне консервативен, — но в осмыслении Церкви как мистерии, во вскрытии присущего ей, но в веках забытого и ставшего «эзотерическим» символизма, — если угодно, в некоем *посвящении* в Церковь как мистирию. Результаты этих усилий Флоренского сосредоточены по преимуществу в «Лекциях по философии культа» (также в «Иконостасе» и некоторых других экзeзотерических трактатах). Работы эти насыщены собственно *антропологическими* идеями, потому данный круг вопросов я рассмотрю в заключительной части своего исследования.

В детстве Флоренский не получил религиозного воспитания; к *вере* он пришел под влиянием некоего мистического потрясения (о котором он рассказывает в своих воспоминаниях). Путь же к *Церкви* был для него непрост: параллельно воцерковлению развивался другой «сюжет» его биографии — участие в сектантских исканиях, в которые он был вовлечен четой Мережковских, мечтавших о создании Церкви Третьего Завета, Святого Духа. После колебаний Флоренский сделал выбор в пользу традиционного православия, разочаровавшись в «Церкви» Мережковских. Важные для понимания его духовного пути (а также для воссоздания его философской антропологии) сведения присутствуют в письме 1905 года Андрею Белому. Поначалу, пишет Флоренский, в Церкви для него «не было ничего, кроме выдохшихся символов». Но когда он вошел внутрь, углубился в церковность, для него открылась жизнь, «безусловно святая сердцевина». «Церковь “наша”, сказал я себе (а также, мыс-



ленно, Мережковским. — Н. Б.), либо вовсе нелепость, либо она должна вырасти из святого зерна. Я нашел его и буду растить теперь его, доведу до мистерий...»⁷⁰: здесь — важнейшее свидетельство наличия у Флоренского «мистерияльного» проекта (который будет действительно осуществляться на протяжении двадцати последующих творческих лет), а также любимый Флоренским образ зерна, прорастающего из истлевающей плоти. Помимо того что этот образ ассоциируется с Элевсинскими мистериями, к которым у Флоренского был большой интерес, он прямо указывает на «истлевание» традиционной Церкви и восстание — именно из этой старой стихии церковности — ростка Церкви будущего⁷¹. Если всего год назад студент Духовной академии замышлял новые таинства «апокалиптического христианства»⁷², поддавшись настроению эсхатологических ожиданий послесоловьёвской эпохи, то теперь он хочет, переосмыслив таинства старые, показать, что никаких новых мистерий конструировать не надо, что мистерия (и не просто мистерия, а Мистерия мистерий) существует, и она совсем рядом. Отцы отступили от православия, но оно от этого не утратило своей духовной силы, призванной освятить человека и весь мир. «Лекции по философии культа» имеют вводный — пропедевтический в отношении «посвящения» — характер. С другой стороны, они представляют собой развитие философской антропологии: проблема тела ставится в них под совершенно новым углом зрения.

«Человек трагический» и «человек литургический»

...Человек есть homo liturgus.

Флоренский Павел, свящ.
Куль, религия, культура⁷³

Человек в антропологии Флоренского живет под знаком рока: считая себя свободным, на самом деле он — орудие слепо-хаотической «жизни» — движущей силы мировой эволюции, направленной на превращение Вселенной в тело небесного человека, «антропоморфного Бога». «Жизнь» (создающая, по Флоренскому, телесные



органы, а затем «проектирующая» их вовне, образуя сферу хозяйства) — это реальность, особо занимавшая мыслителя, многократно им переосмысленная и переименованная. В «Лекциях по философии культа» (которые создавались Флоренским с 1918 по 1922 год, и это — следующая «глава» философской антропологии Флоренского) «жизнь», рассмотренная в новом ракурсе, выступает как «*дионисическое начало*». Термин, созданный Ницше («Рождение трагедии из духа музыки»), указывает на трагизм мироощущения человека языческой эпохи и, шире — на исконный трагизм человеческого существования. Примечателен плавный, без смыслового скачка, переход мысли Флоренского в *философию культа* из сферы *философии хозяйства*: «*Построение орудий*, поскольку оно не осмыслено, корнем своим имеет *стихийное начало* человека. Продолжая наше тело, эта деятельность по существу есть именно то, что строило наше тело. Она — прибой стихий. Это — слепая, напиральная мощь, не знающая никакого удержива <...>. Это — начало расторгения. Его называли началом *дионисическим*. Я предпочитаю назвать более точно <...> — началом *титаническим*»⁷⁴. — Вместе с новым термином в концепции Флоренского появляется новая антропологическая схема, изоморфная ницшевской: если с «Дионисом» в трагедии у Ницше сопряжен «Аполлон», то, соответственно, у Флоренского безликому титанизму («рождающей мощи рода», т. е. стихии пола) противостоит *лицо*. Оно, т. е. разум, «полагает *меру* безликой мощи человеческого естества, ибо деятельность лица — именно в мерности, в ограниченности, в наложении определений и границ. Эту деятельность связывания и ограничения называют началом аполлинийским»⁷⁵. — Впрочем, введя в свою антропологию представления Ницше—Шопенгауэра, Флоренский предпочитает переобозначить их с помощью греческих богословских терминов. Быть может, назвав «дионисическое начало» *усией*, сущностью, а «аполлинийское» — *ипостасью*, ликом, Флоренский хотел указать на традиционность схемы Ницше, формально восходящей в конечном счете к святоотеческому учению о Боге — Троице единосущных Ипостасей⁷⁶. Сущность и Ипостаси в Боге находятся в совершенной гармонии, тогда как в человеке между усией и лицом разлад — начало титанизма восстает на лицо. Привести их в согласие — именно такова цель культа, — не раз повторяет Флоренский. — «Усию» Флоренский со-



относит при этом с «телом»; так новая антропологическая схема сопрягается мыслителем с его прежней «философией тела», в центре которой стоит категория «homo faber».

Очевидно, что, обратившись к терминам ницшевской эстетики, Флоренский оставляет позади «человека биологического» и вводит в свою антропологию «человека трагического». Это — закономерная метаморфоза его науки о человеке: в порядке природы (а именно он — сфера исследований Флоренского) существование человека трагически-безысходно, что с пронзительной достоверностью выразилось в «Рождении трагедии» Ницше. Трагизм бытия Флоренский привязывает к понятию *трагической вины*: им он заменяет ключевую для христианской антропологии категорию *первородного греха*. Трагическая вина усийна — «есть вина не личности-ипостаси, а родовой основы ее»; «этот бунт в крови, этот порок самого существования ведет — помимо злого решения, помимо умысла — ведет личность к роковой развязке...». Мировая трагедия неразрешима, избавление приходит только с Христом, о чем Флоренский говорит весьма велеречиво, избегая, однако, называть Божественное имя: «Если бы личность, не запятнанная даже сетями греха ипостасного, взяла на себя роковую усийную вину человеческой воли добровольно и в себе самой человеческую непокорную усию просветила светом Смысла: тогда была бы в единой точке истреблена трагичность самого существования человеческого, то есть была бы спасена человеческая природа от порыва своего бытия»⁷⁷.

Здесь — завязка «сюжета» философии культа: «истребляет» бытийственный трагизм сила Христова, действующая в культе. «Трагический человек» — а таков всякий со стороны своей природы, титанической усию — отнюдь не грешник: «Титаническое само в себе — не грех, а благо; оно — мощь жизни, оно само бытие <...> по ту сторону добра и зла». Одно за другим нанизывает Флоренский определения и оправдания «титанического» в духе то Ницше, то Фрейда: «В мощи — правда титанического, — исконная и непреодолимая правда Земли»; истребить «титаническое» невозможно — «сдавленное в одном — оно вознаградит себя в другом». Разум, лик теснит титаническое — оно, в свою очередь, хочет размыть контуры лика; ни одному из двух начал не следует отдавать предпочтение за счет другого, — нужно утверждать оба, стремясь их сгармонизировать.



Очевидно, что Флоренский предлагает решение ключевой антропологической проблемы в соответствии с эстетической идеей Ницше: греческая трагедия у Ницше — это некое динамическое «равновесие» «Диониса» и «Аполлона». И вот, роль сценического действия у Флоренского играет *культ*: в культе, по Флоренскому, утверждаются равно усия и ипостась, приходя к согласию благодаря присутствию благодатной силы. Флоренский понимает культ психотерапевтически, а отнюдь не традиционно-аскетически: аскетика требует «отсечения» титанических страстей, квалифицируя их как грех, — психотерапия «прощает личность» (а точнее, категории греха вообще не знает) и стремится сбалансировать ее силы. — Однако равновесие между усией и лицом устойчивым быть не может, homo liturgus вновь и вновь отпадает в трагизм. «Человек трагический» и «человек литургический» — это два коррелятивных аспекта неизбежно ущербного образа земного человека в антропологии Флоренского.

Думается, что обсуждаемый нами сейчас раздел антропологического учения Флоренского — наиболее личный, укорененный в интимном, сокровенном опыте мыслителя, связанный с самой его душевной конституцией. Павел Флоренский был трагической фигурой, — трагической в том самом смысле, который, взяв его у Ницше, вкладывал в данное слово русский Серебряный век⁷⁸. Русский Фауст, чья жизнь прошла в познавательном стремлении, он засвидетельствовал собственный экзистенциальный трагизм в философской исповеди, коей является очерк «Павел» из книги «Имена». Можно говорить о «дионисийской», «усийной» натуре Флоренского, вспомнить о его следовании ницшевскому лозунгу *amor fati*. «Павел слишком близко от себя и в себе ощущает прибой подземного океана»⁷⁹, чтобы... чтобы, — позволим себе закончить фразу Флоренского на свой лад, — не осмыслить, не продумать до конца и не возвести в ранг антропологического закона это собственное переживание «всепоглощающей бездны», «стихийного напора» дионисийских недр души, не знающего никаких норм, грозящего гибелью, мраком безумия. Спасение от внутреннего «титанизма» Флоренский всякий раз обретал в вере в Бога, одной из причин его воцерковления был ужас перед геенской пучиной, — об этом он поведал в «Столпе». А вот что он сообщает о себе в «Павле»: Павел «знает во Христе — Спасителя»⁸⁰, «без веры такая личность просто не могла бы существовать»⁸¹. «Воля



и *вера* — это в данном имени полюсы, между которыми распространяется все строение личности»⁸²: так, экзистенциально, Флоренский свидетельствует о «Павле» как «человеке трагическом» и «человеке литургическом».

Однако почему тогда Флоренский развивает «философию культа» вместо того, чтобы обсуждать спасительность веры во Христа? Почему в «культе», как его описывает Флоренский, вообще нет Христа, а центральному таинству Церкви, связанному непосредственно с Евангелием и Христом, таинству Евхаристии, посвящен ровно один (!) абзац⁸³, тогда как автор страницами рассуждает о вещах сугубо второстепенных — об аромате дыма ладана, о зерне и меде панихиды и т. п.? Не знакомый с творчеством Флоренского 20-х годов, ориентируясь на «Столп», Г. Флоровский заметил, что Христос отсутствует и в магистерском труде Флоренского⁸⁴. «Слабое чувство Христа» (Бердяев) у Флоренского — особая, самостоятельная тема. Обсуждая его философскую антропологию, мы ограничимся в связи с этой темой лишь немногими, но все же необходимыми замечаниями. Главный наш тезис: нежелание Флоренского в своем учении как-либо проблематизировать Личность Христа имеет тот же исток, что и невнимание, нелюбовь к «экзистенциальной субъективности», к человеку «в порядке свободы». Религиозное событие для Флоренского — не встреча с живым Богом, а освящение *тела*, практически сведенного к *вещи*.

Еще в 1904 году Флоренский делился в письме (от 14 июля) с Андреем Белым своими мыслями о современном восприятии Личности Христа: «Мы воспринимаем» в Христе «по преимуществу момент апокалиптический, созерцаем аспект Масличной горы (Вознесение)» — и хуже знаем Христа первых христиан⁸⁵. Смысл этого признания таков: если первые христиане реально ощущали близость воскресшего Христа, если Он действительно присутствовал в их жизни, то *о себе* так сказать мы не можем. Для нас Христа в земном плане нет — Он вознесся к Отцу с Масличной горы на сороковой день после распятия; мы можем только ждать Его второго пришествия, доверяя пророчествам Апокалипсиса. — Эти переживания похожи на бердяевский деизм и, приходится признать, на смерть-отсутствие Бога у Ницше, — таким было общее ощущение тогдашней эпохи. И если Ницше, потеряв Бога, встал на путь тотального бунта, веду-



щий к безумию, а Бердяев от «безблагодатности» бытия спасался в творчестве, то Флоренский нашел себе прибежище в *культе*, буквально заменившем ему вознесшегося на небо Христа. В 20-е годы он фактически повторил то, что высказал в письме 1904 года: хотя культ в последнем счете и опирается на Богочеловеческую Личность Христа, «но Он вознесся; следовательно, Он должен быть дан тем, что Его заменяет в полной конкретности: такова Евхаристия»⁸⁶. Действителен для Флоренского не Христос, а Его евхаристический образ. При этом Евхаристия, опять-таки, это не экзистенциальное событие — не теснейшее общение с живым Христом в причащении, не встреча с Ним на Тайной вечери, — это «Частица Святых Даров», по поводу которой к Флоренскому во время литургии приходят такие мысли: «...Когда стоишь над Дарами, где-то на заднем фоне, как аккомпанемент, звучит мысль: вот истинное место мировой оси, полюс Земли»⁸⁷. Христос забыт, будучи вытеснен из сознания священника какой-то странной космической гордыней: вот здесь, где я стою, находится центр мироздания. По другому поводу Флоренский называет именно *культ* «воплощенным Логосом»⁸⁸, присваивая культу именование Христа. Далее же, культ у Флоренского — не среда богообщения, а реальность, где-то подобная хозяйству: это совокупность «орудий» — хотя и особых, но служащих той же самой, что и в случае техники, цели формирования вселенского Тела.

Как во всем этом разобраться, и какое отношение это имеет к философской антропологии? Прежде всего, в том, как Флоренским конципируется культ, опознать Церковь, православное богослужение можно лишь с трудом. В основе переживаний «литургического человека» — страх, неизмеримо более сильный, чем ветхозаветный трепет перед Ягве; а при описании культовых реалий автор лекций постоянно перебрасывает от них мосты к разного рода языческим мистериям. Церковь призывает человека к покаянной борьбе со страстями; а вот как, совершенно в духе фрейдизма, рассуждает Флоренский: «Если вступить на путь борьбы с аффектами, то придется в корне отринуть самую природу человека — бездну, аффекто-рождающую <...>. Вступить в борьбу с аффектами значит одно из двух: если она unsuccessful — отравить человечество “загнанными внутрь страстями”, если же удачна — оскотить и умертвить человечество...»⁸⁹. То, что предлагается взамен этой борьбы, вызывает ас-



социации или с греческой трагедией, или с самым оргийным «Дионисовым действием»: «Культ действует иначе, — продолжает Флоренский. — Он утверждает всю человеческую природу, со всеми ее аффектами; он доводит каждый аффект до его наибольшего возможного размаха, открывая ему беспредельный простор выхода; он приводит его к благодетельному кризису <...>». Почему же тогда Церковь поет в центральный момент литургии: «Да молчит всякая плоть человека»⁹⁰, почему она требует отринуть все земное и уподобиться в бесстрастии ангелам? И таков ведь общий настрой православного богослужения...

Но вслед за тем мы находим в тексте Флоренского совершенно невероятное заявление: «Культ выявляет аффект, и выявляет даже сильнее и могучее, нежели может выявиться аффект естественно. *Культ отменяет запреты и зовет к запрещенному* (курсив мой. — Н. Б.)»⁹¹. По-видимому, Флоренский — почитатель «дионисийца» Вяч. Иванова — имел здесь в виду культовое растерзание и пожирание вакхантами символизируемого жертвой тела Диониса; архаическую религиозную эмоцию он осмелился приписать своему «литургическому человеку». Подразумевал ли он глубинно-психологический — «психоаналитический» — аспект церковного причащения, полагал ли, что вскрывает некую эзотерику христианского таинства?.. В рамках нашей темы было бы неуместно надолго останавливаться на обосновании неправомерности сведения христианства к язычеству (чем отличался весь Серебряный век), на данной кощунственной ошибке Флоренского: мы касаемся его экклезиологических идей только в той мере, в какой это необходимо для понимания его философской антропологии. Антропологически же изживание аффектов в культе означает, по Флоренскому, сублимацию («в священную песнь, в священное слово, в священный жест») «титанического», «аффекторождающего» начала человека: культ, приводя к благодетельному катарсису и одновременно выявляя аффект, является неким священным психоанализом.

С другой стороны, желая вскрыть в православном культе его эзотерический пласт и «довести» Церковь «до мистерий» (как было замыслено в 1905 году), Флоренский объявляет Церковь⁹² и превращает ее в магический институт. Это связано с тем, что, сосредоточившись на человеческой «природе», он исключил из культа аспект



личностной «свободы», проигнорировал как Личность Бога, так и личность человека. Христос «философии культа» — это «Частица Святых Даров»; человеческое же «я» «должно быть вещью среди других вещей», «литургический человек» в его экзистенциальности ограничен «ноуменальным страхом»⁹³. Антропология Флоренского, как она представлена в этих лекциях, на самом деле проблематизирует человека *дохристианской* древности, когда за личностью, за конкретным «я» бытийственной ценности не признавали. И если Флоренский говорит о высшем совершенстве «литургического человека» — о святости, то для него «исходный пункт, бесспорная точка в понимании слова «святой» — не в святости лица, <...> но в святости вещи <...>: не вещь свята наподобие лица, но лицо свято наподобие вещи»⁹⁴. Конечная цель «литургического человека» — превращение себя в икону, *буквально* в вещь, расписанную доску; абстрактное существо, чистая человеческая природа, он — парадоксально — живет влечением к смерти. Но и при жизни он — безвольная вещь, нечто вроде аккумулятора «неотмирных энергий»: «Если человека мы называем святым, то этим мы не на нравственность его указываем, <...> а на его своеобразные силы и деятельности, качественно несравнимые со свойственными миру, на его вышеширность»⁹⁵. О духовно-личностной пассивности — опять-таки «вечности» — церковного человека Флоренский заявлял и в период «Столпа». Дело религии, говорил он в день защиты диссертации, — «спасать. От чего же спасает нас религия? — Она спасает нас от нас, — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она одолевает геенну, которая в нас <...>. Она улаживает душу». Уже тогда Флоренский впервые задался целью наряду с «теодицеей» (так был обозначен богословский жанр «Столпа») разработать «антроподицею» — учение об очищении «хаотической», «титанической» в ее основе человеческой природы посредством «нисхождения благодати в наши недра»⁹⁶. Но ритуалом, оказывающим преображающее действие на природу — «силы и деятельности» человека (ритуалом, в пределе сообщающим человеку бессмертие⁹⁷), была — в глазах ее участников — как раз языческая мистерия. Флоренский, ссылаясь на «античный мир», прямо говорит о христианстве как мистерии: это «своего рода мистерия мистерий», «абсолютная мистерия, пред которой все прочие мистерии — лишь сень и подобие». Думается, вполне сознательно Фло-



ренский тем самым отвечал на вызов Штейнера, — отвечал при этом и русским строителям храма новых — антропософских — мистерий в Дорнахе. Именно Штейнер учил, что христианство вобрало в себя все тайное, мистериальное знание древнего мира⁹⁸. При этом основатель антропософии намеревался взамен традиционных, забывших эти тайны и утративших свою духовную силу Церквей, учредить новые «таинства». Андрей Белый, Волошин искали посвящения — Флоренский же заявлял им: посвящение — это церковность, «посвященные» — это святые, — «словом *святые* <...> назывались также в античном мире посвященные в мистерии»⁹⁹.

Здесь важно подчеркнуть, что «мистериальная» терминология, взятая на вооружение Флоренским, отнюдь не указывает на его интерес к генезису Церкви, заимствовавшей свою обрядность из дохристианских культов. Когда Флоренский сводит церковность к *мистериальности*, то это — его характерная интерпретация церковного христианства, которой соответствуют определенные представления о человеке. Центральная категория «философии культа» — это *таинство*, истолкованное как *магическое действие*. Для манипулирования духовными энергиями таинство использует молитвы и символические действия, форма которых, как утверждает Флоренский, была взята Церковью из многовековой традиции магии «не только Азии, но и всех других культур»¹⁰⁰. Псалтирь — это книга заклинаний¹⁰¹, и вообще молитва, хотя она и кажется прошением, обращенным к высшему Лицу, как по строению, так и по механизму своего действия от магического заклинания ничем не отличается. Личность молящегося, вызывающее к Богу «я» литургического человека, согласно Флоренскому, не представляет ни малейшей ценности для молитвенного события: мое молитвенное прошение должно быть подведено под *тип*, узаконено «Истиной», — и тогда оно уже высказывается не как *субъективное*, а как *объективное*. Словно наперекор всем экзистенциалистам, Флоренский заявляет: молитвенный зов есть «подъем над субъективностью»¹⁰². Иначе говоря, если молящийся хочет исполнения своих молитв (читай: хочет действительности своих заклинаний), то он должен составлять их из готовых формул (извлекая эти образцы из сокровищниц традиции): «Мы не можем даже помыслить о воздействии на мир не по типам вечной Истины, а по случайной прихоти»¹⁰³. Ненависть Флоренского к субъектив-



ному началу заставляет его «литургического человека» в молитве действовать подобно автомату, — действительно, подобно мертвой вещи. — Между тем этот формально-типовой характер молитв и обрядов *гарантирует* совершение таинства, Флоренский здесь — сторонник католической формулы *ex opera operatum*. «Литургический человек» в таинстве предельно пассивен; это просто сгусток органического вещества, подобный еще не рожденному зародышу или истлевающему в могиле труп. Скажем, Крещение в «Философии культа» представлено как сложная — в идеале совершающаяся в течение нескольких дней — магическая процедура с участием воды, освященного еля, с многократным чтением заклинаний над водой и крещаемым. Больше всего внимания мыслитель уделяет при этом «запрещениям дьявола»; изменения, сокращения древнего чина, намекает он, чреватые последствиями непредсказуемыми и страшными...

Магизм вносится Флоренским в Церковь не только исключением из ее богослужебной сферы личностно-экзистенциального аспекта — заменой молитвенного строя верой в магические формулы. Другой путь *подмены молитвы магией* — внесение в число категорий литургии главной для учения об «органопроекции» категории *орудия*. Когда Флоренский начинает разговор об «орудиях культа», знаешь, что «философия культа» — не что иное, как продолжение «философии хозяйства»: культ — это «хозяйство», онтологически приподнятое над миром, перенесенное в область священного. Но хозяйство, техника, как мы помним, — исторические наследники древней магии, имеющие ту же, что и у магии цель господства над природой, основанные на том же самом принципе «органопроектирования». И когда Флоренский говорит о таинствах как об орудиях, а вслед за тем соотносит с семью церковными таинствами основные способности и деятельности человека, то становится ясно: в основе культа им зрится та же магия, культ задается той же целью, что и техника, — целью власти над миром, и посредством культа человек также «проектирует» себя вовне, расширяет свою телесность, хотя и в ином, нежели при «хозяйствовании», смысле.

Во второй лекции по философии культа («Культ, религия и культура») Флоренский возвращается к важнейшему для понимания его антропологии трактату 1917 года «Органопроекция», распространяя его содержание на сферу культа. Он намечает классификацию



орудий, — их три вида: *машины*, орудия техники; *слова*, орудия мысли, — и «*орудия культа*». Культ, в понимании Флоренского, отвечает та человеческая деятельность, которая как бы синтезирует особым образом деятельность машины и деятельность мысли: если первая производит вещественные предметы, а вторая — смыслы, то культовая деятельность одновременно, с одной стороны, полностью воплощает (в вещи) смысл, а с другой — также всецело одухотворяет (смыслом) вещь. Иначе говоря, культ производит гётевские протофеномены (как их понимал Флоренский) — идеи, адекватно осуществившиеся в веществе. Эту деятельность Флоренский называет «богоделанием», «феургией». Так он толкует вид неоплатонической магической практики, весьма занимавшей Вяч. Иванова, Бердяева и других идеологов Серебряного века. «Феургию», литургическую деятельность по «производству святынь» («инженерная» жилка дает о себе знать и во Флоренском-богослове!), мыслитель считает «основоположной деятельностью» человека: это «*præius* человеческого бытия — деятельность, посредством которой и в которой человек впервые делается человеком»¹⁰⁴; как раз поэтому «человек есть homo liturgus». Чтобы человеку максимально осуществиться в своей человечности, ему надлежит лишь определиться в отношении к культу — единственной, по Флоренскому, «истинной реальности»¹⁰⁵. «Homo liturgus», как и «homo faber», — это не человек в его личностной конкретности, не субъект каких-либо *реальных* действий, а абстрактная человеческая природа, пригодная для «производства святынь», подобно тому как, в другом своем аспекте, она пригодна для производства хозяйственных орудий.

И если материальные орудия в их совокупности символически отражают — и вместе с тем продолжают, проецируют вовне человеческий организм, то это же самое имеет место и в случае «орудий культа». Флоренский устанавливает (весьма произвольно) «семь основных функций человеческого существа»¹⁰⁶, которым соответствуют семь церковных таинств. Этим функциям и таинств семь и только семь, хотя всякому очевидно, что данный набор можно как восполнять, так и суживать: почему, скажем, в него входят питание и говорение, но исключено зрение? почему телесно-словесные деятельности восполняет власть (ей отвечает таинство Священства, — действительно, «власть вязать и решить»), а, скажем, не любовь



и т. д.² Искусственная логика их связи, не всегда понятны параллели между органическими функциями — и таинствами: сомнительно, к примеру, что «освященная функция слушания есть таинство Елессвящения». Вместе с тем учение о таинствах и обрядах в их космическом аспекте (культ, по Флоренскому, вовлекает в себя все мироздание) содержит множество блестящих наблюдений натурфилософского и историко-культурного порядка; именно в них, на наш взгляд, — главная собственная ценность философии культа Флоренского.

Смысла и пафоса антропологии Флоренского без его учения о культе понять нельзя. Ведь «культ человекен, а исследование культа необходимо антропологично: строение культа есть истинное строение твари <...>. Культовый человек есть Человек (Адам Кадмон, небесный человек. — Н. Б.), и культ <...> очищает человечность от случайностей <...>»¹⁰⁷. Как хозяйство есть совокупность орудий, символизирующая деятельность человеческого организма, так и культ, в семичленной полноте его «орудий» — таинств¹⁰⁸, как бы представляет в сакральном пространстве человеческую природу: «Таинства своею совокупностью выражают строение человека. Схема семи таинств есть схема жизнедеятельности самого человека»¹⁰⁹, ибо таинства суть «типы и первокоренные функции человечности»¹¹⁰. Таинства, составленные из магических действий и формул, привлекают Божественную благодать подобно антеннам, настраивающимся на радиоволны нужной частоты. «Культовый человек», будь то священник-«феург», чья роль в совершении таинства сведена к медиумической, или мирянин — рядовой участник таинства, полностью пассивны: свое личное волеизъявление они вправе вложить лишь в слово «аминь», «приводящее в действенность Божественную энергию»¹¹¹. Таково единственное экзистенциально-субъективное деяние, дозволенное «культовому человеку». Благодатная сила, освящающая посредством таинств главные человеческие функции, согласно Флоренскому, приводит личность в равновесие: преобразившись, усия и лицо прекращают борьбу. Так в «человеке литургическом», полагает мыслитель, преодолевается трагизм существования, укрощается титанизм человеческой природы — достигается «спасение», если выражаться языком, в глазах Флоренского, экзотерическим.



Изначально поставленная Флоренским цель создания антропологии, по-видимому, считается им достигнутой в представлении о «литургическом человеке», который в «оправдании» уже не нуждается. Освящена его телесная природа, он «спасен». Однако ход антропологической мысли Флоренского на этом не заканчивается. «Тело» «литургического человека», подобно «телу» «строителя орудий», имеет тенденцию к бесконечному расширению, к распространению на весь универсум. Литургическое «тело» — это культ, это, условно говоря, храм¹¹²; и в соответствии с тем, что человек, как «homo faber», хочет весь мир сделать своим хозяйством, как «homo liturgus», он намеревается превратить Вселенную в храм. Действие Божественной благодати изливается по руслам таинств в культуру и в быт, а затем — в жизнь космическую, «захватывая в себя *всю* тварь, *все* бытие, самые стихии»¹¹³. Быть может, описывая именно *космизм культа* — освящение четырех природных стихий в главных праздниках Церкви (воды — в Крещение, земли — на Пасху, воздуха — на Пятидесятницу, огня — на Преображение), освящение самого хода времени (это не говоря об анализе обрядов освящения хлеба, соли, вина, елея и т. д.), — именно на этих страницах книги софиология Флоренского достигает своей вершины. Культ у Флоренского как бы моделирует финальное состояние мироздания: в пространстве культа осуществляется чаемый софиологами «брак» Бога и Природы, — там все тварно-природное обожено и очеловечено. И хотя Флоренский прямо об этом не говорит, между строк его «Лекций по философии культа» можно прочесть, что эсхатологическая цель творения — это тотальное оцерковление мира, вхождение его в культовую сферу, — превращение в «тело» «культового Человека». «Философия культа» *утогняет и углубляет «философию хозяйства»*: человеческая практика освящается в культе, под «Адамом Кадмоном» в конечном счете следует понимать Христа. Не тайной ли убежденностью Флоренского в тождестве Христа и каббалистического Адама Кадмона, «антропоморфного Бога», объясняется кажущееся отсутствие у него христологии? Ведь образ космического Христа и представление о мироздании как Его Теле вряд ли встретили бы одобрение в стенах духовных школ, где протекала творческая жизнь Флоренского...



Метафизика Флоренского 1920-х годов, неотрывная от его философской антропологии, своим «сюжетным» стержнем имеет идею превращения тварного мира в мистически-реальное Тело Христово, которое есть Вселенская Церковь. Очевидно, Флоренский на свой лад интерпретирует учение Соловьева о восстановлении твари в конце богочеловеческого процесса: человек участвует в этом процессе как «homo faber» и «homo liturgus» — создавая технику и освящая тварную плоть. В полной же мере самим собой человек станет в качестве посвященного в «общечеловеческую» мистерию, неким подобием которой служит «эзотерически» осмысленный православный культ: такова сокровенная, самая дорогая Флоренскому идея его антропологической концепции.

* * *

В своей философской антропологии Флоренский осмыслил и «оправдал» существование двух собственных ипостасей — «инженера» (А. Ф. Лосев¹¹⁴) и священника. «Человек» учения Флоренского — это человек технических эпох, пытающийся приобщиться и к сфере священного. Средневековая система литургического богословия трещит по швам, когда в нее вторгается сергиево-посадский мыслитель с его навыками «инженера»: таинство оборачивается «орудием», культ — «производством святынь», молитва — действующей подобно механизму формулой. Тем не менее в жизни и творчестве самого Флоренского его внутренние «homo faber» и «homo liturgus» протягивают друг другу руки; пути «технический» и «литургический» в его личности своеобразно сблизилась и пересеклись.



РУССКИЙ ФАУСТ И РУССКИЙ ВАГНЕР¹

«Философы»

Наверное, всем, кто хоть немного интересуется русской религиозной мыслью XX века, известна картина М. Нестерова «Философы». Написанная в реалистической манере, она запечатлела вполне конкретное событие — прогулку в окрестностях подмосковного монастырского городка Сергиева Посада двух знаменитых русских мыслителей. Художник, друживший с о. Павлом Флоренским и часто посещавший его дом в Сергиевом Посаде, в мае 1917 года был, видимо, свидетелем такой прогулки и постарался точно воспроизвести облик как Флоренского, так и его друга — профессора Сергея Булгакова, приехавшего на несколько часов в Посад из Москвы ради встречи и духовной беседы с автором «Столпа и утверждения Истины».

Однако картина по своему смыслу оказалась гораздо значительнее эмпирической зарисовки отдельного эпизода. Двойной портрет Флоренского и Булгакова имеет не бытовую, но метафизическую, «иконную» природу. Нестеров постиг само существо дружеских отношений двух русских софиологов и показал те черты вечного лика каждого из них, которые явили себя в событии их экзистенциальной встречи. Поэтому картина Нестерова помогает понять некоторые важные закономерности и связи в развитии того феномена, который принято называть «русской философией».

Впрочем, картина вполне точно воспроизводит жизненно-конкретные детали встречи философов. В 10-е годы, — время, на которое приходится посещения Флоренского Булгаковым, — Флоренский — профессор Духовной академии (расположенной в стенах Троице-Сергиевой лавры) и одновременно священник церкви Рож-



дства Богородицы при местной больнице. Во время прогулки вблизи своего дома (его нынешний адрес: улица Пионерская, 19) он одет по-домашнему: на нем светлый подрясник, на голове скуфья. На Булгакове, госте из Москвы, — черный костюм и дорожный плащ. Философы идут озимыми полями; на заднем плане картины — лес, только что зазеленевший; на всем — на лицах, на белой ткани подрясника Флоренского, на молодой зелени — красноватые отблески заката...

Не случайно для картины художник выбрал именно это время дня: солнечный закат, по созвучию строю собственной души, особенно любил Флоренский. Но отблеск зари на картине — это также отблеск пламени войн и революций. И более того: закат здесь невольно намекает на окончание эпохи Нового времени (ср. «Закат Европы» О. Шпенглера), — той культурной эпохи, к которой принадлежат Флоренский и Булгаков. Закат соответствует тому же самому метафизическому настроению, которым проникнуты многие картины К. Д. Фридриха.

В нестеровских «Философах» — два смысловых, духовных центра. Облик Булгакова отмечен некоторой мрачностью и трагизмом. В фигуре Булгакова, очень мощной и энергичной, сосредоточена тревога; лицо его выражает предельно напряженную и собранную в одну точку мысль; он сознает исключительную важность того, что слышит в этот момент от Флоренского, того, что происходит сейчас в мире и в России. Образ Булгакова воплощает в себе начало земное, историческое, — а потому неизбежно трагическое.

Напротив, Флоренский вносит в картину трансцендентный момент. Он весь обращен вовнутрь; его глаз — в отличие от взгляда Булгакова — мы не видим; голова его наклонена к груди, и это — классическая поза молитвенников-исихастов. Флоренский, надо думать, говорит о самом главном для себя и собеседника, для России, для всего человечества. Нестеров хорошо знал идеи Флоренского. Об этом можно судить по важнейшему элементу картины, а именно — жесту левой руки мыслителя: Флоренский указывает ею на местоположение сердца. Этот жест — содержательный узел всей композиции, сосредоточение ее смыслов. В книге 1914 года «Столп и утверждение Истины» Флоренский пишет о сердце как о сокровенном центре человека, о христианской мистике как пути к Богу



через сердце. Беседуя с Булгаковым во время прогулки о сердце и сердечной молитве, а также непременно о любви, Флоренский отвечает, вероятно, на многие вопросы Булгакова, касающиеся совсем другого, рассеивает его сомнения и тревогу, указывает ему на новую жизненную перспективу². Флоренский раскрывает Булгакову вечность, — Нестеров как бы отмечает вечностью облик священника. Флоренский словно призван к тому, чтобы мятушуюся душу Булгакова наполнить неотмирным покоем. Мы присутствуем при событии просвещения тьмы светом, на что символически указывают и цвета одежды философов.

Именно поэтому разговор Флоренского с Булгаковым, как он представлен на картине, — не просто беседа двух друзей, но — духовного отца с сыном, учителя с учеником. Фактически такими и были их отношения в жизни. Булгаков познакомился с Флоренским в 1910 году, и хотя он был старше Флоренского (который родился в 1882 году, тогда как Булгаков — в 1871-м), сразу попал под его влияние. «Из всех моих современников, — писал Булгаков в очерке «Священник о. Павел Флоренский» (1943 год), — которых мне суждено было встретить за мою жизнь, он есть величайший». Булгакова сразу поразили «величие и красота» духовного облика Флоренского: «Отец Павел был для меня не только явлением гениальности, но и произведением искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ. Нужно слово или кисть или резец великого мастера, чтобы о нем миру поведать». Булгаков вспоминает свои самые интимные переживания от общения с Флоренским: «У него был нежный, тихий голос, большая прелесть (не только в женщине, но в данном случае и в мужчине). Однако в этом голосе звучала и твердость металла, когда это требовалось. Вообще, самое основное впечатление от о. Павла было впечатление силы, себя знающей и собою владеющей. И этой силой была некая первозданность гениальной личности». Именно обаятельное сочетание «силы» и «прелести» в лице с чертами одновременно «древнего эллина» и «египтянина», лицо, напоминавшее Гоголя и Леонардо да Винчи, вернуло православной Церкви взбунтовавшегося против нее еще в юности Булгакова.

Воздействие Флоренского на Булгакова метко комментирует историк русской философии В. Зеньковский: «В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова — как ни странно — жила всегда жен-



ственная потребность “быть в плену” у кого-либо; потому-то живая, многосторонняя личность Флоренского, от которого часто исходили излучения подлинной гениальности, имела столь глубокое влияние на Булгакова». Булгаков воспринимает софиологическое мировоззрение Флоренского и хочет идти по тому же жизненному пути. К 1918-му, страшному для Церкви году, он чувствует себя готовым к принятию священства. Это не было голосом левитской крови (Булгаков происходил из священнического рода), но было следованием примеру Флоренского, воодушевлением его теургическим пафосом. Что же касается писательства Булгакова, то его темы, как раскаты эха, следуют за интересами Флоренского. Флоренского занимает онтология иконы — и Булгаков пишет труд «Икона и иконопочитание». Флоренский поддерживает имеславцев — вслед за ним и Булгаков, который даже готовит к церковному собору 1917 года доклад в их защиту. Флоренский медитирует над именами — и Булгаков задумывает книгу «Философия имени». Флоренский роняет в «Столпе» глубокомысленное замечание, что апостолы на проповедь шли попарно — и Булгаков ставит соответствующую проблему в труде «Петр и Иоанн». Флоренский прославляет Деву Марию — и Булгаков уже в эмиграции пишет метафизический трактат «Купина Неопалимая»... Все это — развороты, грани единой проблемы Софии: ведь Булгаков обратился не в «историческое» православие, но принял его софиологический — в интерпретации Флоренского — вариант...

Вторичность творчества Булгакова в отношении трудов Флоренского для исследователя очевидна. Но при этом идеи Булгакова не являются чем-то вроде перепевов мотивов Флоренского: в связи с Булгаковым можно с полным правом говорить о творчестве, идущем из душевной глубины, — но природа этого творчества действительно женственная, как это точно отметил Зеньковский. А именно, Булгаков воспринял от Флоренского некий духовный, смысловой импульс и уже в собственной душе довел до зрелости и полноты его возможности. Флоренский — вдохновитель Булгакова. Он передал Булгакову платоническую интуицию Софии — мира в Боге, Божественного замысла о творении, — Булгаков же развил из этого семени охватывающее многочисленные аспекты бытия религиозное мировоззрение.



Учитель и ученик

Картина Нестерова «Философы» является зримым художественным образом «школы» Флоренского: двух русских софиологов мы видим на ней в ролях учителя и ученика³. В связи с «учительством» Флоренского и «ученичеством» Булгакова хотелось бы сделать несколько общих замечаний.

В чем сущность учительного слова? Учитель по своему предназначению должен ввести в мир принципиально новое, доселе в нем не бывшее, духовное содержание. Учитель — это тот, кто владеет знанием сущего, владеет живой интуицией мира. Учителем может быть лишь человек, обладающий особым даром прозрения в глубину вещей, духовным опытом соприкосновения с реальностью. Этой способностью к созерцанию бытия, безусловно, обладал Флоренский. Отнюдь не внешняя ученость — пресловутый энциклопедизм — была характерной чертой его личности. Знание его определялось не числом прочитанных книг, но именно даром созерцания. Поставив перед своим мысленным взором любой предмет — будь то живой человек, слово, церковное таинство, произведение искусства, морская водоросль⁴, он устремлял всю силу своего ума вглубь предмета, высвечивал своей интуицией его дух. И прикоснувшись к нему, он говорил о предмете общезначимым — и при этом живым, как бы адекватным сущности предмета словом. Те, кто слышал учительное слово Флоренского, не могли не ощущать его особой природы. И попадая на благоприятную почву — в духовно родственные души, — такое слово учителя могло принести плод сторицею.

Именно это и произошло благодаря общению Флоренского с Булгаковым. Булгаков так характеризует свое отношение к Флоренскому, вспоминая идеи давнишнего письма, полученного им от о. Павла: «Я это принял тогда без критики, с тем влюбленным восторгом, как и все от него принимал» («Автобиографические заметки»). «Влюбленный восторг» — это благоприятнейшее состояние для ученичества того «женственного» типа, о котором в данном случае идет речь. Используя образы самого Флоренского, можно сказать, что мы имеем в данном случае дело с ситуацией духовного зачатия души ученика, причем учитель выступает здесь в качестве «носителя педагогического эроса»⁵. Книги Булгакова, каждая из которых по-



священа тому или другому аспекту софиологической системы, содержат множество подлинных открытий. Но при этом все они суть побеги, прорастания бытийственных интуиций учителя. Живой опыт соприкосновения с бытием, который питает идеи Булгакова, принадлежит в основном Флоренскому. Роль Булгакова же заключается в интеллектуальном усвоении этого опыта и творческой его проработке. В сочинениях Булгакова духовный импульс, восходящий к личности Флоренского, утрачивает свою непосредственность и силу, но зато он раскрывает там свое многогранное, обширное философское содержание.

Об «учительной» миссии Флоренского и «ученичестве» Булгакова я буду говорить подробно в связи с их имеславческими концепциями языка и особо — в связи с книгой Булгакова «Философия имени». В рамках этой филологической проблематики выясняется, что *взгляды Булгакова находятся в таком же отношении к воззрениям Флоренского, в каком философия Аристотеля была ориентирована на учение об идеях Платона*. Поясню это утверждение. Платон имел основания — в связи ли с собственным опытом, по причине ли опоры на предание — с уверенностью говорить о самостоятельном бытии первообразов вещей. Такого дерзновения у Аристотеля уже не было. Если у Платона учение об идеях выражает достоверно-опытное знание, то у Аристотеля можно наблюдать чисто философское его снижение. Платон исходит из опыта прямого созерцания идей, Аристотель же, не обладавший мистическим, визионерским даром, следует свидетельству одного философского разума: согласно этому свидетельству, идея реально существует только в конкретном своем явлении. Платон является учителем именно благодаря своей созерцательной способности; Аристотель дает чисто философскую, рационалистическую интерпретацию видения бытия учителем. Аристотель следует за Платоном, когда ставит проблему соотношения идеи и вещи; но ученик вступает в спор с учителем, когда начинает утверждать, что идеи не могут существовать независимо от вещей. Влияние Флоренского на Булгакова, проявившееся, в частности, в области философии языка, очень точно соответствует учительству и ученичеству *данного типа*. В отношениях двух русских мыслителей XX века оказалась заново воспроизведенной ситуация Академии Платона.



О Платоне в XX в. нередко писали как о посвященном в мистерию. Конечно, Флоренский не участвовал ни в каких «мистериях», кроме церковной, и не проходил никакого «посвящения», кроме рукоположения в иерейский сан. Однако посвящение — не церковное, но именно эзотерическое — было главной темой его жизни, его тоской и мечтой. От природы он уже имел некое «посвящение»; он сообщает о соответствующем переживании в своих воспоминаниях. При этом он умел развивать свои оккультные дарования — способность к созерцанию архетипов, к «мышлению именами». Этого было ему достаточно, чтобы невольно встать к Булгакову в отношении учительства. Булгакова влекла к себе тайна, ощущаемая им в личности Флоренского. Но к этой тайне он был не в состоянии приблизиться одним своим рассудочно-философским — хотя и весьма сильным умом. Опыт позволял Флоренскому видеть идею в перво-явлении; здесь его переживания сближались с опытом Р. Штейнера. В частности, Флоренский, оторвав имя от вещи, мог созерцать его в качестве тонкоматериального организма, заряженного оккультными энергиями. Булгакову же было бесконечно трудно представлять себе идеи (в частности, слова) живыми запредельными существами, и он тяготел к тому, чтобы рассуждать об идеях на чисто философский, умозрительный лад и говорить о них как о смыслах. Чтобы не отставать от Флоренского в «реализме», ему просто не доставало созерцательного опыта.

Впрочем, в своем филологическом учении, развитом в «Философии имени», Булгаков держится средней позиции между представлениями о слове как о тонкоматериальном существе, с одной стороны, и об абстрактном смысле — с другой. Булгаков рассуждает об имени, соединенном с именуемым предметом, об имени в его конкретно-практическом бытии и осмысляет всевозможные закономерности этой ситуации. Для строя сознания Булгакова она наиболее естественна и плодотворна, тогда как основные филологические выводы Флоренского получены им через опыт созерцания имени как такового. Для Булгакова слишком трудно, практически невозможно видение слова в его самостоятельном существовании; напротив, конкретная речевая жизнь слова, когда имя обретает своего предметного носителя, оказывается доступной для его подхода. Но *ситуация реги, соединяющая имя с единичной вещью, соответствует*



основному предмету философии Аристотеля — бытию идеи в конкретной предметной реальности. Итак: если филологические воззрения Флоренского вполне сознательно ориентируются на «идеализм» Платона, то в своем учении о слове Булгаков, быть может, не отдавая всегда себе в этом отчета, держится интуицией «Метафизики» Аристотеля.

Личностный и философский союз Флоренского и Булгакова, в силу его глубины и значительности, допускает разнообразные подходы исследователей. Прообраз дружбы русских софиологов видели в таинственной ситуации любви-ненависти, связанной с именами Моцарта и Сальери⁶. Чисто философский же аспект этого союза соответствует парадигме соотношения взглядов Платона и Аристотеля. Но в истории культуры есть еще один парный образ — то ли дружбы, то ли учительства-ученичества, в котором можно распознать архетип судьбоносной связи Флоренского и Булгакова: это *двоица Фауст—Вagner*, художественно осмысленная в трагедии «Фауст» И. В. Гёте. «Фауст» — сокровищница мировых типов и идей, воистину платоновский космос живых духовных существ и творческих сил. Закономерности этого образного мира могут помочь сориентироваться в драме земной, человеческой истории. Столь значимый для русской культуры «Фауст» помогает понять смысл «русского религиозного возрождения» рубежа XIX—XX веков, суть русской софиологии. Более того, «Фауст» приближает к нам конкретные лица и проясняет конкретные человеческие судьбы, что для нас сейчас особенно важно.

Тайна Флоренского

Бурно начавшиеся на рубеже 80—90-х годов дискуссии о творчестве Флоренского (они происходили в научной среде как в России, так и за рубежом) ныне практически заглохли. Причина этому — не в одной глубокой депрессии, которой охвачена российская наука. Академический подход к Флоренскому обнаружил свою полную несостоятельность: мысль Флоренского не отвечает границам и пафосу конкретных наук. Становится ясно: ключ к творчеству Флоренского — в строе его личности; стремясь понять его идеи, надо идти



не от абстрактной научной проблематики, но прежде разобраться с вопросом: а что, собственно, за человек был Флоренский?

Существует «официальный», исходящий от родственников Флоренского ответ на этот вопрос. Ученый, обратившийся в православие, священник и при этом патриот — такова несложная схема, в которую пытаются втиснуть перипетии жизненного пути и многообразие интересов Флоренского. Но схема эта критики не выдерживает. Религиозность Флоренского не совсем православного свойства, и при этом нельзя не подчеркнуть того, что в 30-е годы Флоренский отошел не только от священства, но и от Церкви, расценив ее в качестве «догнивающего клерикализма»⁷. Научные же концепции Флоренского трудно отнести по ведомству традиционных наук, идет ли речь о богословии, философии, искусствоведении, лингвистике и т. д.

Схема эта не описывает и глубочайших противоречий личности Флоренского. Как совместились в одном человеке утонченный мистик, почитатель Пресвятой Девы и небесной Софии, с одной стороны, и деятель тяжелой и военной промышленности СССР, каким стал профессор Духовной академии в 20-е годы? Как объяснить скачок от религиозного монархизма, веры в русского царя как Божия Помазанника к лояльности в отношении к цареубийственной власти, — и это при самом ясном понимании ее сатанинской природы? В памяти современников сохранилась картина прогулки рука об руку по Троице-Сергиевой лавре Флоренского и... Троцкого. Как понять сотрудничество с комиссарами-кошунниками, осквернившими гробницу преподобного Сергия, того, кто так проникновенно писал о великом святом, называя Сергия «Ангелом-хранителем» России?.. Такие — вопиющие — противоречия видит во Флоренском тот, кто пытается понять мотивы его поступков как бы изнутри. А вот заключение чисто внешнего — культурологического подхода к мыслителю: отец Павел — «фундаменталист чистой воды» и при этом — «утонченный модернист»...⁸ За этими противоречиями стоит тайна Флоренского-человека.

Как подступиться к этой тайне? Как вообще говорить о личности, не вторгаясь в ее тайну тайн — область последней свободы, открытую лишь Богу? Не забудем к тому же, что мученическая смерть Флоренского не только взывает к религиозно-нравственному чувству исследователя, но требует от него сугубой научной корректности:



нравственный переворот, который мог произойти с человеком перед смертью, в состоянии опрокинуть, перечеркнуть все вынесенные относительно него суждения (ситуация евангельского Благоразумного разбойника). Потому когда я говорю, что *строй личности Флоренского удивительно точно соответствует мировому типу Фауста*, — метафизике этого типа, высветленной трагедией Гёте, — я принципиально не касаюсь области свободы, но остаюсь в плане судьбы, роковой необходимости. Флоренский видел в Гёте образец для своего мировоззрения: выше уже говорилось, что гётевское «первоавлечение» — основная категория его мышления. Думается, можно говорить о метафизическом родстве Флоренского с Гёте и в конечном счете о принадлежности обоих к фаустовскому типу.

Прилагая метафизическую схему личности Фауста к Флоренскому, я не имею в виду никаких оценок: с данным типом соотнесена самая широкая нравственная шкала — от чернокнижника до святого тайнозрителя Бога. В жизни Флоренского тип Фауста являет себя очень отчетливо, до буквальных совпадений⁹. Неудержимый практицизм Флоренского-мистика, страстное его стремление (особенно после 1917 года) к земной деятельности — первое, что побуждает вспомнить в связи с Флоренским о Фаусте; вслед за этим открываются и остальные параллели. Вехами творческого пути Флоренского стали естествознание, математика, оккультизм, богословие (наряду с религиозной философией) и священство и, наконец, социально-практическая — промышленная и государственная деятельность. И двигателем творчества Флоренского была та же сила, что и в случае Фауста — стремление к истине. Это стремление не есть заслуга или вина: ее природа роковая, это сама скрытая энергия данного типа, и в ней — один из ключей к нему. Флоренский стремился воцерковить в себе своего «внутреннего Фауста», и иногда ему удавалась эта победа над роком. «Фаустовские» роковые потенции его личности оказываются тогда или подсеченными под корень, или сублимируются, становясь теоретическими построениями, или же христианизируются: крестьянская девушка Анна Гиацинтова, в судьбе Флоренского воплотившая образ Маргариты, стала его супругой и матерью его детей. Но послереволюционные годы оказались для Флоренского самыми «фаустианскими», тогда Фауст в нем особенно сильно разошелся.



Но что же это за человеческий тип, символ которого — гётевский образ Фауста? В первую очередь, это тип не религиозный, если под религией понимать связь с Богом. Преобладающее стремление Фауста — не к Богу, но в глубину тварного мира, в существо вещей. Фауст в Средние века противостоит Церкви с ее ориентацией на личного Бога. Его влечет не запредельное, но тайный смысл природного. Молитва, церковная мистика — не его стихия; его духовная практика — не аскетика, но магия, трансформирующаяся в опытное исследование: именно с типом Фауста надо связывать истоки позитивной и прагматической науки. К данному типу принадлежат сонмы средневековых астрологов и алхимиков. По отношению же к Богу в душе Фауста господствует непреодоленный скептицизм:

Кто на поверку,
Разум чей
Сказать осмелится: «Я верю»?
Чье существо
Высокомерно скажет: «Я не верю»?
В Него,
Создателя всего,
Опоры
Всего: меня, тебя, простора
И Самого Себя?

(Часть 1. «Сад Марты»)*

Флоренский прошел через последние — адские глубины опыта сомнения; его сильно занимал образ «святого» скептика Пиррона; для него самого путь к не-условному знанию пролегал через пытку, «огненное терзание» сомнения. О том, как сомнение побеждается подвигом веры, Флоренский написал в своем «Столпе». И речь здесь идет о преодолении Флоренским в себе Фауста. Вообще, о Боге Флоренский мыслит очень близко к Фаусту: если для Фауста Бог — Самодержец («Всеобъемлющий», «Вседержитель»), то для Флоренского — «Самодоказательный Субъект». Также идея Бога-Троицы, центральная для богословия Флоренского, параллельна интуиции триединства Божества, к Которому хочет обратиться Фауст в момент

* Стихотворные цитаты из «Фауста» приведены всюду в переводе Б. Пастернака.



бесовского искушения («Я сделать все могу / Еще с тобой, несчастный! / Я Троицей сожгу / Тебя триипостасной!» — говорит он демону). И именно Пасха, когда вместе с Христом воскресает Природа, для Флоренского, как и для Фауста — главный источник религиозных переживаний... «Религия» Фауста в смысловом отношении акцентирована так же, как христианство Флоренского. И в этом специфическом «христианстве» — точнее, софиологии — в центре стоит не Бог, но Природа. Как религиозный философ и богослов, Флоренский остается верным своему прототипу из трагедии Гёте.

Это великое произведение является надежным «путеводителем» по внутреннему миру и жизненному пути Флоренского. В частности, в свете «Фауста» снимаются противоречия его личности и приоткрывается покров тайны над ней. Переход Флоренского на сторону Советской власти, труд его в промышленности и военном ведомстве¹⁰, попытки вмешаться в разработку идеологии Советского государства: прообразы всех этих устремлений Флоренского мы обнаруживаем в «Фаусте» — в эпизодах службы Фауста у императора, участия в его войне и хозяйственных начинаниях. И — поразительное совпадение: как и Фауст, Флоренский умирает вблизи моря; если последним делом Фауста было осушение моря (сопровожаемое смехом дурачащих его бесов), то Флоренский незадолго до смерти был занят переработкой водорослей, вылавливаемых на морских отмелях...¹¹ На службу Советскому государству Флоренский перешел, повинувшись неодолимой роковой силе — логике своей судьбы или своего душевного типа, парадигму которого мы имеем в образе Фауста.

Фауст — тип софийный; это становится отчетливо ясным при размышлениях о личности Флоренского¹². Стремление Фауста простирается до сокровенного существа Природы — до идеи тварного бытия, Красоты как таковой, олицетворенной для него в образе Елены. Параллель Елене «Фауста» в судьбе Флоренского — Богоматерь и София. В книге «Имена» Флоренский говорит о метафизическом качестве имени «Елена», идя при этом не только от античных источников, но и от «Фауста». Но для Флоренского метафизика «Елены» соответствует одному из низших аспектов Мировой Души, — не «вечной женственности» («das Ewig-Weibliche» Гёте), но «вечной женскости», — тогда как с Софией для него связано высочайшее и чи-



стейшее ее начало — Девство как таковое. Поклоняясь Марии и Софии, Флоренский очищает и онтологически возвышает своего «внутреннего Фауста».

Духовная биография Флоренского практически буквально следует сюжету гётевского «Фауста». Даже у эпизода «Погребок Ауэрбаха» есть четкая параллель в его судьбе: единственный грех юности Флоренского, о котором сообщают источники, — это склонность к винопитию. Подобно Фаусту, Флоренский пытался найти истину на путях дионисийского опыта. Как и Фауст, Флоренский, разочаровавшись в естествознании, обратился к изучению оккультных наук. И как в случае Фауста, мистицизм Флоренского имел не созерцательный, но, в конце концов, практический характер; пафос дела владел Флоренским не в меньшей мере, чем Фаустом. Именно поэтому в своей теории молитвы Флоренский фактически сводит молитву к магическому заклинанию; Церковь же видится ему мистериальным институтом, осуществляющим «производство святынь», а священство — теургией («Лекции по философии культа»). От духовного «производства» оказался всего один шаг до производства материального. Помогла Флоренскому этот шаг сделать Октябрьская революция 1917 года.

Кто такой Вагнер?

Картине М. Нестерова «Философы», изображающей прогулку Флоренского и Булгакова по окрестностям Сергиева Посада, в трагедии Гёте соответствует эпизод «Фауст и Вагнер» сцены «У ворот»: в монологах Фауста перед Вагнером, когда учитель с учеником в пасхальный день бродят по городским предместьям, созерцая весеннее пробуждение природы, очень много созвучного личности и мировоззрению Флоренского. Пасхальная радость, охватывающая народ, сквозящая и в каждом природном явлении — как бы проблеск софийности, согласно ее пониманию Флоренским, в грубом земном мире...

Присутствие Вагнера при Фаусте в трагедии Гёте, разумеется, не есть случайный ее момент; попытаемся понять глубокую и непростую связь этих двух фигур. Кто такой Вагнер? Если отвечать на этот



вопрос одним словом, то надо сказать: *Вагнер — двойник Фауста*. Двойник — не копия оригинала: идея двойничества предполагает вторичность, снижение, даже пародийность. Одновременно двойник обнаруживает и оформляет такие тенденции своего первообраза, которые теряются в его более крупной, содержательно богатой личности. *Вагнер — ученик и последователь Фауста*, относящийся к учителю с почтительным благоговением. Учительный авторитет Фауста проистекает не из его книжной учености: Вагнер начитан не менее Фауста. Но знание Фауста качественно иного порядка, чем знание Вагнера; ученик это прекрасно чувствует. Фауст живет в иной плоскости бытия, на другом уровне души, чем Вагнер. Он — дионисийский тип, Вагнер же по преимуществу рассудочен. И поскольку Фауст бездны не боится, ему открыто то, что для Вагнера находится за семью печатями. Фаусту дано прикасаться к бытийственной глубине — Вагнер довольствуется одними отражениями, — истинами, преломленными в чужом опыте. Фауст — реалист, Вагнер — в значительной мере схоласт. Искания Фауста сопровождаются метафизическим риском, — Вагнер существует размеренно и духовно безопасно. Если Фауст идет от жизни, то Вагнер — от книжной науки.

Но можно ли утверждать, что Вагнер — личность творчески бесплодная? Ничего подобного. Вагнер у Гёте доходит до пределов возможностей своего типа и дерзает совершить невероятное, предпринимая создание человека в колбе вопреки всем законам природы. Вагнер по-своему безумен не менее, чем Фауст: в нем налицо некий экстаз схоластики, оторванного от жизни знания, когда он претендует на воспроизведение высочайшего природного феномена. Что из этого получилось, всем известно — Гомункул, странное существо на грани бытия и небытия.

Если, однако, Вагнер все же сумел создать Гомункула, то, напротив, стремления Фауста оказываются в конечном счете безрезультатными. Путь Фауста (если не принимать в расчет его трансцендентного финала) — глубоко пессимистичен и трагичен. Вагнер, создавший живое существо из неживой материи (а это не пустяк!), имеет, в сущности, ту же цель, что и Фауст, — власть над природой. Создать человека на пути книжного знания для Вагнера — то же самое, что для Фауста — овладеть Еленой. Недочеловек Гомункул — упрек в итоге учителю и вдохновителю Вагнера. Сам Фауст — тип возвышенный,



«благородный член духовного мира» («das edle Glied / Der Geisterwelt») — онтологически ущербен. И не в том ли эта ущербность, что реальное для него заслоняет Реальнейшее, Бога, что теоцентризм заменен для него космоцентризмом?..

Софиология — вот главный результат «ученичества» Булгакова у Флоренского; у «ученика» она получает вид богословской системы и мировоззренческого принципа. Софиология Булгакова стройна и непротиворечива, и с ее помощью Булгаков объясняет очень многое в христианстве. Но все же булгаковскую софиологию можно уподобить вагнеровскому Гомункулу — несовершенному, не способному к жизни существу. Дело в том, что софийная идея Булгакова порождена отнюдь не его живым опытом, — будь то опыт церковный или личный мистический. На протяжении девятнадцативекового существования Церкви софийность была лишь обертоном церковной жизни; индивидуальной же встречи с Софией Булгаков не пережил. София не была для Булгакова живым ликом, — введение представления о Софии в богословие вызвано для Булгакова метафизической необходимостью. А именно, метафизика творения мира, по Булгакову, неизбежно содержит софийный аспект: «Поставляя рядом с Собой мир внебожественный, Божество тем самым полагает между Собой и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится *между* Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое»¹³; грань эта и есть Божественная София. Хотя Булгаков наделяет введенную так Софию множеством ипостасных имен («Ангел твари», «Дщерь Божия», «Невеста Сына», «жена Агнца», «Матерь Сына» и т. д.), конкретный их субъект в системе Булгакова остается неясным. И чаще всего приходится понимать под булгаковской Софией платоновский мир вечных идей¹⁴, истолкованный не мифологически, но метафизически.

София Булгакова, оставаясь абстрактной категорией, духовно не питает и не спасает. Видимо, именно здесь надо искать причину неудачи попыток Булгакова ввести в учение Церкви софиологические понятия. Гомункул разбивается о трон Галатеи; софиология Булгакова терпит крушение при столкновении с реальной жизнью.



Вопрос о новом догмате

Булгаковым владело стремление вводить в Церковь новые догматы. В статье «Афонское дело», написанной по следам имеславческих споров, он заявил, что «жизненный нерв православия» — в «свободе догматического искания»: «В догматическом развитии Церкви единая истина поворачивается разными и новыми сторонами»¹⁵. Полемика об имени Божиим, считал мыслитель, поставила перед церковным сознанием столь жгучие проблемы, что в связи с ней «возник вопрос о новом догмате»¹⁶ — догмате о природе Божественных имен, призванном объяснить реальную действенность молитвы. Булгаков был участником поместного Собора Русской Церкви 1917—1918 годов; для выступления на нем он подготовил доклад, догматически оправдывающий позицию имеславия¹⁷. Но из-за начавшихся революционных событий доклад не состоялся. В июне 1918 года, в день Святой Троицы, профессор Булгаков был рукоположен в сан священника, а в июле он выехал к семье в Крым. Здесь, в Симферополе, в 1920 году он пишет книгу «Философия имени», в которой расширяет и обосновывает концепцию своего доклада Собору.

В сущности, Булгаков хотел ввести в православное богословие единственный новый догмат — софиологический: учение об имени Божиим — лишь один из его аспектов. В «Философии имени» Булгаков подводит под имеславие метафизическую теорию языка, основанную, в свою очередь, на софийном богословии. К обсуждению этой одной из самых замечательных книг Булгакова и пришло нам время обратиться.

О *слове* человеческого языка Булгаков рассуждает в богословских и космологических категориях. В основу теории языка он кладет учение о Логосе, развитое в первой главе Евангелия от Иоанна. Булгаков трактует его так. Есть нетварный Божественный Логос, Вторая Ипостась Бога, и есть Божественная энергия — свет, светящий в мире. Свет — это та реальность, которую Булгаков именует в данной книге Софией. София является основой творения, так как заключает в себе все смыслы, идеи мира. Творение мира, считает Булгаков, свободно пользуясь гносеологическими представления-



ми, не есть творение из ничего, но просвещение мэональной тьмы, материи, нетварным умным светом. При этом в мэоне возникает особая идеальная область слов-идей, что Булгаков описывает так: «В начале мирового бытия, в космическом архее, в мэональной первоматерии бытия, в потенциальной ее жажде было наполняющее ее, вносящее свет слово, в котором *все* получало свое имя, свою раздельность. <...> Это слово мира и в мире, космический логос, есть прямое действие Логоса Божественного»¹⁸. Космический логос, *София*, имеет свое средоточие в человеке. Благодаря своей причастности логосу человек является микрокосмом и заключает в себе весь тварный мир. Между сознанием человека и бытийственным логосом существует онтологическое соответствие, потому человек мыслит в созвучии со смыслами бытия. Итак: человек бытийственно приобщен к космическому слову; здесь — предлагаемый Булгаковым софиологический ключ к проблеме языка.

«Сюжет» «Философии имени» таков, что Булгаков очень медленно, постепенно сужая проблему, ведет читателя к вопросу об имени Божием и соответствующем догмате; однако с самого начала он ставит свою концепцию языка на фундамент учения о Софии¹⁹. Космическое слово, София, есть организм человеческого языка; слова суть лучи космического логоса, и существуют они до человека. Проблема возникновения языка видится Булгакову проблемой онтологии, но не психологии; рождение слова в человеческой душе есть последняя тайна языка. Язык не создается человеком, — напротив, софийные, чисто духовные «слова» сами создают, используя голосовые способности человека, звуковое тело для себя. «Слова-идеи выделяются из того, что они собой выражают, таинственным, неизреченным актом. Слова рождаются в недрах человеческого сознания как голоса самих вещей, о себе возвещающих» (118); выделившись из лона Софии, слово-идея непостижимым образом заворачивается в звуковую оболочку, — потому «слово антропокосмично, или, скажем точнее, антропологично» (24). В сущности, на путях метафизики Булгаков приходит к тому же, к чему пришел Р. Штейнер через созерцательный опыт — к представлению о живом, говорящем космосе, для которого человек оказывается рупором. Но, разумеется, концепция софийного слова имеет у Булгакова не оккультную или мифологическую, но философски-умозрительную природу. Тайна



слова, по Булгакову, — в закономерности соединения смысла слова с его звуковым телом. И в отличие от Флоренского, ученик его не дерзает приподнимать покров над этой тайной.

Падение слова

В метафизическом учении Булгакова о слове очень многие основные моменты восходят к взглядам Флоренского: в первую очередь, это представление о Софии как Божественном начале мира, а также мысль о рождении слова через взаимодействие объективного бытия и человека. Но можно увидеть и глубокую разницу в самом пафосе философствования Флоренского и Булгакова по поводу бытийственности языка. Роль человека при образовании слова у Булгакова предельно умалена; вообще, ничего положительного человек в космическое, софийное слово от себя не вносит. Человеческое сознание оказывается при образовании слова той стихией небытия, мэональной тьмой, проходя через которую, космический язык портится, искажается. Образование конкретных языков, согласно Булгакову, происходит через порчу единого всечеловеческого языка. Потому софийность, бытийственность «обыкновенных» слов для Булгакова оказывается гораздо более низкой, чем в случае концепции Флоренского,

Причиной «падения» слова Булгаков объявляет первородный грех. Вследствие грехопадения у человека оказались поврежденными, вместе со всей его природой, «органы космической речи» — слух и язык. Голоса самих вещей, космические слова, стали доноситься до человека глухо и невнятно: «Человек стал слышать и прислушиваться больше к себе в своей субъективности, отъединенности от космоса, нежели к этому последнему. И его речь зазвучала все более неверно, раздробленно» (126). Единый софийный язык распался на целый спектр языков; такова, по Булгакову, сущность того события, которое в Библии названо Вавилонским столпотворением. Если «изначальные слова, язык вещей, суть смысл и сила; они, выражая корень вещей, дают, вернее, осуществляют власть над вещами, им принадлежит мощь — магия, повелительная сила, заклинания» (126), то нынешнее слово практически бессильно в отношении



природы, и его слышит только человек. Это состояние языка отражает наличное состояние человечества — не-онтологизм или психологизм.

Метафизика слова окрашена у Булгакова своеобразным филологическим пессимизмом. Булгаков не чувствует реальных слов, не ценит и не слишком любит их. Как разнится здесь Булгаков с Флоренским, упоенно предающимся этимологизированию, вдумывающимся в звуки обыкновенных, «падших» слов! К фонеме слова Булгаков испытывает глубокое недоверие. Конечно, для него, как и для Флоренского, фонема есть звуковой символ смысла, софийного дозвукового слова, — но он достаточно безнадежно смотрит на возможность преодоления пропасти между звуком и понятием. Звуки языковых слов для него случайны по отношению к их смыслам, и потому нередко он говорит о словах не как о символах вещей, но как об их иероглифах, связанных с вещами не реально, но условно. Звуковая природа слов составляет, по мысли Булгакова, «ночную, подсознательную, женственную характеристику слова, которому свойственен мужской, дневной, солнечный свет» (42).

«Вагнерическому», рассудочному по преимуществу дарованию Булгакова была присуща лишь слабая интуиция слова как такового: Булгаков, в отличие от Флоренского, не умел созерцать слово в его наличной данности, ощущать слово в качестве звукового организма и живого существа. Именно с этим связано учение Булгакова о «падшем слове» — слове с замутненным онтологическим ядром. И именно здесь — причина «умеренности» реализма Булгакова в отношении слова: Флоренский-филолог — *платоник*, Булгаков-филолог — *перипатетик*. Особенность дарования Булгакова направила его исследования языка по другому, нежели в случае его учителя, руслу.

Слово и речь

Самые важные филологические открытия Булгакова рождаются из отрицания представления Флоренского о самостоятельном существовании слова в качестве тонкоматериального организма. Булгаков изначально отказывается вступать в область оккультных теорий



имени. Слово, по его убеждению, существует *только в речи*, имена сами по себе суть абстракции. Гений языка, замечает Булгаков, называет «словом» его конкретную речевую жизнь: «Λόγος есть не только слово, мысль, но и связь вещей» (45). В речи мы имеем дело не со словом как таковым, но со словом в его соединении с конкретным бытием. И предметом интереса Булгакова является именно это «вселившееся в вещь» слово — аристотелевская энтелехия, осуществившая себя, идея в ее вещественном бытии. Поскольку Булгаков занимается словом в речи, то у него, в отличие от Флоренского, оказывается разработанной онтологическая концепция частей речи и частей предложения. Булгаков честно исходит из своего профанного, «вагнерического» опыта видения такого феномена, как язык, не пытаясь самостоятельно проблематизировать оккультные созерцания учителя. Между тем «Философия имени» полна скрытых отсылок к филологии Флоренского — в форме диалога с ее выводами, в виде прямого заимствования или самостоятельной разработки тех же самых, важных и для учителя, вопросов.

Ключ к булгаковской метафизике слова — в представлении мыслителя об *имени существительном*. Имя существительное для Булгакова — это не словесная монада, «одический сгусток», как для Флоренского, но свернутое суждение и предложение. Уже отдельное слово в представлении Булгакова сводится к речи: смысл имени существительного состоит в провозглашении того, что *некто есть*; «имя существительное есть экзистенциальное суждение, в котором подлежащим является некоторая точка бытия, то, что само по себе не может выразиться в слове, а сказуемым является имя» (57).

О бытии Булгаков мыслит апофатически — так, как в восточном богословии принято мыслить о Божестве. В бытии есть глубина, которую нельзя назвать — на нее можно только указать. С этой глубиной — «усией», «первой ипостасью бытия» (55) — Булгаков связывает одну из частей речи, а именно — местоимение «я»: оно, по Булгакову, — символ невыразимой усийной бездны. Булгаков знал опытно тайну Я и, что особенно важно, ценил этот свой опыт, расходясь здесь с Флоренским, связывавшим переживание Я с первородным грехом. В метафизике Я (самом сильном, как кажется, аспекте учения Булгакова о языке) мыслитель делает шаг к экзистенциализму бердяевского типа. Что же касается филологии Булгакова, то, по



его мнению, «я» вообще является основным словом, поскольку «Я в известном смысле есть корень языка» (53).

Действительно: утверждая, что в имени существительном заключено бытийственное суждение, Булгаков подразумевает, что в имени осознает себя некое Я. За каждым существительным стоит это местоимение: оно — субъект суждения, в котором предикатом служит имя. Другими словами, местоимение является стволем, сердцевиной имени, ядром всякого слова. Но слова суть идеи; таким образом, оказывается, что идеи одушевлены и обладают сознанием, поскольку с каждой из них сопряжено некое особенное Я. Из этих филологических рассуждений рождается величественный мировоззренческий вывод: София, этот «организм идей», есть живая и притом многоипостасная сущность; космос одушевлен, и в нем множество экзистенциальных центров; за всем в мире стоит «Я». К своему любимейшему образу космической Церкви Булгаков приходит с неожиданной стороны — от размышлений о частях речи.

Имя и именование

Экзистенциальное суждение, заключенное, по мысли Булгакова, в каждом имени, может быть записано так: *Я есть А*. А, слово, Булгаков иногда называет *второй ипостасью бытия* (*первая*, как мы помним, символизирована местоимением), — через связку же, предикативность, осуществляет себя *третья ипостась*. Чаше, однако, Булгаков обращается к другой онтологической модели имени. А именно, со связкой он соотносит энергию — энергетический канал, через который сущность, усяя, являет себя в имени. Само имя А обретает реальность только в экзистенциальном суждении — именовании, вне которого имя — абстрактный «смысл, а не бытие» (59). И про имя само по себе нельзя сказать, собственное оно или нарицательное: все зависит от связки. Связка может быть бытийственно напряженной, может быть и ослабленной; в соответствии с этим различаются имена собственные и нарицательные. На самом деле Булгаков, в отличие от Флоренского, отрицает существование имен собственных: ведь все без исключения имена имеют энергетическую, но не сущностную природу (сущностно одно лишь местоимение «я»); потому все они — имена нарицательные.



...Медленно и постепенно восходит Булгаков к основной цели своей филологии — к концепции имени Божия. Важным этапом этого восхождения оказывается булгаковская теория человеческих имен. Сравнение ее с учением об имени, занимающем важнейшее место в философии языка Флоренского, представляет особый интерес.

В акте именования налицо два основных участника — именуемый и имя. И если в ономатологии Флоренского бытийственный акцент сделан на *имени*, то в воззрениях Булгакова — на *именуемом*. Примечательно то, что именуемому — личности, самостоятельной духовной сущности — Флоренский фактически отказывает в бытии, сводя всякую личность к ее имени. Как уже говорилось, имена обладают у Флоренского не зависящим ни от каких личностей существованием: это существа с тонкоматериальным телом и душой-смыслом, узреваемым этимологически. При именовании имя вселяется в человека и вызывает его к бытию: «До имени человек не есть еще человек, ни для себя, ни для других, не есть субъект личных отношений, следовательно, не есть член общества, а лишь *возможность* человека, обещание такового, зародыш» («Имена», раздел X). В теории человеческих имен Флоренский выступает как самый радикальный платоник: реальностью для него здесь обладают одни имена-идеи.

Напротив, соответствующий раздел книги Булгакова четко выражен в духе Аристотеля. В учении об именах первое по смыслу место отведено именуемой личности: как раз личность обладает бытием, и «символ» этого бытия — местоимение «я». Имени самому по себе Булгаков совершенно недвусмысленно отказывает в реальности: «Имя не существует невоплощенно, как трансцендентная идея, оно есть энтелехия, которая в наименовании обозначается как потенция, а нареченное [имя] становится энергией, действующей как энтелехия» (160). Термины «Метафизики» Аристотеля, которыми активно пользуется Булгаков, свидетельствуют о его сознательной ориентации здесь на перипатетизм. И никакой антитезис не в состоянии уравновесить, смягчить данное «перипатетическое» представление: «Имя не существует невоплощенно».

Булгаков просто не в состоянии по-настоящему оторвать имя от его носителя, начать «мыслить именами», как к тому призывает его учитель: сам носитель имени для философа слишком значим и це-



нен, чтобы он мог абстрагироваться от его существования. Если для Флоренского *до* имени человека просто *нет*, то для Булгакова такая личность — «всечеловек», потенциально имеющий в себе все имена (157). И *без* имени человек — это некий духовный тип; для своего правильного развития он нуждается в таком имени, природа которого созвучна его собственной. Булгаков не может ничего сказать от себя об *имени* как таковом; зато он пишет глубоко и проникновенно об *именовании*. Выше уже говорилось о том, что открытия Булгакова касаются жизни слова в речи; так же и в теории имен специфически булгаковское обнаруживается тогда, когда мыслитель обращается к живой динамике имени — к событиям именования, переименования, псевдонимии и т. п. Книгу Булгакова правомернее было бы назвать «Философией именования»: такой заголовок точнее соответствовал бы ее «аристотелевской» природе.

Речь и именование

Для Булгакова слово существует только в речи; любое имя есть уже речь и предложение, поскольку в имени свернуто бытийственное суждение, мистический жест: в имени осознает себя некое Я. Но в концепции Булгакова присутствует и иное отношение: любая речь, всякое предложение могут быть сведены к именованию. С онтологической точки зрения, полагал Булгаков, какой бы конкретный смысл ни вкладывался говорящим в высказывание, оно есть прежде всего свидетельство о *бытии* тех или иных реальностей. Опираясь на эту мысль, Булгаков развивает свою концепцию частей речи и частей предложения.

Предложение видится мыслителю распавшимся на две части, имеющие разный бытийственный вес. Во-первых, в предложении есть несколько бытийственных центров — таких слов, за которыми просматривается глубина бытия. Эти слова — онтологические существительные, даже если грамматически они выступают в глагольных или любых других речевых формах. В предложении же они — онтологические подлежащие, пусть обычная грамматика считает их за дополнения или обстоятельства. Например, в предложении «мальчик сломал палку», которое может быть обращено во фразу «палка



сломана мальчиком», имеются два бытийственных подлежащих (субъекта именования) — «мальчик» и «палка».

Но, во-вторых, предложение содержит такие слова, которыми осуществляется суждение о подлежащем, выражаются качества или состояние подлежащего. Реального бытия за ними не стоит, словам соответствуют лишь абстрактные смыслы. Это — глаголы и прилагательные, а в качестве членов предложения они могут быть подведены под общую им категорию предикативности, сказуемости: сказуемое — это то, что сказывается о сущности. «Речь, — пишет Булгаков, — состоит в предикировании или именовании, и части речи либо прямо служат этой задаче, либо играют служебную роль» (80). Итак, при онтологическом подходе речь понимается предельно упрощенно и монументально. Всякое высказывание в нескольких местах прикреплено к усийному бытию; а над этими точками прикрепления, порой весьма затейливо и сложно, высятся конструкции из смыслов. Так, в предложении «мальчик сломал палку» две бытийственные точки, соответствующие идеям «мальчика» и «палки», соединены идеей «ломания», которая в данном случае выступает в чисто смысловой роли.

Онтологическая философия грамматики Булгакова открыта для обсуждения и уязвима для критики. Кажется, в ней есть все же тенденция к позитивистскому взгляду на слово — к представлению о слове лишь как о звуке. Будучи погруженным в речь, слово у Булгакова как бы десубстанциализируется, выветривается: если имена существительные связываются им с сущностью бытия, то глаголы и прилагательные уже оказываются абстракциями, знаками идей. Но более того: создается впечатление, что единственным по-настоящему бытийственным словом для Булгакова является это загадочное, «заумное», глубокое слово, символ ноуменальности — местоимение «я». «Я», по Булгакову, царит в языке; царит «я» и в его концепции.

Речь, говорит Булгаков, сводится к именованию, «к простейшей формуле А ЕСТЬ В» (88). Но если вспомнить, что для булгаковской метафизики «Я есть А» и «Я есть В», то окажется, что формула «А есть В» не будет «простейшей» речевой формулой: такая, очевидно, примет вид «Я есть С». В конечном счете, за всякой речью стоит говорящее лицо со своим Я; этот факт странным образом прошел мимо Булгакова. Во всяком случае, если воззрения Булгакова



на речь довести до конца, то надо будет признать, что во всякой речи для него на метафизическом плане звучат голоса целого ряда природных реалий, в слове человеческом присутствует мировое слово, человек выполняет миссию рупора вещей. В «Философии имени» Булгаков предстает как космический экзистенциалист, строящий образ живого, состоящего из мириад умных «Я» космоса. Пандемонизм Фалеса («Все полно демонов и душ») вспоминается здесь, как и в связи с Флоренским, хотя и на несколько иной лад.

Как быть с «афонским иноком Иисусом»?

Большой потерей для историка русской философии является утрата доклада Булгакова об имени Божием, подготовленного им для церковного собора 1917 года²⁰. Возможно, этот доклад был более «имеславческим», чем выросшая из него книга «Философия имени». Возможно, «перипатетический» склад ума Булгакова повел его мысль несколько по иному руслу, чем ему представлялось вначале. Во всяком случае, хотя Булгаков в заключительной части своего труда и отстаивает с блеском почитание имени Божия, рассуждения его сильно приближаются к концепции тех, кого их оппоненты по афонским спорам звали имеборцами.

В афонских спорах одним из основных доводов «имеборцов» против особого почитания Божественных имен было указание на их человеческий и как бы только человеческий характер. Такие имена Бога, как Вседержитель, Благой, Всемогущий и т. д., говорили «имеборцы», суть обыкновенные слова; имя «Иисус» — также обычное человеческое имя. Неужели из-за того, что какой-то афонский инок носит имя «Иисус», мы должны этому иноку поклоняться? — спрашивали простые монахи. И чтобы выразить свое презрение к заурядной внешней оболочке имени Бога, они писали слово «Иисус» на бумажках, которые затем рвали и топтали ногами.

Не так-то легко было теоретически распутать это сплетение софизмов, обосновать общее для всех религий почитание божественных имен! Булгаков справляется с этим, беря за основу свои представления о строении слова. Слово, по Булгакову, следующему здесь за Флоренским, состоит из фонемы, морфемы и синемы (= семеме



Флоренского). Поскольку, как я все время подчеркиваю, Булгаков исследует конкретную речевую жизнь слова, главной стороной слова является для него синема — осуществившийся в данном речевом акте смысл слова. Словесным же телом — фонемой и морфемой — Булгаков практически не занимается, — и здесь обратная ситуация по отношению к Флоренскому, чей предмет — слово как таковое, слово в его обособленной «телесности». И тут-то «перипатетический» подход Булгакова демонстрирует свои возможности: проблема «афонского инока Иисуса» изнутри воззрений Флоренского неразрешима, тогда как «ученик» справляется с ней без труда.

«Имеборцы» под именем понимали одну его звуковую (или буквенную) оболочку. Однако, говорит Булгаков, в имени есть синема, через которую слово привязано к конкретной точке бытия. Если речь идет о синеме человеческого имени, то в такую синему входит существо именуемого: «Синему имени составляет его данный носитель, с ним оно связано нераздельно» (208). Поэтому, с точки зрения онтологической филологии, совсем разные вещи: «Иисус» как имя Бога — и «Иисус» как имя афонского инока, поскольку при одинаковых фонеме и морфеме эти имена обладают разными синемами. Здесь налицо омонимия, но не тождество; примечательно то, что проблема омонимов, поднятая Булгаковым, полностью отсутствует в разработках его учителя. Булгаков также подмечает, что в церковном сознании имеются эти достаточно тонкие филологические интуиции: православная Церковь исключает тезоименитство относительно Иисуса Спасителя и Божией Матери, хотя в православном календаре есть имена святых — «Иисус» и «Мария».

Но как конкретно и наглядно обнаруживает себя синема Божественного имени? Очевидно, имя Божие прежде всего оказывается таковым в *молитве*. Для Булгакова речь здесь идет о жизненной ситуации, которая одна превращает обычное человеческое слово в имя Божие. Но каким образом это осуществляется в молитве? Силой ли веры молящегося, энергией ли его чувства? Булгаков отвергает эти и другие психологические объяснения. Дело не в настроении молящегося: решающим здесь является момент не психологический, но онтологический — та мистическая интенция, которая, ставя молящегося перед Богом, делает из имени Имя. В славянском языке она выражается звательным падежом. Словесный же контекст имени



для Булгакова не так важен, и он не отдает предпочтения перед другими молитвами молитве Иисусовой. Он не любит погружаться в мистику звуков, словесных фонем, к чему так склонен Флоренский; ему чужда атмосфера эзотеризма, окружающая Иисусову молитву. Здесь он сближается с более распространенным и, кажется, для XX века более приемлемым, трезвым церковным подходом.

Итак: ни медитативное погружение молящегося в имя Бога, ни сила его религиозного чувства, ни даже искренность и глубина его веры не являются, согласно Булгакову, теми факторами, которые содействуют тому, чтобы простое «молитвословие» сделалось реальной встречей с Богом или мистическим слиянием с Ним. Для этого необходима умственно-волевая установка сознания, факт онтологический в глазах Булгакова. Очевидно, что здесь безусловно православный взгляд мыслителя приобретает легкий протестантский оттенок: Булгаков как бы избегает того молитвенного «эзотеризма», который присутствует не столько в учении, сколько в конкретной духовной жизни православной Церкви.

Есть и второй явный способ обнаружения «синемы» (семемы по Флоренскому) собственного имени и имени Иисусова. По Булгакову, в имя человека входят имена всех его предков, и через это имя делается более «собственным», — в русском языке родословная человека учтена фамилией и отчеством. Родословные Иисуса, присутствующие в двух синоптических Евангелиях, превращают обычное имя в единственное — поклоняемое и превозносимое.

Учение о языке, развитое в «Философии имени» Булгакова, — не что иное, как умственное восхождение к вершине, которой является концепция имени Божия, предмета полемики в Русской Церкви. И эта концепция выдержана в естественном для Булгакова ключе умеренного реализма — не платонизма, но действительно перипатетизма. Эти взгляды Булгакова занимают промежуточное место между воззрениями исторических «имеславцев» и «имеборцев». В афонских спорах речь шла на самом деле об отношении к звуковому или буквенному составу Божественного имени. Крайнее имеславие обожествляло этот состав. Сторонником этого взгляда выступил Антоний Булатович, когда взялся за доказательство божественности имени «Иисус» с помощью анализа каббалистического смысла составляющих это имя букв. Заметим, что пристрастие к каббалистике



Флоренского выдает его тоже как крайнего имеславца. Крайние же имеборцы презирали звуковую особенность имени, выражая свое презрение доводом-жестом — демонстративным уничтожением листов бумаги с именем... Как раз по этому вопросу Булгаков встал на среднюю позицию. Он отказался от превознесения фонемы слова «Иисус»: в отличие от учителя, он не имел вкуса к каббалистике. Хотя «Иисус» — более собственное имя Бога, чем ветхозаветное «Иегова», но у Бога, настаивал Булгаков, есть и другое — глубиннейшее и при этом тайное Имя, о котором сказано в Апокалипсисе.

Имя «Иисус» есть кенозис, самоумаление этого Имени; таков, кажется, последний, верховный смысл теории Булгакова. С Именем в событии Боговоплощения происходит то же самое, что и с самим Богом. Как Бог смиряется до «рабьего зрака», так же и в мир нисходит истинное, неведомое Имя Бога, облекаясь в плоть обыкновенного человеческого имени «Иисус». Бог воплощается не только в тело Христа, но и в Его земное имя. И в качестве имени Богочеловека имя «Иисус» заслуживает почитания во всем своем, в частности, и в звуковом составе, — однако не того почитания, которого хотели бы для него имеславцы.

Имя и икона

Вернусь еще раз к тому, о чем уже говорилось: «имеборцы» вовсе не отрицали почитания Божественных имен и относились к ним с не меньшим благоговением, чем имеславцы. Спор об именах в ряде случаев шел по поводу одних теоретических формулировок и не затрагивал существа дела. И не случайно в течение афонских событий сотни людей (споры имели массовый характер) не раз переходили на сторону оппозиции.

Какое же почитание имени Божия допускали «имеборцы»? Божественные имена, утверждал главный теоретик «имеборчества» С. Троицкий, суть создания человека, и их «нужно употреблять с мыслью о том, что Бог выше всякого имени, что Он не имеет никакого имени, а что все имена лишь указывают на Бога, не говоря, что Он такое. Только тогда они получают свой правильный смысл, а в противном случае они будут идолами и применение их к Богу бу-



дет богохульством»²¹. Но поскольку имена Божии суть символы религиозные, их следует почитать — почитать в той мере, какую VII Вселенский собор установил для почитания икон. С. Троицкий считает эту мысль основой своих воззрений: имена Божии, как и иконы, «суть созданные человеком образы Божии, — первые звуковые, вторые красочные; и тем и другим подобает воздавать одинаковое “относительное” поклонение»²². Буквально то же заявляет и Булгаков: «Имена Божии суть словесные иконы Божества, воплощение Божественных энергий, феофании, они несут на себе печать Божественного откровения. Здесь соединяются нераздельно и неслиянно, как и в иконе, божественная энергия и человеческая сила речи» (186).

На теории иконы Булгакова нелишне остановиться особо: она выразительно демонстрирует тенденции его мировоззрения и особенность его «ученичества» по отношению к Флоренскому. Свои концепции как имени, так и иконы Булгаков намеревался утвердить на догмате иконопочитания, принятом VII Вселенским собором. Этот простой древний тезис, согласно которому честь поклонения иконе от образа восходит к первообразу, в XX веке русскими философами стал интерпретироваться весьма свободно. В русле собственных изначальных интуиций трактовали догмат и Флоренский с Булгаковым. И эти две трактовки говорят нам все о том же — об учительной, и при этом «фаустианской», природе духовного склада Флоренского, а одновременно — об «ученичестве» Булгакова.

Флоренский посвятил иконе два крупных сочинения — «Иконостас» и «Обратную перспективу»; немало говорится о ней в ряде работ, меньших по объему, но не менее интересных («Моленные иконы Преподобного Сергия», «Храмовое действо как синтез искусств», «Троице-Сергиева Лавра и Россия»). В теории иконы Флоренский исходит в основном из своего опыта — молитвенного и созерцательного — общения с дивными иконами Троице-Сергиева монастыря. Размышления его над догматом иконопочитания сконцентрированы на проблеме иконной онтологии. Икона — это, с одной стороны, раскрашенная доска, с другой — сама святая личность; Флоренского занимает антиномическая диалектика иконного образа и первообраза, — с помощью диалектических рассуждений он стремится описать православный опыт поклонения иконам.



Иконописное изображение открывает через себя первообраз. Особенность изображения отнюдь не безразлична в отношении этой его цели: существует иконописный канон, веками вырабатывавшаяся иконописная техника и особые, соответствующие онтологии иконы краски и материалы. Флоренский подразумевает то, что соблюдение иконописного канона — необходимое и почти что достаточное условие²³ реальной онтологической связи образа с первообразом. Икона, сказано в «Иконостасе», — «не изображение святого свидетеля (горнего мира. — Н. Б.), а есть самый свидетель. Не ее как памятник христианского искусства надлежит изучать, но это сам святой ею научает нас. И в тот момент, когда хотя бы тончайший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в неприступную область, а икона делается вещью среди других вещей». Икона для Флоренского — один из примеров (быть может, самый яркий) присутствия в повседневной человеческой жизни гётевских первоявлений: в иконе происходит практически незамутненное преломляющей материальной средой явление святого обитателя духовного мира.

Иконописный образ в идеале прозрачен для явления первообраза; икона для Флоренского — это «окно» в вечность. Для достижения этой онтологической «прозрачности» иконы требуется, вместе со следованием канону, высокое искусство и личная святость иконописца; фактически художник или должен быть сам тайнозрителем духовного мира, или должен следовать руководству такого тайнозрителя²⁴. Тогда икона действительно станет адекватным символом высочайшего духовного существа, и человек, созерцающий ее, сможет сказать: «Вот я смотрю на икону и говорю в себе: “Се — Сама Она” — не изображение Ее, а Она Сама, чрез посредство, при помощи иконописного искусства созерцаемая. Как чрез окно, вижу я Богоматерь, Самую Богоматерь, и Ей Самой молюсь, лицом к лицу, но никак не изображению. Да в моем сознании и нет изображения: есть доска с красками, и есть Сама Матерь Господа». Эти слова Флоренского из «Иконостаса», безусловно, соответствуют подлинно реалистическим устремлениям православного сознания. Но надо видеть и духовную опасность заострения внимания на иконописном каноне, что было столь характерно для Флоренского: абсолютизация канона может привести к тому, что различные его разновидности —



Владимирская, Казанская, Иверская иконы Богоматери, высоко чтимые православными людьми, заслонят живой Лик Пресвятой Девы. О наличии в православном сознании этой полуязыческой тенденции писалось множество раз.

И, напротив, мнение об иконе Булгакова — опять-таки в тенденции — есть ее протестантское отрицание и противопоставление молитве перед иконой — чисто духовной молитвы. Булгаков считал, что отцы VII Собора придавали иконе второстепенное, вспомогательное значение. Качество изображения, по мнению Булгакова, ничего не добавляет к онтологичности иконы; канон, философскому осмыслению которого Флоренский посвятил так много сил, в глазах Булгакова — простая условность. Вообще, если художественный элемент иконы как-то привлечет к себе внимание молящегося, то это окажется в противоречии с назначением иконы.

Но что же такое тогда икона, есть ли в ней вообще что-то безусловное, зачем она нужна? Булгаков подмечает некую, казалось бы, незначительную черту иконописного канона. Когда иконописец заканчивает написание иконы, то в качестве последнего штриха он наносит на доску имена изображенных на иконе лиц. Как раз эту надпись Булгаков считал главным и абсолютным элементом иконы: «Икону делает иконой не живописное качество рисунка или портретное сходство (что, очевидно, и невозможно), но наименование, которое внешне делается в виде надписи» (182). Булгаков предпочитал держаться скромной, зато надежной истины: изображение условно, безусловно только имя. Его скрытая полемика с Флоренским на этот счет — лишь одна из форм его «ученичества»: сама постановка проблемы иконы и детали ее разработки выдержаны в ключе Флоренского. И в этом представлении Булгакова об иконе вновь напоминает о себе булгаковский «внутренний Вагнер» — с его неверием в реальную, осязательную близость духовного мира, с его благоразумным воздержанием от рискованных духовных или интеллектуальных экспериментов...

Булгаков предлагает исходить из иного опыта молитвы перед иконой, нежели тот, о котором говорит Флоренский. Молящийся, с его точки зрения, вообще не должен останавливаться вниманием на иконном изображении: ему следует сосредотачиваться на имени первообраза. Иными словами, и перед иконой должна осуществляться-



ся та внеобразная, «умная» молитва, учение о которой было разработано восточной аскетикой. «Вся икона есть разросшееся имя» (182): в этом тезисе Булгакова пересекаются его концепция иконы и философия имени. Но отсюда всего один шаг до протестантского упразднения иконы...

Завершая разговор о булгаковской метафизике языка, отмечу еще одну формулировку из «Философии имени»: «Изображение на иконе есть иероглиф имени» (183). В связи с ней вспомним уже отмеченную мысль Булгакова об имени Божиим как иероглифе Божества. Хочется подчеркнуть, что Флоренский категорией иероглифа никогда не пользовался, в сходных ситуациях говоря о символе. И в разнице смыслов иероглифа и символа — то, что отличает интуиции Булгакова от мироощущения его учителя. В пристрастности к понятию иероглифа — знака, чей собственный смысл не соотнесен со смыслом обозначаемого — выразилось тонкое «имеборчество» Булгакова, не только свойственное его учению об имени, но являющееся оттенком его мировоззрения. Булгакову присущ бытийственный пессимизм, даже трагизм; в глубине души он остро переживает общечеловеческую трагедию отрыва от корней бытия, от Источника жизни. Флоренский-Фауст — тип тоже трагический. Но трагизм его судьбы в целом скрыт за учительным пафосом, связанным с даром духовного видения. Булгаков всецело доверяется слову учителя, — но, честный талант, он остается самим собой, умом ищущим и трагическим. Не с этим ли земным, человеческим трагизмом фигуры Булгакова связан еще черный цвет его одежды на картине Нестерова, так выразительно контрастирующий с белизной облачения его учителя?..



РУССКОЕ ГЁТЕАНСТВО: ПРЕОДОЛЕНИЕ СИМВОЛИЗМА¹

На рубеже XIX—XX веков в духовной жизни Европы произошло событие, последствия которого остаются неисчерпанными и по сегодняшний день. Я имею в виду новое открытие естественнонаучных сочинений И. В. Гёте благодаря трудам Р. Штейнера как исследователя и издателя. Оказалось, что именно Гёте может помочь философскому разуму выбраться из тупиков послекантовской мысли. Его теория познания, в центре которой стоит категория *пронофеномена*, видит мир как единое целое: в этом мире отсутствует роковой для послекантовской гносеологии разрыв между сущностью и явлением. Импульс, идущий от Гёте, в XX веке действовал не только в антропософии, которую Р. Штейнер иногда называл *гётеанством*, но и в «чистой» философии, — а именно, в феноменологии, представленной в первую очередь именами Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера.

Но примечательно то, что гётевский импульс буквально в те же самые годы вступил и в русскую мысль: именно фигурой Гёте вдохновлялся, начиная с 1890-х годов, Павел Флоренский. Его «гётеанство» развивалось независимо от антропософского влияния и вызывает поэтому особый интерес.

Принято относить творчество Флоренского к традиции русского символизма, и для этого есть множество оснований². Подобно символистам, Флоренский усматривал за наличной действительностью скрытый духовный план, и цель познания для него состояла в обнаружении духовных ноуменов в чувственно данных феноменах. Свое мировоззрение Флоренский называл «конкретной метафизикой» и говорил о *символе* как ее орудии познания. От сочинений Флоренского протягивается множество идейных нитей к творчеству



Вяч. Иванова, Д. Мережковского, А. Белого, А. Блока... Но правомерно ли ставить имя Флоренского в этот ряд имен виднейших русских символистов?

Мой тезис состоит в следующем: если корни Флоренского следует искать в символизме, то, с другой стороны, надо видеть глубокую разницу творчества Флоренского и символистской культуры. «Символ» Флоренского и «символ» главного теоретика русского символизма Вяч. Иванова — это не одно и то же: Флоренский и символисты исходили из разного опыта восхождения «от реального к реальному» (Вяч. Иванов) — восхождения к духовному миру.

Символисты предполагали необходимость для этого мистического (религиозного, поэтического) экстаза или визионерского созерцания (вроде «встреч» В. Соловьева с Софией). И в конечном счете за духовностью символистов стоит опыт русского мистического сектантства, а конкретно — опыт *хлыстов*. В русской культуре Серебряного века вообще отчетливо присутствовал хлыстовский элемент, и можно вспомнить здесь симптоматическую фигуру Распутина. На знаменитой «башне» в Петербурге на Таврической улице, где жил Вяч. Иванов, иногда проводились культовые собрания, видимо, хлыстовского типа: особые танцы-хороводы были призваны вызвать экстаз. Н. Бердяев вспоминает в своей автобиографии, что участники этих «действ» на следующий день испытывали стыд. Нередким был и интерес писателей-символистов к сектантской тематике (роман А. Белого «Серебряный голубь»).

Напротив, Флоренского трудно назвать мистиком: его обращение все же в достаточно молодом возрасте к православию обеспечило ему *духовную трезвость* — склад личности, резко отличный, например, от постоянной экзальтации Белого. И как исследователь запредельного, он делал установку не на экстаз, но на методическое, терпеливое созерцание, вглядывание и трезво-разумное вживание в предмет. Именно в православии приобрел Флоренский эту способность к медитативной сосредоточенности. Опыт трезвого созерцания противопоставляет Флоренского мистикам и эстетам — Вяч. Иванову, А. Блоку, А. Белому, сближая его с Р. Штейнером.

Стоит отметить, что Штейнеру был глубоко чужд символистский мистицизм. Однажды это проявилось совершенно явно, — описание соответствующего жизненного эпизода содержится в воспоминани-



ях Аси Тургеневой. Глава русских символистов, почитатель Диониса Вячеслав Иванов в 1912 году приехал в Германию. Он хотел стать учеником Штейнера и для этого вступить в Теософское общество. Каково же было удивление Иванова и его русских друзей, когда Штейнер не только отклонил просьбу Иванова, но даже не пожелал видеть его! «Пусть господин Иванов и большой поэт, — сказал Штейнер, — к оккультизму у него нет ни малейшей способности; это было бы во вред и ему, и нам. Я бы не хотел встречаться с ним, попытайтесь отговорить его». «Итак, тот, кто считал себя за русского оккультиста *par excellence*, на самом деле не имел соответствующих способностей», — с некоторым даже недоумением подытоживает этот эпизод А. Тургенева³. Штейнер уклонился от соприкосновения с хлыстовской духовностью Иванова. Примечательно, что самое отрицательное впечатление осталось у Штейнера от встречи с другими корифеями русского символизма — Д. Мережковским и З. Гиппиус⁴.

Повращавшись в начале 1900-х годов некоторое время в символистских кругах и отдав дань в книге (которая создавалась в начале 1910-х годов) «Столп и утверждение Истины» абстрактной метафизике (а это в действительности — обратная сторона символизма), Флоренский задается целью наметить контуры метафизики «конкретной» — мировоззрения, опиравшегося на православный культ. Первым сочинением, которое относится к этому второму этапу творчества мыслителя, следует считать трактат 1914 года «Смысл идеализма». Но о том, что же такое «конкретный идеализм» Флоренского, лучше всего судить по его книгам «Мысль и язык», «Имена», «Иконостас» и «Обратная перспектива», «Философия культа», «Детям моим», а также по ряду статей конца 1910-х — начала 1920-х годов.

В этих сочинениях Флоренский вместе с категорией «символ» использует и понятие *Urphaenomenon*. Гносеология Флоренского при этом ориентирована именно на гётевскую категорию, и поэтому мы вправе «конкретную метафизику» Флоренского называть *гётеанством*. «*Urphaenomenon* — писал Флоренский о своем становлении, — делался <...> орудием познания, категорией, основным философским понятием, около которого все группировалось и координировалось, около которого выкристаллизовывался весь опыт»⁵. Мыслитель искал вокруг себя эти *Urphaenomena* — те особые явления, в которых сущность вещи присутствует наглядно, которые подтверж-



дают гётевское «Natur hat weder Kern, noch Schale» («В природе нет ни ядра, ни оболочки»), где «ткань организации наиболее проработана формирующими ее силами, где проницаемость плоти мира наибольшая, где тоньше кожа вещей и где яснее просвечивает чрез нее духовное единство»⁶. Пристальное и при этом глубоко сознательное (с подключением множества смысловых ассоциаций) всматривание в такие предметы раскрывает созерцателю, в некоем синтетическом познавательном акте, духовную суть предмета. Далеко не всякий предмет, по Флоренскому, может рассматриваться как *Urphaenomen*; сокровищницей таких первоявлений стал для него православный культ. Действительно, в храме все священно, все — святыня в том смысле, что материя пронизана духом, благодатными Божественными энергиями, — и задача исследователя-гётеанца в том, чтобы осмыслить, скажем, почитание икон или имени Божия, совершаемое православным на основании одной веры. Впрочем, гётеанские исследования Флоренского не ограничивались культовыми реалиями: первоявлениями, согласно Флоренскому, оказываются также слова и в особенности человеческие имена, произведения искусства, а также некоторые природные явления⁷.

Верность Гёте Флоренский пронес через всю жизнь. Гёте был любимым писателем его отца, и, едва научившись читать, Флоренский погрузился в мир Гёте. А уже осознав свое мировоззрение, мыслитель обнаружил, что его познавательное стремление всегда было направлено на гётевский протофеномен⁸. Приступая к оставшемуся во фрагментах труду 1920-х годов «У водоразделов мысли», Флоренский выстраивает ряд наиболее значимых для него немецких авторов, и на первом месте в этом ряду стоит имя Гёте⁹. Наконец, за год до гибели Флоренский пишет матери из лагеря: «Я весь в Гёте-Фарадеевском мироощущении и миропонимании. <...> Физика будущего должна пойти по иным путям — наглядного образа»¹⁰. Речь здесь идет о познавательном созерцании этих «наглядных образов» — протофеноменов, о выходе через это в духовный мир, — об опыте, напоминающем тот, который представлен в книге Р. Штейнера «Как достигнуть познания высших миров?»

Особенно примечательно, что, когда Флоренский возьмется описать ту духовную практику, которая приведет исследователя к познанию протофеноменов, сделает он это с явной оглядкой на Гёте.



В эссе «На Маковце» он предлагает читателю предпринять некий путь в собственные душевные недра: «Сойди в себя <...> ниже, <...> спустись в пещеру. <...> Здесь <...> нагоняют и перегоняют друг друга неисчислимые ритмы, сплетаются и расплетаются <...> Упруго жужжат веретена судеб. Сердца всех существ пульсируют в этих недрах. <...> Тут <...> рождаются все вещи мира <...>, ткется <...> живой покров, что называется Вселенной»¹¹. Очевидно, что для Флоренского, как и для Штейнера, созерцание познающим субъектом протофеноменов и идей вещей неотделимо от его самопознания в процессе мышления, от некоего особого переживания им его собственного «я»; данный опыт основан на представлении о человеке как микрокосме. Но «посвяtitельное» схождение духовного исследователя в глубину собственной души — это аналог «макрокосмического» спуска к Матерям, который совершает Фауст, инспирируемый Мефистофелем: ведь «веретена судеб» в вышеприведенной цитате — это веретена Мойр, прядущих нити человеческих жизней, — иначе — гётевских Матерей¹². И те образы, которые использует Флоренский, чтобы дать «профану» первоначальное представление о пещере «посвящения», вполне созвучны описанию Мефистофелем местопребывания Матерей. Их таинственная деятельность совершается «im tiefsten, allertiefsten Grund» («в глубочайших подосновах»), и там непрерывно происходит «Gestaltung, Umgestaltung, des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung» («оформление, преобразование, вечные забавы вечного смысла»), парят «Bilder aller Kreatur» («образы всего творения») ... Конечная цель спуска к Матерям Фауста — овладение Еленой, Мировой Душой; Флоренский стремится приблизиться к истокам бытия, чтобы познать начала «всех вещей мира» и приобрести Божественную Премудрость, Софию. Путь в духовный мир, о котором говорит Флоренский, принципиально отличен от экстаза символистов: экстаз — это выход из себя, тогда как созерцательная интенция в гётеанском опыте Флоренского обращена в последнюю глубину личности духовного исследователя.

Гётеанство Флоренского полностью сформировалось в 20-е годы; у истоков же его стоит замечательный трактат 1914 года «Смысл идеализма», в новейшее время, к сожалению, не переизданный. Трактат посвящен платонизму как учению об идеях («идеализму»); Флоренский обосновывает в нем, что иногда можно увидеть духов-



ную идею, не поднимаясь в «занебесную сферу» Платона¹³, но интуитивно вживаясь в форму предмета, развивая тем самым у себя некое «синтетическое» восприятие. Ясно, что речь здесь идет о протофеноменах, в качестве которых в данном трактате выведены, в частности, произведения искусства. Скажем, распознать идею в человеческом лице позволяет искусство *портрета*. Образ лица на портрете синтетичен и поэтому более реален, чем повседневный облик человека: «Вечное и вселенское стоит перед созерцающим художественные образы»¹⁴. Чтобы создать такой синтетический образ, великие портретисты прибегают иногда к следующему приему: разные части лица на портрете выражают разные душевные состояния, благодаря чему лицо «оживает». «Синтетическое зрение» позволяет воспринять предмет в его единстве, — иначе говоря, открыть в нем четвертое измерение: ведь трехмерный мир — лишь «плоская» проекция мира истинного. Именно это, по мнению Флоренского, подразумевал Платон своим мифом о пещере. «Идеи, Матери всего сущего, живут в глубине, т. е. по направлению, которое есть глубина нашего трехмерного мира», — говорит Флоренский, сближая представления Платона и Гёте. Возможность видеть идеи, способность синтетического зрения — это будущее человеческого развития: «В тот момент, когда отверзнутся очи наши и мир окажется *глубоким*, — мы увидим лес как единое существо, и всех коней — как единого сверх-коня, а человечество — как единое Grande Être О. Конта, как Адам Кадмон Каббалы или как *Übermensch* у Фр. Ницше»¹⁵. Итак, заданием для человечества является выход в мир идей, духовный мир, благодаря развитию у людей синтетического зрения. Но, с другой стороны, множество синтетических образов уже создано религиями: таково «мистическое древо» различных верований, выражающее «идею жизни», — в частности, «животворящий Крест Христов»; таковы зооморфные образы божеств — Сфинкс, Химера, ассирийские кируби, которые являются «стражами порога» (Флоренский использует здесь термин Штейнера)...

Большинство протофеноменов и идей Флоренский обнаруживает в сфере религии, и это понятно: по глубокомысленному замечанию апостола Павла¹⁶, вера есть «обличение вещей невидимых» (Евр 11: 1), что по-славянски как раз означает обретение «невидимыми вещами», т. е. духовными существами, зримых ликов, явление



их верующему в качестве *идей*, ибо греческое слово *идея* означает как раз «внешний вид» (или «лик» в случае высокого духа). Область веры — собственно та, где обнаруживаются идеи. Но Флоренский ставит вопрос об идеях еще более остро: *религии* все же располагают лишь символическими образами идей, — прямая же встреча с ними происходит в эзотерических *мистериях*. Проблема мистерий была, возможно, основной жизненной проблемой Флоренского; во многих его концепциях как некий фон присутствует тема мистерий.

Став православным священником, Флоренский, впрочем, предпринял попытку осмыслить в качестве мистерии *православный культ*. Все природные вещества и предметы, вовлеченные в сферу культа, теургии, реализуют там свою глубочайшую сущность, и поэтому в культе человек имеет дело не с мертвой материей, но с воплощенными смыслами, идеями. В своих блестящих лекциях по философии культа 20-х годов Флоренский показывает, как Церковь через систему таинств и обрядов освящает человека и его окружение, а затем, вступая в космическую жизнь, освящает и ее. Все мироздание — пространство и время — вовлекается в Церковь, которая предстает как космическая мистерия: «Мир — в культе, но не культ в мире»¹⁷, — парадоксально утверждает Флоренский, вкладывая в эти слова феноменологический смысл.

Но каким образом Флоренскому удастся постичь идеи культовых реалий? В его познавательном методе присутствуют два аспекта. *Первый аспект* — эмпирический, связанный с личным опытом Флоренского. Например, он утверждает, что крещенская вода — «вода живая, исполненная жизненной крепости, животворная», на основании собственного ощущения от воды, имеющей совершенно особый, «несравненно свежий» вкус, воспринимаемый к тому же всем существом человека. В другом месте лекций сказано, что в дыму фимиама присутствуют ангельские существа, и Флоренский опирается здесь на свой опыт священника при совершении панихиды, во время которой можно сердечно пережить реальную встречу с душами усопших (при назывании имен покойных всякий раз ощущается нечто вроде легкого толчка в сердце: «я здесь», «я пришел», — свидетельствует Флоренский).

Вторым источником при описании Флоренским культовых про-тофеноменов служит церковное сознание, играющее в гётеанстве



Флоренского ту же самую роль, которая в рационалистической феноменологии принадлежит трансцендентальному субъекту. Скажем, именно из молитвенных текстов (они помещаются в православных богослужебных книгах) следует, что крещенская вода — это, в конечном счете, Ангел водной стихии, а пшеничное зерно, использующееся в панихиде, — растительная душа, становящаяся средой для проявления чистых, небесных намерений усопших¹⁸. Флоренский не только описывает множество конкретных культовых предметов, но и прослеживает смысловые связи между ними, благодаря чему православный культ предстает как единый живой организм, где все связано со всем.

Вершиной русского гётеанства являются *философия иконы* и *философия имени* Флоренского. Иконы суть «лики, т. е. горние облики, живые явления иного мира, первоявления, прафеномены — сказали бы мы вслед за Гёте, — утверждает Флоренский и продолжает, имея в виду иконостас православного храма: — В храме мы стоим лицом к лицу перед платоновским миром идей»¹⁹, лишний раз подчеркивая, что видит в православном богослужении некий аналог древних мистерий. *Лик* — это та же *идея* Платона, «явленная духовная сущность»²⁰ человека, «образ Божий» в нем, достигали своего адекватного выражения далеко не всегда. Мы вправе говорить о лике лишь того человека, чья плоть полностью проработана духом, — и таковы святые, достигшие обожения, теозиса своих тел. Иконопись — это не религиозная живопись, образ на иконе — не условное изображение: он реален, онтологичен. Икона, по Флоренскому, это *сам святой*: и когда православный молитвенно взирает на икону Богоматери, он говорит себе: «Это — Сама Она», а не изображение Ее²¹. Флоренский балансирует на грани фетишизма, обосновывая, что икона — это живая идея. Впрочем, еще до Флоренского в 1916 году об иконе в том же духе писал философ Е. Трубецкой: «Шопенгауэру принадлежит замечательно верное изречение, что к великим произведениям живописи нужно относиться, как к высочайшим особам. Было бы дерзостью, если бы мы сами первые с ними заговорили; вместо того нужно почтительно стоять перед ними и ждать, пока они удостоят нас с ними заговорить. По отношению к иконе это изречение сугубо верно именно потому, что икона — больше, чем искусство»²².



Но, уравнивая икону со святым, все же Флоренский и Трубецкой не оказываются фетишистами, идолопоклонниками: эти их мысли надо понимать в феноменологическом, а не в метафизическом смысле. В отсутствии молящегося, вне веры (например, в случае «музейного» отношения к иконе) никакой иконы как явления святого нет, — есть одна раскрашенная доска. Для того, чтобы икона «оживла», требуется человек со своей молитвенной установкой и экзистенциальной нуждой. Концепция иконы Флоренского точно соответствует церковному догмату иконопочитания — представлению о молитвенном восхождении «от образа к первообразу».

И вот, наконец, философия имени, отправляющаяся от представления о слове (и прежде всего человеческом имени) как о гётевском протофеномене. Подобно теории иконы, учение Флоренского об именах можно рассматривать как один из разделов его философии культа: в основе его — почитание в Церкви имени Божия, «имеславие»²³, которое Флоренский распространяет на область обыкновенных имен. С философией имени Флоренского связаны его весьма примечательные антропологические идеи. Человеческое «я» как чистая деятельная субъектность, само по себе, в своей последней глубине лишено объективности и воплощения. Стремясь, однако, к самообнаружению, «я» прежде всего находит для себя форму в *имени*. Если «я» — это духовная сущность человека, то «имя — тончайшая плоть, посредством которой объявляется духовная сущность»; имя предельно близко «прилегает к сущности в качестве ее первообнаружения или первоявления»²⁴. При этом конкретное имя задает в определенной степени характер (но не нравственную ориентацию!) человеку, «предопределяет» его судьбу. Имя, по Флоренскому, — это тонкий воздушный организм, оформленный звуковыми волнами, — но у него есть и еще более «неземной» аспект, ибо, с другой стороны, имя — это Ангел-Хранитель человека²⁵.

Наиболее конкретной ономотологией Флоренского делается, когда он предпринимает подлинно гётеанское исследование, медитативно погружаясь в имена. Давая характеристику примерно двадцати именам как «типам личностного бытия», он опирается как на оккультный аспект отдельных звуков (нередки у него обращения к Каббале), так и на всевозможные ассоциации, связанные с конкретным именем.



Анализ имен у Флоренского и глубокомыслен, и при этом остроумен, его диалектика примиряет, казалось бы, непримиримое. Взять хотя бы распространеннейшее русское имя «Михаил». С одной стороны, «имя Архистратига Небесных Сил, первое из тварных имен духовного мира, Михаил, самой этимологией своей указывает на высшую меру духовности <...>: оно значит <...> “Тот, кто как Бог”»²⁶. По самой своей природе это имя противоположно земному, материальному началу, так что, оказавшись на Земле, оно с трудом может там приспособиться. Интересно, что в русском языке уменьшительное от «Михаила» имя («Миша») есть одновременно ласковый синоним медведя («мишка косолапый»). И то, что носитель архангельского имени зачастую оказывается внешне неповоротливым, как медведь, парадоксально связано как раз с огненной, молниевидной его природой: этому имени трудно осуществлять себя в плотной земной среде, «небесное существо, Михаил, попадая на Землю, становится медлительным и неуклюжим»²⁷.

Очевидно, что рассуждения Флоренского так же далеки от философского рационализма, как далека от него антропософия Штейнера. Действительно, в обоих случаях перед нами особый тип рассуждений, некий *новый дискурс* и сопряженный с ним *новый тип знания*. И поскольку данный познавательный метод и соответствующее ему мировоззрение опираются на гётевскую категорию протофеномена, правомерно «духовную науку» Штейнера и «конкретный идеализм» Флоренского подводить под более широкое понятие *гётеанства*.



ПРИЛОЖЕНИЯ





ФОРУМ ФЛОРЕНСКОВЕДОВ¹

Есть на земле уголки, где «гении мест» оказывают особое покровительство занятиям философией. К таковым, несомненно, принадлежит знаменитый дворцовый ансамбль Сан-Суси в Потсдаме — «жемчужина прусского барокко», по выражению искусствоведов. В XVIII веке, во времена правления Пруссией «королем-философом» Фридрихом Великим, в Сан-Суси, резиденции короля, велись оживленные философские диспуты, где сталкивались мнения виднейших представителей немецкого и французского Просвещения. Дворцы Сан-Суси и сегодня поражают взор заезжих туристов своим имперским величием, свидетельствующим о былой славе Пруссии. И это несмотря на то, что штукатурка с их стен на глазах осыпается, что частично здания обращены в руины, частично же скрыты строительными лесами... Вся земля Бранденбург со столицей Потсдамом весьма напоминает нынешнюю Россию — пребывающую то ли в депрессии разрухи, то ли в лихорадке восстановления...

Так или иначе, но в начале апреля 2000 года посетителям Сан-Суси могли броситься в глаза примечательные афиши, расклеенные в различных местах парка. На афишах — задумчивое лицо бородатого молодого человека, весьма странное в контексте жизни современной Германии, знакомое, однако, любому российскому гуманитарю: последний без труда вспомнил бы в связи с афишей известную фотографию П. А. Флоренского конца 1910-х годов. Афиша сообщала о международном симпозиуме «Павел Флоренский: традиция и современность», проходящем с 5 по 9 апреля в одном из зданий Потсдамского университета, примыкающем к Сан-Суси. Автору данных строк довелось принять участие в симпозиуме. И ныне, огляды-



ваясь назад и сравнивая потсдамскую встречу с теми многочисленными конференциями по Флоренскому, которыми был так богат период с 1982 (год столетнего юбилея Флоренского) и вплоть до середины 1990-х годов, хочется определенно заявить: вне сомнения, потсдамский симпозиум — самое значительное событие такого рода. За десяток лет мировое флоренсковедение окрепло и углубилось. Наивные восторги по адресу только что «открытого» «русского Леонардо да Винчи», «нового Паскаля» и т. д. уступили место заинтересованному критическому разговору о творчестве загадочного мыслителя. Почти все доклады имели, если можно так выразиться, глобальный характер: каждый исследователь словно хотел сказать о Флоренском последнее, завершающее слово, и перед слушателями предстал ряд весьма продуманных и тщательно взвешенных концепций философии Флоренского. Своим успехом симпозиум обязан в первую очередь его организаторам — профессорам Потсдамского университета слависту Норберту Францу и философу Франку Ханей. И право же, несмотря на весь прагматизм и «посюсторонность» современной Европы, в умственной атмосфере Германии, благодаря таким научным событиям, чужеземец в состоянии уловить присущий именно немецкому духу философский настрой...

Обращаясь к проблемно-содержательной стороне симпозиума, скажем раз навсегда, чтобы уже к этому больше не возвращаться: образ Флоренского — православного святого, писателя святоотеческой традиции, слава Богу, ушел из мирового флоренсковедения. Благостный тон, некритическое склонение перед авторитетом Флоренского — ныне явление абсолютно маргинальное, присутствовавшее на симпозиуме исключительно в выступлениях членов «семьи» Флоренского (слово «семья» здесь используется в том всем известном смысле, в каком в недавнем прошлом оно употреблялось весьма часто в российском политическом дискурсе). Опровержение данной точки зрения для автора данной заметки, равно как и для некоторых других отечественных исследователей — дело ушедших лет; после того как разумный подход здесь одержал победу, вновь вступать в спор с противной стороной — дело скучное и непродуктивное. Образ Флоренского, каким его видит современная наука, как земля от неба, далек от православной простоты. Флоренский — носитель нового, мировоззренчески эклектичного религиозного со-



знания: это прихотливый сплав научности и мистицизма (Ф. Ханей, Б. Яким), напоминающий о штейнерианстве (Р. фон Майдель), с сильной закваской ницшеанства (Б. Г. Розенталь) вместе с антисемитизмом (проблема антисемитизма Флоренского впервые была поставлена именно на потсдамском симпозиуме М. Хагемейстером). И чтобы охватить единой концепцией неуловимую, воистину протеческую фигуру Флоренского, некоторые исследователи обращаются за помощью к историко-культурным параллелям («внутреннее юродство» Флоренского, согласно К. Исупову) и мировым художественным «прототипам» (Флоренский как «русский Фауст» в докладе Н. Бонецкой). Амплитуда исторических оценок феномена Флоренского весьма велика: если одни доверяют свидетельству Флоренского о себе как о средневековом человеке (М. Хагемейстер), то другие прямо говорят о нем как об авангардном мыслителе (Х. Мейер, Т. Сенкевич). Во всяком случае, очевидна принадлежность Флоренского «Серебряному веку» русской культуры (К. Исупов), весьма вольно оперировавшему средневековыми представлениями. Или, выражаясь по-другому: вся жизнь и творчество Флоренского — это «герменевтический» диалог с православной традицией, как говорил Р. Бэрд из США. Надо сказать, что тема симпозиума, соотносящая традицию и модерн, выбрана его организаторами весьма удачно: биография Флоренского — это цепь отчаянных попыток втиснуть свою богатую натуру в тесные рамки традиции, и при этом на долю исследователей как раз остается размышление о результатах этих усилий.

На симпозиуме преобладал спокойный и конструктивный тон при разговоре о Флоренском; западные исследователи вообще избегают каких бы то ни было резких идейных оценок, к чему так склонны мы, россияне... Но вот что надо отметить: в некоторых выступлениях отчетливо были слышны нотки некоторого разочарования в феномене Флоренского. Несмотря на то что тексты Флоренского активно переводятся на английский и в особенности на немецкий, кажется, Запад не будет охвачен «бумом» Флоренского, как то произошло, когда в Европу и США пришел М. Бахтин (1960-е годы). Вот доклад Р. Слезинского (США), автора исторически первой монографии о Флоренском (Pavel Florensky: a metaphysics of love. New York, 1984), — «Принцип динамической идентичности у Флоренского и метафизика персонализма». Ныне исследователь задался вопро-



сом: действительно ли Флоренский внес в научную мысль нечто принципиально новое, — то, что выдержит проверку временем? А М. Хагемейстер в своем докладе «Павел Флоренский: к истории изучения жизни, творчества и влияния» недвусмысленно намекает на то, что видит труды Флоренского в кругу «второстепенной литературы»... Ряд докладов, в самом деле, открывает нам вторичность Флоренского — причем как раз в том, что ранее нам казалось самыми ошеломляющими его открытиями. Так, в докладе о. Михаила Мерсона («Проблема искусственного разума в свете Бергсона и Флоренского») говорится о том, что идея человека как *homo faber* до Флоренского весьма похожа развивалась А. Бергсоном. А в ярком докладе Л. Геллера (Лозанна) обсуждался утопический план преобразования мира в «Органопроекции» Флоренского. По мысли докладчика, план этот вобрал в себя множество идей и представлений утопистов-эзотериков и анархистов, современников Флоренского. Если это учесть, автор «Органопроекции» оказывается в центре тогдашних дискуссий по поводу техносферы будущего: речь в них шла о механизации мира, а с другой стороны, о «технике без машин», т. е. об изменении качества мира с помощью скрытых сил человеческой природы. Сопоставляя «органопроекцию» с мало известными в России оккультными воззрениями некоторых западных современников Флоренского, Л. Геллер обнаруживает оккультно-эзотерический характер идей «Органопроекции»; при этом от своих западных источников концепция Флоренского отличается своей активностью, наступательностью. Именно так ответил во время симпозиума Л. Геллер на вопрос автора данной статьи: что же нового внес Флоренский в западную оккультную идею техники как «органопроекции»?

...Более чем прохладный тон некоторых выступлений; произнесение в связи с Флоренским таких явно одиозных слов, как «антисемитизм», «магический оккультизм», «вторичность»; окончательность выводов многих докладов — тема Флоренского словно исчерпана для их авторов: не начало ли это конца интереса к Флоренскому? Не стоим ли мы у истоков деконструкции его текстов (доклад Л. Геллера — не что иное, как деконструкция «Органопроекции»)? Не идет ли дело к тому, что у Флоренского останется одна скромная роль кумира «семьи»?.. Здесь для нас проблема: такая возможность, несомненно, существует. Кажется, однако, Флоренского сможет вынести



волна интереса к софиологии. К сожалению, софиологическая тема в полной мере на симпозиуме не прозвучала, — а между тем, она заслуживает внимания. Детально здесь не место об этом говорить, но в качестве характерных примеров обращения к софиологии на Западе назовем лишь книги Т. Шипфлингера «София — Мария» и М. Френча «Лик Премудрости», а имея в виду Россию — такой примечательный феномен, как шестилетняя деятельность радиостанции «София». Не делая никаких оценок, уже сейчас можно констатировать, что за софийным движением — будущее. И нам представляется, что флоренсковедение выстоит, сближаясь с широко понятыми софиологическими штудиями. Флоренский — и Соловьев, Флоренский — и Булгаков, Белый, Мережковский, — а затем Р. Штейнер, русские маринисты, Каббала, гностики: мы берем наугад лишь некоторые из возможных линий исследований.

На потсдамском симпозиуме были подняты самые общие проблемы флоренсковедения; остановимся на некоторых из них. Флоренский и культура русского символизма: этой теме посвятил свой обстоятельный доклад «Символическое мышление Флоренского и его значение для эпистемологии» исследователь из Рима Г. Зак. Опираясь на высказывания самого Флоренского, Г. Зак справедливо заявил, что мировоззренческой целью мыслителя было «понять действительность в ее феноменально-ноуменальном единстве». Инструментом «конкретной метафизики» Флоренского, по мысли Г. Зака, служит символ, и это ставит Флоренского в один ряд с русскими символистами — А. Белым, Вяч. Ивановым, А. Блоком. Г. Зак говорил об онтологичности символа по Флоренскому, о символической природе действительности для него, о приложении Флоренским категории символа к естествознанию, богословию, философии языка...

Все это вещи, привычные при разговоре о Флоренском, чья тесная связь с символизмом установлена давно. Но тут встает более тонкая, но важная проблема. В самом ли деле познавательная установка, познавательный пафос Флоренского целиком совпадают с таковыми символистов? Так ли уж полно погружен Флоренский в символистскую культуру, так ли уж тесно — до неразрывности — связан с ней? Наряду с символом в качестве основной для себя познавательной категории Флоренский называл гётевский протофеномен. И потому можно спросить: одно и то же ли это — *символ и протофеномен?*



А если нет, то что же такое «конкретная метафизика» Флоренского — символизм или гётеанство?

На наш взгляд, это не праздные вопросы, касающиеся одних терминологических деталей: ответ на них затрагивает саму суть мировоззрения Флоренского. И, по нашему мнению, Флоренский, корни которого — безусловно, в символизме, символизм, как говорится, преодолел и во второй период творчества (после написания «Столпа») встал на принципиально новую мировоззренческую позицию. Устремленность символистов «от реального к реальнейшему», установка то ли на мистический экстаз, то ли на ясновидение были чужды Флоренскому. Символисты «мечтали» (другого слова не подберешь) религиозным или поэтическим усилием прикоснуться к трансцендентному, — и в лучшем случае дело оборачивалось созданием метафизических конструкций (Иванов), а в худшем — болезненным психологизмом, переходящим в духовное прельщение (Белый, Блок). У Флоренского же конца 1910-х — 1920-х годов подобное платоническое устремление к «реальнейшему» отсутствует: в духе Гёте, который не хотел различать в природе «скорлупы» и «ядра», Флоренский в познаваемом им конкретном предмете (будь то икона или человеческое имя) отрицал существование онтологического зазора между внешним и внутренним. В отличие от символистов, Флоренский не противопоставлял «реальнейшего» «реальному»: он искал и находил такие реалии, такие вещи, плоть которых полностью и адекватно выражает их дух и смысл. Г. Зак считает, что цель познания, по Флоренскому, — «обнаружить за каждым феноменом — ноумен, за каждым явлением — бытие». Но тем-то и примечательна гносеология — хочется сказать «гнозис» — Флоренского, что в конкретных случаях мыслитель оперирует именно категорией *протофеномена*, — протофеномен же не противостоит, как скорлупа ядру, никакому ноумену. Протофеномен одновременно и феномен, и ноумен, а точнее, то «особенное» явление, в котором нельзя сущностное отличить от несущностного: в нем сущностно *всё*. Для постижения протофеномена не требуется ни экстаза, ни ясновидения, ни поэтического восторга: соответствующий опыт основан на зрительном восприятии, переходящем (и здесь его таинственный момент) в то, что можно было бы назвать интеллектуальной интуицией. Познание конкретных «протофеноменов», демонстрируемое Флорен-



ским особенно ярко в «Иконостасе», «Моленных иконах преподобного Сергия», «Именах», «Небесных знамениях», выглядит делом будничным, трезвым, методически планомерным; создание же символа — результат вдохновения, приходящего неведомо откуда (вспомним, например, стихотворение Блока «Художник»). И если Флоренский при разговоре, скажем, об иконе употребляет слово «символ», то имеет при этом в виду отнюдь не то же самое, что Вяч. Иванов в «Заветах символизма».

Доклад Г. Зака побуждает сопоставить гносеологические установки Флоренского и символистов и оценить разницу протофеномена и символа. Весьма предварительно можно было бы результаты такого сопоставления поместить в следующую таблицу:

СИМВОЛ	ПРОТОФЕНОМЕН
Предполагает ноумен и трансцендентную сферу	Ноумен \equiv протофеномену, нет ничего трансцендентного протофеномену
Частичное явление ноумена в символе	Полное явление ноумена в протофеномене
Напряжение между вечностью и временем в символе	Протофеномен весь во времени
Символы создаются человеком	Протофеномены открываются в мире благодаря человеческой деятельности
Символотворческая деятельность требует мистического экстаза	Протофеномен постигается всматриванием и «вдумыванием» в предмет

То, что гётеанство Флоренского — нечто принципиально иное, чем символизм русских эстетов, можно обосновать еще и так. Для Флоренского вопрос стоял о новом мировоззрении, до которого в будущем дорастет человечество, — для символистов речь шла о гениальной способности немногих избранников проникать в запретную область. Флоренский полагал, что можно научить *всякого* воспринимать протофеномены: так, в эссе «На Маковце» он описал некую медитацию, цель которой — научиться, углубившись в себя,



созерцать существо вещей; в книге же «Имена» содержится призыв приобретать способность «мыслить именами». Создание символов, полагали, с другой стороны, теоретики символизма, без божественного вдохновения невозможно: поэтическое творчество — это в полном и буквальном смысле жертва Аполлону, отказ гения от дионисийской безбрежности в пользу аполлонического порядка (Иванов). Если сферой символистской деятельности было искусство, то Флоренский, начиная с трудов 1920-х годов, закладывал основы своеобразной «духовной науки», заявляя: «Ближе к действительности, ближе к жизни мира — таково мое направление». Итак: если символисты не стремились указать духовного пути всем ищущим, то в гётеанстве Флоренского начатки такой претензии явно содержатся.

Много соображений также вызывает доклад «Идея энергии в московской школе христианского неоплатонизма», который на симпозиуме прочитал С. Хоружий. В философском процессе в России начала XX века С. Хоружий сосредотачивает внимание на трансформации традиционного христианского платонизма (основа которого — метафизика всеединства, разработанная В. Соловьевым) в христианский неоплатонизм. Под влиянием афонских имеславческих споров 1911–1913 годов ряд московских философов, продолжающих линию Соловьева и объединенных вокруг издательства «Путь» (прежде всего, Флоренский и С. Булгаков), заинтересовались исихазмом — православной аскетической практикой, имеющей целью соединение человека с Богом, обожение. Для богословского описания исихазма в XIV веке св. Григорий Палама применил понятие Божественной энергии. Отношение «сущность — энергия», ключевое для паламитского богословия, было взято на вооружение Флоренским и другими членами объединения, сделавшимися активными защитниками афонского имеславия. Так метафизика всеединства была дополнена паламитским понятием Божественной энергии; и если привлечь сюда историко-философские аналогии, то можно говорить, считает С. Хоружий, о сдвиге русской мысли от классического христианского платонизма в сторону христианского неоплатонизма.

Со стройной концепцией С. Хоружего трудно не согласиться. Но при этом хочется заметить, что понятие энергии у Флоренского (о других мыслителях мы сейчас не говорим) достаточно второстепенно и не определяет его «конкретной метафизики». Дело в том,



что Божественная энергия, нетварный свет, ведомый созерцателям-исихастам, отнюдь не был достоянием опыта самого Флоренского; потому его «энергетическое» философствование («Имеславие как философская предпосылка») достаточно вяло и бледно в сравнении с концептуальным осмыслением им собственных бытийственных интуиций (например, в книге «Имена»). Исихастская аскеза — лишь мимолетное и чисто головное увлечение Флоренского; отнюдь не в ней состояла его духовная практика: «переутонченная» душа Флоренского не смогла бы обрести себя на древнем поприще Иисусовой молитвы, требующем духовной цельности и немудрствующей, крепкой веры. В своих основных трудах 20-х годов Флоренский идет от другого переживания бытия, которое он описал в эссе «На Маковце», предваряющем труд «У водоразделов мысли» — от созерцания в глубине собственной души «рождения всех вещей мира». Это опыт софиологический, поскольку София — как раз органическое единство идей, прообразов вещей. Вряд ли стоит долго доказывать то, что здесь весьма важный момент для характеристики духовной ориентации Флоренского — чуждость ему молитвенной аскетики и, напротив, глубокое созвучие его духовной конституции гётевского гнозиса. Оппозиция «сущность — энергия» остается в его творчестве отвлеченностью, поскольку не затрагивает предпринятых им «конкретно-метафизических» исследований: человеческое имя — это не «энергия», икона — это не «энергия» и т. д. Категория энергии, подобно «символу», категории русских символистов, весьма проблематична в контексте творчества Флоренского. Потому, на наш взгляд, такие понятия, как христианский неоплатонизм или же энергетизм, не выражают точно мировоззренческой установки и познавательной направленности «позднего» (вехой здесь может служить «Смысл идеализма» 1914 года) Флоренского. И подобно тому как существует дистанция между Флоренским и русским символизмом (о чем здесь говорилось в связи с докладом Г. Зака), концепции Флоренского, даже если мыслитель хочет укоренить их в исихастской традиции — нечто совсем иное, чем «неопатристическое богословие диаспоры», представленное именами В. Лосского, Г. Флоровского и И. Мейендорфа. Различие воззрений Флоренского и этих богословов, как нам кажется, более принципиальное, чем как оно выведено в докладе С. Хоружего...



Проблема философии языка Флоренского затрагивалась в ряде докладов; специально ей посвятили свои выступления С. Кесседи (Сан-Диего, Калифорния) и Р. Минианку (Минск). Концепции последних двух исследователей не могут не вызвать ряда возражений. Основной тезис доклада С. Кесседи «Истина и Троица в философии языка Флоренского» состоит в том, что в концепции Флоренского слово в некотором роде изоморфно Троице (а также истине с ее тринитарной, по мысли Флоренского, организацией). Действительно, отношения трех Божественных ипостасей (Отца, Сына и Духа) в «Столпе» Флоренского уподоблены таким модусам личностного бытия, как «я», «ты» и «он»; эти представления у Флоренского перенесены на формальный аспект истины. С. Кесседи же полагает, что в трехчастном строении слова у Флоренского (фонема, морфема, семема) отношения элементов друг к другу отвечают той же самой схеме. Однако на самом деле структуру слова Флоренский описывал по-другому. В «Строении слова» Флоренский уподобляет слово живому организму, где фонема соответствует костяку, морфема — телесным тканям, семема же — душе. Более того, как следует из трактата Флоренского «Магичность слова», в книге «Мысль и язык» примыкающего к «Строению слова», Флоренский видел в слове действительно организм — «воздушный организм, сотканный звуковыми волнами», заряженный «духовными и оккультными энергиями». Вряд ли правомерно переносить метафизику «Столпа» на представления Флоренского 20-х годов, как это делает С. Кесседи. «Тонкую физику слова», разработанную Флоренским, С. Кесседи подменяет метафизической метафорой, словно не чувствуя глубокого мировоззренческого сдвига, происшедшего с Флоренским по окончании «Столпа» — сдвига от метафизики абстрактной к «метафизике конкретной», т. е. гётеанству.

Ошибочным видится нам и второй тезис С. Кесседи, согласно которому слово, по Флоренскому, существует только в историческом времени, «поскольку его ядро неразрывно связано с говорящим в индивидуальный и исторически уникальный момент высказывания». По сути дела, С. Кесседи считает, что Флоренский разработал теорию *реги*, — но это сделал только С. Булгаков, ученик и последователь Флоренского (см. «Философию имени» Булгакова). Все лингвистические построения Флоренского, как к вершине, восходят



к его концепции человеческого имени (книга «Имена»): здесь мысль Флоренского достигает предельной конкретности, описывая имя как гётевское первоявление. В том-то все и дело, что у Флоренского нет такой бытийственной реальности, как говорящий субъект, потому у него не проблематизировано и высказывание. Действительно, под семемой Флоренский понимает конкретный смысл слова, — но в «Строении слова» философом предприняты воистину титанические усилия, чтобы овеществить, «материализовать» не только фонему и морфему, но и семему. По Флоренскому, семема зыблется, растягивается, растет в процессе жизни слова. На слово, утверждает он, надо смотреть с мифологической позиции — причем в гораздо более радикальном смысле, чем это делал А. Потебня: слово — это живое существо, некий демон, чья душа и есть семема. Древнее магическое представление о слове, воскрешенное Флоренским, осталось не замеченным американским исследователем, — но без этого представления философия языка Флоренского не может получить адекватной интерпретации.

Р. Минианку в своем докладе «Имеславие как дискурс социальной философии» еще дальше, чем С. Кесседи, отходит от подлинных филологических интуиций Флоренского. Право же, слушая его выступление, можно было подумать, что речь в нем идет не о Флоренском, но о М. Бахтине! Основная идея доклада — «рассмотрение имени в качестве определенной социальной действительности» на основании сочинений Флоренского. Имеславие (в смысле «Имеславия как философской предпосылки» Флоренского и воззрений А. Лосева) в глазах автора доклада оказывается при этом «фундаментальной социальной философией», описывающей — в духе ряда учений XX века — социальность с помощью языка. «Процесс именования и расшифровки социальных имен есть социальная жизнь как таковая», — утверждает Р. Минианку. Вполне вероятно, но Флоренский занимался исключительно *именем*, а не *именованием*, — а это далеко не одно и то же. Именованное же осмыслял как раз Бахтин: «Именем зовут и призывают»². Для Бахтина имя звучит в устах «другого» (по отношению к именуемому), является высказыванием «другого»; для Флоренского имя — тонкоматериальное образование, таинственным образом связанное с именуемой личностью. «Общество существует как бесконечный разговор», — говорит Р. Мини-



анку в связи с Флоренским; но это относится в точности к Бахтину 30-х годов. Флоренского социум никогда особенно не интересовал; так что считать его «конкретную метафизику» «метафизикой социального бытия», как это делает Р. Минианку, в принципе ошибочно. Флоренского занимало устройство лишь такого сообщества, как Церковь (см. главу «Дружба» в «Столпе»), — но для описания межчеловеческих связей и в Церкви понятий языка и речи Флоренский не привлекал. Р. Минианку хочет сблизить Флоренского с диалогической философией, окончательно поставить на место Флоренского Бахтина. Он вспоминает мысль Флоренского из «Диалектики», согласно которой в слове бьется пульс вопросов и ответов, заключая отсюда, что слово для Флоренского изначально диалогично и предполагает «социальную коммуникацию». Но в том-то все и дело, что «эротический диалог», о котором рассуждает Флоренский в «Диалектике», отнюдь не является диалогом между людьми, социальным событием, — но «диалогом» познающей мысли и мировой тайны. Параллель между познанием и браком, проводимая Флоренским в работах 20-х годов (слово при этом оказывается плодом такого брака), в его более раннем творчестве предваряется описанием и истолкованием магического акта в качестве брака кудесника и природы («Общечеловеческие корни идеализма», 1918 год). Все эти вещи бесконечно далеки от «социально-философского дискурса», и, наверное, нет нужды в пространном обосновании данного очевидного положения.

Наконец затронем в двух словах тему отношений Флоренского с советской властью — в той мере, в какой она прозвучала на симпозиуме. Р. Гольдт из Майнца поднял в своем выступлении («Технологии Я в ГУЛаге: лагерная корреспонденция П. Флоренского») практически не исследованную тему — письма Флоренского из лагеря, адресованные семье. Исследователь, кажется, хотел в конечном счете прикоснуться к внутренней жизни мыслителя перед лицом длящегося насилия и угрозы смерти. Чем было лагерное существование Флоренского? «Самогерменевтикой», когда субъект сохраняет власть над собой, стратегией выживания или обращением к метафизическим — прежде всего религиозным — представлениям? Р. Гольдт приходит к выводу, что письма Флоренского являются тем уникальным «протоколом сознания», который зафиксировал как физическое



сопротивление узника, так и его метафизическое противостояние насилию. Видимо, исследователь прав, в частности, когда предполагает, что слово «Бог» Флоренский заменяет на «Высшую Волю» по цензурным соображениям. Стоит при этом все же заметить, что экзистенциальная глубина души Флоренского в лагерных письмах к семье практически не выразилась. Напрашивается сравнение этих писем с «Сопротивлением и покорностью» Д. Бонхеффера³: его письма к семье, другу, а также педагогические наставления младенцу-крестнику одновременно суть образцы экзистенциальной философии. Примечательно, что с потсдамским симпозиумом совпала юбилейная дата Бонхеффера: 9 апреля 1945 года он был казнен в лагере Флоссенбург, и некоторые участники симпозиума совершили паломничество в дом Бонхеффера в Берлине. «Безрелигиозная теология» Бонхеффера — и «стилизованное православие» (Н. Бердяев) Флоренского: можно ли, казалось бы, представить себе более удаленные друг от друга полюса христианства?! Но не представляет ли интереса осмыслить Бонхеффера и Флоренского как современников, размышляя не только об их судьбах, но и о творчестве?..

Текст Флоренского «Предполагаемое государственное устройство в будущем» (март 1933 года), написанный в тюрьме по предложению следователей, упоминался в ряде докладов (Б. Г. Розенталь, Э. ван дер Цвеерде), но детально не анализировался. Этот едва ли не единственный образец социальной философии Флоренского содержит весьма мрачный проект — политическую утопию, в сравнении с которой и сталинская диктатура выглядит режимом мягким и справедливым... В мимолетной полемике на симпозиуме по поводу данного трактата встретились две точки зрения. Флоренский писал «Предполагаемое устройство...» под дулом следовательского пистолета, ничего своего в трактат не вкладывая: такова одна позиция, но она противоречит тому, что в трактате немало идей, встречающихся в других работах Флоренского, ничего же специфически советского (равно как и антисоветского) там нет. Сторонники же другой точки зрения утверждали, в сущности, то, что сказано в примечаниях к трактату, опубликованному во втором томе четырехтомника сочинений Флоренского (автор примечаний — игумен Андроник Трубачёв): в этом сочинении мыслитель достаточно свободно представил чаемый им образ России будущего — изолированное от всего мира,



самодостаточное государство, возглавляемое то ли императором, то ли диктатором — гением «пророческого склада», обладающим «интуицией будущей культуры» и волей, устремленной к цели, еще не отрефлексированной разумом...

Весомое слово о «Предполагаемом устройстве...» еще впереди. Но уже сейчас можно подводить итоги почти двадцатилетнего развития флоренсковедения. Мало-помалу складывается «объемный», конструируемый по законам «обратной перспективы» образ таинственного мыслителя. И первый набросок этого портрета продемонстрировал потсдамский симпозиум.



Михаэль Хагемейстер
«НОВОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ» ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО¹

Бывают люди, чье имя с ранних пор окружено легендами. Постепенно они и сами становятся легендой и так переходят в историю. Павел Александрович Флоренский принадлежит к их числу.

Сергей Волков²

Если смотреть на Павла Флоренского и его творчество через призму исследовательской литературы, то повсюду там наталкиваешься на гимническое восхваление с употреблением превосходной степени: Флоренский — это «универсальный гений», «Паскаль нашего времени», «русский Лейбниц», «Леонардо да Винчи XX века». Многочисленные таланты Флоренского и его глубокая ученость «подавляют» и «пугают». Тайя Гут даже называет его «самым светоносным представителем русской духовной жизни»³, а Стефен Кессиди — «одним из величайших интеллектуалов всех времен»⁴. К этому добавляют нимб «мученика православной Церкви»⁵, включенного в сонм святых новомучеников и исповедников, — причем в связи с этим создается легенда: в списке лиц, представленном церковному собору для прославления, Флоренский не был упомянут⁶.

На чем основано это безграничное восхищение и даже почитание? Быть может, оно относится скорее к личности Флоренского, чем к его мысли? Основано ли оно на действительно всеобъемлющем и фундаментальном знании его жизни и творчества? А если это



так, то как тогда оценивать раздражающе странное мировоззрение Флоренского, его подчеркнуто антисовременную, — что для Флоренского, равно как и для его русских последователей, означает подчеркнуто антизападную позицию? По-видимому, как раз эта позиция очаровывает его приверженцев (также и на Западе), — но одновременно она препятствует усвоению его тем западным научным дискурсом, который ориентирован совершенно иначе. Ниже следующие наблюдения и мысли посвящены именно этой ситуации⁷.

Средневековье — Ренессанс

Сам Флоренский характеризовал себя как средневекового человека. Он восхищался замкнутым и иерархическим образом мира Средневековья и открыто признавал себя его сторонником⁸. Флоренский определял тип средневековой культуры с помощью понятий объективности, коллективизма, конкретности, цельности, синтетического видения и реализма. Данному типу противостоит тип западной ренессансной культуры. Признаками его служат субъективизм, индивидуализм, абстрактность, аналитичность, сенсуализм и иллюзионизм, раздробленность, атомизация — и, наконец, нигилизм и саморазрушение. Ренессанс и гуманизм в глазах Флоренского означают распад Божественного порядка во Вселенной и одновременно грехопадение западной культуры⁹.

«Возрожденское мирочувствие», согласно Флоренскому, помещает человека «в онтологическую пустоту» и тем самым обрекает его на пассивность: «...В этой пассивности образ мира, равно как и сам человек, распадается и рассыпается на взаимно исключающие точки-мгновения. Таково его действие по его сути»¹⁰. В книге «Столп и утверждение Истины» Флоренский узнает падшего человека Ренессанса в портретах Леонардо да Винчи: «...Загадочная и соблазнительная улыбка всех лиц Леонардо да Винчи, выражающая скептицизм, отпадение от Бога и самоупор человеческого “знаю”, есть на деле улыбка растерянности и потерянности: сами себя потеряли, и это особенно наглядно у “Джиоконды”. В сущности, это — улыбка греха, соблазна и прелести, — улыбка блудная и растленная,



ничего положительного не выражающая (в том-то и загадочность ее!), кроме какого-то внутреннего смущения, какой-то внутренней смуты духа, но — и нераскаянности»¹¹.

Флоренский был убежден в том, что «обездушенная цивилизация» Нового времени исчерпала себя, и близок день, когда поработенный человек «свергнет иго возрожденской цивилизации»¹²: тогда начнется новое Средневековье, т. е. эпоха новой цельной культуры. Прообразом этой «культуры другого типа», «первые зародыши» которой уже можно наблюдать¹³, станет Россия; однако, согласно Флоренскому, сам он рассматривает «свою жизненную задачу <...> как проложение путей к будущему цельному мировоззрению»¹⁴.

Платонизм — кантианство

Противоположность объективно-целостного миропонимания и субъективно раздробленного, а также аналитического мировидения выражается, в частности, в учениях Платона и Канта. Флоренский был платоником и страстным критиком Канта. Флоренский называл реализмом платоновскую философию, укорененную еще в магически-религиозном миропонимании, — реализмом, ибо она указывает человеку, каким образом он может стать причастным миру идей — реальности в собственном смысле. Напротив, Кант (которого Флоренский наделяет бранным прозвищем «столп злобы богопротивных»¹⁵) ставит во главу угла автономный разум человека, заявляя, что «не Истина определяет наше сознание, а сознание определяет Истину»¹⁶. Резкие выпады против Канта встречаются повсюду в философских сочинениях Флоренского. Вот что говорится в лекции «Култ и философия», прочитанной в мае 1918 года: «Нет системы более уклончиво-скользкой, более “лицемерной” и более “лукавой”, нежели философия Канта. <...> Вся она соткана <...> из загадочных улыбок и двусмысленных пролезаний между да и нет. Ни один термин не дает чистого тона, но все — завывание. Кантовская система есть воистину система гениальная — гениальнейшее, что было, и есть, и будет <...> по части лукавства. Кант — великий лукавец»¹⁷.



Картина мира: Птолемей — Коперник

В 1922 году Флоренский опубликовал свою книгу «Мнимости в геометрии». В ней он предпринял (по-видимому, со всей серьезностью) попытку реабилитировать с помощью теории относительности геоцентрическое мировидение Средневековья — таким, как оно представлено в «Божественной комедии» Данте¹⁸. Согласно Флоренскому, принцип относительности показывает, что изначальное птолемеевское мировидение, помещающее Землю в центр мироздания, истинно, — тогда как коперниковская система Нового времени, напротив, ошибочна. Также «птолемеевским» является изначальное, «естественное» мировидение детей¹⁹. По мнению Флоренского, оно открывает путь к цельному, реальному восприятию мира. Благодаря непосредственности детей, «детское восприятие преодолевает раздробленность мира *изнутри*»²⁰. Всякое исследование и теория непрестанно питаются из «чуждых рациональности интуиций детства»²¹. Навсегда остается сказка детства, которую каждый сам себе рассказывает. Ни один шаг в науке и искусстве не будет плодотворным без возвращения в вечно живое детство, в «объективное восприятие мира»²². Флоренский пишет, что принял принцип относительности сразу же, без основательного изучения, «а просто потому, что это было слабою попыткою облечь в понятие иное понимание мира. Общий принцип относительности есть в некоторой степени обрубленная и упрощенная моя сказка о мире»²³.

«Граница между небом и Землей», согласно Флоренскому, может быть точно обозначена: она располагается между траекториями Урана и Нептуна. Сам Флоренский называет это представление «поразительным результатом», ибо тем самым оказывается, что граница мира проходит в точности там, куда ее помещали уже в глубочайшей древности. Наконец, Флоренский выдвигает следующее физико-математическое «обоснование» платоновских идей. На границе неба и Земли скорость движения тел достигает скорости света. Согласно первому уравнению Лоренца, протяженность тел при этом делается равной нулю, а их масса (также и время для внешнего наблюдателя), напротив, достигает бесконечности. При таких условиях тела утрачивают признаки своего земного существования, переходят



в вечность и обретают абсолютную стабильность, — но именно таковы атрибуты платоновских идей.

Спустя лишь несколько лет мыслительные эксперименты Флоренского в связи с миром платоновских идей были подхвачены Алексеем Лосевым. В своих сочинениях «Античный космос и современная наука» и «Диалектика мифа» Лосев подробно излагает рассуждения Флоренского (конечно, не называя его) и сводит их к формуле, согласно которой «весь платонизм» содержится в первом уравнении Лоренца²⁴. Это вызвало вопрос у издателя немецкого перевода главного труда Лосева, философа Александра Хардта: допускает ли Лосев иронию в связи с «мифологизацией теории относительности»?²⁵ — Этот вопрос можно адресовать также и Флоренскому.

Значение Лосева — это значение духовного хранителя (некоторые полагают, что просто «рефлектора»²⁶) мыслей Флоренского. Незадолго до своей смерти в мае 1988 года девяносточетырехлетний «последний философ Серебряного века» в одном из интервью²⁷ указал на роль «математического доказательства» платоновских идей, осуществленного Флоренским. То, насколько верным оставался Лосев также и враждебной по отношению к Ренессансу позиции Флоренского, показывает его обширное исследование «Эстетика Возрождения» (1982). Лосев противопоставляет «целостную культуру» Средневековья разорванной культуре Ренессанса, основывающейся на абсолютизации изолированного субъекта. Лосев (как до него и Флоренский) усматривает тип ренессансного человека, обожествляющего себя и именно поэтому впадающего в нигилизм и сатанизм, в «Джиоконде» Леонардо с ее «бесовской улыбкой»: «Это не улыбка, а хищная физиономия с холодными глазами и ясным сознанием беспомощности жертвы, которой Джиоконда хочет овладеть...»²⁸

Обратная перспектива — прямая перспектива

Пожалуй, для иллюстрации критики Флоренским ренессансной картины мира лучше всего подходят его высказывания по поводу сакральной живописи²⁹. Особенно страстно Флоренский проклина-



ет прямую перспективу, которая господствует в западном искусстве с эпохи Ренессанса. Эта перспектива вынуждает наблюдателя стать на произвольную точку зрения художника, который ограничивает себя тем, что иллюзионистским, т. е. обманным способом передает случайный, внешний облик видимого мира. Флоренский противопоставляет искусству Нового времени искусство Средних веков, которое пренебрегало перспективно-иллюзионистским изображением не из-за неумения или наивности, но поскольку тогда хотели вместо субъективного видения художника передать объективную «истинную реальность». Это достигалось прежде всего благодаря использованию «обратной перспективы», характерной для средневековой живописи и икон.

Перспективно-иллюзионистское видение, напротив, заводит в «безграничную пустоту» и заканчивается «художественным нигилизмом». Оно представляет собой еще один симптом того духовного кризиса, начавшегося с Ренессанса, который привел к утрате надежного религиозно-метафизического миропонимания. Флоренский превращает свою критику прямой перспективы в «общую атаку на европейское Просвещение и на картезиански-кантово-евклидову картину мира» (Кристин Хольм), в которой мир понимается как театр теней, где «я» выступает в качестве зрителя. В конечном счете речь для Флоренского идет о том, чтобы заново снять разделение (происшедшее в Новое время) субъекта и объекта, наблюдателя и мира и на место действительности, самочинно сконструированной мыслящим субъектом, поставить непосредственный опыт всеобъемлющего бытия.

Реализм — номинализм — магия

Со всем вышесказанным закономерно связано то, что в своей философии имени и числа Флоренский является представителем радикального реализма, отрицающим номинализм Нового времени или чисто арифметический подход: слова, имена, числа суть не просто условные обозначения, а символы, откровения высшей, сгущенной реальности, т. е. сущности, и одновременно — выражения ее энергии. Благодаря этому через них осуществляются мистические опыты и магические действия. В имени действует само именуемое, —



поскольку в нем присутствует энергия именуемого³⁰. «Мощное слово» или магическое число обладают непосредственно действующей силой, которую человек может использовать (вспомним о заклинательных формулах и колдовских заговорах, счастливых и несчастливых числах или о «принуждении Бога»). Флоренский был также убежден в том, что сущностные признаки и энергии, содержащиеся в человеческих именах в особенно концентрированном виде, кладут отпечаток на их носителей и предопределяют их жизнь. Имя, следовательно, — это судьба человека. Одновременно имя является тем мистическим корнем, посредством которого человек связан с иными мирами.

Магия для Флоренского — это «живое общение» человека с живой действительностью (в противоположность науке, занимающейся нанизыванием понятий). Флоренский называет «магическими машинами» такие произведения человека, в случае которых «действие на окружающих и изменение в их душевной жизни должен оказать не смысл [подобных произведений], а непосредственная наличность красок и линий». Подобные «орудия магического воздействия на действительность» — это, к примеру, рекламные и агитационные плакаты, но также «пентаграммы и другие магические изображения»³¹.

Магическое понимание имен, образов и ритуалов всегда было архаическим признаком русской культуры. Культ идеальных образов вождей и наделению их (партийными) именами (которые, как правило, они избрали для себя сами) фабрик, станций метро, городов и т. д. в советское время соответствовало проводимое с величайшей тщательностью физическое уничтожение объявленных вне закона изображений и имен³². Ныне в России процветает апокалипсическая и антисемитская агитация, манипулирующая страхом перед магическим действием «числа зверя» (666) или шестиконечной звезды Давида.

Политическая теология: борьба Логоса и хаоса, Христа и антихриста

Флоренский рассматривал всемирную историю в эсхатологическом ракурсе как поле битвы, на котором сражаются два противоположных космических начала — «Логос и хаос»³³ или, выражаясь



богословски, «Христос и антихрист»³⁴. Культура есть специфически человеческое выражение борьбы Логоса против хаоса, против «мирового уравнивания», против равенства и смерти³⁵.

Но кто же представляет темные силы хаоса, уравнивания, равенства и смерти? Кто же суть эти «враги рода человеческого», враги культуры, враги «высшего достояния человечества»³⁶? Кто противостоит истории спасения, находясь в союзе с антихристом? Они суть те, кто восстают против Божественного порядка и его земных гарантов — самодержцев, проповедуя автономию индивида и всеобщее равенство, ставя одновременно на место Божественного милосердия и послушания демократию и права человека. И они носят одно имя — они суть евреи. Историческим носителем разлагающего, уравнивающего и секуляризирующего прогресса является еврейство. Не имеющее корней, ориентированное материалистически и посясторонне, оно искушает людей тем, что претендует на самоспасение и самообожествление³⁷. Ренессанс, гуманизм, Просвещение и либерализм отмечают этапы его победоносного шествия через историю: «Гуманизм вытек из каббалы. <...> “Просвещенность” — это они изобрели. <...> Жида всегда поворачивались к нам, арийцам, тою стороною, на которую мы, по безрелигиозности своей, всегда были падки, и затем извлекали выгоды из такого положения. Они учили нас, что все люди равны, — для того чтобы сесть нам на шею; учили, что все религии — пережиток и “средневековье” (которого они, кстати сказать, так не любят за его цельность, за то, что тогда умели с ними справиться), — чтобы отнять у нас нашу силу, — нашу веру; они учили нас “автономной” нравственности, чтобы отнять нравственность существующую и взамен дать пошлость»³⁸.

Однако уже намечается облик новой целостной культуры. Флоренский обозначает ее черты в своем сочинении «Предполагаемое государственное устройство в будущем» — этатистской, антииндивидуалистической утопии, принадлежащей к традиции «Государства» Платона и «Города Солнца» Кампанеллы³⁹. Хотя это сочинение писалось в заключении (в марте 1933 года), подлинность выраженных там взглядов не ставилась под сомнение знатоками творчества Флоренского⁴⁰. Идеальное «государство будущего» в изображении Флоренского — это тоталитарная диктатура с совершенной организацией и системой контроля, наглухо замкнутая от внешнего мира. Такое



государство станет требовать от своих подчиненных преданности, подчинения и служения «целому», заботясь о том, чтобы устремления и потребности нового человека (выведенного с учетом законов евгеники) находились в согласии с таковыми же общества. Индивидуальные права человека при этом упраздняются как устаревшие. На вершине могущественного государства будет стоять указанный самим небом вождь, которого Флоренский представляет как гениального и харизматического сверхчеловека: «Как суррогат такого лица, как переходная ступень истории появляются деятели вроде Муссолини, Гитлера и др. Исторически появление их целесообразно, поскольку отучает массы от демократического образа мышления, от партийных, парламентских и подобных предрассудков, поскольку дает намек, как много может сделать воля. Но подлинного творчества в этих лицах все же нет, и, надо думать, они — лишь первые попытки человечества породить героя. Будущий строй нашей страны ждет того, кто, обладая интуицией и волей, не побоялся бы открыто порвать с путами представительства, партийности, избирательных прав и прочего и отдался бы влекущей его цели. Все права на власть <...> избирательные (по назначению) — старая ветошь, которой место в крематории. На созидание нового строя, должествующего открыть новый период истории и соответствующую ему новую культуру, есть одно право — сила гения, сила творить этот строй. Право это одно только не человеческого происхождения и потому заслуживает названия божественного. И как бы ни назывался подобный творец культуры — диктатором, правителем, императором или как-нибудь иначе, мы будем считать его истинным самодержцем и подчиняться ему не из страха, а в силу трепетного сознания, что пред нами чудо и живое явление творческой мощи человечества»⁴¹.

Исповедуемый Флоренским миф о вожде, равно как и культ воли, присутствовал в то же самое время в антидемократических правых кругах Германии, а именно — в политической теологии Карла Шмитта, специалиста в области государственного и международного права. Подобно Флоренскому, Шмитт также был заклятым противником «либерального» партийного государства; подобно Флоренскому, он понимал всемирную историю как постоянную борьбу, с одной стороны, между образами и предтечами антихриста, кото-



рых он отождествлял с еврейством и инспирированными им либерализмом, социализмом и анархизмом, а с другой — той духовной и политической силой (Шмитт называет ее «катехон»), которая им противопоставляется. Этот «удерживающий» Нового времени, который держит под спудом напиряющий снизу хаос, является, как и у Флоренского, харизматической волевой личностью, не связанной никаким законом⁴².

От антииудаизма к антисемитизму

Рассматривая обращенную против современности (antimodern) картину мира Павла Флоренского, мы, наконец, приблизились к некоему щекотливому пункту. Замалчивать его означало бы налагать табу на целый пласт «средневекового мировоззрения» Флоренского и даже на целый пласт его личности. Речь идет о проблеме (христианского) антииудаизма и (расистского) антисемитизма в мышлении и творчестве Флоренского.

С начала 90-х годов в литературе цитируются приписываемые Флоренскому острейшие высказывания, направленные против евреев⁴³. При этом речь идет о двух анонимных (подписанных лишь буквой Ω) материалах в одиозной книге Василия Розанова «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови» (1914)⁴⁴, посвященной ритуальным убийствам, а также об анонимном предисловии к сборнику «Израиль в прошлом, настоящем и будущем» (1915)⁴⁵. Авторство этих текстов в течение долгого времени было неясным и спорным⁴⁶, хотя уже в 1925 году Зинаида Гиппиус в своих воспоминаниях «Живые лица» указала на то, что Розанов совершал свои выпады против евреев в погромной прессе «не без помощи Флоренского»⁴⁷, однако конкретное участие Флоренского в них не было очевидным. Со временем ситуация изменилась. Благодаря усилиям и (это следует подчеркнуть) научной честности издателей трудов Флоренского и Розанова, было подтверждено авторство Флоренского в отношении указанных текстов (равно как и в отношении другого материала антисемитского содержания⁴⁸), — доказано публикациями из архива Флоренского (в частности, извлечений из писем к Розанову)⁴⁹. Переписка Флоренского и Розанова во всем



объеме, обсуждающая, по свидетельству Сергея Булгакова, «мистические глубины еврейского вопроса», «огромная и значительная по содержанию»⁵⁰, разумеется, еще ждет своего опубликования⁵¹.

О чем говорится в названных текстах? Поводом к их возникновению послужил замеченный во всем мире судебный процесс, направленный против еврейского приказчика Менделя Бейлиса, которого обвинили в том, что он в марте 1911 года в Киеве совершил ритуальное убийство тринадцатилетнего мальчика Андрея Ющинского⁵². В то время как духовная элита России, либеральная общественность, а также православные христиане возмущенно и с отвращением реагировали на процесс, проводимый антисемитами на основе фальсификаций⁵³ (он опирался на темную ложь, провоцировал насилие и был позором России), — причем никто из православных богословов не был готов защищать перед судом тезис относительно ритуальных убийств, — Флоренский, мобилизовав всю свою ученость, искал «аргументы», подтверждающие обвинение в кровопролитии.

Согласно Флоренскому, убийство Ющинского — это человеческое жертвоприношение, «вызов», произведенный «напоказ всему человечеству» (именно поэтому труп не был устранин, а следы не были стерты)⁵⁴. Он «доказывает», что наряду с ассимилированными евреями еще существуют и те, кто всерьез принимает свою религию. Христианство и иудаизм опирались на веру в «святость крови», однако лишь таинства иудейской религии требовали кровавой жертвы, которая должна совершаться не символически, а конкретно и с муками. Ритуальное убийство Ющинского, при котором пролилась чистая кровь невинного мальчика, есть, следовательно, выражение глубокой религиозности и архаического «мистического мировосприятия»; именно поэтому оно понятно для верующего христианина, хотя и непонятно безразличному в вопросах веры современнику⁵⁵. «Признаюсь, — пишет Флоренский с явным вызовом, — что еврей, вкушающий кровь, мне гораздо ближе не вкушающего. <...> Первые, вкушающие — это евреи, а вторые — жиды»⁵⁶. Зинаида Гиппиус сообщает, что во время процесса над Бейлисом Флоренский сказал своей сестре Ольге Александровне: «Если б я не был православным священником, а евреем, я бы сам поступил, как Бейлис, т. е. пролил бы кровь Ющинского»⁵⁷.



Флоренский утверждает, что вся история Израиля свидетельствует о кровожадности и жестокости еврейства, и нет никаких оснований сомневаться в том, что во времена диаспоры это положение не изменилось. «Если были ритуальные убийства даже тогда (во времена царей и пророков. — М. Х.), то почему же не может быть их теперь?»⁵⁸ Флоренский откровенно сознавался, что вина или невиновность подсудимого Бейлиса его нисколько не интересует, тем более что «прохвосты со всего мира» пытаются запутать ситуацию⁵⁹; гораздо важнее то, что к еврейству в целом пристало «общее подозрение в ритуальных убийствах как одном из проявлений мистического влечения к крови», и таковым оно остается «вопреки крикам всей еврейской прессы»⁶⁰. К сожалению, Флоренский в этом оказался прав: хотя в результате процесса, продолжавшегося в течение месяца, Бейлис в октябре 1913 года был оправдан, тем не менее присяжные усвоили сфальсифицированное представление обстоятельств дела, предназначенное для того, чтобы доказать ритуальный характер убийства Ющинского. Непосредственно после окончания процесса против Бейлиса были собраны средства для постройки церкви в честь Андрея Ющинского — с очевидным намерением объявить его святым мучеником. В апреле того же года был канонизирован Гавриил Слуцкий — мнимая жертва ритуального убийства (XVII век)⁶¹.

После того как Флоренский 12 октября 1913 года послал Розанову свою «экспертизу» относительно еврейского ритуального убийства, Розанов с удовлетворением констатировал: «Вопрос о том, убили ли вожди мирового еврейства в качестве жертвы христианского мальчика, отныне может рассматриваться как решенный положительно, а именно — с такой же полнотой, точностью и надежностью, с какой доказывают геометрическую теорему»⁶².

Конечно, убийство Ющинского послужило характерным примером для рассуждений Флоренского, однако угроза, исходящая от евреев, выходила далеко за пределы этого скандального случая. Согласно Флоренскому, втайне от общественности ежедневно «тысячи Ющинских в гимназиях, школах и университетах» «господами евреями» подвергаются мучениям, соблазняются, отравляются и отвращаются от веры⁶³. Однако несравненно более страшной является опасность, грозящая всем народам, — инфекция, переносимая с ев-



рейской кровью⁶⁴. В то время как еврейство стремится сохранить «чистоту» крови по мужской линии, миссия еврейской женщины — любыми возможными способами соединяться с неевреями⁶⁵ ради того, чтобы посредством смешения ее крови с кровью прочих народов распространять по всей земле влияние Израиля. «Таким образом, еврейство, не нося этого имени, внедряется все глубже и глубже в массу человечества и корнями своими прорастает всю человеческую толщу. Секрет иудейства — в том, что есть чисто иудейское, чистокровное, и около него — с неимоверной быстротой иудаизирующая “шелуха” прочих народов. Теперь в мире нет ни одного народа, совершенно свободного от еврейской крови, и есть еврейство с абсолютно несмешанною кровью. Итак, есть евреи, полуевреи, четверть-евреи, пятая-евреи, сотая-евреи и т. д.⁶⁶ И вот, каждый народ с каждым годом увеличивает процент еврейской крови, т. е. разжижается в своей самобытности. <...> И рано или поздно процент еврейской крови у всех народов станет столь значительным, что эта кровь окончательно заглушит всякую иную кровь, съест ее, как кислота съедает краску»⁶⁷.

Именно еврейская кровь обладает необычайной вирулентностью, или проникающей способностью. «Даже ничтожной капли еврейской крови» достаточно для того, чтобы вызвать «типично еврейские» телесные и душевные черты у целых последующих поколений⁶⁸. «Но что, что с ними (евреями. — М. Х.) делать? — вопрошает Флоренский. — Они размножаются быстрее нас, — это простая арифметика. И что ни делать с ними, настанет момент, когда их станет больше, чем нас. Это, повторяю, простая арифметика, и против этого есть только одно средство — оскопление всех евреев, — т. е. средство такое, применить которое можно только при нашем отречении от христианства»⁶⁹. Однако христианину дозволено — и даже приказано Богом — «колотить Израиля»: «От нас Бог хочет, чтобы выколачивали жидовство из Израиля, а от Израиля — чтобы он, своим черным жидовством, оттенял в нашем сознании — непорочную белизну Церкви Христовой. Своею гнусностью Израиль спасает нас, научая нас ценить благо, нам дарованное. А мы за это должны колотить Израиля, чтобы он опомнился и отстал от пошлости»⁷⁰.

Бешеная ненависть Флоренского к евреям, доходящая до погромной горячки (Pogromhetze), апеллирует к таким архаическим пред-



ставлениям традиционного антииудаизма (с христианской закваской), как «синагога сатаны», «гнездо антихриста» и «враг рода человеческого»⁷¹. Сюда также относится и возникшее в Средневековье обвинение в ритуальных убийствах: соответствующая выдуманная кровавая практика описывается Флоренским с явным воодушевлением. При этом Флоренский был абсолютно «современен», ибо использовал арсенал расистского антисемитизма, содержащий сексуальные импликации, когда указывал на опасность вирулентной еврейской крови и предостерегал неевреев от грозящего им соблазна скрещивания с евреями⁷². И, наконец, у Флоренского обнаруживаются почти все враждебные евреям стереотипы антимодернизма его времени: заговорщическое стремление евреев к мировому господству, их опасное учение о всеобщем равенстве, их разлагающее воздействие на семью, на религиозную жизнь, культуру, нравы, государство, развращающая сила еврейского капитала и еврейской прессы, сатанинские истоки и пагубные махинации жидомасонства, — следовательно, все те «страшилки» (Schreckensbilder), которые в то время также фабриковались в России и в собранном виде распространялись в «Протоколах Сионских мудрецов»⁷³.

* * *

Попытки Флоренского заново «зачаровать» и мифологизировать мир представляются шутовством — когда он защищает геоцентрическую картину мира или стремится точно обозначить границу между небом и Землей; они раздражают — когда он поносит культуру Ренессанса или философию Канта; и они делаются опасными и негуманными — когда он находит носителей для сил хаоса, для союзников антихриста и для универсального, абсолютного врага, усматривая при этом благо в тоталитарной политической религии. Флоренский кажется его сегодняшним почитателям «самым светочносным представителем русской духовной жизни». Напротив того, Николай Бердяев называл его «рафинированным реакционером»⁷⁴ и был в этом прав, о чем свидетельствуют приведенные примеры.

Перевод Н. К. Бонецкой



Тайя Гут

ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ И РУДОЛЬФ ШТЕЙНЕР
(Обнаружение ноумена в феноменах,
или Идеи в действительности)¹

*Посвящается Зиглинде и Фрицу Миерау**

I

Сопоставление Павла Флоренского и Рудольфа Штейнера кому-то, возможно, покажется странным. Разве не разделяет пропасть православного священника и основателя антропософии, которые к тому же никогда не встречались, хотя и были современниками? Правда, Штейнера в Дорнахе окружали русские, — однако его высказываний о Флоренском не известно. Символист и поэт Андрей Белый, друг Флоренского, участвовавший в строительстве первого Гётеанума, сообщает лишь, что единственный раз он в личном разговоре со Штейнером вкратце охарактеризовал ему Флоренского².

Напротив, Флоренский имел ясное представление об антропософии не только благодаря Андрею Белому: как свидетельствует об этом его пространная магистерская диссертация (одновременно важнейшее богословское сочинение) «Столп и утверждение Истины»³, он прочел по крайней мере две книги Штейнера — «Христианство как мистический факт» и «Теософию». При случае он совершенно непринужденно использует такие теософские термины, как «астральное тело», «аура» и «страж порога»⁴; однако собственно антропософских выражений у него не обнаруживается. Единствен-

* Современные переводчики трудов П. Флоренского на немецкий язык. — *Прим. пер.*



ное исключение составляет его ответ (возможно, не отправленный) на письмо Белого от 17 февраля 1914 года из Базеля. В нем Белый с некоторым нажимом противопоставляет антропософию православию. Флоренский возражает ему: «Все, что говорится о ней (антропософии. — Т. Г.), и в частности Вами, звучит так формально, что можно всему сказать “да” и всему сказать “нет” в зависимости от содержания *опыта*, наполняющего эти контуры»⁵. Разницу между православием и антропософией Флоренский видит главным образом в том, что «православие более статично, а антропософия — более динамична»; он представляет эту разницу с помощью следующего образа: «Можно сказать, что православие стремится *по преимуществу огистить грязь* с уже существующей статуи, грязь, из-за которой очертаний статуи не видно, а антропософия — слепить статую. Но и это я говорю лишь приблизительно...»⁶. Затем Флоренский говорит о существенной разнице между обоими миропониманиями, к которой еще предстоит вернуться.

В сущности, для нас не так важно, какими были (или могли бы быть) личные отношения Флоренского и Штейнера. Однако ныне налицо завершённые результаты (порой поневоле фрагментарные) их творчества, — и у нас есть возможность (а может быть, это и наш долг) сопоставить то, что оказалось разделённым в силу внутренних и внешних причин и даже некоей необходимости.

II

В нижеследующих высказываниях Штейнера и Флоренского, как в зародыше, содержится тот основной мотив их жизни, мысли и поступков, который разворачивается и энергично действует, подобно некоей живой субстанции:

Мышление, захваченное идеей, соединяется с праосновой мирового бытия; то, что действует снаружи, вступает в человеческий дух, который становится единым с объективной действительностью в ее наивысшей потенции. *Обнаружение идеи в действительности есть истинное пригастие (Kottunipon) человека*⁷.

Всю свою жизнь я думал, в сущности, об одном: об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его вы-



явлении, о его воплощении. Это — вопрос о символе. И всю свою жизнь я думал только об одной проблеме, о проблеме СИМВОЛА⁸.

Первая цитата взята из предисловия двадцатилетнего Рудольфа Штейнера к опубликованным им естественнонаучным трудам Гёте (историко-критическое издание в рамках серии «Немецкая национальная литература»); вторая — из книги воспоминаний Павла Флоренского «Детям моим». В обоих сочинениях решительно отвергаются границы познания, установленные Кантом⁹; также оба автора явно ориентированы на Гёте. Имя Гёте является девизом не только для духовного развития Штейнера — от издания естественнонаучных сочинений Гёте, шестилетней работы в архиве Гёте и Шиллера в Веймаре до возведения Гётеанума, — в 1920 году Флоренский также утверждал: «Теперь, оглядываясь вспять, я понимаю, почему с детства, с тех пор почти, как научился я читать, у меня в руках был <...> Гёте. Он был моей умственной пищей»¹⁰. С ранних лет он уже мог читать наизусть «Фауста».

Данное отношение к миру можно назвать *гётеанством*, — будь то символизм или антропософия. Существенно то, что здесь допускается преодоление в опытном познании рокового для Запада разрыва духа и материи, Бога и мира, поту- и посюстороннего бытия, постулируется присутствие в чувственно явленном того, что надлежит узреть духовно. Как однажды заметил Гёте: «Высочайшее заключено в том, чтобы постичь, что все фактическое есть уже теория. <...> Не надо ничего искать позади феноменов: они сами суть учение»¹¹. (Конечно, здесь следовало бы гораздо подробнее остановиться на принципиальном отношении обоих к Гёте; мне поневоле приходится ограничиваться отдельными указаниями.) То, что в чувственной форме открывает себя внешним чувствам, постигается духовно, — и речь идет о духе. В явлении бытие расколото на посю- и потусторонность; бытие присутствует в явлении, явление есть осуществление бытия, подобное моему телу, моей речи. Внешние чувства — это врата смысла. Распавшееся в самом себе и претерпевшее падение в чувственный мир бытие, сделавшись очевидностью, заново собирается нами в смысл (который есть путь, а не формула), принадлежащий сознанию (*Besinnung*). «Явление, — утверждает Флоренский, — и было для меня явлением духовного мира, и духовный мир *вне* явления своего сознавался мною как не-явленный»¹².



Флоренскому было неведомо резкое разграничение миров видимого и невидимого. С самого начала для него было откровением *природного* мира все то, чем его в избытке наделила страна его детства — морская пена, минералы, пряности, запахи, цвета, звуки. Напротив, Штейнеру, для которого чем-то совершенно привычным был мир *духовный*, мир «деятельно-творческих существ позади вещей»¹³, приходилось с большим трудом прокладывать себе дорогу в чувственный мир. «То, что “я”, мой личный дух, обитает в мире духов, было для меня непосредственным видением, — напишет он впоследствии. — Но природа не хотела вмещаться в этот духовный мир»¹⁴; «...Восприятие чувственного мира ставило меня перед величайшими трудностями. Дело обстояло так, словно я был не в состоянии излить свою душевную жизнь в органы внешних чувств, чтобы то, что переживали *эти органы*, также целиком соединить с душой»¹⁵. Ситуация изменилась только в тридцатилетнем возрасте. Штейнер говорит, что, будучи ребенком, без света нечувственного мира он был бы обречен воспринимать окружающий «чувственный мир как духовную тьму»¹⁶.

Для Флоренского все было как раз наоборот: «Покровами вещества не сокрывались в моем сознании, а раскрывались духовные сущности; а без этих покровов духовные сущности были бы незримы»¹⁷. Заостряя, можно сказать следующее: для Штейнера духовный мир был естественным, природным; для Флоренского — природный мир был духовным. Оба они были в высшей степени исследовательскими натурами: Флоренский был исследователем *природы*, Штейнер — исследователем *духа*. Однако категории духа и природы здесь следует понимать не в качестве противоположностей, но как полюса единого целого. Ибо Флоренский и Штейнер исследовали одно и то же. При этом Штейнера уже в детстве интересуют все природные и, более того, — технические феномены; однако препятствием для него здесь являются прежде всего их закономерности, то есть нечто идеальное. Флоренский же, напротив, как он говорит, будучи ребенком, приходил в невыразимый экстаз, в трепет от «самого вещества, с его правдою и его красотой, с его нравственностью»¹⁸. В твердой уверенности, что его не поймут, он пытается, оглядываясь назад, описать свое отношение к природе. При этом он сравнивает свое тело с хладниевой пластинкой, по которой природа ведет своим смыч-



ком: в его душе, во всем его организме вибрирует «высокий и упругий чистый звук», а в его мыслях возникают «символы мировых явлений», похожие на хладниевы звуковые фигуры, — «схемы, порядка скорее всего математического, и они были моими категориями познания»¹⁹.

Другими словами: природа с ее объективной закономерностью выражает себя в воспринимающем субъекте, который предоставляет ей все свое существо в качестве слова. Флоренский подчеркивает, что «природа дана нам ведь не *вне* нашей жизни с нею, и то, что мы говорим о природе, — сказали тем самым о жизни нашей мысли, о философии. Философия — слово природы, слово тайны мира, слово жизни»²⁰. Штейнер высказывается в том же духе: «Действительно, подлинный, наиболее верный образ природы — это тот, который обнаруживается в человеческом духе»²¹.

Ноумен и феномен — предназначенное для познания в духе и для зрительного созерцания, идея и действительность: вот двойной лик, который показывает нам мир с того самого момента, как наши земные очи открылись благодаря вкушению плода с древа познания. Оба, Флоренский и Штейнер, искали этот лик с детства, отправляясь при этом с разных позиций, чтобы прийти к новому согласию, прокладывая таким образом «пути к будущему цельному мировоззрению»²².

III

В дальнейшем мы представим здесь предельно краткий очерк жизненного пути Штейнера и Флоренского, и к двум вводным цитатам, поясняя их суть, можно добавить третью:

Дело в том, что христианство, хотя само по себе безусловно истинное, до сих пор вследствие исторических обстоятельств получило лишь крайне одностороннее и недостаточное выражение. <...> Оно не говорило к разуму, не входило в *разум*. <...> Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловную форму. Для этого надо использовать все, что было наработано человеческим духом в последние



столетия: надо усваивать общие результаты научного развития, надо изучать всю философию²³.

То, что двадцатилетний религиозный философ Владимир Соловьев делает здесь своей жизненной программой, Павел Флоренский и Рудольф Штейнер, независимо от этого и каждый сам по себе, в буквальном смысле *переживали* с самого детства, — задолго до того, как они открыли для себя существо Христа, прежде чем они вообще сознательно избрали для себя путь. Об этом свидетельствуют их автобиографии, оставшиеся фрагментарными. Нельзя сказать, что их пути шли в противоположных направлениях: скорее различия корняются в индивидуальном и культурном *настрое*, но можно проследить их вплоть до уровня языка, — пожалуй, вплоть до их фамильных имен. Подобное утверждение допустимо ввиду попытки некоей интуитивной типологии имен у Флоренского. *Штейнер — Флоренский*: нельзя не признать существенной разницы как в звуке, так и во внутреннем значении этих фамилий. Флоренский — поэт, причем остается им и в собственно научных работах. Его язык, обладающий тонкой структурой и в высшей степени дифференцированный, сочетает в себе точность и изящество, глубокий смысл и совершеннейшее его выражение. Даже и в переводе этот язык — светоносный *символ*, подобный иконе Андрея Рублева. Ткань языка Штейнера грубее, однообразнее, менее податлива: на нее постоянно наталкиваешься, ее приходится, так сказать, преодолевать, чтобы прийти наконец к тем пластичным, предельно дифференцированным понятиям, которые ею подразумеваются. Штейнер сам свидетельствует, что грамматика и орфография вызывали у него затруднения и «до четырнадцати-пятнадцати лет» он делал «глупейшие ошибки в немецком языке»²⁴. После пламенной выразительности ранних сочинений по теории познания только его последним заметкам (собранным в книгах «Мой жизненный путь» и «Антропософские руководящие положения») присуща своеобразная строгая красота.

Рудольф Штейнер не только был «ребенком из бедной семьи», как пишет в его биографии Кристоф Линденберг²⁵; ему приходилось добиваться самому буквально всего — от элементарнейшего образования до всеобъемлющего, воистину энциклопедического знания, роднящего его с Флоренским (как мы отмечали, их вообще объеди-



няло умение находить доступ в мир смыслов). К тому же с раннего возраста он должен был сам зарабатывать себе на жизнь. Он родился в 1861 году, на двадцать один год раньше Флоренского, в хорватском Кралевиче на границе с Венгрией, — как и Флоренский, не только в пограничной области, но, что примечательно, подобно ему — в небольшом станционном городке. Спустя два года отец Штейнера стал начальником железнодорожной станции в Потшахе (Нижняя Австрия), а в 1869 году — в Нойдерфле, тогда еще принадлежавшем Венгрии. Штейнер придает большое значение тому, что он рос на железнодорожных станциях, в окружении тогдашних самых современных технических достижений. Как и в случае Флоренского, в его родительском доме религиозному воспитанию придавалось весьма мало значения. Уже в раннем детстве Штейнера, как и Флоренского, занимали природные, а также технические феномены. Флоренский охотно признается, что его любовь предназначалась не для людей, но исключительно для Природы²⁶. И в крайне скупых описаниях детства у Штейнера его родственники предстают безымянными схемами, — что, с другой стороны, было бы немыслимым для «име-славца» Флоренского, который позднее проводил утомительные генеалогические изыскания. Флоренский родился 9 (21) января 1882 года в закавказской степи, где его отец участвовал в качестве инженера в строительстве железной дороги. Его детство и юность проходили главным образом в Тифлисе, в тщательно оберегаемом отцом, пронизанном высокой культурой «райском» уединении, напоминающем о детстве Сиддхартхи.

В то время как Павел рос в окружении расточительно богатой кавказской природы, ребенок-ясновидец Рудольф Штейнер жил почти исключительно посреди богатств *духовного* мира. Его путь развития был гораздо более длинным и запутанным, чем у Флоренского; решающий духовный кризис примечательным образом у них обоих пришелся на один и тот же 1899 год. Штейнеру тогда было тридцать восемь лет, Флоренскому — только семнадцать, но он уже приобщился к высшим достижениям физики и целиком овладел научным мышлением. Кризис мгновенно открыл ему ущербность науки. Но хотя с этого момента религиозные вопросы стали постепенно приобретать для него центральное значение, он поначалу изучил в Москве математику и философию, вслед за чем в 1904 году посту-



пил в Духовную академию в Сергиевом Посаде. Окончив курс в 1908 году, он сделался доцентом академии, а в 1911 году был рукоположен в сан священника.

Хотя Штейнер²⁷, как он говорит, открывал для себя духовный мир, начиная с семилетнего возраста, свою задачу он, однако, усматривал не в том, чтобы объявлять об этом, но чтобы, в соответствии с современными условиями, указывать метод, путь, заново выводящий из нищеты современного сознания с его естественнонаучной окраской к сущностному знанию, знанию духовного мира, — указывать своим собственным безоговорочным следованием этому пути. И только после этого сорокалетнего странствия в пустыне, — после того как Штейнер ознакомился со всей сферой социальной, культурной и научной жизни своего времени через учебу, деятельность в роли воспитателя, архивного работника, издателя, публициста, редактора, лектора и преподавателя в берлинской школе для рабочих, — он начал свои публичные выступления в качестве эзотерического учителя — в день Архангела Михаила 1900 года.

Самым первым прорывом в исканиях Штейнером «оправдания действительности духовного мира», которое опиралось бы не на один его личный опыт, стало для девятилетнего школьника Рудольфа Штейнера открытие геометрии: «То, что возможно жить душевным образом в движении форм, созерцаемых исключительно внутри, помимо впечатлений от внешних чувств, доставляло мне величайшее удовлетворение». И оглядываясь назад, он пишет примечательную фразу: «Я знаю, что счастье мне впервые открылось в геометрии»²⁸. Здесь в первый раз заявляет о себе тот его опыт, согласно которому мыслям, пускай и порожденным самим человеком, присущ «независимый от человека смысл»: эти мысли суть «откровения духовного мира», которым душа лишь предоставляет «место действия»²⁹. Затем он, подобно Флоренскому, изучал в Вене математику, а также физику и естественную историю; как и Флоренский, он наряду с этим посещает лекции по философии. В точном естественнонаучном методе оба видели предпосылку для исследования духовных измерений мира. Почти в одних и тех же выражениях они позднее заявят о том, что их воззрения в основном коренятся в математике³⁰.



IV

На этом общем по сути фоне, однако, обнаруживаются особенные, индивидуальные черты миропонимания обоих, — обнаруживаются как в идейной, так и в реально-биографической области. Опять-таки сильно упрощая, можно было бы сказать: Флоренский отрицает эволюцию и прогресс культуры, противопоставляя этому идею циклически чередующихся культурных типов, — и в его жизни нет развития как такового. Более точным здесь было бы понятие развертывания. Нет смысла говорить о раннем и позднем Флоренском. С самого начала он обнаруживает себя *полностью*. Как он пишет в своих воспоминаниях, с детства ему уже больше не открывалось ничего нового: «Все знание жизни было преобразовано в опыте самом раннем, и, когда сознание осветило этот опыт, — оно нашло его уже вполне сформированным, почкою, полною жизни и ждущею лишь благоприятных условий распуститься»³¹. Уже в двадцать два года он нашел свое место в Сергиевом Посаде вблизи Лавры, и не будь он со всей жестокостью выброшен оттуда приспешниками власти, возможно, он никогда не оставил бы этого места. Ибо для него здесь находится центр России³², — подобно тому как в священстве, — а именно, в служении у алтаря, — было средоточие всего его бытия.

Штейнер, напротив, был не только неутомимым путешественником (он жил преимущественно в разного рода меблированных комнатах): развитие — едва ли не единственное ключевое понятие его жизни и миропонимания. Вплоть до сорокалетнего возраста, несмотря на многочисленные философские публикации и лекции, он на самом деле вел скрытое от внешнего взгляда существование. Оборвись его жизнь тогда, мы имели бы (в отличие от Флоренского) в принципе иной его образ. В каждый жизненный период Штейнер *являлся*, — я подчеркиваю: *являлся*, — другим. Ибо если в современной культурной жизни он находил такие явления, к которым мог приложить свое «глубинное слово» обновленного духовного познания, то он вживался в них с беспримерной самоотдачей, как в случае Ницше или Геккеля. Это навлекало на него упреки в противоречивости. Что это означает в действительности, можно пояснить высказыванием Флоренского в связи с типологическим описанием имени



«Павел», поскольку и Флоренскому приходилось встречаться с упреком в непостоянстве: «Если завтра Павел будет говорить не так, как он говорит сегодня, то отсюда ничуть не следует, будто бы он будет говорить не то, что говорит сегодня. Оно будет то же, но *то* же воли, а — не разума и слова, которые не могли не измениться, коль скоро изменились все условия суждения, и прежде всего — изменилось главное из условий — *время*»³³.

Выступающее на первый план в биографии Штейнера развитие глубоко укоренено в том, что он переживал в качестве своего призвания: речь идет о подготовке такого «пути познания», который «мог бы привести духовное начало человеческого существа к духу во Вселенной»³⁴. Согласно одному сообщению Эдуарда Шюре, он писал в 1907 году: «Нельзя достичь знания, считая абсолютной собственную точку зрения: необходимо погружение в чуждые духовные течения»³⁵. Шюре сообщает, как Штейнер в девятнадцатилетнем возрасте встретился со своим оккультным учителем, который озадачил его такой мыслью: если он хочет победить врага, вначале он обязан его понять. Дракона можно одолеть, только побывав в его шкуре³⁶. Дракон — это материалистическая наука. При этом речь идет не о какой-то безобидной внешней борьбе, — и об этом свидетельствуют слова из автобиографии Штейнера: тот, кто реально переживает духовный мир, приближается к таким «существам духовного мира», которые «хотят сделать господствующим подобный — материалистический — образ мыслей»³⁷. Итак, на рубеже веков Штейнер пережил внутри себя духовную битву, — и этот решающий экзамен он смог выдержать только благодаря тому, что уже погрузился в христианство. Оно для него «никогда не присутствовало в конфессиях», но, как он свидетельствует, раскрывалось «в том мире, в котором о нем говорит дух»³⁸.

V

Хотя Флоренский своим путем считал священство, а Штейнер — сообщение оккультного знания, оба они придавали наивысшее значение самостоятельному познанию, *творчески-созерцательному* мышлению. «Ибо, — пишет Флоренский, — личная наша мысль опира-



ется *не* на уединенный разум, коего самого по себе *вовсе нет*, но на Разум Соборный, на вселенский λόγος»³⁹. Также в одном из его последних писем из лагеря значится: «В конце концов, я воспеваю радость мысли...»⁴⁰. — Штейнер посвятил больше половины жизни оправданию мышления. Это нашло отчетливое выражение в его «Философии свободы» (1894); впоследствии Штейнер постоянно ссылаясь на этот труд как на основополагающий для антропософии. Там значится следующее: «В мышлении мы создали такой элемент, который соединяет нашу конкретную индивидуальность в одно целое с Космосом. Когда мы ощущаем и испытываем эмоции (а также нечто воспринимаем), мы суть отдельные индивиды; когда мы мыслим, мы — одно существо, которое пронизывает все»⁴¹. Основной опыт обоих и решающая предпосылка их мировоззрения состоят в том, что в мыслительной деятельности выражает себя мировой творческий Логос. Он сказывается не в нанизывании понятий, а в живом, пластическом мышлении, которое вырвано из области голого рассудка и поднято в ту сферу, откуда оно происходит, — в сферу Христа.

Их мышление — это христология. Кризис 1899 года приводит их обоих ко встрече с Воскресшим. Отныне христианство для них — это одно живое Существо Христа, *Его* действенное присутствие. Вся их деятельность подчинена тому, чтобы все земные — как природные, так и культурные — явления пронизать *Его* бытием. Подобно тому как Штейнер под знаком Христа переходит от теософии к антропософии, Флоренский переходит от теодицеи к некоей антроподицее. Поэтому для них также не существует ничего в отрыве от личности: произведение и его творец составляют единство.

В качестве двух основных законов эзотерической жизни Штейнер называет абсолютную правдивость и сохранение непрерывности традиции⁴². В этой исторической ситуации, в которой находились он и Флоренский, они явно отличаются друг от друга: взгляд, остававшийся на священническом облачении и на сюртуке теософа, возможно, не увидит в них ничего общего. Ту жизненную форму, которую они придали себе, нельзя отбросить как случайную. Возможно, здесь уместно сравнение с телом: если взгляд направлен изнутри, то оно воспринимается в его принадлежности внешнему миру; для внешнего же взгляда оно принадлежит существу человека.



Символизм Флоренского не объясним из священства; напротив, священство выводится из его символизма: «Символ — это не то, являющее собою то, что не есть он сам, большее его и, однако, существенно чрез него объявляющееся»⁴³. Но Символ символов, Прасимвол — это Христос.

В двадцать два года Флоренский пишет Андрею Белому: «Церковь “наша” <...> либо вовсе нелепость, либо она должна вырасти из святого зерна. Я нашел его и буду растить теперь его, доведу до мистерий»⁴⁴. Это не означает, что он прославлял Церковь такую, какая она есть: он ощущал в ней, как он пишет дальше, «жизнь и святость за толстой корой грязи (которая для меня, быть может, кажется гораздо толще, чем для других, потому что она мне делает больно)»⁴⁵. При этом в своей мысли он не стеснял себя никакой догматикой. Центральное значение имел для него культ, — не только по отношению к культуре, находящейся, как он говорит, в генетической зависимости от него⁴⁶, но и вообще для жизни.

Антропософия, напротив, не желает быть религией. Согласно Штейнеру, религиозный культ сводит «духовный мир в земной план», «надземное» — в «пронизанный силами образ» (в символ, как можно было бы сказать вместе с Флоренским), — тогда как в антропософии совершается противоположное движение, и земное в акте спиритуального познания, переживания и воления поднимается в область «сверхчувственно-духовного»⁴⁷. Священник хранит вечный, покоящийся в самом себе духовно-божественный мир, делает его действительным в таинстве. Антропософский духовный исследователь обновляет христианско-розенкрейцерский путь. В самоотверженном познании, в «жертве разума», он превращает вещественный мир в мир духовный, — но при этом он преобразует и сам духовный мир, который познается в его дифференцированности как бесконечно развивающийся, растущий «возрастом Божиим», — скажем мы вместе с апостолом Павлом⁴⁸. Флоренский указывает на эту разницу, когда называет антропософию «динамической», а православие «статическим».

Это противоположное отношение к единству мира, — если угодно — перспектива и обратная перспектива, — обнаруживается также в их концепциях искусства, — также и в том, каким образом они ориентированы на Гёте. Если у Флоренского на первом плане при-



сутствует стремление к прафеномену, то Штейнер прежде всего обращается к идее метаморфозы, которую распространяет также на историю и космогонию. Обе эти установки нельзя рассматривать вне зависимости от соответствующего культурного круга, — но при этом каждая из этих двух личностей настолько сложна, что содержит в себе также и другую сторону. В своей исследовательской мысли Флоренский все же выходит далеко за пределы традиций. Скажем, для священника уникальна уже работа в лабораториях, устроенных молодой Советской властью, в частности, в нечеловеческих условиях Гулага. При этом он осуществляет в конечном счете именно то, на что Штейнер указывает как на необходимый момент обновленного мирочувствия, когда говорит: «Лабораторный стол должен сделаться алтарем»⁴⁹.

В рамках этой статьи можно лишь вкратце упомянуть о том, как Штейнер соблюдал заповедь традиционной непрерывности. С одной стороны, он еще на рубеже веков постоянно заботился о том, чтобы придерживаться наличной действительности. И хотя он постоянно подчеркивает, что в качестве оккультного учителя сообщает лишь то, что ему открывает его собственное духовное исследование, он старается делать это вначале в связи с теософским движением. Он намеревается основать культ в течении так называемого «египетского масонства» — в ордене Мемфис-Мизраима. При этом он оставляет за собой право взять *форму* культа (которому он, как и Флоренский, придавал большое значение) из своего созерцательного опыта. Первый Гётеанум в его целостном облике не в последнюю очередь должен был быть именно культовым зданием и полным символом антропософии, — местом антропософского культа. Штейнер переживал, — хотя не так остро, как Флоренский, — быстрый упадок всех *традиционных* культовых форм, считая его необратимым, но, учитывая *свободу* человека, также и необходимым процессом. Ибо ныне человеку дана возможность вновь самому обнаружить в реальности дух, — исходя из «я» и в связи с тройным розенкрейцерским изречением: «Ex Deo nascimur. In Christo morimur. Per Spiritum Sanctum reviviscimus»⁵⁰.

Штейнера можно понять неправильно, если думать только о природном, рожденном, сформированном и иллюзорном «я» — эго, которое не противоречит настоящему, творческому, действительному



«я», но является его маской и может стать его ликом. Для Штейнера настоящее «я» всегда есть символ Того, чью монограмму он видит в немецком слове «ICH», — имея в виду слова апостола Павла о том, что «живет во мне Христос»⁵¹. В этом представлении — также основа философии свободы: «Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос»⁵². Но и Флоренский тоже живет «в полной, безусловной свободе самоопределения»⁵³: «В моменты полного духовного освобождения, когда вдруг сознаешь себя субстанцией, а не только субъектом своих состояний, и предстоишь пред Вечным, остро и предельно четко создается полная ответственность решительно за все, что было и есть <...>. Тогда ясно: нет ничего, что “сделалось”, “произошло”, “случилось”, нет никаких *просто* фактов, а есть лишь поступки, и знаешь: совершил их я. Я — и точка; далее не может быть и речи ни о ком и ни о чем»⁵⁴.

VI

Рудольф Штейнер и Павел Флоренский стремятся преодолеть дуализм в познании и действии, исходя из сущностного, укорененного в Божественном Логосе мышления, — сохраняя «верность Земле»⁵⁵. Оба видят наступление новой эпохи с началом XX века и осознают себя ее первопроходцами. Оба воспринимают мир в тринитарном ключе. И средоточием всего, что они делают, является Христос. Это объединяет их с тем образом, — и об этом мне бы хотелось в заключение поговорить, — с которым связано собственно основание христианства, — с *апостолом Павлом*.

Почти во всех отношениях апостол Павел является предшественником «будущего целостного мировоззрения», и поэтому он глубокомысленно говорит о себе: «Я родил вас во Христе Иисусе благовествованием»⁵⁶. У него обнаруживаются не только первые признаки тринитарного мышления⁵⁷ и учения об ангельских иерархиях⁵⁸ — он также в полном смысле слова философ свободы: «Все мне позволено, но ничто не должно обладать мною»⁵⁹. Как и его терпимость (вместе с доверием к познанию), эта установка проистекает из того опыта, который ему довелось пережить вблизи Дамаска, когда



он, независимо от внешнего предания, более того, в состоянии ожесточенной враждебности к нему, первым, — как вновь и вновь подчеркивает Штейнер, — воспринял образ Христа так, как с того самого момента это сделалось единственно возможным, — воспринял Его присутствие в духовной области Земли. Также именно Павел в Новом Завете настойчиво говорит о Христе и Его космическом значении, тогда как евангелисты почти всегда используют имя «Иисус». Примечательно, что Соловьев в своей «Краткой повести об антихристе» как раз в Павловом начале видит способность пронести христианство через апокалипсические гонения.

Имея в виду как Штейнера, так и Флоренского, можно говорить о некоем *Павловом христианстве*. Уже в своей «Философии свободы» Рудольф Штейнер неоднократно ссылается на Павла и говорит о попытке «разработать теорию познания в духе Павла», «на Павловой основе»⁶⁰. При этом Штейнер опирается на его знание того, что «человек, вступив в мир через первого Адама, держит этот мир в подчинении, а переживает его в истинном образе только через то, чем он становится благодаря Христу»⁶¹. Другими словами, мир — это не иллюзия, не «Майя»; таким он нам лишь *кажется*, поскольку наша способность восприятия помрачена слишком сильным погружением в материю; и наше земное служение состоит в том, чтобы пронизать себя Христовой силой и заново воспринять мир в его подлинной действительности. Павлово христианство характеризуется также тем, что человек вовлекает все творение в процесс исцеления: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих», причем и «сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих»⁶². Знаменательно также то, что Штейнер посвятил первый цикл лекций в только что основанном Антропософском обществе теме «Бхагавадгита и послания Павла»⁶³, где он представляет Павла провозвестником будущего, в частности, поскольку он, в противоположность высокой и чистой мудрости «Песни Возвышенного», *лигно* утверждает: «Разве христианство не должно было прокалить и пережить самое личностное в человеке?»⁶⁴ Поскольку Павел всякий раз обращался к общине, он мог «сообщать человечеству своего времени не все, что он знал в качестве посвященного. <...> Поэтому многое в его посланиях кажется действительно противоречивым»⁶⁵.



Эти слова сразу вызывают в памяти фразы письма Флоренского из лагеря на Соловках: «Я мог бы дать гораздо больше, чем дал, мои силы и по сей день не исчерпаны, но человечество и общество не таковы, чтобы сумели взять от меня самое ценное». И как бы в соответствии со словами Павла о рождении вне времени он добавляет: «Я родился не вовремя»⁶⁶. Его связь с Павлом дана непосредственно в имени, поскольку имя для него — это «первое и, значит, наиболее существенное самопроявление Я»⁶⁷. Более того, он говорит: «Имя — лицо, личность, а то или другое имя — личность того или другого типического склада»⁶⁸; «Отсюда у каждого пред глазами заповедь, чтобы «по имени было и житие, чтобы была тезоименность имени»⁶⁹. В своей типологии имен он подвергает ряд человеческих имен созерцательному истолкованию, и в главе, посвященной имени «Павел» (безусловно, самой длинной), можно, пожалуй, усмотреть одно из самых глубоких описаний им своего собственного существа.

Здесь невозможно даже и приблизительно передать насыщенный мыслями разбор его имени. Укажем лишь на следующие моменты. Среди имен нет другого, «столь же тесно связанного с определенным носителем его», — а именно, с апостолом Павлом, — как имя Павел⁷⁰. Жизнь этого имени есть «неустанное напряжение и усилие» и сопровождается диалектическим мышлением, «которое не ведает покоя» и «сознает себя несуществующим, как только из живой деятельности оно стало готовой вещью»⁷¹. Догматика во всех областях вызывает у Павла скуку или даже взрыв ненависти⁷². Он «внутренними протоками своего существа сообщает с областью, безусловно не знающей никаких над собою норм, и в этом смысле он аморален»⁷³. «Христос ощущается им как огненная струя, пронизывающая Космос и его самого, в частности. Огненная струя»⁷⁴. Он мог бы вести удачливую жизнь, не будь в его бытии «внутреннего противоречия»: оно «воплощается и вовне, и ломает и разрывает плавную кривую его жизни»⁷⁵. И вот лапидарное заключение: «Из всего сказанного выводится как итог одно слово: страдание»⁷⁶.

С Павлом для Флоренского связано также «послушание началу»; помимо того, некоторые из его важнейших книг, как и в случае Павла, написаны в форме посланий. И когда Чехословакия предложила начать переговоры об освобождении его из лагеря, он откло-



няет это предложение, ссылаясь на слова апостола Павла: «Я научился быть довольным тем, что у меня есть»⁷⁷. Подобно тому как Павел, помня, чем он жил, не пытался избежать своего призвания, Флоренский, во имя этого Павла, у которого больше не было своей воли, принял смерть. Речь здесь идет не о подражании, — скорее о том, что Флоренский жил в соответствии с этим своим именем, осуществляя «искусство из искусств», которое состоит в «проработке собственной личности»⁷⁸.

Павлово христианство — это *христианство познания*. Апостол Павел, Рудольф Штейнер и Павел Флоренский до такой степени развили свои умственные и духовные способности, что во время своего «переживания на пути в Дамаск» смогли воспринять Христа также и в мыслях, пронизать мышление Христом. Они воспринимали дух как Божество в самих себе, а потому усматривали в человеке нечувственное начало, «ибо», как пишет Павел, «Дух все пронизает, и глубины Божии. <...> Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога»⁷⁹. Павел называет это «умом Христовым»⁸⁰.

Преобразованное, одухотворенное мышление, которое помнит о своей причастности Логосу, не довольствуется одним созерцательным познанием мира. Оно входит в волю, становится поступком, совершаемым из моральной силы собственного суждения, — как это называет Штейнер, — силы, которая всякий раз в непредвиденной ситуации непосредственного восприятия действительности побуждает к необходимому действию. Познание, культ и искусство, преодолев разобщенность, объединяются ответственностью человека, превращаются в любовь. В свободном поступке индивид прорывается сквозь предписанные ему нормы преходящего мира и дает появиться первому ростку нового Неба и новой Земли. Творение, исшедшее от Бога, сосредоточилось в мыслящем «я» под нашим черепом, умерло там и ожидает воскресения. Говоря словами поэта Поля Селана: «Отринув единичность и бесконечность, становимся “я”. Был свет. Спасение»⁸¹.

Перевод Н. К. Бонецкой



БЕСЕДА Н. К. БОНЕЦКОЙ
СО СВЯЩЕННИКОМ ИОХАННЕСОМ ШЕЛЬХАЗОМ
О ЖИЗНИ И ДУХОВНОМ НАСЛЕДИИ
о. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО¹

В сфере религии (даже при признании текучести границ) все же реально существует грань между религиозной философией и богословием, и среди исследователей некоторые отрицают за о. Павлом статус богослова, считая его исключительно религиозным философом. Какова Ваша позиция — **религиозный философ** или **богослов**? Или Вы считаете его и тем, и другим?

Я бы сказала: ни тем, ни другим. Это мыслитель в самом широком смысле слова.

Его систему трудно отнести к философии или к богословию, поскольку он не создал «строгой науки» (в смысле Гуссерля). (У Гуссерля, как Вы помните, противопоставлены друг другу «строгая наука» и «мудрость».)

С моей точки зрения, П. А. Флоренский — это представитель второго направления, именно «мудрости». В его построения вошло немало элементов натурфилософии, иначе сказать — элементов оккультизма, теософии. Он претендует на разработку системы всеобъемлющего гнозиса.

Можно сказать иначе: о. Павел предпринял попытку создать духовную науку в смысле Рудольфа Штейнера, основателя антропософии, который, как известно, как раз и называл свою систему духовной наукой, или наукой о духовном мире. Флоренского, конечно, нельзя причислять к антропософам, но, тем не менее, отнести его к пионерам духовной науки в широком значении слова — следует.

Как Вы интерпретируете понятия **религиозный философ** и **богослов**? Неужели они совсем не подходят для описания творчества Флоренского?



Почему же? Эти термины в принципе подходят. Но религиозная философия и богословие — это всего лишь аспекты духовной науки Флоренского. Ведь в нее вошли еще эстетика, филология, философия языка, философия искусства, философия культа и т. д.

Считаете ли Вы естественные науки и технику также подобными аспектами?

Да, безусловно.

Обычно говорится, что все мыслители являются учениками или последователями каких-то своих предшественников. По отношению к о. Павлу, как правило, указывают, что он продолжает школу религиозного философа Владимира Соловьева. Правильно?

С другой стороны, иногда утверждают, что о. Павел был решительным противником Канта и Гегеля. Вы понимаете, что меня, немца, особенно интересует влияние на Флоренского немецкой философии, пусть даже это влияние представляется негативным.

В принципе он, конечно, последователь Соловьева и противник Канта. Относительно Гегеля ничего не могу сказать, потому что Гегель предметом непосредственного рассмотрения у Флоренского не был. О. Павел примыкает к софиологическому импульсу, введенному Соловьевым в русскую культуру. Позитивного диалога с Соловьевым, впрочем, у него нет, а вот критических высказываний — достаточно. Тем не менее, несмотря на расхождения, Флоренский — софиолог, и в этом смысле он — последователь Соловьева.

Но можно ли философствование самого Соловьева сводить только к софиологии?

Действительно, во многих трудах Соловьева, на первый взгляд, совсем не отразился его мистический опыт, его созерцание Софии. Но все-таки, мне кажется, что это опыт является для него, Соловьева, ключевым.

Можно ли считать Флоренского тотальным отрицателем Канта?

Конечно. Флоренский — его антагонист. Это видно всякому. О. Павел критиковал феноменологию Канта: противопоставление им «вещи в себе» и феномена, ориентацию на познание только феномена. С точки зрения русского ученого, феномен и ноумен сливаются в категории символа. Борьба, которую вел Флоренский с Кан-



том, имеет жизненно-принципиальный, а не только философский характер. Вспомним, с какой личной ненавистью о. Павел называет Канта «столпом злобы богопротивных».

С другой стороны, П. А. очень многое заимствовал у Канта — прежде всего, учение об антиномиях.

Позвольте вдогонку одно замечание о Гегеле. В «Столпе» видно, что Флоренский протестует против Гегелева панлогизма.

Безусловно, безусловно. П. А. — сторонник целостного знания, ему органически чужд панлогизм Гегеля, этот всеобъемлющий рационализм, постановка на первое место саморазвивающегося понятия.

Но в «Столпе» имеются многие места, в которых Флоренский, как кажется, по-деловому анализирует Канта. Конечно, он делает это для того, чтобы построить собственную систему.

По-деловому? Пожалуй... Но все же чаще его полемика вызывает у читателя протест. И уж никак нельзя считать великого Канта «столпом злобы богопротивных».

Мы с Вами говорили о духовных предшественниках о. Павла. Теперь хотелось бы спросить и о его непосредственных и отдаленных последователях.

Среди учеников на первом месте для меня стоит о. Сергей Булгаков. Когда читаешь Булгакова, — а я в данный момент занимаюсь комментированием его «Философии имени», — нельзя не заметить, что он буквально весь проникнут интуициями П. А. И это не плагиат (причем как в случае Булгакова, так и в случае Лосева, который также писал об имени сходные вещи), а следствие общих бесед, когда импульсы шли от Флоренского.

Замечательное наблюдение историка русской философии Василия Зеньковского: он писал о таланте Булгакова как о женственном в своем существе. Булгаков всегда находился в плену у кого-либо, и прежде всего он пленился своим духовным отцом, то есть о. Павлом. О. Сергей был по возрасту старше, но он признавал для себя авторитет П. А. Таким образом, хотя Булгаков остается самобытным и очень крупным мыслителем, все же его прямая зависимость от о. Павла лежит на поверхности.



Другой последователь Флоренского — Алексей Федорович Лосев. Я скрупулезно занималась влиянием Флоренского на Лосева и Булгакова и обобщила свои наблюдения над двумя (Лосева и Булгакова) книгами, имеющими одинаковое название — «Философия имени». Хотя пафос Булгакова не совпадает с пафосом Лосева, все же обе книги очень близки друг другу, а их общий источник виден, что называется, невооруженным глазом. Лосев скорее рационалист и схоласт по складу ума. И импульсы, которые он получил от П. А. для построения своей теории языка, были облечены им в грандиозную, я бы сказала, схоластическую систему Имени.

К ученикам Флоренского можно отнести еще Владимира Францевича Эрн, хотя впоследствии Эрн слишком политизировался. Его идеи типа «от Канта — к Круппу» (от философии Канта — к пушкам Круппа) я принять не могу.

А Вы сами себя к кому относите — к противникам или последователям Флоренского?

Это сложный, отчасти даже интимный вопрос. Если некоторые исследователи относят себя или к антагонистам о. Павла, или к его безоглядным последователям, то для меня он — проблема.

Самое интересное и важное — как согласовать учение Флоренского с православием. Мне приходилось слышать от некоторых современных строго мыслящих православных людей определение П. А. не только в качестве еретика, но даже и как ересиарха; другие уповают на то, что приближается соборное осуждение софиологии в качестве ереси, — но именно Флоренский (а не Соловьев) первым попытался православно обосновать представление о Софии.

Я сама считаю себя православным человеком и стараюсь следовать православию в жизни. И здесь-то для меня встает проблема!

С одной стороны, я убеждена в том, что «духовную науку» о. Павла ни в коем случае нельзя отнести к святоотеческому православию, духовность Флоренского — это не путь св. отцов. С другой же, какие-то новые — пока неизвестные еще — духовные импульсы, как свежий ветер, нужны православию! Православие ведь существует в истории, а в истории человеческая природа меняется, в мир приходят новые души.

Разумеется, говоря так, я не имею в виду того, к чему призывало вульгарное обновленчество; речь, по-моему, идет о вещах гораздо



более глубоких. Флоренский был такой по-новому организованной душой. Он страдал от отсутствия в Церкви подлинного реализма, живого опыта восприятия духовной реальности, — от того, как он однажды сказал, что церковные символы «выдохлись».

Но свой собственный, личный опыт видения духовной реальности он не привел в гармонию с церковностью, опытом св. отцов: в 30-е годы он фактически отрекся от «исторической» Церкви, заклеив ее именем «догнивающего клерикализма»².

Видимо, для меня ситуация с оценкой Флоренского еще не дозрела до разрешения, времена и сроки еще не исполнились.

Хотелось бы уточнить. Для нас, немецких угеных, отцы Церкви — это только те духовные писатели, которые жили и творили в первом тысячелетии христианской эры...

Ну, а как быть с поздними византийскими писателями? Исихастов тоже относят к отцам Церкви. Для меня же понятие отец Церкви — не историческое (когда исследователь сам задает верхнюю и нижнюю временную границу), а духовное. Соответственно, почему и в наши дни не может быть святых, почитаемых как отцы Церкви? Отцы Церкви на Руси были и в XIX веке — Феофан Затворник, Игнатий Брянчанинов, Иоанн Кронштадтский, оптинские старцы. Но о. Павел, хотя он и был современником, например, некоторых оптинских старцев, ничего общего с их духовностью не имеет.

С другой стороны, какие-то введенные им идеи, — особенно софиологические (на мой взгляд, не совпадающие со святоотеческим православием), — тем не менее, я не считаю бесперспективными. Не исключаю, что будущее русского православия окажется сопряженным как раз с этими идеями. Но все же в этой области мы ходим как бы по острию ножа.

Итак, я не поклонница и не отрицательница Флоренского. Моя позиция — критическая, и слово критика я понимаю в его изначальном смысле: соответствующий греческий корень означает «разбирать», «анализировать».

Как правило, богословскую систему мыслителя можно обобщить в нескольких фразах. Могли бы Вы предпринять подобное обобщение системы о. Павла?



Он построил экклезиологию, которая у него, в свой черед, распадается на две части. Первая отражена в знаменитой книге «Столп и утверждение Истины», вторая — в «Лекциях по философии культуры», к которым примыкают «Иконостас», «Обратная перспектива», учение о слове. О. Андроник (Трубачёв) разделяет эти две части через противопоставление теодицеи и антроподицеи, но мне непонятно, почему труды 20-х годов должны называться антроподицеей. В связи с этими трудами можно говорить о софиологической экклезиологии. И это несмотря на то, что учение о самой Софии содержится только в «Столпе», то есть относится к первой части.

Во второй части очень сильны оккультные, иначе сказать, гностические элементы, — вот почему вторая часть также софиологична.

Неужели Вы уравниваете гносис и софиологию?

Софиология является разновидностью гностицизма. Я понимаю гносис и гностицизм широко и не свожу их непременно к ересям первых веков христианства.

Но стоит ли прибегать к уже занятому термину?

В таком случае я остановилась бы на термине «духовная наука». Гносис и духовная наука для меня равно ориентированы на мир тварных духов.

То есть речь идет об оккультизме?

Так ли важны эти терминологические разграничения? Важно, что есть огромная область недозволенного, темного гносиса. Но есть и истинный гносис, и некоторые святые являются гностиками. Не надо далеко ходить — Сергей Радонежский был тайнозрителем, зрителем света (даже огня, который, свившись, вошел во время литургии в потир), он лицезрел Богоматерь. И в акафисте он называется богомудрым, то есть теософом.

Но все же Сергия философом не назовешь. Он самый настоящий практик. Он духов мертвых не вызывал...

В основе любой философской системы лежит опыт. Поэтому все, что связано с видением духа, для меня — гносис. Видение, ведение незримого плана бытия. У П. А. оккультный опыт явно был.

Так в чем состоит Ваше кредо?



Я стараюсь сделать своими монументальными истины православия, ассимилировать их своей душевной глубиной. На деле это означает постоянно прислушиваться к ней, — чтобы здесь возник диалог, надо суметь заставить себя замолчать... Но на деле я не более чем историк русской философии и ни на что большее не претендую.

Но ведь и о. Павел считал себя православным богословом... И о. Сергей Булгаков. Оба были священниками, совершали православные таинства. Поэтому сказать о себе только, что «я, мол, православный», — этого маловато.

Относительно Флоренского я могу сказать, что как богослов он не может считаться последователем св. отцов. Да, он широко их цитирует, даже в поддержку своих тезисов, но что он говорит от себя, — это совсем другое богословствование.

Но разве не выводит он, в конечном счете, всю свою софиологию из литургических исследований и из иконографии?

На мой взгляд, София занимает лишь маргинальное место в богослужебных текстах. А Флоренский ухватывается за этот маргинальный момент и выпячивает его. В «Лекциях по философии культа» П. А. весьма интересуется невидимым планом богослужения, участие в нем многочисленных духовных существ — ангелов, святых и других духов, даже не имеющих имен в православии. Всякий, кто читал эти «Лекции», ощутит в них то, что можно было бы назвать религиозным материализмом, — не только по причине внимания о. Павла к материи культа, но и потому, что «духовный» мир для него — скорее тонкоматериальный. Сама установка, сам пафос такого исследования не свойственны традиционному православию.

Как известно, П. А. Флоренский критиковал теорию познания Канта и, следовательно, отрицал могущество «чистого разума». Инструментом познания для него, как представляется, была интуиция, причем в интерпретации Анри Бергсона. Кстати сказать, едва ли не единственным своим предшественником о. Павел признавал именно названного французского мыслителя. Так?

Гениальность о. Павла и состояла прежде всего в том, что он обладал необычной интуицией. Он действительно непосредственно усматривал само существо вещей, например, икон, слов, особенно



человеческих имен. Не спрашивайте, каким образом достигалось такое усмотрение, но оно достигалось.

Правда, качество интуиции о. Павла и А. Бергсона было различным: оккультной интуиции у Бергсона не отмечается, равно как, впрочем, и священнической.

Отмечу еще, что хотя Флоренский постоянно пользуется своей интуицией, тем не менее само понятие интуиции у него не проблематизировано. За исключением того места в «Столпе», где говорится об интуиции и дискурсии.

Вы сказали, что о. Павел видел сущность слов и имен. Но лингвисты говорят, что ни одной правильной этимологии у него нет. Затем он столь упорно и последовательно занимался поисками этимологий?

Флоренский действительно не признавал научного этимологизирования, потому что в основе его видения слова лежало прямое созерцание. Он был особенно силен в проникновении в суть имен собственных, где ему к этимологизированию прибегать не надо было. Александр, Алексей, Анна... И лучше всех рассмотренными оказываются, конечно, имена Павел и София.

Что же, Бог прямо внушает П. А. какие-то идеи?

Мне трудно отвечать на так поставленный вопрос. Могу лишь сказать, что Флоренский не был сторонником святоотеческой аскезы, а значит, соответственного созерцательного опыта, которым обладали некоторые святые, не имел. Скажем (я прямо цитирую), о. Павел писал: надо учиться мыслить именами. Св. отцы к этому никогда не призывали.

Если не от Бога, то от кого же о. Павел заимствовал свои идеи?

Я бы сказала вот что: система Флоренского — это своеобразное гётеанство. Если он что и заимствует из немецкой философии, то это прежде всего некоторые установки Гёте. Я имею в виду учение Гёте о первофеномене — такой реальности, в которой форма и содержание совпадают. П. А. искал первоявления в окружающем мире. И находил их — в иконах, в словах, в предметах культа. Вот вам и философская интерпретация его оккультизма! О первофеномене можно говорить и на философском языке, и на оккультном.



П. А. почти не интересовался церковными визионерами, традиционными святыми, жившими в пределах Церкви. А вот экстравагантные фигуры — они его притягивали к себе. Например, о. Серапион Машкин.

П. А. побывал в Оптиной, но заинтересовали его не оптинские старцы, а о. Серапион — хотя и оптинский насельник, но человек совсем другого духа. У о. Серапиона был очевидный гностический дар, о чем сообщается в «Столпе». У о. Серапиона, кроме того, была своя система христианской философии. Из первых рук мы ее, правда, не знаем, потому что она так и не опубликована, но Флоренский излагал кое-что из нее. Некоторые даже считают, что «Столп» — это плагиат по отношению к архимандриту Серапиону. Это вряд ли, я так не думаю.

Поэму главный труд о. Серапиона так упорно не издают?

Потому что там, вероятно, есть вещи, прямо компрометирующие о. Серапиона и косвенно — о. Павла.

Действительно, о. Серапион — сложная фигура. Он был, например, поклонником Французской революции, обличал монашество и считал его абсурдом, испытывал симпатии к масонству, — я уж не говорю о его юродстве, пьянстве и прочем. Он был экстравагантен как по мировоззрению, так и по бытовому поведению. И тем не менее именно он, а не старец Нектарий, к примеру, привлек к себе внимание Флоренского. П. А. постоянно искал в корне новые, творческие (с его точки зрения) духовные явления.

Внутри Церкви или вне ее?

П. А. искал универсальные религиозные явления, часто стремился воцерковить вещи, инородные православию (например, элементы Каббалы).

В Германии по шаблону разносят философов по разрядам славянофилов и западников. Куда бы Вы отнесли о. Павла?

Вопрос сложный. О. Георгий Флоровский писал, что о. Павел — романтический западник, спасающийся на Востоке, что им владеет роковая отравка романтизма.

Наверно, Флоренский не принадлежит ни к тому, ни к другому лагерю, да и вообще проблема Запада и Востока почти не волновала



его. Это был, безусловно, человек европейской, мировой образованности. Тем не менее он практически не бывал на Западе (лишь в школьном возрасте съездил в Германию). Укоренен был все-таки в русской жизни.

Не думаете ли Вы, что иногда люди вывешивают как принцип познания свою интуицию, чтобы скрыть произвол? Логический произвол?

Доверять чужой интуиции — всегда вещь рискованная. Интуиция часто невоспроизводима и потому непроверяема. Надо иметь в виду еще и то, что Флоренский исходил из своей уникальной интуиции. Помимо того, он намекал на некие оккультные упражнения, которые могут поднять профана до его уровня («мыслить именами»). Флоренский пытался делиться с читателями крупными вынашиваемого им принципиально нового (по сравнению с традиционным церковным) духовного пути. Дело идет не о логике, а о вещах куда более глубинных и серьезных.

Обращает на себя внимание, что о. Павел весьма часто выводит свои богословские построения из истории литературы или искусства, то есть из истории духа, и при этом он особенно внимателен к фольклору и языку, то есть к народному духу. Народный дух имеет для него, по всей видимости, силу научного доказательства. Как Вы относитесь к исследовательскому методу П. А.? Правильно ли утверждать, что он выводит свое богословствование из всеобщего знания, рассеянного в роде человеческого?

Дело в том, что П. А. культивировал понятие общечеловеческого мировоззрения. Особенно подробно он развивал данный взгляд в 20-е годы. Общее для всех людей мировоззрение, по его мнению, присутствует в Церкви, в иконописи, в фольклоре, в языке. И своей целью о. Павел ставил реконструкцию такого мировоззрения. Незавершенная книга «У водоразделов мысли» и была попыткой соответствующей реконструкции.

В общечеловеческом мировоззрении о. Павел усматривал абсолютную истину и противопоставлял его позитивизму. Он считал, что позитивистское мировоззрение оформилось не только под влиянием естественных наук, но и обмирщенного христианства. Отсюда его стремление и в христианстве выделить позитивистский элемент, с его точки зрения ложный, и отбросить его.



Между прочим, общечеловеческое мировоззрение о. Павел усматривал также в языческих культах — в культах античных, элевсинском, например, а также и в славянских.

Таким образом, общечеловеческое мировоззрение у П. А. Флоренского — это крайне проблематичная вещь.

Перечитайте статью П. А. «Общечеловеческие корни идеализма». Внешне она посвящена платонизму, учению об идеях, но на самом деле магизм, колдовство выступают в ней на первый план. Флоренский был убежден, что платонизм как раз укоренен в них! Кроме того, он прямо заявил, что к Истине первобытный магизм ближе, чем научный позитивизм.

Позвольте поделиться догадкой. Мне кажется, что можно усматривать ключ к учению П. А. Флоренского в понятии новозаветного кеносиса (унигижения). Достаточно вспомнить, например, новую интерпретацию, которую с данной точки зрения полугает у него деятельность взыскующего истины разума, ведущая к его самоотрешению, то есть к кеносису. Вы согласны?

Я бы на первое место в трудах Флоренского все-таки поставила духовную науку, или софиологию. Если же понятие кеносиса применить к разуму (Vernunft) и к рассудку (Verstand), то у Флоренского кеносису подвергается только рассудок, а не разум.

От разума как инструмента познания о. Павел не отказался. Разум как раз был для него инструментом познания, но он предлагал обогащать его интуицией, «сердечным знанием».

Собственно, вся русская философия XIX—XX веков боролась с рассудком, боролась за так называемое целостное знание, то есть знание не только головное, но и сердечное. Так в философии преломлялась богословская идея соединения ума и сердца, развитая исихастами.

У П. А. соотношение выглядит примерно так: знание приобретается интуитивным путем, а дискурс нужен только для того, чтобы оформить знание. Таким образом, интуиция для о. Павла, безусловно, первична.

Итак, ключевое слово для обозначения нерва его поиска, на мой взгляд, — духовная наука.

Но что понимать под духовной наукой?



Думаю, что духовная наука Флоренского в какой-то мере имеет теософский характер и примыкает к традициям европейской теософии в широком смысле слова. Во избежание недоразумений скажу, что духовная наука о. Павла опирается на совсем другой (его личный уникальный) опыт и оперирует совсем другими категориями.

Позвольте еще одну догадку. Я с большим интересом прогитал в «Столпе» 7-е письмо, и у меня есть ощущение, что о. Павла весьма занимало понятие греха, то есть отрицания истины. Я отчетливо осознаю, что в его главной книге режь идет именно об истине, но, тем не менее, исследование не-истины столь же важно. Правильно ли думать, что исходной точкой богословствования о. Павла является негативный элемент, то есть понятие греха?

У меня эта точка зрения вызывает сочувствие. О. Павел пришел к христианству, к Церкви, к богословствованию экзистенциально через переживание ада, через страдание от греха. Именно поэтому он испытывал нужду в Спасителе. Свое спасение о. Павел осуществлял все-таки не вне Церкви.

Вот почему он проблематизировал именно Церковь и создал ту систему еkkлeзиологии, о которой уже говорилось.

В своей автобиографической работе «Детям моим» П. А. Флоренский называет себя символистом. В «Столпе» он также часто говорит о «символическом знании». Следует вспомнить также о направлении в русском искусстве XX века — о символизме. Достаточно ли этого, звучащего более по-лингвистически, чем по-философски или по-богословски, наименования, чтобы обобщить его исследовательский метод?

Этого, в общем правильного, наименования недостаточно. Надо еще привлечь идею гётеанства, а также учитывать оккультные устремления о. Павла. С понятием символа тесно связана также категория Софии.

П. А. без опаски пользуется несколько захватанным термином «мистика»...

Понятие мистики достаточно неопределенно. Конечно, как православный священник, о. Павел примыкает к соборной мистике православия, но все же и личный мистический опыт был для него



очень важен. Он умел видеть в окружающем мире гётевские перво-явления и описывать их. О. Павел чувствовал в себе самом некоторые опасные мистические дары и вроде бы противостоял им. Однако результаты своих оккультных переживаний он нередко вводил в свои труды.

Конечно, о. Павел не был сторонником темной мистики — ни в опыте, ни в идеологии. В статье «Общечеловеческие корни идеализма» он, правда, сочувственно писал о ней, желая выразить примерно такую мысль: лучше вот это шаманство, чем позитивизм. Понимаете, мистику он все время противопоставлял позитивизму. Главное зло для него — позитивизм, который он возводил к Канту.

Но разве мистика Софии имеет тьмные стороны?

К сожалению, имеет! Классическое понятие Софии, как известно, восходит к гностику Валентину, по мнению которого София — это тварный мир, который пал. Так что, с точки зрения гностиков, в Софии есть как высший, небесный аспект, так и низший, прямо скажем, сатанинский. Будучи софиологом, можно устремляться как вверх, так и вниз.

Может быть, я сейчас скажу для кого-то ужасную вещь: софиологами в этом высшем понимании являются некоторые, в частности, русские святые, такие как Сергей Радонежский или Серафим Саровский. Это софиологи в истинном, чистейшем смысле, софиологи-практики, опытно познавшие святую, божественную основу тварного мира и высветлившие в себе самих — аскезой, при содействии благодати — свое божественное, бессмертное существо.

О. Павел занимает промежуточную позицию: связи с сатанизмом в нем усмотреть невозможно. В этом смысле его можно числить по ведомству натурфилософии, обращенной к природе как в ее земном, но также и в невидимом аспекте. Не случайно, следуя в этом, возможно, Гёте, о. П. писал в «Воспоминаниях» о своей совершенно особой любви к Природе, Натуре, — любви, олицетворяющей ее.

Вершиной развития софийной идеи в России я считаю не Соловьева и не Булгакова, а именно Флоренского. Именно он рискнул ввести личную Софию в систему православного богословия.

Да, но ведь систематически изложил софиологию о. Сергей Булгаков. Именно его учение подверглось соборному осуждению.



Это произошло потому, что Булгаков предпринял вполне практический шаг: он возжелал на Поместном соборе 1917 года ввести этот теологумен в догматическую систему русского православия. По внешним обстоятельствам это тогда не удалось, но о. Сергий не оставил своего замысла и в эмиграции развил софийную интуицию во всеобъемлющую богословскую систему.

Вы сами, Наталья Константиновна, неоднократно писали о том, что у о. Павла нет развитого учения о Христе, об искупительном страдании Христа, и что из-за этого о. Павел не смог предложить и учения о человеке. Обычно вклад любого ученого оценивают на основании того, чем он интересовался и что внес нового, а не на основании того, каких тем он не касался. Поэтому мы должны ставить о. Павлу в вину то, чего он не сделал?

Как я уже сказала раньше, главной стороной трудов П. А. была его экклезиология, или учение о Церкви. Но Церковь — это Тело Христово. Отсюда мне представляется странным: как можно, говоря о Церкви, ничего не сказать о Главе Церкви? Странно, согласитесь, когда богослов, говоря о системе церковных таинств, ничего не говорит о Евхаристии.

В этом смысле мне кажется правомерным ставить о. Павлу в упрек и то, чего он не сделал.

Действительно, у него крайне слаба интуиция Христа, искупительного страдания Господа. Идея крестного пути вообще в его системе отсутствует. В этом отношении я на самом деле упрекаю о. Павла. В этом пункте я не ограничиваюсь критикой как беспристрастным анализом.

Перед нами немаловажная проблема. Вспомните статью «Павел» в книге «Имена», где П. А. говорит, как он воспринимает Христа. И как же? Как некую огненную струю! Странный образ, чтобы не сказать больше! Нуждаясь в Спасителе, — Спасителе от греха, дьявола, смерти, — мы не можем не мыслить о Христе как о Личности. В описании же Христа П. А. — в этой «огненной струе» — нет вот именно этого личностного начала.

На первом плане в «Столпе» — Церковь, София, Мария, но не Христос. А в учении о культе все, что угодно, только не Евхаристия!

В учении Флоренского нет и человека, — и это является обратной стороной отсутствия там Христа. В философии культа о. Павел



говорит о человеке, который спасается через освящающую силу таинств. Помните это учение о семи функциях человека (питание, говорение и т. д.), которые освящаются через семь таинств? Но у него нет учения о личности, о человеческом «я», учения о человеческом духе.

Справедливость сказанного подтверждается, между прочим, неприязнью Флоренского к местоимению «я». В книге «Имена» он даже обоснование дает: аскет избегает говорить о себе в первом лице. Там же утверждается, что местоимение «я» — это абстракция, что за ним нет никакой реальности, что это кантовская апперцепция и т. д. Это — до того момента, как человеку дается имя. А дается имя, тогда «я» приобретает онтологический вес. И это снова вещи абсолютно нецерковные. Все тексты Церкви, ее богослужение, — прежде всего псалмы, а вслед за ними все каноны, стихиры, тропари, — все вообще молитвы, — суть обращения к Богу от первого лица, в них напряженнейшее переживание человеком собственного «я». Конкретные имена тут ни при чем. «Я» богослужебных текстов — это, если угодно, «трансцендентальный субъект» Церкви. Согласно апостолу Павлу, в человеке присутствует Сам Христос. И это присутствие актуализирует в эмпирическом человеке церковная жизнь. Эта-то тайна личности, ее последняя ценность осталась скрытой от взора Флоренского.

Опять-таки мне можно возразить. Скажут: у П. А. есть учение о лике, об иконе. Но лик — это завершенная, эстетизированная личность. От церковного же экзистенциализма — от опыта бытия личности в Церкви — Флоренский бесконечно далек (по крайней мере, в своей теории). Ни покаяние, ни молитва, ни борьба с грехом и т. д. никак им не проблематизированы.

Вы, Наталья Константиновна, давно высказываете идею о том, что наблюдаются типологические параллели между судьбой Флоренского и образом Фауста, как он понят и развит И. В. Гёте. Говорят, что Вы на эту тему написали целую книгу. Не могли бы Вы рассказать о ней подробнее?

У меня, действительно, написана книга «Русский Фауст XX века». Она состоит из двух частей. Вторая часть в основном опубликована, она посвящена Флоренскому как филологу.



А первая часть («Тайна Флоренского») у меня посвящена сопоставлению жизни реального человека, о. Павла, с литературной фигурой Фауста, как она представлена у Гёте. С моей точки зрения, в трагедии Гёте показан мировой человеческий тип — метафизический, а не эмпирический человек.

И к этому типу я отношу Флоренского. Между Фаустом и Флоренским есть определенный параллелизм: наука, оккультизм, священство, служение государству. Эти ключевые моменты сразу наводят на мысль о близости двух фигур.

Если анализировать трагедию Гёте и размышлять над биографией Флоренского, то — удивительный факт! — даже второстепенные аспекты этих двух фигур, реальной и вымышленной, совпадают. Поставим проблему личности Флоренского во всей ее остроте.

Утонченный мистик, поэт, священник, знаток наук и искусств, монархист — все это до Октябрьской революции. Что же мы видим после революции? О. Павел становится соратником комиссаров и Троцкого, хорошо, по его собственным словам, относится к боготворческому советскому режиму, по своей инициативе начинает работать на секретное военное ведомство...³

Что там пресловутое ГОЭЛРО! Совершенно трансцендентные — по отношению к «каноническому» дореволюционному образу Флоренского — вещи вы можете увидеть в опубликованных материалах. Читайте помимо «Удела величия» и уже упомянутой выше записки «Предполагаемое государственное устройство в будущем»⁴. Здесь предлагается России такой политический и социальный проект, по сравнению с которым сталинский тоталитаризм покажется вершиной гуманистической демократии, а внешняя политика СССР в конце 30-х годов — перлом христианской этики! За этими материалами (см. особенно «Удел величия») — какие-то такие загадки и бездны, связанные не только с П. А., но и с нашей современностью, которые еще дадут о себе знать. И еще. По ясному предчувствию его собственной жены, о. Павел мог бы участвовать и в создании атомной бомбы. Анна Михайловна говорила так: если бы о. Павел дождал до конца войны, то он бы принял участие в разработке атомной бомбы; об этом во всеуслышание сообщил внук ученого П. В. Флоренский на научной конференции в Бергамо. Таким образом, рево-



люция действительно стала для П. А. «водоразделом», после которого произошла, казалось бы, невыносимая метаморфоза. В этом-то и состоит его тайна.

Пытаться что-то здесь понять надо очень осторожно. Прежде всего потому, что о. Павел — мученик. Но и здесь не без проблем: погиб он не как священник, а как — у нас было такое понятие — спец, буржуазный специалист. В советское время, в середине 20-х годов, хотя и не сняв ни креста, ни рясы, тем не менее о. Павел оставил стезю священника, прекратил служить, не имел прихода, перестал писать на богословские темы и работал в науке и промышленности.

Пытаясь разобраться в загадке П. А., я не хочу касаться его собственных внутренних мотивировок, его самооправдания и т. п., — словом, сферы личной свободы. Это область последней тайны, и внешнему наблюдению она недоступна; мне же хотелось бы оставаться в рамках научной корректности. Поэтому я прибегаю к методу типологизирования, вполне сознавая его ограниченность. Для осмысления метаморфоз П. А. я привлекаю типологически созвучную ему фигуру Фауста. Я задаюсь, например, вопросом, почему о. Павел пошел на советскую службу в качестве спеца. И мне вспоминается трагедия Гёте: Фауст, завершив ряд ступеней своего развития, также пошел на службу к императору. Он участвовал в войне, в финансовых операциях, в осушении болот.

Роль рока особенно отчетливо видна в образе Фауста. Вот и П. А. на путь службы режиму был увлечен роком, фатумом — логикой личности Фауста, своего прототипа.

Еще одна параллель. О. Павел женился на простой девушке. Зная его утонченность, можно было бы предположить, что он женится на женщине масштаба Зинаиды Гиппиус. Но он уподобляется Фаусту, христианизировав при этом деяния последнего. Фауст соблазнил и погубил Гретхен, в судьбе же П. А. этот эпизод оказывается проработанным на христианском уровне, выливается в христианский брак. В целом, опуская подробности, можно сказать, что Флоренский христианизировал своего «внутреннего Фауста».

Раз уж стали говорить об этом, еще параллель. Флоренский — православный священник, а Фауст — теург, заклинатель духов и разных подземных существ. Софиологии Флоренского, в частности, соответствует в «Фаусте» эпизод с Еленой, вызванной из мира Мате-



рей. Но у о. Павла все поднято онтологически вверх: Флоренский был поклонником Софии и Марии, а Фауст — поклонником Души мира, Елены.

Подобным образом я прошла по всей трагедии, начиная с эпизода в погребке Ауэрбаха, когда Фауст усилиями Мефистофеля подвергается искушению зеленым змием. А ведь единственный известный нам явный грех Флоренского, присущий ему в юности, — это именно приверженность к алкоголю.

А каков конец обоих? Фауст был застигнут смертью, когда занимался осушением мелководных болот. Флоренский был расстрелян в тот период своей жизни, когда он из мелкого Белого моря извлекал водоросли и перерабатывал их с целью получения йода. Разве нет здесь очевидной параллели?

Думаю, что эти и подобные факты дают основание для обобщения.

В связи с Флоренским я сознательно не делаю завершающего шага, потому что я и себя не хочу завершать и закрывать для себя определенные темы. Например, если я для себя подвергну осуждению Флоренского как софиолога, то этим я себе закрою доступ к софиологии (она меня очень интересует).

Будущее нашей Церкви и вообще христианства, — здесь я солидарна с нашими мыслителями начала века, — связано с церковным оправданием сферы культуры, науки, искусства и так далее. Ведь эти сферы приняли секулярный характер не случайно.

Сердечно благодарю Вас, Наталья Константиновна, за весьма интересное и информативное интервью. Мне довелось уже побеседовать о Флоренском с о. Андроником и с Р. А. Гальцевой, которые олицетворяют для меня два полюса суждений и оценок. Ваша позиция — промежуточная, и я высоко ценю ее за взвешенность и бережность.



ПРИМЕЧАНИЯ

Раздел I

Павел Флоренский: судьба и ее преодоление (опыт биографии)

¹ Которые сами получили заветы свыше. Так, в древнем патерике рассказывается, что Антоний Великий — основатель монашества — в начале своего пустыннонического подвига был наставлен ангелом. Небесный вестник явился ему под видом человека, который то молился, то занимался рукоделием. По этому образцу св. Антоний стал строить собственную жизнь; и впредь все монастырские уставы имели в своей основе чередование труда и молитвы. Также, по преданию, одному из основателей египетских монастырей Пахомию Великому устав и молитвенное правило были сообщены ангелом.

² Аскетическая наука предписывает в «невидимой брани» против каждой страсти выставлять обратную к ней добродетель: лени противопоставлять трудолюбие, тщеславию — смирение и т. д. Труд аскезы как бы выворачивает наружу человеческое существо. И смысл этого труда — восстановление утраченной святости человека, образа Божия в нем.

³ Т. е. в первой половине 1980-х годов, когда писалась данная работа. — *Примечание автора 2014 года.*

⁴ Цит. по: Жизненный путь о. Павла Флоренского (анонимная статья) // Флоренский Павел, свящ. У водоразделов мысли. Т. I: Статьи по искусству. Париж, 1985. С. 22.

⁵ Из плана речи Флоренского при открытии Московского математического общества. Цит. по: *Половинкин С. М.* О студенческом математиче-



ском кружке при Московском математическом обществе в 1902–1903 гг. // Историко-математические исследования. Вып. XXX. М., 1986. С. 150.

⁶ См.: Там же. С. 150–151.

⁷ Там же. С. 151.

⁸ См.: *Андроник (Трубагёв), иером.* Священник Павел Флоренский. Личность, жизнь и творчество (теодицея и антроподицея). Курсовое сочинение на соискание ученой степени кандидата богословия. Приложения. Загорск, 1984. С. 21.

⁹ В предисловии к опубликованной Флоренским (совместно с Булгаковым) книге Шмидт «Третий Завет».

¹⁰ На русском языке в начале XX века была доступна книга Фабра д'Оливэ «Космогония Моисея».

¹¹ *Бердяев Н. А.* Стилизованное православие // Русская мысль. 1914. Вып. 29. № 1. С. 112.

¹² Примечательно, что первое опубликованное сочинение Флоренского посвящено оккультизму (*Флоренский П. А.* О суеверии // Новый путь. 1903. № 8). В двадцатилетнем возрасте Флоренского уже сильно занимал этот предмет. Словно желая дать характеристику самому себе как мыслителю, Флоренский пишет о трех видах мировоззрения — религиозном, научном, оккультном. Действительно, мы знаем его как священника, ученого и оккультиста; это тип мыслителя, встречающийся в XX веке, но имевший предшественников в истории (Парацельс, Гёте и др.). В самом начале своего творческого пути Флоренский ясно чувствует и сознает, что оккультная наука имеет дело с предметом «недолжным», т. е. злом, и прямо называет соответствующую область «дьявольской», хотя и оговаривается, что «дьявольское» понимает здесь как краткий термин, не занимаясь его реальным смыслом. Однако отсюда для Флоренского вовсе не вытекает запрета на оккультизм; нужно лишь соблюдать определенные меры предосторожности, замечает он. Вот очень четкое выражение его отношения к оккультизму (в поздних работах нельзя найти равного ему по откровенности): «Суеверное восприятие, основанное на нем оккультическое мировоззрение и практика, из него вытекающая, — магия, очень важны, ибо они занимаются особою стороною вещи, *недолжным* по преимуществу, и тем расширяют наш кругозор. В этом смысле систематизированное суеверие составляло и составит необходимое дополнение к религии, занимающейся *должным*, и науке, изучающей объекты как безразличное данное. Но тем не менее положение оккультизма труднее положения науки. <...> Оккультизм воспринимает и изучает *недолжное*, причем сам он будет *должным*, будет хорошим делом *только* до тех пор, покуда *недолжное* воспринимается как таковое. Если же он начинает относиться к злему как к *должному*, то и самой



занятие им становится делом “нечистого”. Трудно удержаться от падения, занимаясь все время неистинным, ирреальным в известном смысле, и не видеть в нем реального и как бы должного, истинного. Но, пав, через самое короткое время исследователь начинает создавать свое падение. Чувство тошноты, пресыщенности, отвращения к дальнейшему занятию суевериями и характеризует собою состояние духа после падения». Очевидно, что Флоренский делится здесь собственным опытом исследования «суеверий».

Впоследствии эта позиция в сознании Флоренского раздвоилась. С одной стороны, Флоренский продолжал клеймить оккультизм как «скверную ересь» и говорил о его прямой связи с Содомом. Но, с другой, он признавал оккультизм как вполне правомерное мироотношение, мыслил оккультными категориями (од и пр.), разработал оккультную концепцию слова и церковного культа. Он как будто забывал о злом начале «суеверия», тем паче о сопряженной с ним «диавольщине», и относился к нему как к естественной науке, некоей тонкой физике. Более того, в статье 1909 года «Общечеловеческие корни идеализма», читанной в качестве лекции в Духовной академии (!), он заявлял о магическом мироощущении как об «общечеловеческом». Теперь объекты суеверия мыслились им как всецело реальные. Эволюция мировоззрения неуклонно влекла Флоренского «по ту сторону добра и зла». Почему его так увлекли занятия «недолжным», когда вроде бы все внешние обстоятельства побуждали углубляться в «должное», божественное? Видимо, Флоренский и стремился к «должному» гнозису (умно-молитвенному), когда в 1904 году просил благословения на монашество у своего духовника. Ведь заниматься по-настоящему «должным» значит одно — уйти из мира; религиозное отношение к миру, заданное христианством, чисто отрицательного порядка, есть отсечение. Но, как известно, монашеские замыслы Флоренского потерпели крах, с чем и связано то, что он сохранил в своей жизни место для всякого рода «недолжного».

¹³ См.: Вестник РХД. № 114. Париж, 1974. С. 155.

¹⁴ См.: Из писем и набросков архимандрита Серапиона Машкина. Письмо к П. А. Флоренскому, 1905 г. // Вопросы религии. Вып. I. М., 1906. С. 179.

¹⁵ Этот журнал, имевший два выпуска, издавался кружком единомышленников Флоренского.

¹⁶ Думается, здесь сыграл роль общественный подъем тех лет.

¹⁷ См.: Вестник РХД. № 114. С. 163.

¹⁸ См.: Булгаков С. Священник о. Павел Флоренский // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 541 и далее.

¹⁹ Т. е. планета Венера, наблюдаемая Флоренским на восходе и на закате. Он переживал ее, «Утреннюю» и «Вечернюю» Звезду, как звезду Апока-



липсиса, дающую надежду, как свою путеводную звезду. Мистика Флоренского, сопряженная с образом Утренней Звезды, сходна с мистикой Якоба Бёме, который также переживал восход Звезды в недрах души как ключевое событие грядущей духовной истории и своего личного пути становления.

²⁰ *Флоренский Павел, свящ.* На Маковце // Флоренский Павел, свящ. У водоразделов мысли. С. 37.

²¹ См.: Там же. С. 37, 37, 38 соотв.

²² См.: *Булгаков С.* Священник о. Павел Флоренский. С. 544.

²³ См.: *Андроник (Трубагёв), игум.* Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной академии // Богословские труды. Юбилейное издание в честь трехсотлетия Московской Духовной академии. М., 1986. С. 226—237.

²⁴ Здесь надо учесть тогдашнюю (1914 год!) антигерманскую направленность общественного настроения. И друг Флоренского В. Эрн также развивал сходную идею «от Канта к Круппу» в статье с тем же названием (из книги «Борьба за Логос»).

²⁵ Согласно апостолу Павлу, духовного может понять только духовный. Открыто заявляя о своей «духовности», равномошной святости о. Алексея, Флоренский, видимо, полагал, что идет вслед за ним в отказе от «ложной» скромности.

²⁶ Цитируем статью Флоренского по самиздатовской машинописи 80-х годов. В перестройку работа была издана под заголовком «Рассуждение на случай кончины отца Алексея Мечёва» (см.: *Флоренский Павел, свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 591—616).

²⁷ Своей «философией покаяния» Флоренский разрушает развитую им в «Иконостасе» идею церковного канона: эта идея предстает при обсуждении канонического поведения лицемерным шаблоном.

²⁸ Когда Флоренский обосновывает, что покаяние ведет ко греху, его логика близка логике апостола Павла, когда тот развенчивает «бессильные», «ослабленные плотью» представления ветхозаветного закона (Рим 8: 3). Апостол приходит к выводу, что заповедь закона умножает грех: «Грех становится крайне грешен посредством заповеди» (Рим 7: 13). Видимо, здесь налицо общее правило: скептическое размышление вскрывает во всяком отживающем мировоззрении некое ключевое противоречие, уничтожающее само его существо. Исчезает вера, уходит благодать — и мировоззрение предстает в своей человеческой противоречивости и бессилии. В цветущие времена Закона или в эпоху настоящего авторитета Церкви и помыслить не могли о таких доводах, которые выдвигают как апостол Павел, так и русский философ. И в обоих случаях речь идет об обнажении душевного подполья, вырвавшегося из узды. У Флоренского покаяние уничтожа-



ется всякого рода задними мыслями; по апостолу Павлу, именование греха заповедью оказывается заклинанием, вызывающим его на свет из бездны бессознательного: «Когда пришла заповедь, то грех ожил <...> Грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею» (Рим 7: 9, 11). Эти Павловы парадоксы надо отличать от его же антиномий, провозглашающих чудо: умирая со Христом, мы обретем в Нем жизнь, — вот сердце Павловой диалектики христианства..

²⁹ О том, что Флоренский ошибся в своих построениях, что они действительно суть софизмы, говорит важнейший факт: со временем выяснилось, что «духовное завещание» было написано не о. Алексеем. Духовник-подвижник не хвалил себя, не желал показать из гроба нос «миру» — т. е. своим духовным чадам (жест, приписанный ему Флоренским, не слишком красив и вряд ли христианской природы). Он, надо думать, сподобился кончины «непостыдной, мирной» — той самой, в какой ему хотел отказать, хотя и из благих побуждений, философ-декадент.

³⁰ Флоренский говорит в ней о связи своих представлений с богословием св. Афанасия Великого: будто бы он опирается на св. Афанасия как на святоотеческий авторитет.

³¹ См.: Богословский вестник. М., 1917. № 8—9. С. 214.

³² Бердяев Н. Стилизованное православие. С. 110.

³³ Флоровский Георгий, *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 493—498.

³⁴ См.: Булгаков С. Н. Священник о. Павел Флоренский. С. 543.

³⁵ Т. е. без разделения на дух и плоть, на Бога и тварь, что было бы дуализмом.

³⁶ Эта самохарактеристика Флоренского содержится в его письме к М. Л. Цитрону от 18 марта 1929 года (Контекст-1972. М., 1973. С. 345—346).

³⁷ Рецензия Флоренского на труд В. В. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков» (Богословский вестник. 1916. № 7—8. С. 539).

³⁸ См.: Горев М. В. Троицкая лавра и Сергей Радонежский. М., 1920.

³⁹ См.: Андроник, *иеродиакон*. К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского // Богословские труды. М., 1982. № 23. С. 270—272.

⁴⁰ Флоренский Павел, *свящ.* В достохвальный «Маковец» // Флоренский Павел, *свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 380—382.

⁴¹ Флоренский Павел, *свящ.* Письмо к Н. П. Киселеву от 26.4—9.5.1919 // Там же. С. 365—368.

⁴² Флоренский Павел, *свящ.* Доклад в комиссию по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры // Там же. С. 359.



⁴³ Там же. С. 361.

⁴⁴ *Флоренский Павел, свящ.* Из письма к матери, О. П. Флоренской, 23—25 апреля 1936 г. Цит. по: *Андроник, иеродиакон.* К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского. С. 274.

⁴⁵ См.: Контекст-1972. С. 344—345.

⁴⁶ Об этом см. полудокументальную книгу Б. Ширяева «Неугасимая лампада».

⁴⁷ Прекрасно знакомя с Флоренским З. Гиппиус охарактеризовала его как «умного и жестокого» («Живые лица»).

⁴⁸ Выражение С. Аверинцева в связи с трагедией Софокла «Эдип-царь».

⁴⁹ С. А. Волков, слушатель лекций Флоренского в Духовной академии, вспоминал: «Было некое магическое обаяние его речи. Иначе не назовешь! Ее можно было слушать часами без всякой усталости... Не только ум, но и все существо бывало очаровано им и покорено ему. Никогда я не слышал такой речи, никогда ни у кого не читал, чтобы кто-нибудь из мыслителей говорил так. Мне кажется, что только разве у божественного Платона было такое дарование Муз... Сила лекций Флоренского была поразительной. Он не только живописал, не только мыслил вслух, но прямо-таки очаровывал, подобно Орфею, как бы магически овладевал душой слушателя, превращая его в воск или глину, из которых он, вдохновенный художник и преискусный мастер, вылепливал совершенное создание» и т. д. См.: *Андроник, игумен.* Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной академии. С. 238.

⁵⁰ *Бердяев Н. А.* Стилизованное православие. С. 112.

⁵¹ *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. С. 496—497.

⁵² *Яковенко П.* Философия отчаяния // Северные записки. СПб., 1915. № 3. С. 177.

⁵³ С. Булгаков так пишет об умонастроении интеллигенции в трагический для России 1916 год: «Из моих друзей только П. А. Флоренский знал и делил мои чувства в сознании неотвратимости и отдался обычному для него *amor fati*» (*Булгаков С. Н.* Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 89).

⁵⁴ Письмо П. А. Флоренского семье от 13 февраля 1937 г. // Вопросы литературы. 1988. № 1. С. 156.

⁵⁵ Интересна возникающая здесь параллель апостола Павла и Павла Флоренского со странным и даже привлекательным образом мятежного царя Саула — первого израильского помазанника, вместе с праведным Иовом являющегося подлинно трагической фигурой Ветхого Завета. Обоснованию трагичности этого библейского образа, безысходности ситуации, в которой оказался царь Саул, посвящена наша неопубликованная работа «Первый помазанник».



⁵⁶ См.: *Флоренский Павел, свящ.* Имена. М., 1993. С. 224—225.

⁵⁷ Заметим здесь, насколько точен был Флоровский, назвавший болезнь мировидения Флоренского «томлением духа».

⁵⁸ *Флоренский Павел, свящ.* Имена. С. 232.

⁵⁹ Там же. С. 245.

⁶⁰ См.: Вестник РХД. № 114. С. 155—156.

⁶¹ Не они ли названы в Откровении пришедшими «от великой скорби» (7: 14)?

⁶² На самом деле Фауст — образ фольклорный, что дополнительно свидетельствует о его всеобщей природе, Фауст — никак не отдельный, конкретный и неповторимый индивид. В трагедии Гёте произошло высветление метафизического существа монументального персонажа народной легенды, осмысление его в категориях высокой европейской культуры.

⁶³ «Фауста» мы будем цитировать в переводе Б. Пастернака, приводя вслед за стихотворным наш собственный — дословный перевод. Вот он в случае данной выдержки: «Благородный член духовного мира спасен от зла; кто утруждался в непрестанных стремлениях, того мы в силах спасти».

⁶⁴ В русском переводе доступны его книги «Аугога, или Утренняя заря в восхождении» (перевод А. Петровского) и «Христо-София».

⁶⁵ «В потоке жизни, в буре деяний я повсюду вею, сную туда и сюда. Колыбель и могила, вечное море, смена движений, жар жизни: так я тружусь на грохочущем станке времени, выделявая одежду для жизни божества».

⁶⁶ «Как близок ты мне, деятельный дух, пронизывающий собою весь мир!»

⁶⁷ «Возвышенный дух, ты дал мне, дал мне всё, о чем я просил. Ты не случайно обратил ко мне в огне свой лик. Ты поставил меня царем над великолепной природой, дал мне силу ее ощущать, ею наслаждаться. Ты дозволяешь мне не просто восхищаться ею со стороны, подобно равнодушно-му зрителю, но разрешил смотреть ей в душу, как в сердце друга».

⁶⁸ *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. С. 495.

⁶⁹ «Кто сможет назвать Его? И кто сможет исповедать: я верю в Него? Кто сможет почувствовать и осмелиться сказать: я в Него не верю? Всеобъемлющий, Вседержитель, не охватывает ли и не держит ли Он тебя, меня и Себя Самого?»

⁷⁰ «Христос воскрес! Радость для смертного, которого растлили коварные, гибельные наследственные грехи»; «Мы умастили Его благовониями, мы, верные Ему, погребли Его. Мы тщательно, крепко обвили Его пеленами; ах! Но мы не нашли здесь Христа»; «Христос воскрес! Блажен тот любящий, который выстоял в печальном, суровом, но целительном испыта-



нии»; «Погребенный восстал, Высочайший ожил и возвысился в славе; но если Он ликует в творческом восторге, то мы, увы, падаем на землю в слезах. Он оставляет нас, Свою семью, вновь томиться на земле; ах! Мы оплакиваем Твое счастье, Учитель»; «Христос восскрес из глубины истления; Он разрывает оковы, освобождая нас для радости! Он призывает нас славить Его, доказывать нашу любовь, Он уготовал нам трапезу и вдохновил на проповедь, Он обещает нам блаженство; Учитель нам близок, Он рядом с нами».

⁷¹ Флоровский Георгий, *прот.* Пути русского богословия. С. 496.

⁷² «Негодное существо, ты можешь его прочесть? Знак Несотворенного, Неизреченного, прошедшего все небеса, злодейски распятого?»

⁷³ О почитании Имени Христа у Флоренского говорится в трактатах «Имеславие как философская предпосылка» и «Об Имени Божиим». См. также «Общечеловеческие корни идеализма».

⁷⁴ «Ты видишь, что я угрожаю не пустую. Я обожгу тебя святым пламенем! Не дожидайся трисиятельного света! Не дожидайся высочайшего из моих искусств!»

⁷⁵ «В любой одежде я буду ощущать боль от тесноты земной жизни».

⁷⁶ «Бог, обитающий у меня в груди, может глубоко волновать мое внутреннее существо; Тот, Кто царствует над всеми моими силами, внешне-го изменить не может, и потому бытие мне бремя, смерть желанна, жизнь ненавистна».

⁷⁷ Флоровский Георгий, *прот.* Томление духа // Путь. Париж, 1930. № 20. С. 106.

⁷⁸ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины (1). М., 1990. С. 110—111.

⁷⁹ Флоровский Георгий, *прот.* Пути русского богословия. С. 496.

⁸⁰ Флоровский Георгий, *прот.* Томление духа. С. 102.

⁸¹ Путь к Богу, Церкви, представленный в «Столпе», — это путь через двусмысленную дружбу, и он с неотвратимостью упирается в тупик *ревности* — испепеляющей страсти. Главой «Ревность», которая завершает книгу, Флоренский фактически перечеркнул все ее содержание.

⁸² Ренессанс развенчан Флоренским в «Обратной перспективе», «Иконостасе», «Итогах».

⁸³ См.: Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 3. С. 423.

⁸⁴ «Вы, инструменты, конечно, насмехаетесь надо мной — колесом и гребнем, валом и ручкой; я стоял у двери, а вы должны были служить ключами; но хотя у вас и замысловатая головка, вы не откроете замка. Исполненная тайн и при дневном свете, природа не позволит снять с себя покрывала, и то, что она не пожелает открыть твоему духу, ты не добьешься у нее с помощью рычагов и винтов».



⁸⁵ «Ах! Вот я владею философией, юриспруденцией и медициной, увы, и теологией! Они вдоль и поперек проштудированы мною с великим усердием. И вот я стою, бедный безумец. <...> Я вижу, что мы ничего не можем познать. И эта мысль палит мое сердце. <...> Тогда я предался магии, чтобы силой и словом духа была упразднена тайна; чтобы мне впредь не приходилось, обливаясь потом, вещать о том, чего я не знаю; чтобы я проник в содержание мира, чтобы узрел все деятельные силы и зародыши и не копался бы вновь в словах».

⁸⁶ Работа «Общечеловеческие корни идеализма» была той пробной лекцией, которую Флоренский прочитал в Академии перед принятием звания профессора.

⁸⁷ Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 2. С. 296.

⁸⁸ Статья «Общечеловеческие корни идеализма» представляет характерную для Флоренского версию платонизма. Интересно замечание Бердяева (в «Самопознании») о платонизме Флоренского: «Он [Флоренский] был своеобразным платоником и по-своему интерпретировал Платона. Платоновские идеи приобретали у него почти сексуальный характер. Его богоствование было эротическое. Это было ново в России».

⁸⁹ Ср. искушающий призыв к Фаусту Мефистофеля: «Всё мыслимое охвати, стань микрокосмом во плоти» (часть 1, «Рабочая комната Фауста»).

⁹⁰ «Пергамент ли — тот священный источник, который утолит жажду вечности? Ты не получишь освежения, если оно не исходит из твоей собственной души».

⁹¹ «Моя грудь, которая исцелена от стремления к знанию, впредь не должна закрываться ни перед какой болью; я хочу пережить то, что испытывает всё человечество, хочу духовно постичь высоту и глубину, хочу вместить в свое сердце их желания и скорби, — хочу расшириться до их пределов и, подобно им, в конце концов исчезнуть».

⁹² См. цикл «Звездная дружба» (Христианин. 1907. № 3—4. С. 856—864).

⁹³ Вестник РХД. № 114. С. 165.

⁹⁴ Над «Столпом» Флоренского мы размышляли в 70-е годы, и тогда *лиризм* книги казался нам пределом исповедальной искренности. Автор ее виделся в образе чистого, восторженного юноши, мечтающего о высоких, подлинных экзистенциальных отношениях, — их он будто бы искал в церковном сообществе. Тогда нам, разумеется, не была знакома переписка Флоренского 1900—1910-х годов с В. Розановым. Ныне она опубликована; это скандальные, эпатирующие тексты, и трудно понять мотивацию их публикаторов. Именно эти письма Флоренского являются настоящей исповедью, на фоне которой «исповедальность» «Столпа» — не что иное, как жи-



денькая *стилизация* (в другом значении, чем о стилизации говорит Бердяев). Изогранный — хочется сказать: *извращенный* самоанализ Флоренского вскрывает воистину демонические глубины его личности, что полностью разрушает его привычный образ. Эта переписка требует самостоятельного осмысления. К нашему обсуждению *дружбы* (в 1980-е годы) мы добавим здесь лишь пару цитат из писем Флоренского к Розанову 1909 года — рискуя и при этом нарушить нормы приличия. «Вы не понимаете интереса к мужчине с точки зрения мужчины же», — пишет Флоренский, подразумевая «эротические отношения». Здесь подоплека глав «Дружба» и «Ревность», равно как всегдашних апелляций Флоренского к «эллинизму» и «платонизму». Флоренский считал себя по складу личности «эллином», но вот что сопрягал с этим понятием: «Весь эллинизм есть содомический цветок <...>. Античная философия была философией *не* индивида, и *не* семьи, и *не* народа, а философией эсотерического *кружка*, “школы”, причем строение этой философской ячейки было содомическое <...>» (см.: *Розанов В. В. Литературные изгнанники*. Книга вторая. М.; СПб., 2010. С. 22, 25, 13). В какой мере сознательно Флоренский в «Столе» подменил Церковь, стоящую в действительности на агапической любви, «содомическим» «эсотерическим кружком»?.. Это остается для нас и ныне вопросом. Почти циничный самоанализ Флоренского лишен покаянной интонации; напротив, в своих лихорадочно-страстных письмах он как бы самоутверждается перед Розановым: ведь свой характер, свою судьбу он считает обусловленными непреодолимым роком. Все это не разрушает нашей концепции Флоренского-«Фауста», — «эллинские» потенции можно, в конце концов, распознать и в герое трагедии Гёте. — *Примечание автора 2014 года*.

⁹⁵ Это было бы созвучно самой идее Церкви, которой книга посвящена: ведь в церковности важную роль играет именно брачная символика. Также это отвечало бы идее Софии как святой твари, а вместе с тем и эсхатологической идее (главы о Святом Духе), в связи с которой тоже используются брачная терминология и образность.

⁹⁶ «Отныне с головой нырну / В страстей клокозущих горнило, / Со всей безудержностью пыла / В пучину их, на глубину! / В горячку времени стремглав! / В разгар случайностей с разбегу!..» и т. д. («В глубинах чувственности можно успокоить палящие нас страсти! Пусть чудо облечется в чарующие оболочки! Ринемся в круговорот событий, упьемся временем!»)

⁹⁷ *Флоренский Павел, свящ.* Имена. С. 226.

⁹⁸ По переписке с Розановым несложно понять, какого рода конкретные поступки Флоренского были сопряжены с его «метафизическими» «полетами в бездну». — *Примечание автора 2014 года*.



⁹⁹ «Дионисическим» он считал и опыт церковности (особенно ясно это сказывается в лекциях по философии культа конца 1910-х гг.), к которому он возводит содержание «Столпа».

¹⁰⁰ «Только презирай разум и науку, высшие силы человека, только позволь духу лжи околдовать тебя миражами и чарами — и я, вне сомнения, завладею тобою».

¹⁰¹ «Высочайшая Владычица мира, позволь мне созерцать Твое таинство в распростертом над нами голубом небесном шатре! К Тебе, справедливой, устремлена святая любовь человеческого сердца, вся пылкость глубокой нежности. Наше мужество неодолимо, когда Ты в своем величии повелеваешь нами; Твоя благосклонность внезапно умирят огонь страстей. О Дева, прекрасная в своей чистоте; о Мать, достойная всех почестей; о избранная Царица, богоравная по происхождению!»

¹⁰² Мариологическая мистика — скорее исключение, чем правило для православия (хотя именно таким был тип мистики преподобного Сергия). Гораздо чаще мистический порыв православных подвижников был направлен ко Христу (скажем, в гимнах преподобного Симеона Нового Богослова) и имел отвлеченный от пола характер. Для православного монаха обязательна *Иисусова* молитва, «умно-сердечная» практика.

¹⁰³ В биографиях Флоренского фигурирует слушатель его лекций, студент С. Волков, впоследствии иеромонах; в трагедии Гёте есть параллельный ему персонаж — студент, будущий бакалавр, которого Мефистофель мистифицирует под видом Фауста. Ср. прим. 49. (В новейшее время была издана интересная книга воспоминаний С. Волкова «Последние у Троицы» (М., 1995). — *Примечание автора 2014 года.*)

¹⁰⁴ Статья Булгакова «Моцарт и Сальери» включена им в сборник «Тихие думы» (М., 1918). Подобие дружбы Моцарта и Сальери существу отношений Флоренского и Булгакова подмечено И. Роднянской.

¹⁰⁵ См.: *Булгаков С. Н.* Автобиографические заметки. С. 158.

¹⁰⁶ *Булгаков С. Н.* Священник о. Павел Флоренский. С. 539—540.

¹⁰⁷ Там же. С. 538.

¹⁰⁸ Цит. по: *Елена, монахиня.* Профессор-протоиерей Сергей Булгаков // *Богословские труды.* М., 1986. № 27. С. 131.

¹⁰⁹ «Потоки ручьев освободились ото льда под взорами весны с ее живой прелестью; зеленая долина полна счастливых надежд; дряхлая зима, обессилев, ушла в суровые горы. Вдали на горных тропах мелькают разноцветные платья, в деревнях слышен праздничный шум. Здесь истинное небо народа, ликует стар и млад. Здесь и я — человек, здесь я им вправе быть».

¹¹⁰ «Но не будем опечаливать красоту этого часа унынием! Посмотри, как в сиянии вечернего солнца блестят в зеленых окрестностях хижина.



Солнце, погасая, уходит, день пережит. О, почему у меня нет крыльев, чтобы вечно устремляться за ним вослед! <...> Вот, кажется, богиня [«Солнце» по-немецки — существование женского рода (die Sonne). — Н. Б.] наконец-то погрузилась [в море]; но рождается новый порыв, я спешу за солнцем, дабы напитаться его вечным светом. Передо мной день, и позади меня ночь, надо мною небо, и подо мною волны. Прекрасная мечта удаляется. Ах! Так жаль, что с духовными крыльями не соединены телесные». — У Гёте удивителен «закатный» полет за солнцем Фауста — универсального человека, находящегося в центре мирового креста, крестовидной Вселенной. Это религиозный, истинно иконописный образ, представляющий устремленность человека к Божеству. К сожалению, в переводе Пастернака этот образ оказался утраченным.

¹¹¹ См.: *Флоренский П. А.* Небесные знамения. Размышления о символике цветов // Маковец. М., 1922. № 2. С. 14 и далее.

¹¹² *Бердяев Н. А.* Самопознание. М., 1990. С. 152.

¹¹³ *Флоровский Георгий, прот.* Томление духа. С. 106.

¹¹⁴ *Флоренский Павел, свящ.* Имена. С. 230—231.

¹¹⁵ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. С. 350—351.

¹¹⁶ Согласно некоторым теософским воззрениям (например, Сведенборга), ангелы имеют пол, у них существуют семьи, рождаются дети и т. д. Так считала и Анна Шмидт, чью книгу «Третий Завет» высоко ценили софиологи, в частности, и Флоренский.

¹¹⁷ В видениях Ерма (автора раннехристианского трактата «Пастырь») образы строящейся башни и некоей величественной Жены, являвшейся ему, возможно, находятся в смысловой связи. Для Якоба Бёме, как и для Константина Философа и В. Соловьева, София, очевидно, лицо (см. в русском переводе трактат Бёме «Christosophia»).

¹¹⁸ Флоренский избирает предметом своих медитаций следующие женские имена: Александра — как парное к Александру; Анна — парное к Алексею; София — парное к Василию; Ольга — парное к Владимиру; Елена — парное к Константину; Екатерина — парное к Николаю; Варвара, Людмила, Вера. Был у него замысел исследования и других имен. Под парностью некоторых имен он понимал тот очевидный для него факт, что одна и та же духовная сущность имени может обитать в среде как женского, так и мужского духа. Интересно было бы понять, какими принципами — помимо интуиции — пользовался Флоренский для проникновения в существо имени, для установления именных пар, а также какие реальные и вымышленные лица (литературные герои) стоят за характеристиками имен. Впрочем, иногда ответ лежит на поверхности — Флоренский обращался к житиям и церковной истории; но иногда ассоциации совершенно неожиданны, —



скажем, когда имя Людмила сопоставляется с фигурой Людвиг ван Бетховена. Также, надо думать, близкие Флоренскому люди «помогли» ему в осознании именных архетипов.

¹¹⁹ Ср. у Гёте реплику «дамы» при явлении Елены, вызванной магией Фауста из мира Матерей: «Она — луна, а он [Парис] — Эндимион». Здесь указание на более древний и глубокий (чем у Гомера в «Илиаде») — сакральный аспект мифа о Елене Троянской: юноша-охотник Эндимион был влюблен в Артемиду, которая, в частности, и богиня Луны.

¹²⁰ *Флоренский Павел, свящ.* Имена. С. 171. Ср. с переживанием Флоренским Луны как «жестокой бесстыдницы» («На Маковце»).

¹²¹ «Эта высокомерная красота уже воцарилась над плотью и кровью. Все войско стало ручным, мечи в ножнах затупились; само Солнце померкло и охладело перед величественным обликом, все пусто и ничтожно перед царственностью взгляда».

¹²² Аллюзия на концовку «Фауста»: «Здесь — заповеданность / Истины всей. / Вечная женственность / тянет нас к ней». («Всё преходящее — только подобие; здесь произошло несовершенство, здесь осуществлено неопишемое; вечно женственное влечет нас вверх».)

¹²³ *Флоренский Павел, свящ.* Имена. С. 171—172 и далее.

¹²⁴ «Женская красота ничего не значит, очень часто это застывшая маска; я прославляю только такое существо, из которого ключом бьет радость жизни. Красота сама в себе блаженна; грация делает ее неотразимой, и такова Елена, которую я нес».

¹²⁵ В своей книге «Третий Завет» А. Н. Шмидт дает земной — падшей — Церкви имя Маргарита. Налицо глубокое метафизическое видение образа Гретхен и одновременно — одна из наиболее ярких интуиций автора книги.

¹²⁶ Этому не противоречит метафизическая любовь Флоренского к «первозданной тьме, тютчевской ночи» (см. очерк «София» в кн.: *Флоренский Павел, свящ.* Имена. С. 137), понимание им усли мира как близкой к Богу. Так что налицо коррелят к его трансцендентной установке. Флоренский воспринял ницшеанскую идею «двух бездн» Мережковского и по-своему ее развил.

¹²⁷ *Флоренский Павел, свящ.* Имена. С. 140.

¹²⁸ Очень неприязненный портрет Флоренского послереволюционных лет, принадлежащий А. Ф. Лосеву, тоже не передает образа того спеца, каким Флоренский в полной мере стал лишь в середине 20-х годов и который особенно хорошо представлен письмом к М. Цитрону 1929 года. Но свидетельство Лосева доносит до нас такие идеи Флоренского, которые не вошли в его известные нам сочинения: «В самом начале революции многочисленные голоса о падении всей европейской культуры раздавались с одинако-



вой силой и справа, и слева. Известный тогда богослов и мистик Флоренский, который был одновременно и инженером, усиленно производившим тогда лабораторные исследования технического применения диэлектриков, читал в начале революции публичные лекции и доклады, идея которых сводилась к какой-то неизбежной и уже наступающей катастрофе. Глухим и едва слышным голосом, с вечно опущенными вниз глазами, этот инженер вещал, что ничто не должно оставаться на прежнем месте, что все должно терять свое оформление и свои закономерности, что все существующее должно быть доведено до окончательного распада, распыления, расплавления, что покамест все старое не превратится в чистый хаос и не будет истерто в порошок, до тех пор нельзя говорить о появлении новых и устойчивых ценностей. Я сам слушал эти жуткие доклады и теперь прекрасно отдаю себе отчет в их подлинной исторической обоснованности» (Лосев А. Ф. [Послесловие] // Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 317). Отсюда видно, каким неоднозначным было настроение Флоренского, приступившего к построению нового общества. — Надо сказать, что отношения Флоренского и Лосева были взаимно неприязненными. По словам Н. Симонович-Ефимовой, Флоренский говорил о Лосеве следующее: «Лосев, как рефлектор — отражает, а сам темный, с такими людьми душно»; «...Я не знаю, почему он мне неприятен?.. Он пишет в моем духе. Но вот, вероятно, от того, что у него бескровно, без внутренней питанности, это мысли или Булгакова, или мои» (цит. по: Андроник (Трубагёв), иером. Священник Павел Флоренский. С. 85).

¹²⁹ «В начале было Слово!» Уже здесь я останавливаюсь. Как мне сдвинуться с места? Я не могу слово ценить столь высоко, я перевел бы по-другому, если бы меня просветил дух истины. Здесь сказано: В начале был Разум! Обдумай первую строку, не дай оплошать твоему перу! Разум ли всё сотворил и привел в действие? Надо читать: В начале была Сила! Я это записываю — но одновременно запрещаю себе здесь останавливаться. Мне помогает дух! Внезапно я слышу совет и уверенно пишу: В начале было Дело!» — Из этой выдержки видно, как близки проблематика и интуиции Флоренского идеям «Фауста». Выстроенная Гёте последовательность возможных значений греческого понятия «Логос» (слово — разум — сила — дело) в точности отвечает филологии Флоренского — его представлениям о *слове* с его магической силой (см. приведенную нами ранее цитату из «Общечеловеческих корней идеализма»).

¹³⁰ Булгаков С. Н. Священник о. Павел Флоренский. С. 542.

¹³¹ См.: Флоренский Павел, свящ. Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. № 17. С. 172 и далее (раздел «Словесное служение. Молитва»).



¹³² См.: Там же (раздел «Философия культа»).

¹³³ Ср. с особым акцентом именно на *дыме* в теургии Фауста — на реальной связи дыма с духовным миром: «Ключом треножник тронул он, и гарь / Клубами мглы окутала алтарь. / Но это только видимая мгла, / На деле это духи без числа» («Рыцарский зал», часть вторая). («Раскаленный ключ едва касается чаши, как тотчас же угарный дым заполняет помещение. Клубы дыма ползут, образуют облака, которые растягиваются, сжимаются, оформляются, делятся, спариваются. Это шедевр духов!»)

¹³⁴ Именно эту антропологическую реальность Флоренский сам хорошо чувствовал, неоднократно осмыслял и связывал свою близость к этому «титаническому» началу к особенностям своего имени Павел.

¹³⁵ *Флоренский Павел, свящ.* Из богословского наследия. С. 143.

¹³⁶ Там же. С. 136—137.

¹³⁷ Там же. С. 97.

¹³⁸ Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 2. С. 296.

¹³⁹ Не станем здесь обсуждать хорошо известный факт принятия в условиях разлуки Гражданской войны плана электрификации страны, в осуществлении которого активно участвовал Флоренский.

¹⁴⁰ Противопоставлением Бога и мамоны (в библейской традиции) за золотом закреплён сугубо земной и даже греховный смысл.

¹⁴¹ Цит. по: *Шенталинский В.* Удел величия // Огонек. 1990. № 45. С. 23.

¹⁴² Там же. С. 26.

¹⁴³ *Флоренский П. А.* Электротехническое материаловедение (конспект четырех лекций сотрудникам ВЭИ) // Памятники науки и техники. 1987—1988. М., 1989. С. 271.

¹⁴⁴ Там же.

¹⁴⁵ Там же. С. 272.

¹⁴⁶ *Флоренский Павел, свящ.* Homo faber // Символ. Париж, 1992. Вып. 28. С. 131.

¹⁴⁷ «Вы, рабы, вставайте! Человек за человеком! Пусть осуществится мой отважный замысел! Беритесь за орудия, действуйте лопатой и заступом! Горячее усердие заслужит высшую награду в соответствии со строгим уставом. Для завершения величайшего труда необходим единый дух — на тысячу рук».

¹⁴⁸ «Земной круг мне достаточно известен, и возникает перспектива в потусторонний мир. Безумец! Тот, кто, хлопая глазами, направит туда взор, выдумает себе заоблачного двойника».

¹⁴⁹ «Пусть он стоит здесь твердо и смотрит вокруг себя; для дельного человека этот мир не погружен в молчание. Зачем ему блуждать по вечности! Чтó он знает, пусть берет».



¹⁵⁰ «Если бы я смог убрать со своего пути магию, разучился бы волхвовать, смог бы встать перед тобою, природа, только в качестве человека, — то стоило бы быть человеком!»

¹⁵¹ «И так в окружении опасностей проходит трудовой век ребенка, мужа, старца. Я хотел бы увидеть такую толпу, свободную землю со свободным народом».

¹⁵² «Светящиеся молнии, извиваясь, поднимаются между листьями, между ветвями; сухие сучья, мерцая, горят, быстро накаляются и обрушиваются. Одновременно под тяжестью упавших сучьев рушится часовенка. Вот уже вершина охвачена языками пламени. Пустые стволы, пурпурные в жаре, раскалились до корней. То, что услаждало взор, ушло в века».

¹⁵³ См. об этом: *Ельганинов А.* Епископ-старец // *Путь*. Париж, 1926. № 4. С. 122.

¹⁵⁴ См. *Горский А. В.* Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1879. Ч. II. С. 1.

¹⁵⁵ См. в связи с вопросом о единой энергии трех Божественных Ипостасей исследование: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.

¹⁵⁶ *Андроник (Трубазёв), иером.* Священник Павел Флоренский. С. 73.

¹⁵⁷ См. об этом: *Трубецкой Е.* Два мира в древнерусской иконописи; *Его же.* Умозрение в красках.

¹⁵⁸ Простое ли совпадение примечательный факт, что Иоганн Вольфганг Гёте родился в тот самый день, когда православные празднуют Успение, — 28 августа (1749 года)?..

¹⁵⁹ См.: *Горский А. В.* Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Ч. II. С. 33.

¹⁶⁰ Софиологическое осмысление образа Иоанна Крестителя представлено в книге С. Булгакова «Друг Жениха».

¹⁶¹ Флоренский посвятил им статью «Моленные иконы Преподобного Сергия» (Журнал Московской патриархии. 1969. № 9). «Эти две иконы относятся друг ко другу, как тезис и антитезис, — писал он. — В одной представлено божественное, легкою стопой спускающееся долу; в другой — человеческое, усилием подвига вырубаящее себе в граните ступени восхождения». В Матери Божией явлен образ «неотмирного покоя». Николай Чудотворец — «святой как таковой» — это «символ человеческого подвига». Платоническое единство восхождения и нисхождения, сопряжение неба и земли — таков, по Флоренскому, духовный смысл этих двух икон и одновременно — существо внутренней жизни Сергия.

¹⁶² Из обширной литературы, посвященной знаменитой иконе, хотелось бы указать в первую очередь на сборник 1919 года «Троице-Сергиева



Лавра и Россия»: о «Троице» там говорится в уже упоминавшейся здесь статье Флоренского, а также в работе Ю. Олсуфьева «Иконопись». Назовем и книгу Г. И. Вздорнова «Троица Андрея Рублева» (М., 1981), — она ценна и своими многочисленными, важными для понимания иконы Рублева иллюстрациями. Интересна работа архиепископа Сергия (Голубцова) «Воплощение богословских идей в творчестве преподобного Андрея Рублева» (Богословские труды. М., 1981. № 22). Это плод многолетних размышлений над «Троицей» современного иконописца, насельника Лавры; статья, написанная автором уже в глубокой старости, отличается медитативной глубиной и основательностью.

¹⁶³ К примеру, Епифаний ни слова не говорит о закрытии преподобным Сергием, по приказу великого князя, церковью Нижнего Новгорода: этой мерой Дмитрий Донской хотел склонить к подчинению удельных князей. Этот эпизод, безусловно, нравственно и религиозно сомнителен. И хотя по этике того времени Сергей, действующий по монашескому послушанию князю и митрополиту, безупречен, Епифаний не хочет бросить и малейшей тени на преподобного. Событие закрытия новгородских храмов как бы поглощается общим смыслом объединительного и освободительного дела Дмитрия Донского. Как знак участия в этом деле Сергия, Епифаний выбирает эпизод благословения святым князя на Куликовскую битву. Житийная истина монументальна и надмирна; отдельные факты ею часто приносятся в жертву.

¹⁶⁴ Может возникнуть вопрос: почему мы считаем житие, написанное Епифанием, *верным* образом духа преподобного? В самом ли деле Сергей был основоположником направления тройческо-софийной мистики, что с ним связывает Премудрый агиограф? В пользу этого свидетельствует историческая практика. Идеи Троице-Сергиевой Лавры — как они раскрылись в веках и запечатлелись в эстетике монастыря, а в XX веке и в философии, с ним связанной, — суть те же самые, которые представлены в Епифаниевом житии. Также и деятельность Флоренского — писателя круга Троице-Сергиевой лавры — уже в новейшее время подтверждает прозорливость Епифания. Мы не только поверяем «Столп» Епифаниевым житием Сергия: мы и это житие заново осмысливаем с помощью «Столпа». Внутреннее взаимное соответствие этих двух произведений свидетельствует одновременно о двух фактах — об истинности интуиций Епифания и о принадлежности Флоренского к собранию духовных учеников преподобного.

¹⁶⁵ Последующая логика приводит Флоренского к тезису о бытии в недрах Бога Софии как многоипостасной Церкви святых: «Может быть и больше трех (ипостасей в Боге. — Н. Б.), — через принятие новых ипостасей в недра Троичной жизни. Однако эти новые ипостаси уже не суть чле-



ны, на которых держится Субъект Истины, и потому не являются внутренне необходимыми для его абсолютности; они — условные ипостаси, могущие быть, а могущие и не быть в Субъекте Истины. Поэтому-то их нельзя называть ипостасями в собственном смысле, и лучше обозначать именем обоженных личностей» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. С. 50).

¹⁶⁶ Ориентация Флоренского в понимании любви на мистику преподобного Сергия особенно отчетливо проявилась в работе 1919 г. «Троице-Сергиева Лавра и Россия». Образом небесной — и одновременно христианской, церковной любви служит «Троица» Рублева, о которой Флоренский пишет следующее: «Среди мятущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир, “свышний мир” горнего мира. Вражде и ненависти, царящим в дольном, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних. Вот этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком прямо в душу созерцающего от Троицы Рублева, эту ничему в мире не равную лазурь <...>, эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту примирную тишину безглагольности, эту бесконечную друг пред другом покорность — мы считаем творческим содержанием Троицы». И ниже: «Не Преподобный Андрей Рублев, духовный внук Преподобного Сергия, а сам родоначальник земли Русской — Сергей Радонежский должен быть почитаем за истинного творца величайшего из произведений не только русской, но и, конечно, всемирной кисти. В иконе Троицы Андрей Рублев был не самостоятельным творцом, а лишь гениальным осуществителем творческого замысла и основной композиции, данных Преподобным Сергием» (Троице-Сергиева Лавра и Россия. С. 19—21).

¹⁶⁷ См. об этом, напр.: Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Нью-Йорк, 1959.

¹⁶⁸ Паламитские категории Божественных сущности и энергии вообще были очень важны для мирозерцания Флоренского. К ним он возводил свое понимание *символа*, обозначая собственное место в культуре русского символизма. На учение Григория Паламы Флоренский опирается, в частности, в своей концепции языка: *слово* в его глазах — не что иное, как энергия сущности вещи («Имеславие как философская предпосылка»). Авторитетом святителя Григория Флоренский подкреплял свою позицию в афонских спорах по поводу имени Божия («Об Имени Божиим»).

¹⁶⁹ См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. С. 385, 386, 388.

¹⁷⁰ Там же. С. 432.



Раздел II

П. А. Флоренский и новое религиозное сознание

¹ Более ранняя редакция статьи была опубликована в следующих изданиях: Вестник РХД. Париж, 1991. № 160. С. 90—112; П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 649—667.

² *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. С. 497.

³ Данное утверждение было нами пересмотрено (см. в данном издании главу «Homo faber и homo liturgus»). Дело в том, что настоящий текст был написан еще в 1980-х годах, когда собственно антропологический корпус сочинений Флоренского не был опубликован: такие главы «антроподицеи» Флоренского, как «Homo faber», «Продолжение наших чувств», «Органопроекции» и др., вышли в свет только в 1992 году в парижском издании «Символ» (вып. 28). Именно на их основе нам удалось реконструировать весьма стройное философско-окультное учение Флоренского о человеке. — *Прим. автора 2014 года.*

⁴ На наш взгляд, представления о лике и личности в «Иконостасе», о лице в связи с портретом в «Смысле идеализма» принадлежат все же скорее агиологии, нежели философской антропологии как учению о личности, неотъемлемым атрибутом которой является свобода воли. Всего огромного круга проблем, связанных со свободой, Флоренским не поставлено. Особенно отчетливо это проявляется в его «антроподицее», в лекциях по философии культа, где господствует идея магического детерминизма и нет намека на свободу Бога и человека.

⁵ Письмо Флоренского к Андрею Белому от 15 июля 1905 г. // Контекст-1991. М., 1991. С. 39.

⁶ См.: *Studia Slavica Hung.* 1986. 32. 1—4. С. 119.

⁷ См.: *Флоренский Павел, свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 617.

⁸ См.: *Гальцева Р.* Мысль как воля и представление // Образ человека XX века, М., 1988. С. 87.

⁹ См.: Письмо архимандрита Серапиона к П. Флоренскому от 3 февраля 1905 г. // Вопросы религии. М., 1906. Вып. 1. С. 176—179.

¹⁰ См.: *Серапион, архим.* Мимолетные рассуждения о иезуитизме, шпионстве, шаблонной морали и масонстве // Образ человека XX века. С. 192.

¹¹ См.: *Морозов М.* Перед лицом смерти // Литературный распад. СПб., 1908. С. 241.

¹² Вариант заголовка — «Рассуждение на случай кончины отца Алексея Мечёва» (см.: *Флоренский Павел, свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 591—620).

¹³ Там же. С. 595.



¹⁴ Там же. С. 612.

¹⁵ Имя этой реальности в аскетике — *пугина греха* (см. большое правило перед св. причащением).

П. Флоренский: русское гётеанство

¹ Предшествующая публикация: Вопросы философии. 2003. № 3. С. 97—116.

² Пер. П. Вейнберга в изд.: *Гёте И. В. Фауст*. СПб., 1902. С. 30. Курсив мой. — Н. Б.

³ *Гёте И. В. Избранные философские произведения*. М., 1964. С. 133.

⁴ Там же.

⁵ Комментарии Р. Штейнера к естественно-научным сочинениям Гёте я привожу по самиздатскому анонимному переводу: *Гёте И. В. Естественно-научные сочинения / Под редакцией, с введениями и примечаниями Р. Штейнера. 1883—1897. Stuttgart, Kürschners Ausgabe. Bd. III (G. W. 35). Раздел «Диоптрические цвета»*. С. 114.

⁶ *Гёте И. В. Очерк учения о цвете. Введение // Гёте И. В. Избранные философские произведения*. С. 131—132.

⁷ *Гёте И. В. Учение о цветах. Раздел «Цельность и гармония» // Гёте И. В. Избранные философские произведения*. С. 249.

⁸ *Флоренский П. А. Небесные знамения. (Размышление о символике цветов) // Флоренский Павел, свящ. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 414.*

⁹ Вот этот ряд: «Гёте, Гофман, Новалис, Баадер, Шеллинг, Бёме» (см.: *Флоренский П. А. Пути и средоточия // Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 27).*

¹⁰ Данное письмо я цитирую по публикации: *Андроник (Трубагёв), иеродиакон. К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882—1943) // Богословские труды. Сб. 23. М., 1982. С. 274.*

¹¹ *Флоренский Павел, свящ. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. М., 1992. С. 158—159, 153* соотв.

¹² «Серебряный век» русской культуры дал еще одного «гётеаниста» — Вячеслава Иванова. Этому поэту и мыслителю была близка другая «ипостась» Гёте — его лик «великого язычника». Также правомочно говорить о гётеанстве Андрея Белого, видевшего Гёте через призму антропософии Рудольфа Штейнера.

¹³ *Флоренский Павел, свящ. Детям моим... С. 158.*

¹⁴ Там же. С. 153—154.

¹⁵ Там же. С. 153.

¹⁶ Там же. С. 154.



- ¹⁷ Там же. С. 158.
- ¹⁸ Там же. С. 160.
- ¹⁹ *Шпенглер О.* Закат Европы. Глава V. Картина души и чувство жизни. Раздел 6. Дневное и ночное искусство. М.; Пг., 1923. С. 338.
- ²⁰ *Маковец* — название холма, на котором в XIV веке преподобный Сергей Радонежский выстроил храм в честь Св. Троицы, а позже возникла Троице-Сергиева Лавра.
- ²¹ *Флоренский П. А.* На Маковце // *Флоренский П. А.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 17.
- ²² Там же. С. 18.
- ²³ Флоренский цитирует Пасхальный канон преподобного Иоанна Дамаскина.
- ²⁴ *Флоренский П. А.* На Маковце. С. 20.
- ²⁵ Такой образ Софии присутствует у Флоренского только в книге «Столп и утверждение Истины», написанной в начале 10-х годов.
- ²⁶ Она основана на *ужом* опыте и *ужом* «посвящении», а именно — на таковых В. Соловьева.
- ²⁷ Скрыто магический характер западной цивилизации делается особенно явным в наше время.
- ²⁸ *Флоренский П. А.* Небесные знамения. С. 415.
- ²⁹ *Гёте И. В.* Учение о цветах. С. 285 (раздел «Цельность и гармония»).
- ³⁰ *Флоренский П. А.* Небесные знамения. С. 416—417, 415, 418 соотв.
- ³¹ Для которого, как мы помним, цвета суть явления Природы.
- ³² *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины // *Флоренский П. А.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1 (2). С. 566.
- ³³ Там же. С. 567.
- ³⁴ Там же. С. 568.
- ³⁵ *Штайнер Р.* Как достигнуть познания высших миров? Калуга, 1993. С. 50—51 (раздел «Контроль мыслей и чувств»).
- ³⁶ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. С. 573.
- ³⁷ Я цитирую комментарий Штейнера к «Изречениям в прозе» Гёте (раздел «Мир идей»; Bd. IV, 1 (G. W. 36, 2). (В нашей самиздатской книге это с. 192).
- ³⁸ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. С. 573.
- ³⁹ См. его стихотворение «Нильская дельта» (1898).
- ⁴⁰ *Флоренский Павел, свящ.* Из богословского наследия. С. 123 (раздел «Культ и философия»).
- ⁴¹ «Я привык видеть корни вещей, — писал Флоренский в своих «Воспоминаниях» (раздел «Природа»). — Эта привычка зрения потом проросла все мышление и определила основной характер его — стремление двигать-



ся по вертикали и малую заинтересованность в горизонтали» (Флоренский Павел, *свящ.* Детям моим... С. 99).

⁴² Флоренский Павел, *свящ.* Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915. С. 6.

⁴³ Флоренский П. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. 1909. Т. I. № 2. С. 293.

⁴⁴ Интересно, что Штейнер в точности так же понимал соотношение платонизма и перипатетизма. «Мировоззрение Аристотеля <...>, — писал он, — не стоит в противоречии с таковым Платона. Различие между ними проистекает больше из того, какой из двух различных сторон действительности (миром идей или же миром внешних чувств) преимущественно интересовался каждый из них» (Примечания редактора [Р. Штейнера. — Н. Б.] к «Материалам к истории учения о цветах» // Гёте И. В. Естествен-но-научные сочинения. Bd. IV, 1 (G. W. 36, 1). С. 164 в нашем самоиздат-ском варианте).

⁴⁵ Флоренский П. А. Пути и средоточия // Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 33.

⁴⁶ Флоренский Павел, *свящ.* Смысл идеализма. С. 38.

⁴⁷ Julii Pollucis Onomasticon, 1846.

⁴⁸ Флоренский Павел, *свящ.* Смысл идеализма. С. 83.

⁴⁹ Флоренский П. А. «Не восхищение непщева» (Филип. 2, 6—8). (К суж-дению о мистике) // Флоренский Павел, *свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 167.

⁵⁰ Письмо П. Флоренского Андрею Белому от 15 июля 1905 г. С. 39.

⁵¹ Флоренский П. А. Предполагаемое государственное устройство в бу-дущем. Раздел «Религиозные организации» // Флоренский Павел, *свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 659.

⁵² Флоренский П. А. Письмо Андрею Белому от 15 июля 1905 г. С. 39.

⁵³ Переводчик, близкий символистским кругам: перевел, в частности, «Аврору» Я. Бёме.

⁵⁴ Письмо П. Флоренского Андрею Белому от 14 июля 1904 г. // Кон-текст-1991. С. 29.

⁵⁵ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. С. 781—782, прим. 740.

⁵⁶ Флоренский П. А. Отец Алексей Мечёв (1923 г.) // Флоренский Па-вел, *свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 604—605.

⁵⁷ Флоренский Павел, *свящ.* Из богословского наследия. С. 126 (раздел «Куль и философия»). Во избежание недоумений надо оговориться, что в данной выдержке речь идет о философии платоновского типа. Но Фло-ренский считает, что и противоположная философская установка — кан-товская — тоже может быть понята лишь в связи с культом. «Втайне вся система его, — пишет Флоренский о Канте, — говорит только об одном —



о культе: как он невозможен». Пафос Канта для Флоренского заключается в культоборстве, духовно Кант вырос из протестантизма (см.: Там же).

⁵⁸ Флоренский П. А. Храмовое действо как синтез искусств (1918 г.) // Флоренский Павел, свящ. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 378.

⁵⁹ Флоренский П. А. Иконостас // Там же. С. 434.

⁶⁰ Флоренский Павел, свящ. Из богословского наследия. С. 242 (раздел «Философия культа»).

⁶¹ Там же. С. 149 (раздел «Освящение реальности»).

⁶² Флоренский П. А. Иконостас. С. 447.

⁶³ Трубецкой Е., кн. Умозрение в красках. М., 1916. С. 25.

⁶⁴ См.: Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 354, 359.

⁶⁵ Хайдеггер обыгрывает то, что в немецком языке понятия «светить» и «являться» выражаются одним и тем же словом «scheinen».

⁶⁶ Цит. по: Лихтенштадт В. О. Гёте. Пг., 1920. С. 51.

⁶⁷ См.: Флоренский П. А. Иконостас. С. 447.

⁶⁸ Там же. С. 456.

⁶⁹ Там же. С. 504.

⁷⁰ Там же. С. 510.

⁷¹ Там же. С. 504.

⁷² Там же. С. 514.

⁷³ Там же. С. 508.

⁷⁴ Флоренский П. А. Моленные иконы преподобного Сергия // Флоренский Павел, свящ. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 383–384.

⁷⁵ Флоренский П. А. Иконостас. С. 516.

⁷⁶ «Свидетельство <...> о мире духовном есть, по воззрению всей древности, философия» (Там же).

⁷⁷ Флоренский П. А. Моленные иконы преподобного Сергия. С. 403.

«Homo faber» и «homo liturgus»

(Философская антропология П. Флоренского)

¹ Опубликовано в изд.: Вопросы философии. 2010. № 3. С. 90–109.

² См.: Бердяев Н. А. Стилизованное православие (1914 г.) // П. А. Флоренский: pro et contra. С. 284.

³ Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999. С. 92. См. также второй «отклик» (без указания автора) на труд С. С. Хоружего: «...Нелюбовь к антропологии <...> может быть, самое основное в мировоззрении о. Павла» (Там же. С. 155).



⁴ Половинкин С. М. П. А. Флоренский: логос против хаоса. М., 1989. С. 3. В моей статье «П. А. Флоренский и “новое религиозное сознание”» (написана в первой половине 1980-х годов и впервые опубликована в 1990 году в парижском «Вестнике РХД»), хотя она и посвящена конкретным антропологическим — «характерологическим» штудиям Флоренского, тем не менее тоже было сказано: «Антропология не является особо акцентированной и разработанной областью взглядов Флоренского» (цит. по: П. А. Флоренский: pro et contra. С. 652).

⁵ Андроник (Трубацев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998.

⁶ Бердяев Н. А. Стилизованное православие // П. А. Флоренский: pro et contra. С. 282.

⁷ Бердяев Н. А. Русская идея // Там же. С. 269.

⁸ Йованович М. Проблема человека в автобиографической прозе свящ. П. Флоренского // Там же. С. 672—677.

⁹ Бердяев Н. А. Стилизованное православие. С. 270; *Его же*. Самопознание. С. 150.

¹⁰ Флоренский Павел, свящ. Имена. С. 62.

¹¹ Там же. С. 65.

¹² Флоренский Павел, свящ. Детям моим... С. 85.

¹³ См.: Флоренский П. А. Пути и средоточия // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 29.

¹⁴ См.: Флоренский П. А. 1) Философская антропология <приложение 1>; 2) Заметки по антропологии <приложение 2> // Там же. С. 34—40.

¹⁵ Флоренский Павел, свящ. Имена. С. 227.

¹⁶ См.: Там же. С. 224—229.

¹⁷ См.: Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 240 и далее.

¹⁸ Там же. С. 249.

¹⁹ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины (1). С. 262.

²⁰ Там же. С. 213.

²¹ Бердяев Н. А. Я и мир объектов. С. 254, 256 соотв.

²² Там же. С. 256.

²³ Ср.: «С П. Флоренским у нас было изначальное взаимное отталкивание, слишком разные мы были люди, враждебно разные. Самые темы у нас были разные» (Бердяев Н. А. Самопознание. С. 150).

²⁴ Ср.: «Очеловечить мир, то есть чувствовать себя в нем все более и более властелином» (Ницше Ф. Воля к власти. СПб., 2006. С. 361; фр. 614).

²⁵ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. С. 264.

²⁶ Там же. С. 265.



²⁷ *Флоренский Павел, свящ.* Символика видений // Символ. Париж, июль 1992. Вып. 28. С. 176.

²⁸ *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. М., 2006. С. 33—35. Ср. суждения Флоренского в трактате «Хозяйство»: «Тело есть наиболее одухотворенное вещество и наименее деятельный дух» (Символ. Вып. 28. С. 186).

²⁹ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. С. 265—266.

³⁰ Там же. С. 266.

³¹ *Флоренский П. А.* Об Имени Божиим // *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. С. 333.

³² Можно заметить, что это учение весьма ценил Бердяев, который позаимствовал оттуда ряд идей для собственной концепции человеческого посмертия, развитой в книге 1931 года «О назначении человека» (см. главу «Ад» части III данной книги).

³³ *Флоренский Павел, свящ.* Имена. С. 231.

³⁴ См. в настоящем издании главу «П. Флоренский: русское гётеанство» (с. 148—180).

³⁵ *Флоренский П. А.* Иконостас. М., 1994. С. 149.

³⁶ Также и в «Столпе...» о духе говорится именно в связи с загробной участью человека.

³⁷ *Флоренский П. А.* Иконостас. С. 153.

³⁸ Потому в связи с Флоренским уместнее говорить все же не о платонизме, но об аристотелизме, и при этом его гётеанство окажется разновидностью последнего.

³⁹ *Флоренский Павел, свящ.* Имена. С. 26.

⁴⁰ Там же. С. 88.

⁴¹ См.: Там же. С. 64.

⁴² См.: Там же. С. 34.

⁴³ Близкий друг Флоренского С. Булгаков сообщает, что обычным состоянием Флоренского был не просто фатализм, но, в духе Ницше, «amor fati» (см.: *Булгаков Сергей, прот.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С. 60).

⁴⁴ *Флоренский Павел, свящ.* Имена. С. 90.

⁴⁵ Там же. С. 91.

⁴⁶ См. в связи с этим трактат «Строение слова» из первой — филологической — книги «Водоразделов».

⁴⁷ См.: *Флоренский Павел, свящ.* Имена. С. 34.

⁴⁸ Даже в метафизическом раннем «Столпе», проблематизируя Софию как идею мира, Флоренский быстро сводит ее к иконным образам — «воплощает» и «оформляет». А в трактате «Смысл идеализма» платоновские идеи



оказываются божествами, которых созерцали посвященные в Элевсинские мистерии, — очевидно, предметом умозрительного познания идеи-божества быть не могут. Дискурса абстрактно-метафизического и рационалистического (в котором «идея» сведена к «понятию») Флоренский всегда избегал.

⁴⁹ Флоренский Павел, *свящ.* Имена. С. 231.

⁵⁰ Примечательно, что Бердяев настойчиво противопоставляет «объективированию» по Флоренскому *творчество* духовного субъекта, которое называет «трансцендированием». Если для Флоренского «отчетливость и незатуманенность духовной жизни требует усиленного самообъективирования и понуждения себя к выходу из субъективности» (Там же. С. 64), то Бердяев, словно возражая ему, заявляет: «Творчество <...> для меня не столько объективирование, сколько трансцендирование», «раскрытие бесконечного, полет в бесконечность, не объективация, а трансцендирование». Для Бердяева ценен не «конечный творческий продукт», как для Флоренского, а «потрясение и подъем всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию» (Бердяев Н. А. Самопознание. С. 208, 196, 197 соотв.).

⁵¹ Флоренский Павел, *свящ.* Макрокосм и микрокосм // Символ. Вып. 28. С. 191.

⁵² Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 247—249.

⁵³ За исключением «Столпа» и воспоминаний, все обсуждаемые здесь нами трактаты Флоренского входят в его незавершенный труд «У водоразделов мысли».

⁵⁴ Флоренский Павел, *свящ.* Органопроекция // Символ. Вып. 28. С. 154.

⁵⁵ Влияние Новалиса на русский Серебряный век еще ждет своего исследователя.

⁵⁶ См.: Флоренский Павел, *свящ.* Продолжение наших чувств // Символ. Вып. 28. С. 135.

⁵⁷ Флоренский Павел, *свящ.* Органопроекция. С. 154.

⁵⁸ Флоренский Павел, *свящ.* Хозяйство. С. 185.

⁵⁹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 151, 134 соотв.

⁶⁰ Она состоит из трактатов «Номо faber», «Продолжение наших чувств», «Органопроекция», «Символика видений», «Хозяйство», «Макрокосм и микрокосм».

⁶¹ Флоренский Павел, *свящ.* Символика видений. С. 171.

⁶² Флоренский П. А. Номо faber // Символ. Вып. 28. С. 130.

⁶³ Там же. С. 131.

⁶⁴ Там же. С. 130.

⁶⁵ Связанную с учением А. Бергсона, которому принадлежит и сам термин «*homo faber*».



⁶⁶ *Флоренский Павел, свящ.* Продолжение наших чувств // Символ. Вып. 28. С. 152.

⁶⁷ *Флоренский Павел, свящ.* Хозяйство. С. 184.

⁶⁸ *Флоренский Павел, свящ.* Символика видений. С. 174.

⁶⁹ См.: Гут Т. Павел Флоренский и Рудольф Штейнер (настоящее издание, с. 291—307).

⁷⁰ Письмо П. Флоренского Андрею Белому от 15 июля 1905 г. С. 39.

⁷¹ Ср. суждение Флоренского о современном ему состоянии Церкви: «Православная церковь в своем современном [виде] существовать не может и неминуемо *разложится* окончательно», предваряя «рост молодых *побегов*, которые вырастут там, где сейчас их *менее* [всего ждут]» (*Флоренский Павел, свящ.* Предполагаемое государственное устройство в будущем. С. 659).

⁷² См. описание Флоренским соответствующего новому таинству «обряда “убеления риз”» (на основе образа мучеников, которые «убелили одежду кровью Агнца»: Откр 7: 14) в письме Андрею Белому от 14 июля 1904 г. (с. 29).

⁷³ Богословские труды. М., 1997. Вып. 17. Далее ссылки даются на данное издание.

⁷⁴ *Флоренский Павел, свящ.* Таинства и обряды. С. 139.

⁷⁵ Там же. С. 140.

⁷⁶ Учитывая христианские истоки феномена Ницше (рождение в семье пастора, богословское образование), вполне правомерно в качестве неявной основы его концепции трагического героя как Дионисовой ипостаси усмотреть традиционную тринитарную схему ипостазирования Божественной сущности — явления Божественной усии в трех Лицах.

⁷⁷ *Флоренский Павел, свящ.* Таинства и обряды. С. 140—141.

⁷⁸ *Внутренний* трагизм личности Флоренского, о котором мы говорим, к его мученической кончине никакого прямого отношения не имеет.

⁷⁹ *Флоренский Павел, свящ.* Имена. С. 226.

⁸⁰ Там же. С. 229.

⁸¹ Там же. С. 233.

⁸² Там же.

⁸³ См.: *Флоренский Павел, свящ.* Философия культа. С. 232.

⁸⁴ «В книге Флоренского просто нет христологических глав. И “опыт православной теодицеи” строится как-то мимо Христа. Образ Христа, образ Богочеловека какой-то неясной тенью теряется на заднем фоне» (*Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. Киев, 1991 (репринт: Париж, 1937). С. 495—496).

⁸⁵ См.: Письмо П. Флоренского Андрею Белому от 14 июля 1904 г. С. 28.



- ⁸⁶ Флоренский Павел, *свящ.* Культ, религия, культура. С. 133.
- ⁸⁷ Там же. С. 132.
- ⁸⁸ Флоренский Павел, *свящ.* Культ и философия. С. 123.
- ⁸⁹ Флоренский Павел, *свящ.* Таинства и обряды. С. 136—137.
- ⁹⁰ В Великую субботу данное песнопение заменяет сходную по образности и смыслу Херувимскую песнь литургии св. Иоанна Златоуста.
- ⁹¹ Флоренский Павел, *свящ.* Таинства и обряды. С. 137.
- ⁹² Прошу прощения у читателя за не слишком благозвучный неологизм.
- ⁹³ Флоренский Павел, *свящ.* Культ, религия, культура. С. 127.
- ⁹⁴ Флоренский Павел, *свящ.* Освящение реальности. С. 151.
- ⁹⁵ Там же. С. 150.
- ⁹⁶ Флоренский П. А. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги: «О Духовной Истине», Москва 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года // Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 818, 819 соотв.
- ⁹⁷ В одном из мифов об учреждении Элевсинских таинств Деметра, воспитывавшая элевсинского царевича Триптолема, клала младенца в огонь, дабы он обрел бессмертие. Впоследствии Триптолем установил культ Элевсинской Деметры и стал его жрецом. Именно идея бессмертия была пафосом Элевсиний.
- ⁹⁸ Об этом говорится в книге Штейнера «Христианство как мистический факт и мистерии древности» (Ереван, 1991): «...То, что в древней мудрости было событием мистерий, в христианстве становится исторической действительностью». Мистерии были прообразом Голгофы, в основе своей христианство — это «мистерия Голгофы»: «Крест на Голгофе есть мистерия древности, ставшая исторической действительностью».
- ⁹⁹ Флоренский Павел, *свящ.* Освящение реальности. С. 149.
- ¹⁰⁰ Флоренский Павел, *свящ.* Философия культа. С. 204.
- ¹⁰¹ Флоренский Павел, *свящ.* Культ, религия, культура. С. 114.
- ¹⁰² Флоренский Павел, *свящ.* Словесное служение. Молитва. С. 182.
- ¹⁰³ Там же. С. 184.
- ¹⁰⁴ Флоренский Павел, *свящ.* Культ, религия, культура. С. 104.
- ¹⁰⁵ Флоренский Павел, *свящ.* Культ и философия. С. 123.
- ¹⁰⁶ Флоренский Павел, *свящ.* Дедукция семи таинств. С. 145.
- ¹⁰⁷ Флоренский Павел, *свящ.* Словесное служение. Молитва. С. 186.
- ¹⁰⁸ Однажды Флоренский прямо назвал таинство «рычагом», поднимающим дальнее в горнее (см.: Там же. С. 174).
- ¹⁰⁹ Флоренский Павел, *свящ.* Дедукция семи таинств. С. 147.
- ¹¹⁰ Флоренский Павел, *свящ.* Философия культа. С. 222.
- ¹¹¹ Флоренский Павел, *свящ.* Словесное служение. Молитва. С. 176.



¹¹² Не случайно толкователи храмовой архитектуры всегда подмечали, действительно, изоморфизм храма и человеческого тела.

¹¹³ *Флоренский Павел, свящ.* Освящение реальности. С. 153.

¹¹⁴ См.: П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // П. А. Флоренский: pro et contra. С. 172.

Русский Фауст и русский Вагнер

¹ Более ранние публикации: Вопросы философии. 1999. № 4. С. 120—138; С. Н. Булгаков: pro et contra. СПб., 2003. С. 854—884.

² Отметим, что в 1918 г. Булгаков принимает священный сан.

³ Не слишком серьезная на первый взгляд параллель нестеровской картины с «Афинской школой» Рафаэля, как мы увидим ниже, вполне правомерна и даже достаточно глубока.

⁴ В лагере на Соловецких островах Флоренский изучал морские водоросли.

⁵ Ср.: *Флоренский П. А.* Новая книга по русской грамматике // Флоренский Павел, свящ. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 683.

⁶ Соответствующая статья И. Роднянской («С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский: к философии дружбы») помещена в кн.: П. А. Флоренский и культура его времени. Марбург, 1995. С. 115—129.

⁷ *Флоренский П. А.* Предполагаемое государственное устройство в будущем // Флоренский Павел, свящ. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 659.

⁸ Мнение Р. Гальцевой, выраженное в интервью с немецким богословом И. Шельхазом. См.: Флоренский сегодня: три точки зрения // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 147.

⁹ Схема Фауста в жизненном пути Флоренского снимается его мученической кончиной: Флоренский еще в этой схеме, когда изучает водоросли в лагере; но когда его ведут на расстрел — он уже вне всяких схем.

¹⁰ По утверждению жены Флоренского, мыслитель принял бы участие в разработке атомной бомбы, доживи он до 40-х годов.

¹¹ Трагедия Гёте для русской истории оказывается пророчеством. В наши дни обнаруживаются плоды цивилизаторского дела, в котором участвовал Флоренский-Фауст. Процветание страны и свобода народа остаются делом проблематичным. Налицо же — окончательная гибель органического строя жизни и человека старого русского типа: «И уходит в даль с веками / То, что радовало взгляд!».

¹² Примечательно, что не только судьба Флоренского делается более понятной при обращении к трагедии Гёте, но имеет место и обратное: лич-



ность русского мыслителя помогает лучше понять мировой, общечеловеческий тип Фауста.

¹³ Булгаков С. Н. Свет не вечерний. С. 186.

¹⁴ Там же. С. 189.

¹⁵ Булгаков С. Афонское дело / Русская мысль. 1913. № 9. С. 40. Булгаков выдает здесь желаемое за действительное, описывая, скорее, установку не православной, но католической Церкви.

¹⁶ Там же. С. 37.

¹⁷ Об имеславии см. нашу статью «Борьба за Логос в России в XX веке» (Вопросы философии. 1998. № 7. С. 148–169).

¹⁸ Булгаков Сергей, прот. Философия имени. Париж, 1953. С. 123. Далее цифры в скобках при цитатах означают страницы данного издания.

¹⁹ Для того чтобы создать у читателя общее представление о книге Булгакова, приведем здесь ее содержание: «I. Что такое слово. II. Речь и слово 1. Части речи (имя, глагол, местоимение). 2. Имя существительное. 3. Грамматическое предложение. III. К философии грамматики (грамматика и гносеология, грамматика и логика, Кант и язык). IV. Язык и мысль. V. Собственное имя. VI. Имя Божие. Софиологическое уразумение догмата об имени Иисусовом. Примечания. Эскурсы».

²⁰ Быть может, впрочем, этот доклад хранится в парижском архиве Булгакова.

²¹ Троицкий С. С. Учение афонских ижебожников и его разбор. СПб., 1914. С. 20.

²² Троицкий С. К истории борьбы с афонской смутой. Пг., 1916. С. 20.

²³ «Почти» — поскольку требуется еще высота православной духовной жизни иконописца.

²⁴ Так, икона Святой Троицы Андрея Рублева (ныне канонизированного) восходит к созерцательному опыту преподобного Сергия Радонежского.

Русское гётеанство: преодоление символизма

¹ Ранее работа публиковалась в изд.: Антропософия в современном мире. М., 2002. № 3. С. 16–20.

² См., напр.: Zak L. Das symbolische Denken bei Florenskij und seine Bedeutung für die Epistemologie // Pavel Florenskij — Tradition und Moderne. Europäischer Verlag der Wissenschaften. Frankfurt am Main, 2001. S. 193–213.

³ См.: Тургенева Ася. Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гётеанума / Пер. с нем. Натальи Бонецкой. М., 2002. С. 39.



- ⁴ Там же. С. 48.
- ⁵ *Флоренский Павел, свящ.* Детям моим. С. 153 (глава «Особенное»).
- ⁶ Там же.
- ⁷ Опираясь на теорию цветов Гёте, Флоренский описал цветовой про-тофеномен в природе — игру красок на небе при заходе (или восходе) Солнца. Этому аспекту гётеанства Флоренского посвящена наша работа «Флоренский и Гёте» (Полигнозис. 2000. № 3 (11). С. 113–119).
- ⁸ *Флоренский Павел, свящ.* Детям моим... С. 159.
- ⁹ Вот этот ряд: «Гёте, Гофман, Новалис, Баадер, Шеллинг, Бёме». См.: *Флоренский П. А.* Пути и средоточия. С. 27.
- ¹⁰ Письмо от 23–25 апреля 1936 г. // *Флоренский Павел, свящ.* Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 4. С. 453.
- ¹¹ *Флоренский П. А.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 20.
- ¹² Сцена «Finstere Galerie» II части «Фауста».
- ¹³ Федр, 247 С, D, E.
- ¹⁴ *Флоренский Павел, свящ.* Смысл идеализма. С. 39.
- ¹⁵ Там же. С. 47, 52 соответственно.
- ¹⁶ О значении сочинений и личности апостола Павла для Флоренского см. статью: *Gut T.* Das Auffinden des Noumens in den Phänomen oder Das Gewährwerden der Idee in der Wirklichkeit. Pavel Florenskij und Rudolf Steiner // *Materialien zu P. Florenskij.* Berlin, 1999. S. 73–97. Т. Гут выдвигает понятие «Павлова христианства», к которому, по его мнению, были причастны и Штейнер, и Флоренский.
- ¹⁷ *Флоренский Павел, свящ.* Из богословского наследия. С. 126 (раздел «Куль и философия»).
- ¹⁸ Благодаря этому присутствующие на панихиде избегают тех опасностей, которым подвергаются участники спиритических сеансов.
- ¹⁹ *Флоренский П. А.* Храмовое действо как синтез искусств. С. 378.
- ²⁰ *Флоренский П. А.* Иконостас. С. 434.
- ²¹ Там же. С. 44.
- ²² *Трубецкой Евгений, кн.* Умозрение в красках. С. 25.
- ²³ Подробное рассмотрение данного круга проблем предпринято в нашей работе «Борьба за Логос в России в XX веке» (Вопросы философии. 1998. № 7. С. 148–169).
- ²⁴ *Флоренский Павел, свящ.* Имена. С. 26 (часть I, раздел III).
- ²⁵ Там же. С. 291 (приложение II).
- ²⁶ Там же. С. 258.
- ²⁷ Там же. С. 259.



ПРИЛОЖЕНИЯ

Форум флоренсковедов

¹ Опубликовано в изд.: Вопросы философии. 2001. № 7. С. 177—184.

² Бахтин М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 147.

³ См.: Вопросы философии. 1989. № 10, 11.

Михаэль Хагемейстер

«Новое Средневековье» Павла Флоренского

¹ Перевод статьи выдающегося немецкого слависта был опубликован в изд.: Звезда. 2006. № 11. С. 131—144.

² Волков С. А. Воспоминания о П. А. Флоренском // Символ. 1993. № 29. С. 145.

³ Gut T. Brief an die Nachgeborenen. Zu Pavel Florenskijs Erinnerungen «Meinen Kindern» // Neue Zürcher Zeitung. 30.7.1993. S. 19.

⁴ Cassedy St. [Rezension von] The Pillar and Ground of the Truth // The Russian Review. 58 (1999), 3. P. 492.

⁵ См., напр.: Lilienfeld F. V. Priester Pavel Florenskij (1882—1937). Russisches Universalgenie, Martyrer der orthodoxen Kirche // Ostkirchliche Studien. 43 (1994). 1. S. 3—22; Adler G. «Die aufmunternde Frische der Ewigkeit». Pavel Florenskij, Genie und Martyrer // Internationale katholische Zeitschrift Communio. 25 (1996). S. 457—471.

⁶ В начале 90-х годов появились сведения о том, что Флоренский был канонизирован Зарубежной русской православной Церковью. Консервативные круги Московской патриархии отреагировали на это с возмущением и указали на лояльность Флоренского по отношению к советскому режиму. См.: Владимир, архиеп. Ташкентский и Среднеазиатский. Мера терпения // День. 1—7.8.1993. С. 6—7. В конце концов новость была опровергнута: оказалось, что она опиралась на неверно понятое указание имени на иконе «Сбор святых новомучеников Российских, от безбожников избиенных».

⁷ Поскольку мой доклад был поставлен организаторами конференции в начале программы (работа М. Хагемейстера «Новое Средневековье» Павла Флоренского» была впервые обнародована в качестве доклада на международном симпозиуме «Павел Флоренский: традиция и современность», который проходил в университете Потсдама с 5 по 9 апреля 2000 г. — Прим. пер.), я хотел воспользоваться возможностью перечислить некоторые темные моменты в творчестве Флоренского, надеясь на то, что



в ходе заседаний совместными усилиями они будут прояснены. К сожалению, как это следует также и из сообщений о конференции, моя надежда не оправдалась. Ср.: *Siemons M. Der letzte Moderne. Unter Verdacht: Die Sprünge des Artists Pawel Florenski // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 12.4.2000. S. 5; Alisch R. Tathandlung. Visionär oder Obskurant? Pawel Florenskijs Wege in die Moderne // Freitag. 21.4.2000. S. 17.*

⁸ См.: *Флоренский П. А. Автореферат (1925/26) // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 113—116, особ. 114.* После ареста, уже в марте 1933 года, Флоренский объяснял следователям: «Я, Флоренский Павел Александрович, профессор, специалист по электротехническому материаловедению, по складу своих политических воззрений романтик Средневековья примерно XIV века» (*Шенталинский В. Удел величия. С. 26*).

⁹ См.: *Флоренский П. А. Автореферат. — Противопоставление (вместе с оценкой) средневековой и ренессансной культуры (соответственно, типов объективной и субъективной культуры) присутствует также в прочих многочисленных работах Флоренского 20-х и начала 30-х годов (напр., в «Электротехническом материаловедении», «Обратной перспективе», «Итогах», «Философии культа», «Христианстве и культуре»), а также в лекциях, прочитанных в 1921—1922 годах в Московской Духовной академии. Следует ли Флоренский (и в какой степени) в своем учении о типах культуры, кроме как славянофилам XIX века, которые для описания противоположности между Россией и Западом выделяли комплекс характерных признаков, также и современной ему культурной диагностике в немецкой философии жизни (см., напр.: *Euckens Rudolf. Geistige Strömungen der Gegenwart. 1904*), или же он связан с «декадентским» апофеозом Средневековья (присутствовавшим, скажем, в романах Ж.-К. Гюисманса), — этот вопрос заслуживает более подробного исследования. В связи с идеалом целостности в русской духовной жизни см. обстоятельное исследование: *Sarkisyanz E. Russland und Messianismus des Orients. Tübingen, 1955, особ. S. 14—19.**

¹⁰ *Флоренский П. А. Итоги // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 367.*

¹¹ *Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 174.*

¹² *Флоренский П. А. Итоги. С. 369.*

¹³ Цит. по: *Werner U. Anmerkungen zu Pavel Florenskijs Texten // Florenski P. Raum und Zeit. Berlin, 1997. S. 347—362.* Ср.: «Игра духов создает механику, но только в определенное время» (*Ibid. S. 349*).

¹⁴ *Флоренский П. А. Автореферат. С. 114. —* Как показал Хольгер Куссе, стиль мышления и аргументации Флоренского основан в некотором роде на аналогиях (например, энергия слова уподобляется оплодотворяющей силе семени), что характерно для средневекового миропонимания. Ср.:



Куссе Х. Формы аргументации у П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева. Доклад на Лосевских чтениях. М., 1998 (не опубликован). Благодарю Хольгера Куссе за возможность познакомиться с этой работой.

¹⁵ Флоренский П. А. Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О духовной Истине», М., 1912 г., сказанное 19 мая 1914 г. Сергиев Посад, 1914. С. 7. Цитата относится только к «Критике чистого разума» Канта.

¹⁶ Флоренский П. А. Записка о христианстве и культуре (1923) // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 549.

¹⁷ Флоренский П. А. Из богословского наследия. С. 122. — Подробно по поводу критики Канта у Флоренского говорится в работах: Гальцева Р. А. 1) Мысль как воля и представление // Образ человека XX в. М., 1988. С. 72—130, особ. 124—127; 2) Очерки русской утопической мысли XX в. М., 1992. С. 120—180 (то же: П. А. Флоренский. Pro et contra / Под ред. К. Г. Исупова. СПб., 1996. С. 563—608). Ранее сокращенное издание этой статьи появилось под названием «Культурная традиция перед лицом философского авангардизма» (Ренессанс: образ и место Возрождения в истории культуры: Сб. научных статей. М., 1987. С. 13—29). Ср. также концепцию Н. К. Бонещкой в интервью «Флоренский сегодня: три точки зрения» (Вопросы философии. 1997. № 5. С. 125—156, особ. 148).

¹⁸ В связи с последующим изложением см.: Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1922 (перепечатка: Мюнхен, 1985). Ср. также: Каухчишвили Н. П. А. Флоренский и итальянское треченто // Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae. 35 (1989). 1—2. С. 45—59. — Более чем за сто лет до этого другой апологет христианско-средневекового порядка заявил об опасности для веры, вытекающей из утверждения, что «Земля есть незначительная блуждающая звезда» (*Novalis*. Werke und Briefe. München, 1968. S. 390—391).

¹⁹ Ср. в связи с этим: *Blumenberg H.* Kindesrecht Ptolemäer zu sein — Kindespflicht, Kopernikaner zu werden // Ders. Die Vollzähligkeit der Sterne. Frankfurt am Main, 2000. S. 311—319.

²⁰ Флоренский П. А. Детям моим... С. 87.

²¹ Там же. С. 51.

²² Флоренский П. А. Письмо к дочери Ольге от 13 мая 1937 г. // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 703. — Этим указанием я обязана Фрицу Миерау.

²³ Флоренский П. А. Детям моим... С. 193—194.

²⁴ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 212. Подробно об этом см. также: *Hagemester M. P.* A. Florenskij und seine Schrift «Mnimosti v geometrii» (1922).



²⁵ Прим. 31 А. Хаардта в изд.: *Losev A. Die Dialektik des Mythos*. Hamburg, 1994. S. 206. — Также и Лосеву все еще не удастся войти в философский дискурс Германии. Появившийся в 1994 году в знаменитом издательстве «Felix Meiner Verlag» немецкий перевод основного труда Лосева «Диалектика мифа», согласно сообщению издательства, оказался «величайшим провалом в истории издательства» и частично был обращен в макулатуру.

²⁶ Сам Флоренский называл Лосева «рефлектором». В 1927 году в разговоре с Ниной Симонович-Ефимовой он говорил: «Что касается Лосева, то он рефлектор, который сам темный, но отражает попадающие на него лучи и сразу же затем вновь потухает. Это неприятно. Я не знаю, почему он мне неприятен. <...> Он пишет в моем духе. Но вот, вероятно, оттого, что у него все бескровно, без внутренней напитанности, это мысли или Булгакова, или мои»; «Как хорошо для каждого, что он есть» (Из бесед с П. А. Флоренским, записанных Н. Я. Симонович-Ефимовой // Литературная газета. 1994. 9 ноября. С. 6).

²⁷ См.: П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Контекст-1990. М., 1990. С. 7—8, 20—21.

²⁸ *Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения*. М., 1982. С. 427. Критический отзыв на это издание: *Горфункель А. Х.* К спорам о Возрождении // Средние века. Вып. 46. М., 1983. С. 214—228. — В разговоре с писателем Виктором Ерофеевым, опубликованном в 1985 году, Лосев обосновывает свою враждебную позицию по отношению к Ренессансу, указывая на его антропоцентризм: «Так как Возрождение возводит субъекта в абсолют, оно открывает дорогу для триумфа субъективизма в последующих столетиях. В этом смысле весь Запад представляется мне мыслительным тупиком» (*Лосев А. Ф.* В поисках смысла // Вопросы литературы. 1985. № 10. С. 229). Предполагал ли при этом Лосев также и критику сталинизма и «сверхчеловека» социализма (как иногда считают) — этот вопрос остается открытым. См.: *Кедров К.* Платон XX века // Известия. 1993. 7 сентября. С. 5. В связи с лосевским отказом от европейского мировоззрения Нового времени начиная с Возрождения, как от «темного мифа», также см.: *Хоружий С. С.* Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 112—138, особ. 134—135.

²⁹ В связи с нижеследующим см. сборник искусствоведческих работ Флоренского, опубликованный под названием «Raum und Zeit» (Berlin, 1997; перевод на немецкий язык осуществлен Ольгой Радецкой и Ульрихом Вернером), а также меткую рецензию на него Кристин Хольм (*Holm K.* Mit Giotto kam der böse Blick // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 2.12.1997. S. 18).

³⁰ Это касается прежде всего имени Божия. В ряде анонимных статей Флоренский защищал гностически-исихастское учение имеславия, каса-



ющееся божественности и почитания имени «Иисус», — учение, которое в 1913 году было осуждено в качестве еретического Св. Синодом русской православной Церкви. В связи с антииудейскими аспектами имевшая см.: *Кацис Л. Ф.* «Дело Бейлиса» в контексте «Серебряного века» // Вестник Еврейского университета в Москве. М., 1993. № 4. С. 119–140. В связи с магическим и мистическим действием слова в понимании Флоренского см.: *Russe H., Dukova U.* Etymologie und Magie. Zur Sprachtheorie Pavel Florenskijs // *Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinarität*. Bd. 1 / Hg. von G. Freidhof, H. Kusse. München, 1995. S. 77–105. (*Specimina philologiae Slavicae*, 106).

³¹ *Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 127. Цит. по: *Raum und Zeit*. S. 201.

³² В связи с этим см.: *Паперный В. З.* Культура Два. М., 1996 (особ. гл. 7, с. 182–191).

³³ *Флоренский П. А.* Автореферат. С. 114.

³⁴ Выражение игумена Андроника (Трубачёва) в его интервью священнику Иоханнесу Шельхазу. См.: Флоренский сегодня: три точки зрения. С. 130. Ср.: *Andronik. Priester Pavel Florenskij im Dienst der Kirche // Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend* / Hg. von K. Ch. Felmy u. a. Göttingen, 1991. S. 331.

³⁵ *Флоренский П. А.* Автореферат. С. 114. — В послереволюционные годы Флоренский в открытых лекциях провозглашал борьбу между логосом и хаосом, связывая ее с апокалипсическими видениями всеобщей гибели. См. впечатляющее описание этих «жутких лекций» у А. Ф. Лосева (*Лосев А. Ф.* Гибель буржуазной культуры и ее философии // Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 317).

³⁶ *Флоренский П. А.* Предисловие... (см. прим. 45). С. 5.

³⁷ Евреи уподобляются в этом антихристу, каким его описал Владимир Соловьев в своей знаменитой «Краткой повести об антихристе» (1899/1900), — описал как олицетворенную сущность человеческого стремления к самовластию. Также общим у евреев с антихристом является отказ исповедать Христа.

³⁸ *Флоренский П. А.* Иудеи (см. прим. 44). С. 204–205. — Весьма похожие мысли развивает ревностный приверженец Флоренского Алексей Лосев в своем историко-метафизическом сочинении «Дополнения к “Диалектике мифа”» (написано осенью 1929 года). Выдержки из него (правда, авторство их спорно) содержат концепцию мировой истории как борьбы между Христом, с одной стороны, и антихристом с его союзником, еврейством, — с другой: «Еврейство со всеми своими диалектико-историче-



скими последствиями есть сатанизм, оплот мирового сатанизма». Рукопись этого сочинения была конфискована ОГПУ при аресте Лосева в апреле 1930 года. Начиная с 1989 года неоднократно публиковались отрывки из него, которые извлекались из следственного дела. См. окончательную публикацию: «Так истязается и распинается истина...» А. Ф. Лосев в рецензиях ОГПУ // Источник. Вестник Архива президента РФ. 1996. № 4. С. 115–129; вышеприведенная цитата на с. 122. Шокирующее содержание опубликованных отрывков, а также вопрос, действительно ли Лосев был их автором, вызвали возбужденную открытую дискуссию. См., напр.: *Кацис Л. Ф.* А. Ф. Лосев. В. С. Соловьев. Максим Горький. Ретроспективный взгляд из 1999 года // Логос. 1999. № 4. С. 68–95. Защитники Лосева сомневаются в подлинности рукописи и указывают на ее проблематичное происхождение. Напротив, некоторыми авторами приписываемые Лосеву высказывания при случае цитировались; см., напр.: *Гулыга А. Ф.* 1) Диалектика жизни // Родина. 1989. № 10. С. 93–95; 2) Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 248–288; *Платонов О. А.* Терновый венец России. Тайна беззакония: иудаизм и масонство против христианской цивилизации. М., 1998. С. 204, 440. Также на страницах газеты «*Neue Zürche Zeitung*» (280, 30.11/1.12.1996; 300, 24.12.1996; 52, 4.3.1997) прошли дебаты между Ф. Ф. Ингольдом и А. Хаардтом по поводу «казуса Лосева».

³⁹ *Флоренский П. А.* Предполагаемое государственное устройство в будущем // Литературная учеба. 1991. № 3. С. 96–111; повторная публикация: *Флоренский П. А.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 647–681.

⁴⁰ См., напр., послесловие издателей первой публикации: *Иванова Е. В., Кравец С. Л., Половинкин С. М.* Послесловие // Литературная учеба. 1991. № 3. С. 112.

⁴¹ *Флоренский П. А.* Предполагаемое государственное устройство в будущем. С. 98. Консервативный философ Николай Гаврюшин, доцент Московской Духовной академии, усматривает в этом сочинении вызов некоей «тоталитарной утопии, в которой нельзя не расслышать отзвука национал-социалистических идей» (*Гаврюшин Н. К.* Христианство и экология // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 59). С середины 80-х годов Гаврюшин выступает (иногда непосредственно, иногда используя инициалы митрополита Антония (Мельникова)) в качестве самого решительного критика Флоренского, упрекая его в оккультных и масонских воззрениях и обличая его софиологию — основу «идеологии технократии» (см.: *Гаврюшин Н. К.* По следам рыцарей Софии. М., 1998).

⁴² Заслуживает внимания детальное сопоставление обеих идеологий вместе с их мифическими и теологическими образами и понятиями, а также поиск их общих корней. Примечательно в связи с этим, что Шмитт,



«главный юрист Третьего рейха» и «апокалиптик антиреволюции» (Jacob Taubes) уже в 1915 году прочитал «Краткую повесть об антихристе» Соловьева. См.: Gross R. Carl Schmitt und die Juden. Frankfurt am Main, 2000. S. 37.

⁴³ См., напр.: Каган Ю. О Василии Васильевиче Розанове // Ковчег. Альманах еврейской культуры. М., 1900. С. 354; Bakschtein J. Angewandte Mythologie // Neue Rundschau. 102 (1991). 3. S. 72–73; Кацис Л. Ф. 1) Дело Бейлиса; 2) Апокалиптика «Серебряного века». Эсхатология в художественном сознании // Человек. 1995. № 2. С. 143–154; 3) «Дьявол и евреи» в российском контексте // Трахтенберг Д. И. Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998. С. 280–293; Курганов Е. 1) Розанов и Флоренский // Звезда. 1997. № 3. С. 211–220; 2) Павел Флоренский и евреи // Русские евреи. 1999. Весна. № 1. С. 22–24; Курганов Е., Монди Г. Василий Розанов и евреи. СПб., 2000. Самое раннее из известных мне указаний на антиеврейские высказывания Флоренского (свободное цитирование сочинения «Иудеи и судьба христиан» без обозначения источника) содержится в романе христианско-еврейского автора Ф. Светова «Отверзи ми двери» (Париж, 1978. С. 306; ср. так же с. 312, 356).

⁴⁴ Ω (Флоренский П. А.). 1) Проф. Д. А. Хвольсон о ритуальных убийствах // Розанов В. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. СПб., 1914. С. 189–199; 2) Иудеи и судьба христиан (письмо к В. В. Розанову) // Там же. С. 200–214. — Книга содержит антисемитские статьи Розанова, написанные в 1911–1913 годах и по большей части уже опубликованные в правой прессе. См. также: Schlogel K. Vasilij V. Rosanov. Der prafaschistische Moderne // Ders. Jenseits des Grossen Oktober. Das Laboratorium der Moderne. Petersburg 1909–1921. Berlin, 1988. S. 125–152.

⁴⁵ Аноним (Флоренский П. А.). Предисловие // Израиль в прошлом, настоящем и будущем. Сергиев Посад, 1915. С. 5–7. То же см.: Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 705–707. Данный сборник содержит статьи (преимущественно антиеврейского содержания) Ивана Аксакова, Достоевского, Белого, Розанова, Фихте, Гаустона Стюарта Чемберлена и др.

⁴⁶ Еще в 1995 году известный семиотик Вячеслав Иванов писал, применяя осторожные формулировки: «...Среди тех, кто пишет с энтузиазмом о нем (Флоренском. — М. Х.), немало авторов правой политической ориентации. Согласно некоторым слухам и печатным высказываниям этих авторов, по-видимому, Флоренский разделял некоторые из розановских амбивалентных шовинистических и антисемитских идей (выраженных в розановской предфашистской книге об отношении евреев к крови, в которой, как утверждают [!], анонимно цитируется Флоренский). Доказательств этого, подтвержденных опубликованными документами, по-видимому, не-



достаточно» (*Ivanov V. Florenskii: A Symbolic View // Elementa*, 1995. № 2. Р. 17). В том же самом году Михаил Золотоносов в своем обширном исследовании антисемитизма в русской литературе отрицает тот факт, что Флоренский является автором статьи в розановской книге, подписанной буквой «Ω»: в качестве автора предполагается («по всей вероятности») Николай Глубоковский, профессор Петербургской Духовной академии (см.: *Золотоносов М. Н. «Мастер и Маргарита» как путеводитель по субкультуре русского антисемитизма*. СПб., 1995. С. 85–86).

⁴⁷ Гиппиус З. Н. Живые лица. Л., 1991. С. 146. Отношения между Розановым и Флоренским посвящены две статьи, которые, однако, не затрагивают «еврейского вопроса». См.: *Иваск Ю. Розанов и Флоренский // Вестник Русского студенческого христианского движения*. 1956. № 42. С. 22–26; *Палиевский П. В. Розанов и Флоренский // Литературная учеба*. 1989. № 1. С. 111–115.

⁴⁸ Речь при этом идет о пространных извлечениях из «письма с Кавказа», которое Розанов цитирует в главе «Нужно перенести все дело в другую плоскость» (Обонятельное и осязательное отношение евреев... С. 79–96); письмо это Флоренский написал Розанову в Сергиевом Посаде 29 сентября 1913 года.

⁴⁹ Впервые материалы Флоренского, использованные в книге Розанова, были однозначно идентифицированы игуменом Андроником (Трубачёвым) — на основании хранящихся в архиве Флоренского его корректур, писем и набросков — в комментариях (в целом крайне скудных) к новому изд.: *Розанов В. В. Сахарна. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови // Собр. соч. / Под ред. А. Н. Николюкина*. М., 1998. С. 438. Авторство Флоренского в отношении предисловия к сборнику «Израиль» было впервые подтверждено С. М. Половинкиным в изд.: *Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. Т. 2*. С. 808. — Немецкий перевод указанных текстов Флоренского вышел в изд.: *Hagemeister M., Metelka T. (Hg.). Appendix 2. Materialien zu Pavel Florenskij*. Berlin; Zepernick, 2001.

⁵⁰ *Булгаков С. Н. Священник о. Павел Флоренский (1943) // Вестник Русского студенческого христианского движения*. 1971. № 101–102. С. 129.

⁵¹ Четыре письма Флоренского к Розанову, относящиеся к 1909–1915 годам, в сокращении были опубликованы в изд.: *Флоренский П. А. Детям моим...* С. 276–282. В них Флоренский рассуждает о своем роде, своем происхождении, используя при этом биологические метафоры. В письме от 29 октября 1915 года Флоренский пишет, что разделяет с Розановым «органическую нелюбовь ко всему, что бескоренно, что корни подъедает, что хочет расти не на корне, а “само по себе”» (Там же. С. 280).



⁵² Существует обширная литература в связи с «делом Бейлиса», продолжавшимся свыше двух с половиной лет (1911–1913 годы). Вот последних исследовательский материал, содержащий также критический анализ иных позиций: *Rund Ch. A., Stepanov S. A. The Beilis Case and Damage Control // Dies. Fontanka 16. The Tsar's Secret Police. Montreal, 1999. P. 246–273.*

Ср., кроме того, обширную документацию, содержащуюся в изд.: *Кацис Л. Ф.* (изд.) Дело Бейлиса. М.; Иерусалим, 1995; *Samuel M. Blood Accusation: The Strange History of the Beilis Case. Philadelphia, 1966; Rogger H. The Beilis Case: Anti-Semitism and Politics in the Reign of Nicholas II // Ders. Jewish Policies and Right-Wing Politics in Imperial Russia. Berkley; Los Angeles, 1986. P. 40–55; Lindemann A. S. The Jew Accused: Three Anti-Semitic Affairs (Dreyfus, Beilis, Frank). 1894–1915. Cambridge a. o., 1991.*

⁵³ Среди тех, кто открыто протестовал против обвинения евреев в ритуальных убийствах, были писатели Максим Горький, Владимир Короленко, Леонид Андреев, Дмитрий Мережковский, Зинаида Гиппиус, Вячеслав Иванов, Федор Сологуб, Александр Блок, ученый-геолог Владимир Вернадский, историк Михаил Ростовцев, филолог-классик Фаддей Зелинский, политик Владимир Набоков, Павел Милюков и многие другие. К их протесту за рубежом присоединились сотни знаменитых художников, ученых, политиков и церковных деятелей, в частности, Томас Манн, Герхардт Гауптман, Г. Зудерман, В. Зомбарт, Г. Уэллс, Анатолий Франс, А. Леруа-Болье и Т. Г. Масарик.

⁵⁴ *Флоренский П. А.* Письмо с Кавказа. С. 86.

⁵⁵ См.: Там же. С. 90–95.

⁵⁶ Там же. С. 91.

⁵⁷ *Гиппиус З. Н.* Живые лица. С. 146.

⁵⁸ *Ω (Флоренский П. А.).* Проф. Д. А. Хвольсон о ритуальных убийствах. С. 199.

⁵⁹ Сопроводительное письмо Флоренского Розанову от 12 октября 1913 года, с которым он посылает Розанову свою статью «Проф. Д. А. Хвольсон о ритуальных убийствах» и «настоятельно» просит Розанова не раскрывать его авторства. В противном случае «это может иметь разные осложнения, и вправо, и влево» (*Розанов В. В.* Сахарна. С. 438).

⁶⁰ *Ω (Флоренский П. А.).* Проф. Д. А. Хвольсон о ритуальных убийствах. С. 199. Здесь Флоренский оказывается единомышленником антисемитов своего времени, для которых речь шла не столько об осуждении Бейлиса, сколько об официальной констатации иудейского ритуального убийства. Так, один из идейных вдохновителей погромов Георгий Замысловский объяснял: «Пускай он (Бейлис. — М. Х.) также будет оправдан; решающим для нас является то, что подтверждается ритуальный характер



преступления» (цит. по: *Rund Ch. A., Stepanov S. A. The Beilis Case and Damage Control. P. 265*). В 1917 году Замысловский опубликовал обширное «исследование» с целью доказать ритуальность убийства Ющинского (*Замысловский Г. Г. Убийство Андрюши Ющинского. Исследование в трех частях. Пг., 1917*).

⁶¹ См.: *Agursky M. The Beilis case is not over yet // Ostkirchliche Studien. 37 (1988). 2/3. P. 191–198*. — В русских православных церковных кругах до сих пор можно встретить веру в еврейские ритуальные убийства. Так, устойчивым является следующий сюжет: в связи с убийством царской семьи большевиками (лето 1918 года) правомерно предположение об иудейском ритуальном убийстве, при котором наследник престола в буквальном смысле истекал кровью. Экстремистские церковные круги также требовали того, чтобы Николай II и его семья были прославлены как «от жидов умученные». В 90-х годах Св. Синод предпринял исследование этого вопроса. Как сообщил в октябре 1996 года митрополит Ювеналий, после тщательной проверки экспертная группа Московской Духовной академии пришла к тому, что (следует замысловатая формулировка) обстоятельства убийства царской семьи имели мало общего с типичными ритуальными убийствами, как они описывались теми авторами, которые верили в их существование. Кроме того, о религиозности цареубийц (евреев по происхождению) ничего не известно. Короче говоря, нет никаких доказательств того, что в этом случае имеет место иудейское ритуальное убийство (см.: *Ювеналий, митр. Крутицкий и Коломенский. О мученической кончине Царской Семьи. Доклад о работе Комиссии Священного Синода по канонизации святых, прочитанный на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 10 октября 1996 года // Церковно-общественный вестник (специальное приложение к «Русской мысли»). 1996. № 2. 31 октября. С. 4–5*). — В августе 2000 года Николай II и его семья причислены к лику святых в качестве «мучеников» епископальным Синодом Московской патриархии.

⁶² *Розанов В. В. Обонятельное и осязательное отношение евреев... С. VIII.*

⁶³ *Ω (Флоренский П. А.). Иудеи и судьба христиан. С. 202.*

⁶⁴ Там же. С. 206–208.

⁶⁵ Розанов сообщает, что Флоренский доверительно поделился с ним тем фактом, что во время процесса Бейлиса «главы еврейства» выдвинули требование к еврейкам — «стараться всеми правдами и неправдами соединяться с русскими, выходить замуж, становиться любовницами...» (*Розанов В. В. Когда начальство ушло... 1905–1906 гг.; Мимолетное. 1914 год // Розанов В. В. Собр. соч. М., 1997. С. 277*).

⁶⁶ Это представление, равно как и терминология Флоренского, присутствуют в более позднем законодательстве Третьего рейха.



⁶⁷ Ω (Флоренский П. А.). Иудеи и судьба христиан. С. 207. — В книге Гитлера «Моя борьба» имеется «черноволосый еврейский юноша», который «бесчестит своей кровью <...> ничего не подозревающую девушку», чтобы тем самым «испортить расовые основы народа, которому надлежит находиться под [еврейским] игом» (Hitler A. Mein Kampf, 176–177. München, 1936. S. 357). Гитлер говорит о том, что «еврей» «всегда принципиально удерживает в чистоте» свою «мужскую линию»: «Он отравляет кровь других, но свою собственную оберегает» (Ibid. S. 346; ср. также S. 336, 342, 629, 751).

⁶⁸ Ibid. S. 208. — В своем «катехизисе антисемита» (1887 год) Теодор Фрич (Theodor Fritsch) провозглашает первую из своих «Десяти немецких заповедей»: «Ты должен сохранять чистой Твою кровь. — Считаю преступлением порчу благородного арийского рода Твоего народа еврейским родом. Ибо знай, что еврейская кровь несокрушима и формирует на еврейский манер тело и душу людей вплоть до самых поздних поколений» (цит. по: Braun Christina von. Blut und Blutschande. Zur Bedeutung des Blutes in der antisemitischen Denkwelt // Antisemitismus. Vorurteile und Mythen / Hg. von J. H. Schoeps, J. Schlor. München; Zürich, 1995. S. 89). Об «опасностях» особо вирулентной еврейской крови заявляет также чрезвычайно популярный «расовый» роман Артура Динтера [A. Dinter] «Die Sünde wider das Blut» (1917). — На протяжении всей своей жизни Флоренский испытывал генеалогический (или «генобиографический», как он однажды выразился) интерес к собственным предкам, а также к предкам брачных партнеров своих детей, — интерес, который не в последнюю очередь мог быть вызван беспокойством о «чистокровности» происхождения.

⁶⁹ Ω (Флоренский П. А.). Иудеи и судьба христиан. С. 206–208.

⁷⁰ Там же. С. 204.

⁷¹ Аноним (Флоренский П. А.). Предисловие. С. 5–6. Мотивы христианского антииудаизма, а также квалифицирование в качестве «еврейских» отрицаемых сфер современности (материализм, капитализм, социализм, интернационализм, масонство) встречаются и у других русских религиозных философов, напр., у Владимира Соловьева, Николая Бердяева и Сергея Булгакова. Ср.: Паперный В. Библия, иудео-христианская конфронтация и «новое религиозное сознание» в русской культуре конца XIX — начала XX вв. // Judeo-Slavic Interaction in the Modern Period. Jerusalem, 1995. P. 166–178. (Jews and Slavs. Vol. 4); Курганов Е. Сергей Булгаков и еврейский вопрос // Русские евреи. 1999. Осень-зима. С. 25–30.

⁷² В связи с этим важно указать на то, что враждебность по отношению к евреям в России обосновывалась религиозно на протяжении и XX века; еврею ее можно было избежать, обратившись в христианскую веру. Расист-



ски обоснованный антисемитизм (который прежде всего пропагандировался во Франции и в Германии) в России лишь очень медленно поднимал голову и никогда не был преобладающим. См.: Löwe H.-D. Antisemitismus und reaktionäre Utopie. Russische Konservatismus im Kampf gegen den Wandel von Staat und Gesellschaft, 1890—1917. Hamburg, 1978. S. 132—134.

Стоит лишь заметить на полях, что биологически-материалистический расизм, представителем которого является Флоренский, исключает веру в преобразующее действие таинства крещения: обращение здесь не поможет, зло должно быть уничтожено.

⁷³ Флоренский не только владел этой, пожалуй, самой роковой антиеврейской фальшивкой: он был также хорошо знаком лично с ее двумя издателями — филологом Алексеем Ветуховым, в харьковском издательстве которого «Мирный труд» выходили правозэкстремистские и антисемитские сочинения (среди которых были памфлеты на тему мнимых еврейских ритуальных убийств), а также с религиозным писателем, апокалиптиком и самым знаменитым распространителем «Протоколов» — Сергеем Нилусом. В сохранившейся части библиотеки Флоренского в Сергиевом Посаде находится экземпляр исключительно редкой книги Нилуса «Великое в малом и антихрист как близкая политическая возможность» (Царское Село, 1905), содержащей «Протоколы». В архиве Флоренского, кроме того, имеются записи с пророчествами Серафима Саровского, которые Нилус якобы открыл и передал Флоренскому. Среди них находился также один апокалиптически-антиеврейский текст, который был впервые опубликован в 1990 году под названием «Антихрист и Россия» (Московский литератор. 1990. № 32—33. 21 сентября. С. 7—8). Ср. высказывания А. Н. Стрижева в изд. «Угодник Божий Серафим» (Т. 1. М., 1993. С. 339). Для богослова Русской православной Церкви и специалиста по сектам Андрея Кураева уже одна принадлежность этого текста к архиву Флоренского есть доказательство того, что он «происходит из мира оккультистов и фальсификаторов» (Кураев А. Оккультизм в Православии. М., 1998. С. 202).

⁷⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 161.

Тайя Гут

**Павел Флоренский и Рудольф Штейнер
(Обнаружение ноумена в феноменах,
или Идеи в действительности)**

¹ Перевод Н. Бонецкой исследования Т. Гута, знатока русского Серебряного века из Германии, был опубликован в изд.: Вопросы философии. 2002. № 11. С. 212—223.



² *Belyj Andrej*. Brief an Mischa [Sizov]. Herbst, 1915 // Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe 89/90. Dornach, 1985. S. 36.

³ Ср.: *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 568; прим. 28, 118, 456, 740, 980 и 981.

⁴ Ср.: «Слово имеет в себе момент физико-химический, соответствующий телу, момент психологический, соответствующий душе, и момент одический или вообще оккультный, соответствующий телу астральному» (*Флоренский П.* Магичность слова. С. 270; ссылки на работы русских авторов даются по возможности с использованием новейших отечественных изданий. — *Прим. пер.*). Ср. также: «Опасность же — в обманах и самообманах, на грани мира обступающих путника. Мир цепляется за своего раба, липнет, расставляет сети и прельщает якобы достигнутым выходом в область духовную, и стерегущие эти выходы духи и силы отнюдь не “стражи порогов”, т. е. не благие защитники заповедных областей, не существа мира духовного, а приспешники “князя власти воздушной”, прельстители и обольстители, задерживающие душу у грани миров» (*Флоренский П. А.* Иконостас. М., 1994. С. 48—49).

⁵ Письмо П. Флоренского Андрею Белому (датировано 1914 г.) // Контекст-1991. М., 1991. С. 51.

⁶ Там же. С. 52.

⁷ *Steiner R.* Vorrede zum Bd. II (1887) // *Goethe J. W. von.* Naturwissenschaftliche Schriften. Mit Einleitungen, Fussnoten und Erläuterungen im Text herausgegeben von R. Steiner. Reprint der Erstauflage in «Deutsche National-Literatur». Historisch-Kritische Ausgabe, herausgegeben von J. Körschner. Bd. 114—117 [= Goethes Werke. Bd. XXXIII—XXXVI. 1. u. 2. Abt. Berlin; Stuttgart, o. J. (1883—1897)]. Dornach, 1975. S. IV. Также см.: *Steiner R.* Goethes Naturwissenschaftliche Schriften. GA 1. Dornach, 1973. S. 126.

⁸ *Флоренский Павел, свящ.* Детям моим... С. 153.

⁹ «Кантовская разобщенность ноуменов и феноменов <...> отвергалась всегда всем моим существом» (Там же. С. 154). «Сегодня говорят о границах познания, поскольку не знают того, какова цель мышления» (*Steiner R.* Vorrede zum Bd. II (1887). S. III; *Steiner R.* Goethes Naturwissenschaftliche Schriften. S. 124).

¹⁰ *Флоренский Павел, свящ.* Детям моим... С. 158—159.

¹¹ *Goethe J. W. von.* Maximen und Reflexionen. Nr. 575 // *Goethe J. W. von.* Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche. Bd. 9. Zürich, 1962. S. 574.

¹² *Флоренский Павел, свящ.* Детям моим... С. 154.

¹³ *Steiner R.* Autobiografischer Vortrag über die Kindheits und Jugendjahre bis zur Weimarer Zeit. Berlin, 4.2. 1913 // Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe. 83/84. Dornach, 1984. S. 7.



- ¹⁴ Steiner R. Mein Lebensgang. GA 28. Dornach, 1982. S. 52.
- ¹⁵ Steiner R. Ibid. S. 316.
- ¹⁶ Steiner R. Ibid. S. 23.
- ¹⁷ Флоренский Павел, свящ. Детям моим... С. 154.
- ¹⁸ Там же. С. 61.
- ¹⁹ Там же. С. 71–72.
- ²⁰ Флоренский П. А. Диалектика // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. С. 149.
- ²¹ Steiner R. Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung. GA 2. Dornach, 1979. S. 115.
- ²² Флоренский П. Автореферат // Флоренский Павел, свящ. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 38.
- ²³ Соловьев В. С. Письмо к Е. В. Романовой от 2 августа 1873 г. // Русская мысль. 1910. Кн. V.
- ²⁴ Steiner R. Autobiografischer Vortrag. S. 9.
- ²⁵ Lindenberg Christoph. Rudolf Steiner in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek, 1992. S. 7.
- ²⁶ Флоренский Павел, свящ. Детям моим... С. 63, 71.
- ²⁷ Ср.: Steiner R. Autobiografischer Vortrag. S. 7; в связи с датировкой автобиографического фрагмента см.: Beiträge zur R. Steiner Gesamtausgabe. 49/50. Dornach, 1975. S. 9.
- ²⁸ Steiner R. Mein Lebensgang. S. 21.
- ²⁹ Ibid.
- ³⁰ Штейнер: «Математика сохраняла для меня свое значение также в качестве основы всего моего познавательного стремления» (Ibid. S. 63); Павел Флоренский: «Мировоззрение Ф. сформировалось главным образом на почве математики и пронизано ее началами, хоть и не пользуется ее языком» (Флоренский П. Автореферат. С. 40).
- ³¹ Флоренский Павел, свящ. Детям моим... С. 74.
- ³² «Здесь ощутительнее, чем где-либо, бьется пульс русской истории, здесь собрание наиболее нервных, чувствующих и двигательных, окончаний, здесь Россия ощущается как целое»; «Можно сказать, что Лавра и есть осуществление или явление русской идеи, — энтелехия, скажем с Аристотелем» (Флоренский П. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский Павел, свящ. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 353).
- ³³ Флоренский Павел, свящ. Имена. М., 1993. С. 236.
- ³⁴ Steiner R. Anthroposophische Leitsätze. GA 26. Dornach, 1972. S. 14.
- ³⁵ Цит. по: R. Steiner/Marie Steiner — von Sivers, Briefwechsel und Dokumente 1901–1925. GA 262. Dornach, 1967. S. 10 f.
- ³⁶ Ср.: Beiträge zur R. Steiner Gesamtausgabe. 42. Dornach, 1973. S. 10.



³⁷ Steiner R. Mein Lebensgang. S. 364.

³⁸ Ibid. S. 365.

³⁹ Флоренский П. Антиномия языка // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. С. 163.

⁴⁰ Цит. по: Florenski P. An den Wasserscheiden des Denkens. Berlin, 1994. S. 313. (В данном издании приводится неверный текст письма Флоренского матери Ольге Павловне Флоренской от 23 марта 1937 г. Ср. настоящий текст этого письма: «В конце концов, мало радости в мысли, что...» (Флоренский Павел, свящ. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 686. — Прим. пер.)

⁴¹ Steiner R. Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode. GA 4. Dornach, 1978. S. 91.

⁴² Цит. по: Wiesberger Hella. Vorbemerkung zu Rudolf Steiner. Zur Geschichte und aus den Inhalten der ersten Abteilung der Esoterischen Schule 1904—1914. GA 264. Dornach, 1984. S. 14.

⁴³ Флоренский П. Имеславие как философская предпосылка // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. С. 287.

⁴⁴ Флоренский П. Письмо Андрею Белому от 15 июля 1905 г. С. 39.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Ср.: Флоренский П. О Блоке // Литературная учеба. 1990. № 6. С. 94.

⁴⁷ Ср.: Steiner R. Vortrag Stuttgart, 27.2.1923. Ср.: также: Steiner R. Anthroposophische Gemeinschaftsbildung. GA 257. Dornach, 1983. S. 116 f.

⁴⁸ Кол 2: 19.

⁴⁹ Steiner R. Vortrag Heidenheim, 29.4.1918 // Steiner R. Der Tod als Lebenswandlung. GA 182. Dornach, 1976. S. 67.

⁵⁰ «Из Бога мы рождаемся. Во Христе мы умираем. Благодаря Святому Духу мы вновь оживем». Рудольф Штейнер часто цитирует это изречение; в частности, см.: Zur Geschichte und aus den Inhalten der erkenntniskultischen Abteilung der Esoterischen Schule 1904—1914. GA 265. Dornach, 1987. S. 161.

⁵¹ Гал 2: 20.

⁵² Гал 5: 1.

⁵³ Флоренский П. Письмо Андрею Белому от 31 января 1906 г. // Контекст-1991. С. 44. «Рукой шупать Бога — думаю, что если это можно, то не иначе как чрез душу другого...» (Там же. С. 43).

⁵⁴ Флоренский Павел, свящ. Детям моим... С. 116.

⁵⁵ Письмо П. Флоренского В. И. Вернадскому от 21 ноября 1929 г. // Новый мир. 1989. № 1. С. 197.

⁵⁶ 1 Кор 4: 15.

⁵⁷ Ср. особенно: Рим 8: 9—11; 1 Кор 12: 4—6; 2 Кор 13: 13.

⁵⁸ Еф 6: 12; Кол 1: 16; 2: 15.



⁵⁹ 1 Кор 6: 12.

⁶⁰ Steiner R. Vortrag Berlin, 8.5.1910 // Ders. Der Christus-Impuls und die Entwicklung des Ich-Bewusstseins. GA 116. Dornach, 1982 (цит. по: Palmer O. Rudolf Steiner über seine «Philosophie der Freiheit». Stuttgart, 1984. S. 143).

⁶¹ Steiner R. Vortrag Berlin, 4.9.1917 // Menschliche und menschheitliche Entwicklungswahrheiten. Das Karma des Materialismus. GA 176. Dornach, 1964. S. 315. Ср.: также: Palmer O. Rudolf Steiner über seine «Philosophie der Freiheit». S. 141.

⁶² Рим 8: 19, 21.

⁶³ Steiner R. Vortrag Köln, 28.12.1912—1.1.1913. GA 143. Dornach, 1982.

⁶⁴ Steiner R. Vortrag Köln, 31.12.1912 // Ders. Die Bhagavad Gita und die Paulus Briefe. GA 142. Dornach, 1979. S. 95.

⁶⁵ Ibid. S. 118.

⁶⁶ Флоренский П. Письмо А. М. Флоренской от 3—4 января 1937 г. // Флоренский Павел, свящ. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 633.

⁶⁷ Флоренский П. Имена. С. 62.

⁶⁸ Там же. С. 4.

⁶⁹ Флоренский П. Магичность слова. С. 267.

⁷⁰ Флоренский П. Имена. С. 220.

⁷¹ Там же. С. 242.

⁷² Там же. С. 235.

⁷³ Там же. С. 227.

⁷⁴ Там же. С. 230.

⁷⁵ Там же. С. 245.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Флп 4: 11.

⁷⁸ Флоренский П. Имена. С. 80.

⁷⁹ 1 Кор 2: 10, 12.

⁸⁰ 1 Кор 2: 16.

⁸¹ Конец стихотворения «Однажды» и при этом конец сборника «Ритм дыхания» (1967). Цит. по: Celan Paul. Gedichte in zwei Bänden. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1975. S. 107.

**Беседа Н. К. Бонечкой со священником
Иоаннесом Шельхазом о жизни и духовном наследии
о. Павла Флоренского**

¹ Иоаннес Шельхаз — католический священник из Германии, исследователь творчества Флоренского. В Москве в 1997 году состоялись его беседы о Флоренском с игуменом Андроником Трубочёвым, Р. А. Гальцевой



и Н. К. Бонецкой. «Режиссером» встреч и переводчиком, который также подготовил к печати текст разговоров, выступил профессор Е. М. Верещагин. Полный текст бесед был опубликован под заголовком «Флоренский сегодня: три точки зрения» в журнале «Вопросы философии» (1997. № 5. С. 125–156).

² См.: *Флоренский П. А.* Предполагаемое государственное устройство в будущем // Литературная учеба. 1991. № 3. С. 102.

³ См.: *Шенталинский В.* Удел величия. С. 23.

⁴ См.: Памятники науки и техники. 1987–1988. М., 1989. С. 245–272.



УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аввакум Петрович, протопоп 136
Августин, бл. 22, 100
Аверинцев С. С. 331
Аксаков И. С. 363
Александр I, имп. 5
Алексей (Мечёв А. А.), св. 31, 32, 34, 45, 134, 142, 143, 145, 146, 329, 330, 344, 347
Андроник (Трубочёв А. С.), иером. 181, 275, 313, 325, 327, 329–331, 339, 341, 345, 349, 361, 364, 372
Антоний (Булатович А. К.), иеросхим. 245
Антоний (Мельников А. С.), митр. 362
Антоний (Флоренсов М. С.), еп. 23
Антоний (Храповицкий А. П.), архиеп. 7
Антоний Великий, св. 24, 326
Аристотель 153, 165, 189, 194, 224, 226, 240, 347, 370
Афанасий Великий, св. 330
- Баадер Ф. К. фон 345, 356
Бахтин М. М. 114, 129, 265, 273, 274, 357
Бейлис М. М. 287, 288, 361, 363, 365, 366
Белый А. (Бугаев Б. Н.) 6, 8, 23, 26, 27, 36, 50, 70, 71, 91, 121, 132, 133, 169, 203, 204, 209, 213, 252, 267, 268, 291, 292, 302, 344, 345, 347, 352, 363, 369, 371
Бёме Я. 57, 123, 329, 337, 345, 347, 356
Бергсон А. 187, 266, 314, 315, 351
Бердяев Н. А. 26, 30, 31, 36, 37, 41, 45–47, 51, 64, 83, 89, 96, 114, 123, 129, 130, 133, 135, 139, 142, 147, 181–189, 193, 198, 200, 203, 209, 210, 215, 252, 275, 290, 327, 330, 331, 334, 335, 337, 348–351, 367, 368
Бетховен Л. ван 20, 155, 338
Блок А. А. 48, 132, 169, 252, 267–269, 365, 371
Богоматерь, Богородица 73, 74, 78, 84, 85, 87, 88, 110, 112, 114–116, 120, 123, 136, 175–177, 180, 220, 222, 227, 230, 231, 244, 248, 249, 258, 267, 313, 321, 325, 336, 341



- Бонхеффер Д. 275
Будда Сиддхартха 297
Булгаков С. Н. 20, 24, 28, 29, 37–41, 45, 77–79, 89, 91, 114, 123, 130, 134, 196, 219–226, 231, 233–247, 249, 250, 267, 270, 272, 287, 310, 311, 314, 320, 321, 327–331, 336, 339, 341, 350, 351, 354, 355, 360, 364, 367
Бэрд Р. 265
- Валентин, гностик** 320
Верещагин Е. М. 373
Вернадский В. И. 365, 371
Вернер У. 358, 360
Ветухов А. В. 368
Вздорнов Г. И. 342
Владимир (Иким В. З.), архиеп. 357
Волков С. А. 277, 331, 336, 357
Волошин (Кириенко-Волошин) М. А. 134, 203, 213
- Гаврюшин Н. К. 362
Гадамер Х.-Г. 162, 163, 251
Гальцева Р. А. 137, 325, 344, 354, 359, 372
Гауптман Г. 365
Гегель Г. В. Ф. 309, 310
Геккель Э. 299
Геллер Л. 266
Гессе Г. 53
Гёте И. В. 6–8, 20, 54–58, 60, 62, 64, 69, 71, 72, 74, 75, 79, 81, 82, 85–88, 90, 98, 100, 101, 104–107, 109, 133, 148–154, 156–159, 161–165, 173, 176, 180, 183, 189, 192, 194, 226, 228, 230–232, 251, 254–256, 258, 268, 293, 302, 315, 320, 322–324, 327, 332, 335–339, 341, 345–348, 354, 356, 369, 370
Гиацинтов В. М. 71
Гиацинтова (в замуж. Флоренская) А. М. 28, 55, 228
Гиппиус З. Н. 23, 169, 253, 286, 287, 324, 331, 364, 365
Гитлер (Шикльгрубер) А. 285, 367
Глубоковский Н. Н. 364
Гоголь Н. В. 16, 77, 221
Гольдт Р. 274
Гомер 338
Горев М. В. 330
Горский А. В. 341
Горфункель А. Х. 360



Горький М. (Пешков А. М.) 362, 365
Гофман Э. Т. А. 82, 345, 356
Григорий Палама, свт. 120, 270, 341, 343
Гулыга А. Ф. 362
Гуревич, комиссар 101
Гуссерль Э. 162, 163, 179, 251, 308
Гут Т. 8, 277, 291–307, 352, 356, 357, 368
Юисманс Ж.-К. 358

Данте А. 280
Дева — см. *Богоматерь*
Декарт Р. 187
Динтер А. 367
Дмитрий Донской 113, 342
Достоевский Ф. М. 30, 31, 39, 47, 363

Едигей 116
Ельчанинов А. В. 341
Епифаний Премудрый, св. 107, 108, 114, 117–121, 124, 342
Ерм, св. 166, 337
Ерофеев В. В. 360

Завитневич В. В. 330
Зак Г. 267–269, 271
Замысловский Г. Г. 365, 366
Зелинский Ф. Ф. 365
Зеньковский В. В., прот. 78, 79, 221, 222, 310
Золотоносов М. Н. 364
Зомбарт В. 365
Зудерман Г. 365

Иванов Вяч. И. 6, 203, 204, 211, 215, 252, 253, 267–270, 345, 363–365
Иванова Е. В. 362
Иваск Ю. П. 364
Игнатий (Брянчанинов Д. А.), свт. 312
Иисус Христос 6, 14, 17, 23, 26, 27, 29, 30, 32, 47, 50, 59–64, 79, 82–84, 88, 92, 93, 95, 98, 111–113, 120, 123, 124, 129, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 141, 142, 147, 166, 168, 169, 188, 189, 207–210, 212, 217, 218, 230, 243–246, 256, 271, 283, 284, 289, 296, 301–307, 319, 321, 322, 330, 332, 333, 336, 352, 355, 361, 371
Ингольд Ф. Ф. 362



Иоанн Богослов, св. ап. 90, 119, 159, 168, 234

Иоанн Дамаскин, св. 346

Иоанн Златоуст, свт. 353

Иоанн Креститель (Предтеча) 85, 116, 134, 341

Иоанн Кронштадтский (Сергиев И. И.) 312

Исидор (Козин И.), иером. 134–137, 142, 147

Исупов К. Г. 265, 359

Каган Ю. М. 363

Кампанелла Т. 284

Кант И. 31, 129, 162, 176, 199, 279, 290, 293, 309–311, 314, 320, 329, 347, 348, 355, 359, 369

Каухчишвили Н. М. 359

Кацис Л. Ф. 361–363, 365

Кедров К. А. 360

Кесседи С. 272, 273, 277, 357

Киприан (Керн К. Э.), архим. 341

Киселев Н. П. 136, 330

Климент Александрийский, св. 135

Константин (Кирилл) Философ, св. 337

Конт О. 165, 256

Коперник Н. 280

Короленко В. Г. 365

Кравец С. Л. 362

Кронид (Любимов К. П.), архим. 41

Крупп Ф. 311, 329

Кураев А. В., диакон 368

Курганов Е. Я. 363, 367

Куссе Х. 358, 359

Кьеркегор С. 53

Лейбниц Г. В. 277

Леонардо да Винчи 77, 221, 264, 277, 278, 281

Леонтьев К. Н. 47

Леруа-Болье А. 365

Линденберг К. 296, 370

Лихтенштадт В. О. 348

Лоренц Х. А. 280, 281

Лосев А. Ф. 103, 218, 273, 281, 310, 311, 338, 339, 354, 359–362

Лосский В. Н. 271

Лосский Н. О. 129



- Майдель Р. фон 265
Манн Т. 365
Мария — см. *Богоматерь*
Мария Египетская, св. 33, 144
Масарик Т. Г. 365
Машкин В. М. — см. *Серапион, архим.*
Маяковский В. В. 92
Меерсон-Аксенов М., о. 266
Мейендорф И. Ф., прот. 271
Мейер Х. 265
Мережковские 28, 204
Мережковский Д. С. 6, 23, 28, 31, 96, 121, 130, 131, 133, 139, 147, 169, 205, 252, 253, 267, 338, 365
Миерау З. 291
Миерау Ф. 291, 359
Милюков П. Н. 365
Минианку Р. 272–274
Михаил Федорович Романов, царь 39
Михей Радонежский, преп. 116
Монди Г. 363
Морозов М. В. 344
Моцарт В. А. 77, 226, 336
Муссолини Б. 285
- Набоков В. Д.** 365
Нектарий Оптинский (Тихонов Н. В.), преп. 316
Нестеров М. В. 38, 39, 77, 219–221, 223, 231, 250
Никанор (Кудрявцев Н. П.), архим. 131
Николай II, имп. 27, 139, 365, 366
Николай Чудотворец, свт. 116, 117, 341
Николюкин А. Н. 364
Нилус С. А. 368
Никон Радонежский, преп. 116
Ницше Фр. 7, 8, 34, 53, 144, 165, 182, 184, 185, 187, 196, 197, 200, 206–209, 256, 299, 349, 350, 352
Новалис (Гарденберг Ф. фон) 197, 345, 351, 356, 359
Ньютон И. 150
- Оливэ А. Ф. д'** 25, 327
Олсуфьев Ю. А. 342



Павел, св. ап. 17, 39, 49, 83, 144, 167, 199, 256, 302, 304–307, 322, 329–331, 356

Палиевский П. В. 364

Паперный В. З. 361, 367

Парацельс (Гогенгейм Ф. А. Т. Б. фон) 327

Паскаль Б. 22, 99, 264, 277

Пастернак Б. Л. 229, 332, 337

Пахомий Великий, преп. 326

Пахомий Логофет (Серб), иером. 112, 113

Пелагий, ересиарх 100

Петр I Великий 27, 78, 139, 222

Петровский А. С. 50, 169, 332

Пилат Понтий 64

Пиррон 229

Пифагор 21

Платон 21, 68, 104, 152, 153, 163–166, 174, 175, 194, 224–226, 256, 258, 279, 284, 331, 334, 347, 348, 360

Платонов О. А. 362

Поллукс Ю. 166, 347

Половинкин С. М. 181, 326, 349, 362, 364

Порта Б. 200

Потебня А. А. 273

Птолемей 280

Пушкин А. С. 44, 48

Рабле Ф. 357

Радецкая О. 360

Распутин (Новых) Г. Е. 252

Рафаэль Санти 164, 354

Роднянская И. Б. 336, 354

Розанов В. В. 7, 23, 28, 31, 130, 131, 147, 286, 288, 334, 335, 363, 364–366

Розенталь Б. Г. 265, 275

Романова Е. В. 370

Ростовцев М. И. 365

Рублев А. 117, 177, 296, 342, 343, 355

Сабашникова (в замуж. Волошина) М. В. 203

Сальери А. 77, 226, 336

Сведенборг Э. 153, 337

Светов (Фридлянд) Ф. Г. 363

Селан П. 307, 372



Сенкевич Т. 265
Серапион (Машкин В. М.), архим. 26, 27, 134, 136–142, 147, 316, 328, 344
Серафим Саровский (Мошнин П. И.), преп. 79, 320, 368
Сергий (Голубцов П. А.), архиеп. 342
Сергий Радонежский (Варфоломей), преп. 29, 40, 41, 82, 107–126, 133, 134, 147, 177, 180, 199, 200, 227, 247, 269, 313, 320, 330, 336, 341–343, 346, 348, 355
Сиддхартха — см. *Будда Сиддхартха*
Силуан Афонский (Антонов С. И.), преп. 53
Симеон Новый Богослов, преп. 336
Симонович-Ефимова Н. Я. 339, 360
Слезинский Р. 265
Слуцкий (Белостокский) Г. 288
Соловьев Вл. С. 16, 120, 123, 162, 169, 195, 218, 252, 267, 270, 296, 305, 309, 311, 320, 337, 346, 361–363, 367, 370
Соловьев С. М. 169
Сологуб (Тетерников) Ф. К. 365
Софокл 16, 331
Софроний (Сахаров С. С.), архим. 53
Стефан Пермский, свт. 117, 124
Стрижев А. Н. 368
Сюлли-Прюдом (Прюдомм Р. Ф. А.) 44

Тамара, царица 88
Тареев М. М. 36
Толстой Л. Н. 11, 23, 31, 132, 139
Трахтенберг Д. И. 363
Троицкий С. С. 71, 246, 247, 355
Троцкий (Бронштейн) Л. Д. 323
Трубецкой Е. Н. 123, 175, 258, 259, 341, 348, 356
Тургенева А. А. 203, 253, 355
Тютчев Ф. И. 65, 158

Уайльд О. 15, 16
Уэллс Г. Дж. 365

Фалес 243
Фарадей М. 152
Федотов Г. П. 343
Феофан Затворник (Говоров Г. В.), свт. 312
Феофилакт Болгарский, бл. 134



Фихте И. Г. 363
Флобер Г. 24
Флоренская А. М. 101, 372
Флоренская (урожд. Сапарова) О. П. 371
Флоренская (в замуж. Трубачева) О. П. 359
Флоровский Г. В., прот. 37, 46, 47, 59, 63, 65, 71, 83, 88, 114, 126, 130–132, 147, 209, 271, 316, 330–333, 337, 344, 352
Франк С. Л. 129
Франс А. 365
Франц Н. 264
Франциск Ксаверий Ассизский, св. 82
Фрейд З. 96, 203, 207
Френч М. 267
Фридрих Великий, король 263
Фридрих К. Д. 220
Фрич Т. 367

Хаардт А. 360, 362
Хагемейстер М. 8, 265, 266, 277–290, 357, 364
Хайдеггер М. 162, 163, 175, 176, 251, 348, 359
Ханей Ф. 264, 265
Хвольсон Д. А. 363, 365
Хольм К. 282, 360
Хомяков А. С. 39, 330
Хоружий С. С. 131, 181, 270, 271, 348, 360
Христиансен Б. 190
Хюбшер А. 339, 361

Цвеерде Э. ван дер 275
Цитрон М. Л. 44, 105, 330, 338

Чемберлен Г. С. 363

Шекспир У. 15, 24, 48
Шеллинг Ф. В. Й. фон 345, 356
Шельхаз И., свящ. 308–325, 354, 361, 372
Шенталинский В. А. 340, 358, 373
Шестов Л. И. (Шварцман И. Л.) 203
Шиллер И. К. Ф. фон 293
Шипфлингер Т. 267
Ширяев Б. Н. 331



Шмидт А. Н. 24, 327, 337, 338
Шмидт П. П. 26
Шмитт К. 285, 286, 362, 363
Шопенгауэр А. 146, 175, 176, 184, 200, 206, 258
Шпенглер О. 8, 154, 220, 346
Штейнер (Штайнер) Р. 8, 25, 149, 160, 161, 163, 164, 166, 203, 204, 213, 225, 235, 251–256, 260, 267, 291–308, 345–347, 352, 353, 355, 356, 368–372
Шюре Э. 300

Эвклид (Евклид) 161
Эрн В. Ф. 311, 329

Ювеналий (Поярков В. К.), митр. 366
Ющинский А. Ф. 287, 288, 366

Яким Б. 265
Яковенко П. А. 47, 48, 331

Adler G. 357
Agursky M. 366
Alisch R. 358
Andronik — см. *Андроник (Трубагёв)*
А. С., иером.

Bakschtein J. 363
Beilis M. — см. *Бейлис М. М.*
Belyj A. — см. *Белый А.*
Blumenberg H. 359
Braun C. von 367

Cassedy St. — см. *Кесседи С.*
Celan P. — см. *Селан П.*

Dinter A. — см. *Динтер А.*
Dreyfus A. 365
Dukova U. 361

Euckens R. 358

Felmy K. Ch. 361
Frank L. 365
Freidhof G. 361
Fritsch Th. — см. *Фриц Т.*

Goethe J. W. von — см. *Гёте И. В.*
Gross R. 363
Gut T. — см. *Гут Т.*

Hagemeister M. — см. *Хаземейстер М.*
Hitler A. — см. *Гитлер А.*
Holm K. — см. *Хольм К.*

Ivanov V. — см. *Иванов Вяз. И.*

Körschner J. 369
Kusse H. 361

Lilienfeld F. V. 357
Lindemann A. S. 365



Lindenberg C. — см. *Линденберг К.*

Losev A. — см. *Лосев А. Ф.*

Löwe H.-D. 368

Meiner F. 360

Metelka T. 364

Nicholas II — см. *Николай II, имп.*

Novalis — см. *Новалис*

Palmer O. 372

Pollucs J. — см. *Поллукс Ю.*

Rogger H. 365

Rosanov V. V. — см. *Розанов В. В.*

Rund Ch. A. 365, 366

Russe H. 361

Samuel M. 365

Sarkisyanz E. 358

Schlogel K. 363

Schlör J. 367

Schmitt C. — см. *Шмитт К.*

Schoeps J. H. 367

Siemons M. 358

Sizov M. 369

Steiner M. 370

Steiner R. — см. *Штайнер Р.*

Stepanov S. A. 365, 366

Taubes J. 363

Werner U. — см. *Вернер У.*

Wiesberger H. 371

Zak L. 355

Согласно Федерального закона от 29.12.2010 № 436-ФЗ
«О защите детей от информации,
причиняющей вред их здоровью и развитию»,
«книга предназначена для детей старше 16 лет»

Научное издание

Наталья Бонецкая
РУССКИЙ ФАУСТ XX ВЕКА

Корректор Ю. А. Курбатова
Компьютерная верстка С. В. Степанова
Художественное оформление С. А. Гавриловой

Формат 60 × 88 ¹/₁₆. Гарнитура Октава. Изд. л. 24,0.
Тираж 1000 экз. Заказ №

ООО «Издательство «Росток»
E-mail: rostokbooks@yandex.ru
По вопросам оптовых закупок
обращаться по тел.: 8–921–937–98–70

Отпечатано в ГУП «Типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, В. О., 9-я линия, 12