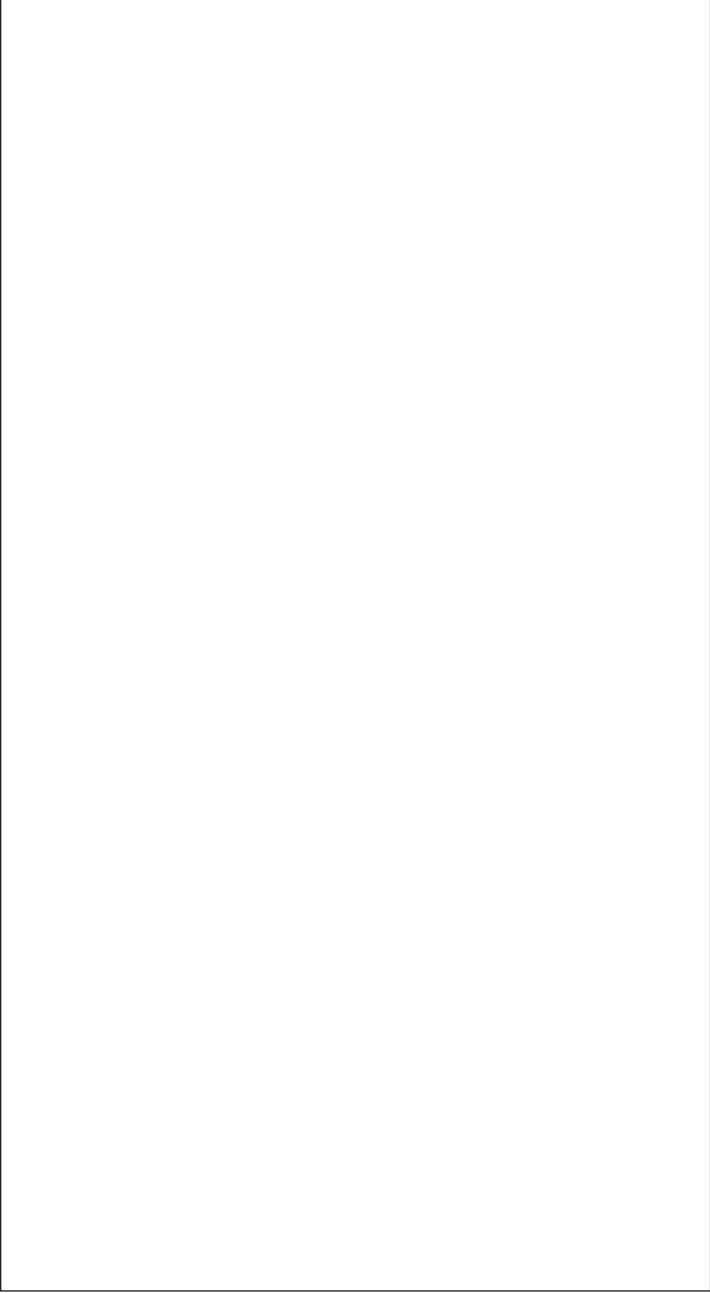


Humanitas

Наталья Бонечкая  
Между Логосом  
и Софией



# Humanitas



Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты  
Центра гуманитарных научно-информационных исследований  
Института научной информации по общественным наукам,  
Института философии  
Российской академии наук

Российская академия наук  
Институт научной информации по общественным наукам

Наталья Бонецкая

# Между Логосом и Софией



Центр гуманитарных инициатив  
Москва–Санкт-Петербург  
2018

УДК 130.2  
ББК80  
Б 81

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С.Я. Левит  
Заместитель главного редактора И.А. Осиновская

*Редакционная коллегия серии:*

Л.В. Скворцов (председатель), Е.Н. Балашова, П.П. Гайденок, В.Д. Губин,  
П.С. Гуревич, А.Л. Доброхотов, Г.И. Зверева, В.К. Кантор, А.Н. Кожановский,  
И.В. Кондаков, М.П. Крыжановская, Л.А. Микешина, Ю.С. Пивоваров,  
И.И. Ремезова, А.К. Сорокин, П.В. Соснов

Научный редактор: И.И. Ремезова  
Серийное оформление: П.П. Ефремов

Б 81 **Бонецкая Н.К.**

Между Логосом и Софией (Работы разных лет). — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. — 576 с. (Серия «Humanitas»).

**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 1980-е годы представлял собою камень преткновения для исследователей. Н.К. Бонецкая приступила к изучению его творчества еще в 1970-е годы, а в 1980-е занималась подготовкой архивных рукописей Флоренского для публикации в зарубежных академических изданиях. Историк русской философии, специалист по культуре Серебряного века, она разработала оригинальную концепцию феномена Флоренского, которая и представлена в данной книге. Флоренский видится ей принадлежащим к духовной традиции, которая восходит к фигуре великого И.В. Гёте. Русский ученый не просто развивает философские заветы Гёте, но своею личностью и биографией воспроизводит тот духовный тип, которому Гёте в своей трагедии «Фауст» придал универсальный статус.

Книга, в которой поднимаются острейшие проблемы духовной культуры, написана ясным, отнюдь не наукообразным языком и предназначена для всех тех, кого интересует загадочная эпоха Серебряного века.

На обложке иллюстрация Морица Рещца к трагедии И.В. Гёте "Фауст"  
(сцена "Рабочая комната Фауста").

УДК 130.2  
ББК80

ISBN 978-5-98712-826-8

© С.Я. Левит, автор проекта  
«Humanitas», составитель серии, 2018  
© Н.К. Бонецкая, 2018  
© Центр гуманитарных инициатив, 2018

## Предисловие

**П**редлагаемая читателю книга «Между Логосом и Софией» — это второй, значительно расширенный вариант моей монографии о Павле Флоренском<sup>1</sup>. Существуют две основных причины для обновления мною прежнего варианта. Во-первых, мне хотелось включить в книгу раздел «Флоренский-филолог», отсутствующий в ранней редакции. В первой половине 1980-х годов мне довелось готовить к печати именно «филологические» труды Флоренского — разделы книги «Мысль и язык» (конец 1910-х — начало 1920-х гг.). Тогда, с немалым риском, машинописные копии этих великолепных трактатов позднего Флоренского (увы, так приходится называть сорокалетнего мыслителя, чей реальный творческий путь уже близился к завершению), снабженные скромными примечаниями и вступительными статьями, были переправлены в Европу и впервые опубликованы — стараниями профессора Будапештского университета и моей подруги Анны Хан — в академическом журнале *Studia Slavica Hungarica*. Исследования мною феномена Флоренского начались с размышлений именно над его работами по философии языка, хотя к тому моменту я уже основательно проштудировала всего Флоренского, присутствующего своими текстами в Ленинской библиотеке. Такие мои работы, как «Слово в философии языка П.А Флоренского», «О филологической школе П.А Флоренского» и пр., создавались абсолютно на пустом месте, были первопроходческими<sup>2</sup>. Поэтому при нынешней их публикации я оставляю ссылки на рукописи Флоренского и прочие использованные мною тогда источники (в частности, работы игумена Андроника Трубочёва). Конечно, с того времени произведения Флоренского выдержали уже не одно издание, и ссылки на рукописи было бы несложно превратить в цитирование книг. Но именно упоминание рукописей — знак того, что наивный, быть может, исследовательский текст, который читатель имеет перед глазами, это самая первая рецепция «филологических» книг Флоренского представителем христианской молодежи, для которой идеи мыслителя из Сергиева Посада были в те годы струей свежего воздуха, ворвавшейся в душную атмосферу догматизированного марксизма.

<sup>1</sup> Ее первая версия: *Бонецкая Н.* Русский Фауст XX века. СПб.: Росток, 2015. 383 с.

<sup>2</sup> Это простой факт и никак не похвальба: сейчас я вижу всю уязвимость этих статей для критики.

Во вторую версию монографии включена глава «Ночной Флоренский», которой также нет в «Русском Фаусте»: она была написана уже весной 2017 года. Соответственно, духовный портрет мыслителя был дополнен «ночным» аспектом. Публикация в 2010 году переписки Флоренского с Розановым 1903–1918 гг.<sup>3</sup> (прежде мы знали о ней только понаслышке, и она априорно вызывала острый интерес своей тематикой, в особенности поднятым в ней еврейским вопросом) открыла читателю совершенно неожиданного Флоренского, а исследователя заставила переосмыслить и переоценить его образ. Познакомившись с этой перепиской, некоторым надо заново читать и описывать Флоренского. И прежде всего, по-новому – в своих действительных смыслах – раскрывается магистерская богословская диссертация Флоренского, вышедшая в свет как книга «Столп и утверждение Истины» в 1914 году. В главе «Ночной Флоренский» я намечаю линии переосмысления «Столпа». К счастью, мои исследования жизни и творчества Флоренского сохранили свое значение и в свете переписки: «ночной» Флоренский – язычник и эротоман, апологет «титанического начала», т. е. ницшеанской бездны, гностик-окультист, чуткий к магическим токам и природным ритмам, – наконец, антисемит, органически отторгающий от себя саму природу еврейства, – этот замалчиваемый Флоренский на самом деле стремился выразить, изжить себя в своих сочинениях. Поэтому в моих ранних работах, еще до знакомства с шокирующей перепиской, уже немало сказано и о Флоренском тайном, ночном. Этому последнему никак не противоречит и Фауст трагедии Гёте – усмотренный мною еще в начале 1980-х прообраз трагической личности Флоренского (трагизм – едва ли не главный аспект ночной судьбы этого ученого и священника – скорее, теурга на манер Фауста...).

Название «Между Логосом и Софией» метафизично, а потому полнее раскрывает масштаб творческой личности Флоренского, чем, к примеру, также подходящий к моей книге заголовок «Между Христом и Платоном». Флоренский всецело принадлежит религиозной – двойственной, а точнее – «двоящейся» (Иак. 1,8) мысли Серебряного века, – принадлежит новому религиозному сознанию, а не противостоит ему в качестве правоверного, православного богослова, как, действительно, противостоял своим современникам-философам архиепископ и новомученик, также профессор Московской духовной академии Иларион Троицкий. Флоренский, особенно в его ночном модусе, весьма выразительно представляет дух Серебряного века, – его можно

<sup>3</sup> См.: *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Книга вторая // *Розанов В.В.* Собрание сочинений под общей редакцией А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 7–412.

расценить как симптом, а то и одно из первоявлений этого духа. Он шел до конца в стремлении оправдать язычество вплоть до его самых рискованных практик, искусственно вписав, подобно Вяч. Иванову, в эти практики Христа. Образно выражаясь, можно заметить, что Флоренскому хотелось бы увидеть Христа — если не среди участников платоновского «Пира»<sup>4</sup>, то как осеняющего античный симпозион покровителя из высшего мира. «Мы благоговейно склоняемся не только перед крессом, но и перед божественно-прекрасным телом Венеры»: идейную программу нового религиозного сознания Серебряного века Бердяев преподносит с нарочитым эпатажем<sup>5</sup>. «Преп. Серафим и все препп. и свв., все они как-то то же, что Афродита, выходящая из воды», — пишет священник Павел Флоренский, невольно вторя Бердяеву, ибо хочет заостренно показать, что «стихия эллинская и стихия православия срастворены»<sup>6</sup>. Подобно Д. Мережковскому, Флоренский верит в грядущее личное откровение Св. Духа и исповедует мистику влюбленности, склоняясь к некоему внутреннему хлыстовству, которого, со всеми его «античными» особенностями, не были чужды адепты «Нашей Церкви» супругов Мережковских. Влияние на Флоренского «дионисийца» Вяч. Иванова глубоко и принципиально. Иванов на своей «Башне» фактически легализовал весьма вольно понятый практический платонизм, включающий и гомоэротику. То, что Флоренский жизненно принимал родственный ему пафос Иванова, может говорить только об отсутствии у него чувства греха и зла<sup>7</sup>. Общезначимые этические добро и зло также не существовали для Флоренского, — в этом он близок Льву Шестову — борцу с «категорическим императивом». «Я не знаю, “нравственно” или “безнравственно” всё это», — с вызовом писал Флоренский Розанову, отстаивая свое право на деле воплощать «античную школу», основанную, по его мнению, на «содомических отношениях». — «На людские оценки в данном случае, вульгарно выражаясь, “наплевать”»<sup>8</sup>. В хоре «отцов» Серебряного века голос Флоренского уверенно ведет свою идейную партию, не нарушая при этом общей гармонии — согласия язычества с христианством в некоем жизненном и философском синтезе...

<sup>4</sup> См. одноименный диалог.

<sup>5</sup> *Бердяев Н.А.* О новом религиозном сознании (1905 г.) // *Бердяев Н.А.* О русских классиках. М., 1993. С. 227.

<sup>6</sup> *Флоренский П.А.* Письмо к В. Розанову от 18 января 1913 г. // *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Указ. изд. С. 99.

<sup>7</sup> Зло и грех становились реальными для Флоренского лишь тогда, когда возникала уже угроза безумия, что он представлял с помощью образа геенны (см. соотв. главу «Столпа»).

<sup>8</sup> Письмо П. Флоренского Розанову от 19 апреля 1909 г. // *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. С. 20-21.



В заглавии-лозунге «Между Логосом и Софией» концепт Логос применительно к Флоренскому с ходу понятен. Логос — это имя Второй Ипостаси Божественной Троицы; Логос — Он же Сын Божий, Христос. И как-никак, Флоренский был христианином, хотя и представлял Христа то в виде «огненной струи» (очерк «Павел» из книги «Имена»), то отождествлял Его с верховной Красотой — целью восхождения по лестнице платонической любви. С другой стороны, предметом самого пристального — медитативного внимания Флоренского было языковое слово — логос с малой буквы, а философия языка рассматривалась им как парадигма гипотетического «общечеловеческого мировоззрения», которое он пытался реконструировать. Флоренский был в широком смысле филологом, т.е. любителем С/слова.

Что же касается Софии, то русская софиология, как правило, так или иначе соотносилась с платонизмом. Вообще София-Премудрость живет во многих контекстах: это и библейские книги, и каббала; это восходящие к каббале учение Я. Бёме и представления Шеллинга о внутренней жизни Божества. В России это мистическое масонство Александровской эпохи и предвещающий Серебряный век феномен Вл. Соловьёва. В результате духовный ренессанс Серебряного века признал за Софию мир в Боге, иногда отождествляя ее, буквально по Платону, с миром божественных идей (Е. Трубецкой). Флоренский-софиолог, как показано в моей книге, от первоначального платонизма, осуществившегося в актуализации «идеализма», т.е. учения об идеях («Общечеловеческие корни идеализма», «Смысл идеализма») и в попытках прикоснуться к мистике «Пира», осуществив «античную школу», перешел к собственной версии гётеанства — к «идеализму» уже «конкретному», оперирующему понятием первоначала. Одним из природных символов русской Софии является звездное небо, — это красиво обосновал в своих метафизико-эстетических трактатах Е. Трубецкой. И к Софии Флоренский обращен своим ночным ликом, — более интересным и творческим, прямо скажем, более самобытным, чем его дневной — христианский лик. В церковности — логосности Флоренского много стилизации, что сразу же по выходе в свет «Столпа» подметил первый и гениальный историк русской философии Бердяев («Стилизованное православие», 1915). Так или иначе, христианско-языческий дуализм религиозной мысли Серебряного века — попытки восполнить традиционное христианство космическими началами — в феномене Флоренского приобрел специфический оттенок. Логос и София: вот те метафизические реальности, два идейных полюса, к которым, разделяясь, притягиваются первичные бытийственные интуиции, а затем и убеждения очень сложной личности Павла Флоренского.

Март 2018 г.

**Раздел I**  
**Опыт биографики**



## 1.1. Павел Флоренский: судьба и ее преодоление (опыт биографики)\*

### I

«**Л**юди — 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 происходит 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 *случая*. 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 получается 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 занятия, 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 *случая*: мне захотелось поступить так, но могло захотеться поступить и наоборот. *Свобода для биографии — это тот же случай*, только рассматриваемый изнутри биографического субъекта. — И убежденность биографического сознания в могуществе свободы и случая перекрывает другую его интуицию — веру в бытовую, *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 бытия. Если био-

графическое 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 человеческо-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 и 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 ташит; это та могущественная 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 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 личность жизни сознательно и бессознательно отбирается созвучное 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 Божией 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 движения определенных планет и созвездий. План судьбы по сути 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 ему 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, подчеркнута 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 земное вместилище — 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 са-



мого. 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» (Соловьёв), 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 личностями<sup>1</sup>. 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 извять 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 устроится 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.

---

<sup>1</sup> Которые сами получили заветы свыше. Так, в древнем патерике рассказывается, что Антоний Великий — основатель монашества — в начале своего пустынного 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 Великому Пахомию устав и молитвенное правило были сообщены ангелом.

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 изображения на клеймах эпизодов 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 без 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 страстями<sup>2</sup>.

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 умозрительно, — 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 разворачивается, 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<sup>3</sup> 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. Жизнеописания 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

---

<sup>2</sup> Аскетическая наука предписывает в «невидимой брани» против каждой страсти выставлять обратную к ней добродетель: лени противопоставляет 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.

<sup>3</sup> То есть в первой половине 1980-х годов, когда писалась данная работа.

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, избегавшего суетного поминания Бога, чуждого благочестию, способному обернуться ханжеством. Это была атмосфера жизни интеллигенции XIX века, — и с ней Флоренский решительно порвал. В 1899 г., 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 гг., 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»<sup>4</sup>. Это было

<sup>4</sup> Цит. по: Жизненный путь о. Павла Флоренского (без имени) // *Священник Павел Флоренский. У водоразделов мысли. Т. I. Статьи по искусству.* Париж, 1985. С. 22.

что-то вроде пифагорейской веры в наличие у чисел эквивалентов из духовной реальности, однако эта вера Флоренского скоро была поколеблена знакомством с действительным положением дел в науке. В математических знаках Флоренский надеялся обрести прозрачные символы бытия, но формулы оказывались самодовлеющими абстракциями, отдельные же математические дисциплины — замкнутыми в себе сферами знания. Математика Нового времени выходила в жизнь по совсем неуголному 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»<sup>5</sup>.

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, облекшиеся плотью<sup>6</sup>. 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. Для Флоренского же 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 кон-

---

<sup>5</sup> Из плана речи Флоренского при открытии Московского математического общества. — Цит. по: *Половинкин С.М.* О студенческом математическом кружке при Московском математическом обществе в 1902—1903 гг. // Историко-математические исследования. М., 1986. Вып. XXX. С. 150.

<sup>6</sup> Там же. С. 150—151.

кретные явления в жизненный организм идей – мировоззрение»<sup>7</sup>. 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 нее сознанию возвращались такие важнейшие понятия как форма, как тварность мира, объяснялись многие научные факты. Затем, область мнимых чисел преобразует, по Флоренскому, картину мироздания – птолемеевскую модель физическо-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, что он хотел, – прямого соприкосновения с реальной сущностью мира. В 1904 г. 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 этим 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, –

<sup>7</sup> Из плана речи Флоренского при открытии Московского математического общества. – Цит. по: *Половинкин С.М.* О студенческом математическом кружке при Московском математическом обществе в 1902–1903 гг. // Историко-математические исследования. М., 1986. Вып. XXX. С. 151.

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 стороны, он общается с носителями *нового религиозного сознания* — символистами, и в особенности 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 не только Л. Толстым, но и ранними символистами, а также В. Розановым. Из переписки с Андреем Белым 1904—1905 гг. следует, что вместе со своими друзьями Флоренский в это время мечтал о новом — апокалиптическом христианстве, облеченном в свой культ, имеющем свои обряды. Чаемое единство во Христе единомышленников было призвано стать почвой для нового теуризма; «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. главу «Утешитель»).

В эти годы Флоренский начинает изучать оккультную литературу (о чем он пишет Андрею Белому из Тифлиса 18 июня 1904 г., 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 г.); пишет работы о «Гамлете» Шекспира и об «Искушении



св. Антония» Флобера. На основании данных 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, уповающее 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 «оргастических радений»<sup>8</sup>. 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. Шмидт<sup>9</sup>. 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 оккультными интуициями. Оно далеко не чисто философской природы: говоря даже, казалось бы, об абстрактнейшем — универсалиях, идеях, — Флоренский словно хочет их уви-

<sup>8</sup> См.: *Иеромонах Андроник (Трубачёв)*. Священник Павел Флоренский. Личность, жизнь и творчество (теодицея и антроподицея). Курсовое сочинение на соискание ученой степени кандидата богословия. Приложения. Загорск, 1984. С. 21.

<sup>9</sup> В предисловии к опубликованной Флоренским (совместно с Булгаковым) книги Шмидт «Третий Завет».



деть, прямо-таки ощущать («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 г.) и сыгравший роль магистерской диссертации, 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 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'Оливе, на которого Флоренский неоднократно ссылается и чьи выводы о мистических значениях звуков речи призывает использовать для осмысления всякого отдельного имени. Фабр д'Оливе 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 шифром<sup>10</sup>. Также 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 книге «Имена». Представление Флоренского о слове и имени в основном совпадает с представлением архаичного магического мирозерцания, которое Флоренский сближает с искомым им «общечеловеческим» и безусловно предпочитает позитивистскому. Вся его филология имеет исток в ранней, 1909 г., статье «Общечеловеческие корни идеализма», главный раздел которой 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»<sup>11</sup>. Но данная склонность

<sup>10</sup> На русском языке в начале XX века была доступна книга Фабра д'Оливе «Космогония Моисея».

<sup>11</sup> Бердяев Н.А. Стилизованное православие // Русская мысль. Вып. 29, № 1, 1914. С. 112.

из области мысли перетекала в его жизнь. Мы будем иметь это в виду, стремясь понять единство личности и судьбы Флоренского через их *пробораз*, что станет ясно из дальнейшего<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Примечательно, что первое опубликованное сочинение Флоренского посвящено оккультизму («О суеверии»; см.: «Новый путь», № 8, 1903). 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): «Суевренное восприятие, основанное на нем оккультическое мировоззрение и практика, из его вытекающая — магия, очень важны, ибо они занимают особую стороною вещи, недолжным по преимуществу, и тем расширяют наш кругозор. В этом смысле систематизированное суевереие 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 злomu как к должному, то и самое 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 сознать свое падение. Чувство тошноты, пресыщенности, отвращения к дальнейшему занятию суевеориями 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 стороны, 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 «дьявольщине», и относился к нему как к естественной науке, некоей тонкой физике. Более того, в статье 1909 г. «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 г. 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 оставил в своей жизни место для всякого рода «недолжного».

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 г., т. е. даже уже в стенах Духовной академии) самым критическим. Об этом можно заключить, например, по письму к Андрею Белому от 14.06. 1904 г. 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 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 Церкви<sup>13</sup>. 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 г., 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»<sup>14</sup>. 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 рели-

<sup>13</sup> См.: Вестник РХД. Париж, 1974. № 114. С. 155.

<sup>14</sup> Из писем и набросков архимандрита Серапиона Машкина. Письмо к П.А. Флоренскому, 1905 г. // Вопросы религии. Вып. I. М., 1906. С. 179.

гии»<sup>15</sup> 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 все-речь 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 15.07. 1906 г. При объективном взгляде на Церковь, со стороны, писал Флоренский, «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 народу»<sup>16</sup>. 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»<sup>17</sup>. 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 гг. тяжелый кризис, сопровождавшийся запоями, летом 1910 г. 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 наи-

<sup>15</sup> Этот журнал, имевший два выпуска, издавался кружком единомышленников Флоренского.

<sup>16</sup> Думается, здесь сыграл роль общественный подъем тех лет.

<sup>17</sup> См.: Вестник РХД. Указ. изд. С. 163.

более полно. В священстве же ему особенно созвучно было не пастырство, а литургическое служение<sup>18</sup>. 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 пронизала Звезда<sup>19</sup>; тягостны были слова утешения...»<sup>20</sup> 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 длинной 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

<sup>18</sup> См.: Булгаков С. Священник о. Павел Флоренский // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 541 и далее.

<sup>19</sup> То есть планета Венера, наблюдаемая Флоренским на восходе и на закате. Он переживал ее, «Утреннюю» и «Вечернюю» Звезду, как звезду Апокалипсиса, 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.

<sup>20</sup> Священник Павел Флоренский. На Маковце // Священник Павел Флоренский. У водоразделов мысли. Указ. изд. С. 37.

минут 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...<sup>21</sup>

Всецелой гармонии в отношениях с Церковью Флоренскому достичь не удалось. К тому были причины как внешние, так и восходящие к особенностям 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 Булгаков считал ханжеством и «стильным поповством»; по его словам, Флоренский не усвоил его ни в малой степени, а потому не был своим в Духовной академии<sup>22</sup>. 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 XX 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 чи-

<sup>21</sup> Священник Павел Флоренский. На Маковце // Священник Павел Флоренский. У водоразделов мысли. Указ. изд. С. 37–38.

<sup>22</sup> См.: Булгаков С. Священник о. Павел Флоренский. Указ. изд. С. 544.

стоту, 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 синодалами<sup>23</sup>. То, о чем говорил на лекциях Флоренский, в их глазах должно было выглядеть набором ересей и бесовщиной. К сожалению, Церковь в лице своих иерархов и пастырского большинства не поняла вставшей 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 мешанскую 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»<sup>24</sup>. 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

<sup>23</sup> См.: *Игумен Андроник (Трубачёв)*. Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной Академии // Богословские труды. Юбилейное издание в честь трехсотлетия Московской духовной академии. М., 1986. С. 226–237.

<sup>24</sup> 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»).



православия». Все же честность мыслителя не дала ему полностью подчиниться синодальному духу. 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 «О надгробном слове отца Алексея Мечёва» 1923 г. Она появилась при следующих обстоятельствах. В 1923 г. 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». И так, 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 юридивый. 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 неотмирным<sup>25</sup>. Ему представляется, что он понял цельный, естественный для о. Алексея поступок; но, овнешняя его, он изображает этот поступок как эпатазирующий парадокс. Путем такого толкования «надгробного слова» Флоренский зло и бескомпромиссно опровергает истины, выработанные еще пустынными отцами Фиваиды и Нитрии, — фактически основы церковной антропологии. Все знают, что духовный путь Церкви это покаяние. Данное понятие многогранно и глубоко. Так, из покаяния рождаются и экстаз 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 самоуничижению, но с непременным требованием, чтобы все поступали так же, и в тайной надежде <...> выдать себя соответственным намеком за вымазанного согласно духовной моде белого. <...> Неправедники 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»<sup>26</sup>. 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 нищезанской 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

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> Цитируем статью Флоренского по самиздатовской машинописи 80-х годов. В перестройку работа была издана под заголовком «Рассуждение на случай кончины отца Алексея Мечёва». См.: *Священник Павел Флоренский*. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1996. С. 591–616.

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». 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 — одобрительную<sup>27</sup>. За разоблачением покаяния стоит убежденность в отсутствии в душе современного человека тех самых интуиций и побуждений, которые являли себя в покаянной дисциплине, — она развенчивается как архаический строй поведения. При этом не только идеалом, но и нормой объявляются поступки, обратные к 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 не-

<sup>27</sup> Своей «философией покаяния» Флоренский разрушает развитую им в «Иконостасе» идею церковного канона: она предстает при обсуждении канонического поведения лицемерным шаблоном.

продуманность, поспешность всех этих построений; они даже не объясняют очевиднейших вещей, например, вызывающего характера средневекового юродства: о нем не то, что не 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 самоуничужение, 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 мировоззрение<sup>28</sup>. Работой об о. Алексее Флоренский и заявил о безжизненности церковной аскетики в глазах русской интеллигенции, встав при этом в один

<sup>28</sup> Когда Флоренский утверждает, что покаяние ведет ко греху, его логика близка логике апостола Павла, когда тот развенчивает «бессильные», «ослабленные плотью» представления ветхозаветного закона (Рим. VIII, 3). Апостол приходит к выводу, что заповедь закона умножает грех: «Грех становится крайне грешен посредством заповеди» (Рим. VII, 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 уничтожается всякого рода задними мыслями; по апостолу Павлу, именованию 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. VII, 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.

ряд с прочими беспощадными критиками Церкви в эпоху Серебряного века<sup>29</sup>.

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 «подполюя». 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.

---

<sup>29</sup> 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.

Итак, отношение к Церкви Флоренского, мыслителя независимого, было очень непростым. Вполне справедливым нам представляется суждение М. Тареева («Новое богословие», 1917 г.): «Из самого последнего времени эффектным образчиком лукавого применения принципа отечества является книга свящ. Флоренского “Столп и утверждение истины”<sup>30</sup>. 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»<sup>31</sup>. 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 эпохи христианства с ее склонностью к гностицизму и оккультизму<sup>32</sup>. Но оправдание автора «Столпа» в том, что он философски отразил в своей книге свою собственную реальную судьбу, показал поиски Бога новоначальными «одиннадцатого часа». Не удивительно, что они принимают святошескую позу, стремясь открыть живой церковный источник в своей душе...

<sup>30</sup> Флоренский говорит в ней о связи своих представлений с богословием св. Афанасия Великого: будто бы он опирается на св. Афанасия как на святоотеческий авторитет.

<sup>31</sup> См.: Богословский вестник. № 8–9. М., 1917. С. 214.

<sup>32</sup> Бердяев Н. Стилизованное православие // Русская мысль. Вып. 29. № 1. 1914. С. 110.

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»<sup>33</sup>. 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 г.), она имела характер некролога. В частности, в ней Булгаков писал о глубоко равнодушии философа к общественной жизни, о его свободе от любого государства, об отсутствии интереса к обновленческому движению 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»<sup>34</sup>. 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

<sup>33</sup> *Прот. Георгий Флоровский*. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 493–498.

<sup>34</sup> См.: *Булгаков С.Н.* Священник о. Павел Флоренский. Указ. изд. С. 543.

видел — а главное, желал видеть Флоренского в 1916–1917 гг., незадолго до собственного прихода к священству (в 1918 г.). 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 нею 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 разделит участи русского священства: его миновали страшные для русской Церкви 1918, 1920-е годы, и он погиб в статусе «спеца» из интеллигентов в 1937 г. 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 20-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 закономерного 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<sup>35</sup> мировоззрения, идеологии конкретного, трудового отношения к миру», «принципиально враждебного спиритуализму, отвлеченному идеализму и таковой метафизике»<sup>36</sup>. Внешность оказалась обманчивой, и Нестерову, будь он провидцем, надлежало бы в двойном знаменитом портрете «Философы» (1917) поменять цвета одежд 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 народа<sup>37</sup>. 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 сергиевопосадских будней; его дионисийская душа томилась, связанная косными академическими путями.

Так или иначе, но революция сделалась для Флоренского бытийственным освобождением. Весьма 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 г. руками самих монахов было произведено поругание мошей

<sup>35</sup> То есть без разделения на дух и плоть, на Бога и тварь, что было бы дуализмом.

<sup>36</sup> Эта самохарактеристика Флоренского содержится в его письме к М.Л. Цитруну от 18 марта 1929 г. // Контекст 1972. М., 1973. С. 345–346.

<sup>37</sup> Рецензия Флоренского на труд В.В. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков» // Богословский вестник, 1916. № 7–8. С. 539.



святого, совершен кощунственный акт, описание которого и сейчас нельзя читать без содрогания<sup>38</sup>. 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 г., 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 г. 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», заведя 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»...<sup>39</sup> 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.

<sup>38</sup> См.: Горев М.В. Троицкая лавра и Сергей Радонежский. М., 1920.

<sup>39</sup> См.: Иеродиакон Андроник. К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского // Богословские труды. № 23. М., 1982. С. 270–272.

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 мошей пр. 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 представлена 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 мошей). 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»<sup>40</sup>. С другой сто-

<sup>40</sup> Священник Павел Флоренский. В достояние «Маковец» // Священник Павел Флоренский. Собрание сочинений. Т. 1. Указ. изд. С. 380–382.

роны, 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. Вероятно, в оптинском старчестве Флоренский хотел видеть духовный импульс для будущей русской культуры. В Оптиной возвращалось углубленное отношение к миру, и как раз на его основе произойдет «расцвет духовного знания», родятся «новая эра культуры» и даже «новый исторический эон»<sup>41</sup>.

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 соковищницу 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»<sup>42</sup>. 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 она не могла остаться только временной ролью, игрой. Облик Флоренского, вступившего на этот путь, двоятся, теряет четкость контура, ускользает от понимания. Созерцатель оборачивает-

<sup>41</sup> Священник Павел Флоренский. Письмо к Н.П. Киселеву от 26.4–9.5, 1919 // Там же. С. 365–368.

<sup>42</sup> Священник Павел Флоренский. Доклад в комиссию по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры // Там же. С. 359.

ся 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»<sup>43</sup>, — 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»<sup>44</sup>: 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 1920-х 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, порывает с лаврской проблематикой. Круг его занятий теперь четко определен: отныне они сосредоточены в электротехнической и горнодобывающей промышленности. Мировоззренчески отрицающая естественно-научное позитивистское теоретизирование, Флоренский предпочитает 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 года<sup>45</sup>. Там Флоренский заявляет о своей «принципиальной лояльности» к власти, о подчинении 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

<sup>43</sup> Священник Павел Флоренский. Доклад в комиссию по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры // Там же. С. 361.

<sup>44</sup> Священник Павел Флоренский. Из письма 23–25 апреля 1936 г. Цит. по: *Иеродиакон Андроник (Трубачёв)*. К 100-летию... Указ. изд. С. 274.

<sup>45</sup> См.: указ. изд. С. 344–345.

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 жизни<sup>46</sup>. К 1930-м 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 — погружившись 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 собственно 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 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 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.

<sup>46</sup> Об этом см. полудокументальную книгу Б. Ширяева «Неугасимая лампада».

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 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 двойится и расплывается, почва уходит из-под ног, — и оказываешься наедине с мятущимся и не слишком добрым духом<sup>47</sup>. Правы критики, подметившие отсутствие у Флоренского этического начала. В каком-то смысле его мироощущение по-нищшеански «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 спасения<sup>48</sup>. 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 мага<sup>49</sup>. 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

<sup>47</sup> З. Гиппиус охарактеризовала Флоренского как «умного и жестокого» («Живые лица»).

<sup>48</sup> Выражение С. Аверинцева в связи с трагедией Софокла «Эдип-царь».

<sup>49</sup> 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 прейскусный мастер, вылепливал совершенное создание» и т.д. См.: *Игумен Андроник. Священник Павел Флоренский — профессор МДА // Богословские труды. М., 1986. С. 238.*

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, в своей идеологии 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»<sup>50</sup>. 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; напротив, 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: будучи 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

---

<sup>50</sup> Бердяев Н.А. Стилизованное православие. Указ. изд. С. 112.



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: оно уместно лишь по завершении земного пути личности. Так, Флоровский, отчетливо чувствовавший «томление духа» Флоренского и назвавший «Столп» «тоскливой и тоскующей книгой», в «Пути русского богословия» определяет его душевный строй как *романтический*: «Роковая отравка романтизма владеет им...»<sup>51</sup> 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: скажем, в соединении там рассудочности с отрицанием рационализма, смирения с высшей самооценкой и пр. Участь Флоренского — это вечное колебание 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»<sup>52</sup>. 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. Одновременно 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

<sup>51</sup> Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 496–497.

<sup>52</sup> Яковенко П. Философия отчаяния // Северные записки. 1915. № 3. СПб., 1915. С. 177.



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 нищезанскую позицию *amor fati*<sup>53</sup>, 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 последний: 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: общества 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»<sup>54</sup>.

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»

<sup>53</sup> 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 отдавался обычному для него *amor fati*». См.: *Булгаков С.Н.* Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 89.

<sup>54</sup> Письмо П.А. Флоренского семье от 13 февраля 1937 г. // Вопросы литературы. 1988. № 1. С. 156.

духовно присутствует в «Павле»<sup>55</sup>. 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 сообщаемый с первоосновой бытия»<sup>56</sup>. Эта шопенгауэровская воля, усийная бездна, не знает над собой никаких норм и аморальна по существу; а потому, хотя ее бытие оправданно, 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»<sup>57</sup>. *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»<sup>58</sup>. 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, неустранимы изменением внешних обстоятельств и потому порождают безнадежность и безысходность». Вот исчерпывающая характеристика метафизики личности и судьбы мыслителя: «Как итог, одно слово: страдание... Внутреннее противоречие

<sup>55</sup> 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 моя неопубликованная работа «Первый помазанник».

<sup>56</sup> См.: *Священник Павел Флоренский*. Имена. М., 1993. С. 224–225.

<sup>57</sup> Заметим здесь, насколько точен был Флоровский, назвавший болезнь мировидения Флоренского «томлением духа».

<sup>58</sup> *Священник Павел Флоренский*. Имена. С. 232.

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»<sup>59</sup>.

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 г. 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»<sup>60</sup>.

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

<sup>59</sup> Священник Павел Флоренский. Имена. С. 245.

<sup>60</sup> См.: Вестник РХД. № 114. Париж, 1974. С. 155–156.

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 трагедии<sup>61</sup>.

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 ее, 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 суетой 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 осуществимого лишь силою особой благодати, присущей избранникам. Трагическое — 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, угашающих пламя костров, смиряющих ярость зверей, нет ничего

---

<sup>61</sup> Не они ли названы в Откровении пришедшими «от великой скорби» (7, 14)?

трагического и надрывного. Их предсмертные состояния — глупая 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, и 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 умалется 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 естественнейшим 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 по-

следнего, 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 приглаженном, 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 посильная попытка 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. Сразу здесь 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 образ<sup>62</sup> — это один из аспектов ее формы, дающих ей некий внутренний закон. Но, подчеркнем, речь идет лишь об одном формообразующем моменте. С ним взаимодействуют 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 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 сурругой 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. *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 кончает вполне благополучно, причем не только в земном, но и в загробном смысле; понятие трагического в

---

<sup>62</sup> 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.



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 разбушевался 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, – 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 можем<sup>63</sup>.

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. Бёме<sup>64</sup>. Мистика Фауста, так естественно переливающаяся в вещественное экспериментирование, а затем в социальную практику, — это мистика натуральная. 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,

<sup>63</sup> «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 утрудил в непрестанных стремлениях, того мы в силах спасти».

<sup>64</sup> В русском переводе доступны его книги «Ашгога, или Утренняя заря в восхождении» (перевод А. Петровского) и «Христо-София».

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 божеству.  
(Часть 1. «Ночь»)<sup>65</sup>

Именно об этом духе Фауст восклицает:

О деятельный гений бытия,  
Прообраз мой!

(«Как близок ты мне, деятельный дух, пронизывающий собою весь мир!»)

Любопытно в связи с этим отметить следующее. Флоренский родился 22 января (н. ст.) 1882 г., 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 друга.  
(Часть 1. «Лесная пещера»)

(«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

---

<sup>65</sup> Дословный перевод: «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».

царем над великолепной природой, дал мне силу ее ощущать, ею наслаждаться. Ты дозволяешь мне не просто восхищаться ею со стороны, подобно равнодушному зрителю, но разрешил смотреть ей в душу, как в сердце друга.»)

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 раскрывается она в Евхаристии. Золото — это Свет пренебесный, Божественные энергии. — 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 два полюса, между которыми движется

его душевная жизнь. В «Столпе» есть описание случая, когда во сне Флоренский ощутил себя на краю бездны погирели; спасло его воззвание к Господу. Духовным усилием он стремился вырваться за пределы своего рока. Но природная мистика Флоренского не подчинялась, не перекрывалась благодатно-церковной. Примечательно, что Флоренский ничего не написал о молитве, — 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»<sup>66</sup>. 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?

*(Часть I. «Сад Марты»)*

(«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?»)

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

<sup>66</sup> Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. С. 495.

и пение потусторонних хоров. Пасха Христова спасает Фауста от самоубийства.

Хор ангелов	Хор мироносиц	Хор ангелов
Христос воскрес! Преодоление Смерти и тления Славьте, селение, Пашня и лес.	От посторонних Тело укрыли. Всё в благовониях В гроб положили. Под пеленами Камня плита. Нет в них пред нами Больше Христа.	Христос воскрес! Грехопадения, Смерти и тления След с поколения Смыт и исчез.
Хор учеников	Хор ангелов	
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.	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.	

(«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 испытании»; «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 воскрес 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».)

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, к чему стремится Фауст. Пасха — как бы неявная цель его исканий, именно в ней — венец пути познания. Пасха близка типу Фауста как раз этой своей софийностью. Пасха — собственный праздник людей, имеющих подобный 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). 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 истаевают бледною свечою восковою невеста, — все еще безысходная тоска грызет сердце друга. Не перестала биться в бессилии мать, поседевшая 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, облекая 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 хоров 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.

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

Радует тварь не о мимо идущем 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 истления; 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»<sup>67</sup>. Но все же можно сказать, что для христианского богослова Флоренского Христос — по преимуществу Христос воскресший, а конкретнее — Жених искупленной твари. Также и в «Фаусте» упоминание о Христе присутствует 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,

<sup>67</sup> Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. С. 496.

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?

(«Негодное существо, ты можешь его прочесть? Знак Несотворенного, Незреченного, прошедшего все небеса, злодейски распятого?»)

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<sup>68</sup>; 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, в «Фаусте» также есть устремленность как раз к Божественному Троиединству. Продолжая заклинать нечистого духа, Фауст заявляет:

<sup>68</sup> О почитании Имени Христа у Флоренского говорится в трактатах «Имяславие как философская предпосылка» и «Об Имени Божиим». См. также «Общечеловеческие корни идеализма».



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

(«Ты видишь, что я угрожаю не впустую. Я обожгу тебя святым пламенем! Не дожидайся трисиятельного света! Не дожидайся высочайшего из моих искусств!»)

И вновь подчеркнем: здесь не случайные совпадения, «богословие» Фауста вписывается в метафизику данного типа. Это не аскетический, 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 сфере фатума, состоянию 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 сознавать.

(«В любой одежде я буду ощущать боль тесной земной жизни»), — 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 тоской.

(«Бог, обитающий у меня в груди, может глубоко волновать мое внутреннее существо; Тот, Кто царствует над всеми моими силами, внешнего изменить не может, и потому бытие мне бремя, смерть желанна, жизнь ненавистна») — 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»<sup>69</sup>. 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 очищенной 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»<sup>70</sup>. И «во “втором завете” Флоренскому как-то тесно и душно»<sup>71</sup>. 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»<sup>72</sup>. 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 все эти «осенние» экскурсии — словно одна унылая нота, тянущаяся через всю книгу, делающая ее, вопреки экзальтации и искусственному умилению (при упоминании старцев), безысходной и тупиковой<sup>73</sup>. «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

<sup>69</sup> Прот. Георгий Флоровский. Томление духа // Путь. Париж, 1930. № 20. С. 106.

<sup>70</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины (1). М., 1990. С. 110–111.

<sup>71</sup> Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. С. 496.

<sup>72</sup> Прот. Георгий Флоровский. Томление духа. С. 102.

<sup>73</sup> 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.

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 сокровенному существу природы. Та же самая одержимость эросом к «реальному» свойственна и Флоренскому. Вся жизнь он был занят 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 Возрождения<sup>74</sup>. 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»<sup>75</sup>. 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 фаустосовского типа. Сам Фауст с отчаянием говорит об этом:

<sup>74</sup> Ренессанс развенчан Флоренским в «Обратной перспективе», «Иконостасе», «Итогах».

<sup>75</sup> См.: Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 3. С. 423.

Не смейтесь надо мной делением 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 никакого.

(«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 замысловатая головка, вы не откроете замка. Исполненная тайн и при дневном свете, природа не позволит снять с себя покрывала, и того, чего она не пожелает открыть твоему духу, ты не добьешься у нее с помощью рычагов и винтов».)

Функция науки, по Флоренскому, есть одно лишь поверхностное, «враждебное жизни», враждебное «всенародному» воззрению *описания*. 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 «посвятительному 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 знания 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 суесловье.

(«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»).

Конечно, Флоренский не вызывал духов, не волхвовал, — надо думать, вообще был чужд всякой практической магии, как мы и заметили выше. Но оккультические способности у него несомненно присутствовали. Яркое тому подтверждение — неоднократно упоминавшаяся здесь его работа «Общечеловеческие корни идеализма». В ней магическое волхование представлено изнутри личности мага. Вряд ли соответствующее знание чисто книжной природы; думается также, что всё это к философии Платона имеет очень отдаленное отношение. В воображаемом опыте Флоренский как бы актуализирует то, что заложено в нем; речь в Духовной академии<sup>76</sup> стала оккультным откровением для слушателей. Флоренский по сути высказал в ней свой взгляд на мир; в данном тексте заключено ядро его теории 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

<sup>76</sup> «Общечеловеческие корни идеализма» была той пробной лекцией, которую Флоренский прочитал в Академии перед принятием звания профессора.

слово, слово и дело — нераздельны, — одно и то же, тождественны. Дело рождается само собой, как плод этого брачного смешения кудесника и природы»<sup>77</sup>. Вот какого знания ищет Флоренский — не позитивистского «описания», но знания как ноуменального постижения, знания-брака, — не в образном, но буквальном смысле<sup>78</sup>. Забегая вперед, отметим: та же самая эротическая окраска — у стремлений Фауста. Ведь 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 философ-умозрителем. 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 опыт подтверждал ему средневековую идею макро- и микрокосма (см. его статью «Макрокосм и микрокосм»)<sup>79</sup>. 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 родник.

(«Пергамент ли — тот священный источник, который утолит жажду вечности? Ты не получишь освежения, если оно не исходит из твоей собственной души»).

Отойдя от наук, Фауст именно 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.

<sup>77</sup> Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 2. С. 296.

<sup>78</sup> 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 богословствование было эротическое. Это было ново в России».

<sup>79</sup> Ср. искушающий призыв к Фаусту Мефистофеля: «Всё мыслимое охвати, стань микрокосмом во плоти» (часть 1, «Рабочая комната Фауста»).

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

(«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 расширяться до их пределов и, подобно им, в конце концов исчезнуть».)

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 стихи<sup>80</sup>. 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 видеться 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 *чрез* 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»<sup>81</sup>. 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 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 «друж-

<sup>80</sup> См. цикл «Звездная дружба» // Христианин. 1907. № 3–4. С. 856–864.

<sup>81</sup> См.: Вестник РХД. № 114. Париж, 1974. С. 165.



бе» 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 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 пронизательного 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 природы<sup>82</sup>. Надо думать, что книга Флоренского содержательно была

<sup>82</sup> 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, эпатажные тексты, и трудно понять мотивацию их публикаторов. Письма Флоренского являются настоящей исповедью, на фоне которой «исповедальность» «Столпа» — не что иное, как жиденькая *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 — рискованная 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 всегдаших апелляции 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 «Столпе» подменил Церковь, стоящую 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.)

бы гармоничнее, посвятить автор последние ее главы вместо ревности и дружбы — таинству брака<sup>83</sup>. 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. 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 познания<sup>84</sup>; Флоренский внутри себя решается 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

---

<sup>83</sup> 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 используется брачная терминология и образность.

<sup>84</sup> «Отныне с головой нырну / в страстей клокочущих 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 обленется в чарующие оболочки! Ринемся в круговорот событий, упьемся временем!»)

бы раз ни повторялась эта отдача, она всегда делается с решимостью окончательной гибели и полного растворения в мировой первооснове»<sup>85</sup>. Флоренскому изначально свойственна подобная решимость на безумие; его внутренняя жизнь была чередой подобных самозабвенных погружений в алогичное, — ему представлялось, что они необходимы ему, как Антею прикосновения к земле<sup>86</sup>. Именно отсюда его пафос неприятия *ratio* и ориентация на дионисический опыт всякого рода<sup>87</sup>. 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 наиболее широкая лазейка в его жизнь для Мефистофеля? Ведь лозунг искусителя таков:

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

(«Только презирай разум и науку, высшие силы человека, только позволь духу лжи околдовать тебя миражами и чарами — и я, вне сомнения, завладею тобою».)

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 случайный 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

<sup>85</sup> *Священник Павел Флоренский*. Имена. С. 226.

<sup>86</sup> По переписке с Розановым несложно понять, какого рода конкретные поступки Флоренского были сопряжены с его «метафизическими» «полетами в бездну». (Авторское примечание 2014 года.)

<sup>87</sup> «Дионисическим» он считал и опыт церковности (особенно ясно это скажется в лекциях по философии культа конца 1910-х годов), к которому он возводит содержание «Столпа».

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 о метафизической естественности и гармонии подобного союза. Фауст, прототип Флоренского в сфере рока, проходит через эпизод с Маргаритой, сломав жизнь ее самой и ее близких, — 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. И 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 Богородица и София. Ориентация философа на эти идеальные лики, пожалуй, 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 Богородицы». 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 Богородицы». Нельзя не удержаться, чтобы не

сопоставить гимна в честь Богородицы, 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 вдохновенной.

(«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 умиряет огонь страстей. О Дева, прекрасная в своей чистоте; о Мать, достойная всех почестей; о избранная Царица, богоравная по происхождению!»)

А вот стихотворение Флоренского «Звезде Утренней».

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

Розвым облачком, Нежная,  
Ты в лазури скользишь.  
Жду в тревоге, мятежный я,  
Жду я мира. Дай тишь!

Пронизается аlostью  
 Далея синяя муть.  
 Вновь Нечаянной радостью  
 Не зардеетя ль грудь?

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

.....  
 Слово Предвечное в чреве носившая,  
 И несказанное 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 мистики<sup>88</sup>. — 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 почтительным благоговением. Учительный авторитет Фауста не сводим к обширным книжным познаниям: Вагнер начитан ничуть не меньше Фауста. Но знание Фауста качественно иного порядка, что пре-

<sup>88</sup> 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.

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



идеям<sup>89</sup>. 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 интересовал Булгакова<sup>90</sup>. Но если данный прообраз соответствует неким тайным, глубинным аспектам их дружбы, то ученичеству и двойничеству отвечают 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 истину<sup>91</sup>. 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»<sup>92</sup>. И конечно же отнюдь не вторичное 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 «египтя-

<sup>89</sup> 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. (Примечание 2014 г.: в перестройку была издана интересная книга воспоминаний С. Волкова «Последние у Троицы», М., 1995.)

<sup>90</sup> Статья Булгакова «Моцарт и Сальери» включена им в сборник «Тихие думы», М., 1918. Параллель дружбы Моцарта и Сальери существу отношений Флоренского и Булгакова предложена И. Роднянской.

<sup>91</sup> См.: Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. Указ. изд. С. 158.

<sup>92</sup> Булгаков С.Н. Священник о. Павел Флоренский. Указ. изд. С. 539–540.



нина», похожего как на Гоголя, так и на Леонардо да Винчи, — лице сергиевопосадского 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»<sup>93</sup>. 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 <...>»<sup>94</sup>.

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 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 «имяславцев» — 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 «Пётр 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

<sup>93</sup> Булгаков С.Н. Священник о. Павел Флоренский. Указ. изд. С. 538.

<sup>94</sup> Цит. по: Монахиня Елена. Профессор-протоиерей Сергей Булгаков // Богословские труды. № 27. М., 1986. С. 131.

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 мировоззренческого принципа. 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 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 глубок 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.

(«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 платя, в деревнях слышен праздничный шум. Здесь истинное небо народа, ликует стар и млад. Здесь и я — человек, здесь я им вправе быть».)

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 фаустосовского 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.

(«Но не будем опечаливать красоту этого часа унынием! Посмотри, как в сиянии вечернего солнца блестят в зеленых окрестностях хижины. Солнце, погасая, уходит, день пережит. О, почему у меня нет крыльев, чтобы вечно устремляться за ним вослед! <...> Вот, кажется, богиня<sup>95</sup> 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».)<sup>96</sup>

Фауст порывается лететь за солнцем, чтобы постоянно видеть 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 голову — прозрачно-зелено-изумрудный»<sup>97</sup>, — 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

<sup>95</sup> «Солнце» по-немецки — существительное женского рода (die Sonne).

<sup>96</sup> 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.

<sup>97</sup> См.: Флоренский П.А. Небесные знамения. Размышления о символике цветов // Маковец. № 2. М., 1922. С. 14 и далее.

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 *голубую* или *фиолетовую*», — так Флоренский интерпретирует «ночь сзади». — «Напротив, созерцаемая как результат *Божественного* творчества, как неотделимое от Божественного света, как передовая волна Божественной энергии, как идущая преодолевать тьму сила Божия, т.е. созерцаемая *от мира* по направлению к Богу, София зрится *розовую* или *красную*: 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 играние перед лицом Божиим, как зелено-золотистые змейки у Гофманна», — такова интерпретация закатного зенита. Голубые, розовые, изумрудные тона суть, следовательно, цветные 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 проникательные 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»<sup>98</sup>. «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 Флоровского<sup>99</sup>. Конечно, с легкостью поддержать эти суждения было бы безответственно. Живым возражением на них служат исповедальные свидетельства самого Флоренского в статье «Павел» из книги «Имена», где он заявляет 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 монашеский опыт исихастской молитвы. Так что был прав Флоровский, под «мистикой Христа» понимавший аскетику. — И странным образом для «Павла» у Флоренского словно не существует *Личности* Христа. Есть переживание «Предвечного Слова, “им же вся быша”», —

<sup>98</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990. С. 152.

<sup>99</sup> Прот. Георгий Флоровский. Томление духа // Путь. № 20. Париж, 1930. С. 106.

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 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»<sup>100</sup>. Опыт Христа у Флоренского был скорее 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 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 Флоренского о Софии 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,

<sup>100</sup> *Священник Павел Флоренский*. Имена. С. 230–231.



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 знаменем Марии Благодатной является Девство Ея, красота души Ея. Это и есть София», — сказано в «Столпе»<sup>101</sup>. 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 природы<sup>102</sup>. Перед пурпуристым Существом высочайшего чина на новгородских иконах благоговейно склоняются Матерь 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 оккультизма<sup>103</sup>, здесь решать их 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 мир «Вечной Женственности», что проявилось

<sup>101</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Указ. изд. С. 350–351.

<sup>102</sup> 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.

<sup>103</sup> 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 для Константина Философа и В. Соловьёва, — София, очевидно, лицо (см. в русском переводе трактат Бёме «Christosophia»).



в виртуозном анализе ряда женских имен в его книге «Имена»<sup>104</sup>. 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»<sup>105</sup>. 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»<sup>106</sup>. 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

<sup>104</sup> 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 Людмилы сопоставляется с фигурой Людвиг ван Бетховена. Также, надо думать, близкие Флоренскому люди «помогли» ему в осознании именных архетипов.

<sup>105</sup> Ср. у Гёте реплику «дамы» при явлении Елены, вызванной магией Фауста из мира Матерей: «Она — луна, а он — Эндимион» («он» — т.е. Парис). Здесь указание на более древний и глубокий — сакральный аспект мифа о Елене Троянской: юноша-охотник Эндимион был влюблен в Артемиду, которая, в частности, и богиня Луны.

<sup>106</sup> *Священник Павел Флоренский*. Имена. С. 171. Ср. с переживанием Флоренским Луны как «жестоким бесстыдницы» («На Маковце»).

Все в ничто обращено!  
(Часть 2. «Внутренний двор замка»)

(«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».)

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 женственности<sup>107</sup>: Елена — вечная женскость», и при этом в своем имени она получает «какое-то разрешение на вечную женскость и право забыть о всем прочем»<sup>108</sup>. 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, высший 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, человеческое; образ Елены, хотя и величавый, но одновременно и земной, порой даже бытовой, домашний: Елена словно утомлена и пресыщена поклонением, и ее влечет к семейному

<sup>107</sup> 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».)

<sup>108</sup> *Священник Павел Флоренский*. Имена. С. 171–172 и далее.

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.

(«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».) 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<sup>109</sup>. Этот мистический финал, софийный по своему пафосу, показывает разные иерархические уровни «Вечной Женственности», — Гёте

<sup>109</sup> 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.

прекрасно чувствовал всю полноту соответствующей реальности, хотя и соотносит с жизнью Фауста только два ее аспекта. — Не то у Флоренского. Принадлежит к тому же типу, что и герой Гёте, он стремится сублимировать в себе этот тип; здесь одна из важнейших 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 антигуманистом<sup>110</sup>. 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-Девушка или, как выражались грузины о полумифической Тамаре, Царь-Ца-

---

<sup>110</sup> Этому не противоречит метафизическая любовь Флоренского к «первозданной тьме, тютчевской ночи» (см. очерк «София» в книге «Имена», указ. изд., с. 137), понимание им усии мира как близкой к Богу. Так что налицо корреляты к его трансцендентной установке. Флоренский воспринял ницшеанскую идею «двух бездн» Мережковского и по-своему ее развил.

рица»<sup>111</sup>. 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 недоуменнойнейший вопрос его биографии. Разрешение его в официальных жизнеописаниях 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, ценя монархию (понятую также мистически), вряд ли он мог проникнуться доверием к новой власти...

Тем не менее к середине 1920-х 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» — вместе со 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. Такое 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 намека на облик деятеля советской промышленности. Знал ли Булгаков о метаморфозе своего «Друга» и духовного отца и, зная, не поднял этого мучительного вопроса — или

---

<sup>111</sup> *Священник Павел Флоренский*. Имена. С. 140.

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 форм<sup>112</sup>. 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, а вместе и апокалипсическим чувством, 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 его 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.

---

<sup>112</sup> Очень неприязненный портрет Флоренского послереволюционных лет, принадлежащий А.Ф. Лосеву, тоже не передает образа того слепца, 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 одинаковой силой и справа и слева. Известный тогда богослов и мистик Флоренский, который был одновременно и инженером, усиленно производившим тогда лабораторные исследования технического применения диэлектриков, читал в начале революции 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, расплытия, 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» (послесловие А.Ф. Лосева к книге: *Хобшпер 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: «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: *Иеромонах Андроник.* Священник Павел Флоренский. Курсовое сочинение. Приложени. Загорск, 1984. С. 85.)

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 про-тагониста. 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 намек?  
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 колебанья  
Я отклоняю это толкованье.  
Я был опять, как вижу, с толку сбит:  
«В начале было Дело» — стих гласит<sup>113</sup>.

(« “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:

---

<sup>113</sup> 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»).



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!*»)

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»<sup>114</sup>. 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 святых*» — агисмы, фимиама, еляя, Тела, Крови и т.д. — оказывается в блестящих, магически

<sup>114</sup> Булгаков С.Н. Священник о. Павел Флоренский. С. 542.



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 Божиею или посредством меня действует сила Божия», — заявляет работник-теург<sup>115</sup>.

В сущности, никакой тайны (и «таинства»), никакой глубины в деятельности Церкви, как эта деятельность представлена Флоренским, нет. Духовные процессы протекают невидимо — но что́ 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 кислоткой; 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

<sup>115</sup> См.: *Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия // Богословские труды. № 17. М., 1977. С. 172 и далее (раздел «Словесное служение. Молитва»).*

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; она может вызывать 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»<sup>116</sup>. 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 понимается<sup>117</sup>. В этом дыму к потусторонним существам течет любовь Церкви, а к нам — «внушения 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,

<sup>116</sup> См.: *Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия // Богословские труды. № 17. М., 1977, (раздел «Философия культа»).*

<sup>117</sup> 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!»)

которые клали в рот лошадям... Однако когда дело доходит до осуществления 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». Слово 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 святынь», «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 Личности*; отсюда же — искания иного представления о Боге и обретение 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 личного 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 – бессознательным<sup>118</sup>; усия, по его словам, «есть тезис индивида, устанавливающий его в обществе как самостоятельный центр». И напротив, ипостась – *разумная, личная идея человека*, его духовный облик, его лик – выступает в человеке как начало общее, надындивидуальное. По мнению Флоренского, ипостась есть «начало самоотречения человека», «антитезис индивида, утверждающий мир и общество как действительные условия бытия индивида»<sup>119</sup>. С «я» человека Флоренский отождествляет его темные инстинкты. Это первичная интуиция мыслителя, и ее нельзя опровергнуть 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? никоим образом не через подавление аффекторожающей человеческой природы. «Вступить в борьбу с аффектами, – утверждает Флоренский в духе психоанализа Фрейда, – значит одно из

<sup>118</sup> Именно эту антропологическую реальность Флоренский сам хорошо чувствовал, неоднократно осмыслял и связывал свою близость к этому «титаническому» началу к особенностям своего имени Павел.

<sup>119</sup> *Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия.* С. 143.

двух: если она не успешна — отравить человечество “загнанными внутрь страстями”, если же удачна — оскопить 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 *τραύματα της ψυχης*. 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»<sup>120</sup>.

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 человеке 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; перед нею 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.

<sup>120</sup> *Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия. С. 136–137.*

«В известном смысле всякий культ *истинен*», — пишет Флоренский<sup>121</sup>. 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»<sup>122</sup>. 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 святых» — 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

<sup>121</sup> Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия. С. 97.

<sup>122</sup> Священник Павел Флоренский. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 2. С. 296.

«аллилуйа». — 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 незнанию. *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 таинство, 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.?» [подчеркнуто мной. — *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 противоречий 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-деятели, 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 разнообразными силами, лицами, аллегориями 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 карнавалльно-маскарадным эле-



ментом. 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 Гёте<sup>123</sup>. 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 1920-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 золото<sup>124</sup>, но 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»<sup>125</sup>. А.М. Флоренская уже

<sup>123</sup> Не станем здесь обсуждать хорошо известный факт принятия в условиях разрухи Гражданской войны плана электрификации страны, в осуществлении которого активно участвовал Флоренский.

<sup>124</sup> Противопоставлением Бога и мамоны (в библейской традиции) за золотом закреплен сугубо земной и даже греховный смысл.

<sup>125</sup> Цит. по: *Шенталинский В.* Удел величия // *Огонек*. 1990. № 45. С. 23.

после Второй мировой войны говорила, что если бы отец Павел был в живых, он работал бы сейчас над атомной бомбой...

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 «совласть» 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 первоклассным силам страны»<sup>126</sup>; 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»<sup>127</sup>. И далеко не каждому, кто чувствует особое призвание к «Э. М.», в обществе, устроенном 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 крупинок золота приходится промывать тонны песка, необходимо для извлечения нужных материаловедению людей просмотреть и прощупать [!] сотни тысяч [!] человек, особенно в тех кругах, где по дальнейшему выяснению через исследования состава общества найти их представляется более вероятным»<sup>128</sup>. Не только смешно,

<sup>126</sup> Цит. по: Шенталинский В. Удел величия // Огонек. 1990. № 45. С. 26.

<sup>127</sup> Флоренский П.А. Электротехническое материаловедение (конспект четырех лекций сотрудникам ВЭИ) // Памятники науки и техники. 1987–1988. М., 1989. С. 271.

<sup>128</sup> Там же.

но и страшно вато 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. По Флоренскому, в материаловедение можно войти лишь вратами «психофизиологической» испытательной лаборатории; «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 подчеркнуто мной. — 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»<sup>129</sup>. 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 циничную метафору народа как «песка», просеиваемого через «сита» уполномоченными властью лицами?! По убеждению Флоренского 20-х годов — священника, преобразившегося в «ма-

<sup>129</sup> Флоренский П.А. Электротехническое материаловедение (конспект четырех лекций сотрудникам ВЭИ) // Памятники науки и техники. 1987–1988. М., 1989. С. 272.

териаловеда», «инженера» (Лосев), — «человеческая деятельность как таковая характеризуется выделкою орудий»<sup>130</sup>; 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!  
 Рассыпьте 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!

(«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».)

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 спецов. 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 правды

<sup>130</sup> Священник Павел Флоренский. *Номо faber* // Символ. Париж, 1992. Вып. 28. С. 131.

за земной деятельностью. 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.

(«Земной круг мне достаточно известен, и возникает перспектива в потусторонний мир. Безумец! Тот, кто, хлопая глазами, направит туда взор, выдумает себе заоблачного двойника».)

Из этой антиплатонической посылки следует жизненно-практический императив:

Стой на своих ногах, будь даровит,  
*Брось вечность утверждать за облаками!*  
Нам здешний мир так много говорит!  
Что надо знать, то можно взять руками.

(«Пускай он стоит здесь твердо и смотрит вокруг себя; для дельного человека этот мир не погружен в молчание. Зачем ему блуждать по вечности! Что он знает, пускай берет».)

Путь Флоренского и является путем от метафизики к наглядной конкретности, а вслед за тем — к практической деятельности. Если в «Столпе» (1912–1914) Церковь-София трактуется в ключе «заоблачной вечности», то в лекциях конца 1910-х — начала 1920-х годов о культе Церковь — это уже «производство святынь». 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!

(«Если бы я смог убраться со своего пути магию, разучился бы волхвовать, смог бы встать перед тобою, природа, только в качестве человека, — это стоило бы того, чтобы быть человеком!»), — восклицает Фауст. Исповедальные тексты Флоренского 20-х годов (например, письмо 1929 г. к М. Цитрону) свидетельствуют о том, насколько ему не хотелось быть 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. 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.

(«И так в окружении опасностей проходит трудовой век ребенка, мужа, старца. Я хотел бы увидеть такую толпу, свободную землю со свободным народом».)

Это вершина пути Фауста, та экзистенциальная точка, когда Фауст, как известно, хочет остановить мгновение — превратить миг в вечность, и, что 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 отполыхало пламя,  
Запустенье, пепел, чад.  
И уходит в даль с веками  
То, что радовало взгляд.  
(Эпизод с Филемоном и Бавкидой)

(«Светящиеся молнии, извиваясь, поднимаются между листьями, между ветвями; сухие сучья, мерцающая, 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».)

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 личности<sup>131</sup>. Понять судьбу как форму: это очень в духе первичных интуиций Флоренского, эстетико-онтологического строя его мысли. На данном пути нельзя вы-

<sup>131</sup> См. об этом: *Ельчанинов А.* Епископ-старец // Путь. Париж, 1926. № 4. С. 122.



сказать 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 общечеловеческий тип Фауста, подмеченный уже народным сознанием и глубоко осмысленный трагедией Гёте. С Фаустом соотносятся тип душевного строя Флоренского и закономерности хода его жизни; образ Фауста есть символ *рокового* аспекта его пути. — Но вглядываясь в его личность, а прежде всего размышляя о его исповедальном, по своему пафосу, творчестве, можно разглядеть в них иной образ, черты иного лика. И это лик человека, с которым жизнь Флоренского оказалась промыслительно соединенной, — лик преподобного Сергия Радонежского.

Фауст и преподобный Сергий — 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 личности*, разных планов 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 условен 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. Житийный 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, ясно-

сти, однозначности его устремлений, его равнодушию к книжности, очень скудным и узким теоретическим его 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 рефлексию, 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. Сергий молится — Флоренский рассуждает о молитве; Сергий живет в православии — Флоренский сравнивает православие с язычеством и мучительно тщится их примирить; Сергий 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 устройства 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, 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 Флорен-

ского 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 жизненным 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 ее исказит, 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 выход 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 жадой 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 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 призванию, Сергий ставит храм, а затем устраивает монастырь в честь Пресвятой Троицы. Древние источники называют преподобного учеником и тайнозрителем Пресвятой Троицы; древнейший (XV в.) тропарь преподобному обращается к нему, как к имеющему особое дерзновение к Триипостасной Единице: «Моли, отче, святую Троицу о душах наших»<sup>132</sup>. Древний акафист именует Сергия «богомудрым», — это калька со слова «теософ». Действительно, преподобный обладал *знанием* Троичных 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 на языке богословия есть общая энергия трех Ипостасей; его единство — знак того, что Бог не только триипостасен, но при

<sup>132</sup> См.: *Горский А.В.* Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1879. Ч. П. С. 1.

этом обладает единой Сущностью, единой Божественной Природой, — что Он не только Троица, но и Единица. Троичная интуиция Сергия, мистически проявившаяся в светоносных явлениях при его молитвах, это интуиция именно *единосущия* 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 открылось, что  $3=1$ . Об этой истине богословие возвещает на языке диалектики, формулирует ее как антиномию. — Но к созерцанию Божественной Троицы преподобный Сергий восходил посредством молитвы ко *Христу*. Свет Христов есть и Свет Троицы, поскольку Христос — Ее воплотившаяся Вторая Ипостась, Божественный Логос<sup>133</sup>.

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 в.) 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 Сергий — созерцатель Софии, т.е. тварного мира в Боге. В акафисте преподобному, сложенном Пахомием Логофетом, есть любопытные стихи (икос 5):

---

<sup>133</sup> См. в связи с вопросом о единой энергии трех Божественных Ипостасей исследование: *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.

Радуйся, якоже идеже Христос в телеси,  
таможде и ты пребываеши:  
Радуйся, тамо яко в зеркале,  
в Бозе вся Ему любезная созерцаеши.  
Радуйся, яко созерцая в Нем молящихся ти о помощи,  
молитвою твоею им полезная ходатайствующи:  
Радуйся, скорый помощниче призывающим тя  
во бранех православным.

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 существовании 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. Речь здесь идет о Церкви Небесной: Церковь есть Тело Христово, Христос — ее Глава. Таким образом, после своей кончины преподобный Сергий 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, — Божество названо не в связи со Второй Ипостасью. И в Боге, сопряженном с Небесной Церковью, святой Сергий может созерцать «зеркальное» отражение (отображение, образ) всего тварного мира, «любезного» Создателю. Но *мир в Боге* — это и есть София, здесь она представлена в качестве принципа Небесной Церкви. Итак, *загробная участь преподобного Сергия* — 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 имеет 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 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 Флорен-



ского. «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 отец Павел Флоренский»). Мы воздержимся от оценки «Столпа» и лишь заметим, что данный труд Флоренского исключительно много говорит исследователю личности его автора. Прав внук мыслителя, назвавший «Столп» «символом личности о. Павла»<sup>134</sup>. 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 воздыхания наших собственных глубин, но с таким совершенством и полнотою, с какими мы сами никогда не сумели бы их воплотить. Лавра — это мы, более чем мы сами, это мы — в наиболее родных и наиболее сокровенных недрах нашего собственного бытия», — писал Флоренский в статье 1919 года «Троице-Сергиева Лавра и Россия», одной из своих самых вдохновенных и глубоких работ [выделено мной. — Н. Б.].

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

<sup>134</sup> *Иеромонах Андроник (Трубачев)*. Курсовое сочинение... Указ. изд. С. 73.

тзму<sup>135</sup>; смыслообразующее же значение имеет не только икона Успения в нижнем ярусе иконостаса, но и образ Софии Премудрости Божией новгородского типа, а также икона Акафиста Богородице. Смысл праздника Успения, 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 приурочивалось ко дню Успения<sup>136</sup>. Очевидно, что одним из центральных лаврских храмов сделался *Успенский* собор 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 подчеркнута софийным смыслом<sup>137</sup>. Надвратная церковь Иоанна Предтечи тоже глубинно связана с идеей Софии: не случайно святой Иоанн изображается на новгородской иконе как поклоняющийся огненному ангелу<sup>138</sup>. 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 донныне 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 святые, 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

<sup>135</sup> См. об этом: *Трубецкой Е.* Два мира в древнерусской иконописи; *он же.* Умозрение в красках.

<sup>136</sup> Совпадение ли тот факт, что Иоанн Вольфганг Гёте родился в этот самый день, когда православные празднуют Успение, – 28 августа (1749 года)?..

<sup>137</sup> См.: *Горский А.В.* Историческое описание... Ч. 1. Указ. изд. С. 33.

<sup>138</sup> Софиологическое осмысление образа Иоанна Крестителя представлено в книге С. Булгакова «Друг Жениха».

Сергию: образы Богородицы-Одигитрии и святителя Николая<sup>139</sup>. 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 помещены иконы (конечно, нового письма) Одигитрии и святителя Николая; рядом находится образ Пресвятой Троицы Рублёвской композиции.

Смысловое средоточие Лавры это, конечно, храмовая икона Троицкого собора – образ Пресвятой Троицы, подлинник которой был написан преп. Андреем Рублёвым<sup>140</sup>. Она раскрывает собою не только идею Тройческого Единосущия: как бы ни трактовать присутствие на иконе литургической Чаши, в любом случае икона представляет Совет Превечный – Бога в Его отношении к миру. А потому с *тройческой* 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

---

<sup>139</sup> Флоренский посвятил им статью «Моленные иконы Преподобного Сергия». «Эти две иконы относятся друг ко другу, как тезис и антитезис», – писал он. – «В одной представлено божественное, легкою стопною 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. См. статью в изд.: ЖМП, 1969, № 9.

<sup>140</sup> Из обширной литературы, посвященной знаменитой иконе, хотелось бы указать в первую очередь на сборник 1919 г. «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 Рублёва» (М., 1981), – она ценна и своими многочисленными, важными для понимания иконы Рублёва иллюстрациями. Интересна работа архиепископа Сергия (Голубцова) «Воплощение богословских идей в творчестве преподобного Андрея Рублёва» (опубликована в журнале «Богословские труды» № 22. М., 1981). Это плод многолетних размышлений над «Троицей» современного иконописца; статья, написанная автором уже в глубокой старости, отличается медитативной глубиной и основательностью.

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 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 онтологии, 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 отложено<sup>141</sup>. Очень примечательно

<sup>141</sup> К примеру, Епифаний ни слова не говорит о закрытии преподобным Сергием по приказу великого князя церкви 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 нижегородских храмов как бы поглощается общим смыслом объединительного и освободительного дела Дмитрия Донского. Как знак участия в этом деле Сергия, Епифаний выбирает эпизод благословения святым князем на Куликовскую битву. Житийная истина монументальна и надмирна; отдельные факты ею часто приносятся в жертву.

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 онтология: житие являет особенности божественного начала личности, ее духа. Трагедия тоже онтологична, но в ней обнаруживается онтология души, онтология судьбы<sup>142</sup>.

«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 «внутреннего 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 хри-

<sup>142</sup> 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 содержания «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.

стианства 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. 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 элементов<sup>143</sup>. 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»

---

<sup>143</sup> 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 Троицной жизни. Однако, эти новые ипостаси уже не суть члены, 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» (Указ. изд. С. 50).

и «Ревность»<sup>144</sup>. Итак, глава «Триединство» «Столпа», первый содержательный центр книги Флоренского, соответствует собственно тройческой линии жизни преподобного Сергия.

Путь святости преподобного отличался особой озаренностью, светоносностью<sup>145</sup>. В духовном свете ему явилось множество птиц, которые, согласно житию, прообразуют сонм его учеников. Нестерпимое сияние сопровождало и приход Богородицы к святому; огненные видения сопутствовали его чудесам и священнодействиям. Преподобный Сергий 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 Сергий и его ближайшие последователи. И хотя на Руси в то время не было научного богословия, образное «богословие» Епифания Премудрого, представленное в житии Сергия, выражает те же самые идеи, что и трактаты св. Григория Паламы.

<sup>144</sup> Ориентация Флоренского в понимании любви на мистику преподобного Сергия особенно отчетливо проявилась в работе 1919 года «Троице-Сергиева Лавра и Россия». Образом небесной — и одновременно христианской, церковной любви служит «Троица» Рублёва, о которой Флоренский пишет следующее: «Среди мятущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, разлившего Русь, открылся духовному зору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир, “свышний мир” горнего мира. Вражде и ненависти, царящим в долгием, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних. Вот этот-то неизъяснимый мир, струющийся широким потоком прямо в душу созерцающего от Троицы Рублёва, эту ничему в мире не равную лазурь — <...> эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту примирную тишину беззагольности, эту бесконечную друг пред другом покорность — мы считаем творческим содержанием Троицы». И ниже: «Не Преподобный Андрей Рублёв, духовный внук Преподобного Сергия, а сам родоначальник земли Русской — Сергий Радонежский, должен быть почитаем за истинного творца величайшего из произведений не только русской, но и, конечно, всемирной кисти. В иконе Троицы Андрей Рублёв был не самостоятельным творцом, а лишь гениальным осуществителем творческого замысла и основной композиции, данных Преподобным Сергием» (см. сб.: «Троице-Сергиева Лавра», с. 19–21).

<sup>145</sup> См. об этом, напр.: *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. Нью-Йорк, 1959.



Свет Сергиевых созерцаний, спустя века, вошел в труды Флоренского, — в частности, в его магистерскую работу. 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 созерцаний Владимира Соловьёва, инспирировавших его творчество. Вслед за Соловьёвым 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 его эпохе. Идеи, которыми жил преподобный Сергей, раскрылись в новых условиях совершенно по-новому<sup>146</sup>.

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. Разу-

<sup>146</sup> Паламитские категории Божественных сущности и энергии вообще были очень важны для мирозозерцания Флоренского. К ним он возводил свое понимание *символа*, обозначая свое собственное место в культуре русского символизма. На учение Григория Паламы Флоренский опирается, в частности, в своем учении о языке: *слово* в его глазах — не что иное, как энергия сущности вещи («Имяславие как философская предпосылка»). Авторитетом святителя Григория Флоренский подкреплял свою позицию, участвуя в афонских спорах по поводу имени Божия («Об Имени Божиим»).

меется, 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, ту поддержку духа, которая питает ум. Мысль об отсутствии вечных мук, о посмертном отсечении от души ее греховной части (лишь эта последняя сгорит в гееннском 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 борьбе с нечистой силой, которую пришлось выдержать Варфоломею, начавшему подвизаться в лесной пустыни. Темные явления подвижникам многообразны; Радонежский отшельник сражался с бесами, принявшими 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, зачастил 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 аскезики. 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, очевидно, что 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, которому опытно ведомы эти высшие реальности, — духовного устройства, явленного в лице преподобного Сергия. Русские софиологи связывали с Софией целый ряд смысловых оттенков. Для В. Соловьёва София — это идеальное человечество, 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 душою 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 Пресвятая 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 другие лаврские рукописи, где говорится о Софии<sup>147</sup>. 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, 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»<sup>148</sup>. 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 эпизод Епифаниева жития, Флоренский (не называя источника, на который он,

<sup>147</sup> См.: «Столп». С. 385, 386, 388.

<sup>148</sup> «Столп». С. 432.

возможно, ориентировался бессознательно) положил в основу своей этической концепции.

Преподобный Сергей — один из удивительных русских святых древности. В его подвиге нет ничего мрачного, жестокого, надрывного, — такого, с чем современное сознание мирится только благодаря 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 и при этом страдающих 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 Сергия: 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 Сергия. 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 взглядывание 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 гг., внутренне ориентированная на образ преподобного; именно в это время в его творчество проникли духовные мотивы святого. Этот этап по своему своему строю, по глубинным основам 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 *мученичество 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 сохраняется 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.*

## 1.2. Ночной Флоренский\*

### День и ночь Серебряного века

У всякой культурной эпохи есть двалица — *дневное и ночное*, явное и сокровенное. Мир философских идей и художественных образов своей изнанкой имеет эпохальное *бессознательное* — область эмоций и темных инстинктов. «День» культуры подпитывается энергиями «ночи», культурные ценности — те плоды и цветы, появление которых невозможно без работы корней, погруженных в недра мировой души. Так, во второй половине XIX века Европа открыла для себя «ночную» — скорбную, трагическую греческую древность, — прежде в европейской мысли господствовало представление Винкельмана — Гёте о радостно-лучезарной Античности. Элитарная Россия с восторгом восприняла и творчески переработала сумму достижений западной науки — тот культурологический синтез, который был предпринят Ницше в его трактате «Рождение трагедии из духа музыки». Живая интуиция *дионисийской бездны* произвела некий тектонический сдвиг в душах русских мыслителей: зачитывавшиеся Ницше отцы Серебряного века обнаружили в собственном внутреннем мире *дионисийскую* глубину и направили туда свой исследовательский энтузиазм. «И бездна нам обнажена / С своими страхами и мглами...» — кто только не цитировал стихотворение «День и ночь» Тютчева, задолго до Ницше встретившегося с «Дионисом» и «Аполоном» в самом себе! — В зависимости от отношения к «древнему хаосу» философы разделились на два лагеря. Одни искали в нем разгадки тайны бытия; такими *архаистами* следует считать Вяч. Иванова, Розанова, Флоренского; архаичнейшего библейского Авраама хотел воскресить в себе и богоискатель Лев Шестов. Другие, отдавая должное силам *Unggrund'a*, держались правды новой души — доверяли философскому разуму, ценили красоту художественных форм. Эти *модернисты*



ориентировались на рациональное начало в человеке: Соловьёв с блеском пользовался стилем германского философствования, Мережковский даже богослужение собственной секты разработал в соответствии с умозрительными схемами своего «Третьего Завета». Русские усвоили и радикальнейшую западную новацию — попытку Р. Штейнера «достигнуть познания высших миров» (на кантианском языке — области ноуменов) усилиями научного разума, медитативным тренингом утонченного до мистической пронизательности. Так, антропософским путем до конца жизни шел Андрей Белый — изначально химик с университетским образованием...<sup>1</sup>

«Ночной» и «дневной» лики имеются и у всякого конкретного мыслителя. Каковы они — в каждом случае надо разбираться особо. «Дневными» являются стройные рациональные концепции, — скажем, метафизическая софиология «Чтений о Богочеловечестве» Соловьёва. Но вот его первых критиков (С.М. Соловьёва, Мережковского) почему-то больше интересовал «ночной» Соловьёв — не слишком сильный поэт, а в особенности — не очень приятный субъект, внезапно взрывающийся странным демоническим, далеким от веселья смехом. «Ночной» Бердяев присутствует в его сновидческих кошмарах (см.: «Самопознание»), в нервном тике, в радениях на «Башне» и в доме Мурузи, — впрочем, философ свободы не любил и подавлял в себе в зародыше темные тенденции. Дневники Вяч. Иванова и его письма 1908–1909 гг. к Минцловой приоткрывают нам оккультную ночь его души. М. Волошин, облеченный в хитон и с полынным веночком на пышных кудрях, возжигающий в знойный коктебельский полдень благовонные курения на вершине Енышарского холма, представляет себя жрецом Аполлона; но летний день — это *ночь* волошинской души. Поступок, случайный жест, быт, всякое жизненное слово — дневниковое и эпистолярное, а также слово поэтическое суть символы ночного аспекта воззрения философа. Стоит ли долго рассуждать о том, насколько для исследователя важно приобщение к его опыту, первичным мотивировкам, к самим началам его «дневных» идей. При отсутствии

---

<sup>1</sup> Конечно, подобное различение архаистов и модернистов достаточно условно: среди русских мыслителей той эпохи были промежуточные и неопределенные типы. К примеру, Бердяева, философа «несотворенной», проистекающей из бездны бессознательного, свободы, трудно при этом считать архаистом: для него, индивидуалиста, бездна инстинктов, начало родовое, кровное, отнюдь не было верховной ценностью. Или С. Булгаков — уж никак не рационалист, доверявший мистикам и сам тяготевший к практике православного подвига, при этом не сделался, подобно его учителю Флоренскому, апологетом религиозной архаики, всегда той или другой разновидности неоязычества.

подобных интимно-жизненных источников изучение творчества мыслителя сводится к анализу абстрактных положений. К примеру, Мережковский не вел дневников, не писал писем и на людях показывался застегнутым, так сказать, на все пуговицы. И не потому ли критики упрекали его в схематизме, что, зная одну лишь его «дневную» сторону, не ощущали биения жизни за его философскими конструкциями?

Этими соображениями мне хочется предварить свое обращение к документу, заряженному исключительной *ночной* силой, — переписке Флоренского и Розанова, ведшейся на протяжении 15 лет (1903—1918). Она имеет интимный, с обеих сторон абсолютно открытый характер и выходит далеко за пределы и минимальной пристойности. То, что публикация этих текстов (2010) не вызвала до сих пор шока и скандала, кажется мне величайшей загадкой, даже и при учете общего равнодушия к мыслям и личностям умнейших русских людей не столь уж отдаленного прошлого<sup>2</sup>. Однако можно ли оставить без внимания этот феномен Серебряного века, — вернее сказать, *протофеномен* — адекватнейшую манифестацию самого существа эпохи? Сразу замечу, что меня на самом деле занимает в этой переписке лишь образ Флоренского — лицо, которое некоторым и ныне видится лишь в ореоле света. Переписка очень ценна прежде всего с ее историко-философской стороны. В ней обнаруживаются зародыши будущих концепций Флоренского — теорий иконы и имени, «слова-семени»; «философии культа» с ее магическими тенденциями; философской антропологии и т.д. Платонизм Флоренского, трансформирующийся в «гётеанство», перепиской представлен в самих его истоках. «Конкретно-идеалистические» опыты описаны там со всей наглядностью. В свете переписки внезапно и совершенно по-новому раскрывается смысл «Столпа...» — книги, создаваемой как раз в конце

<sup>2</sup> Другая загадка — сам факт данной публикации, первый плод которой — полная переоценка фигуры Флоренского, явившего себя в качестве создателя чудовищных концепций, как субъекта злобных и невероятных признаний и циничнейших речей. Розанова — автора «Людей лунного света», «Тёмного лика», «Обонятельного и осязательного отношения евреев к крови» и т.п. — дополнительно скомпрометировать трудно, даже и порнографическими излияниями, переполняющими его письма к Флоренскому. Однако Флоренский вряд ли одобрил бы обнародование его психоаналитических признаний и черносотенных инвектив. В своих письмах он постоянно предостерегает Розанова от их публикации, скрывает свое авторство антисемитских статей за псевдонимами («Ω») и под покровом мистификаций (привлекается «профессор Хвольсон» и пр.) оккультно-сексуальные идеи («древо жизни») хочет преподнести читателю в соавторстве с Розановым. Ответственность за темную экстравагантность, видимо, страшила Флоренского, но современных публикаторов переписки это не остановило.

1900-х – начале 1910-х годов, которую сам ее автор считал эзотерической. И для историка философии особенно важно то, что благодаря интимнейшим признаниям Флоренского, а также тому, что он доверил бумаге свои сокровенные мысли о «мировых тайнах», наконец-то заполняется лакуна в картине его мировоззрения – в самих ее началах обнаруживается христология сергиевопосадского мыслителя. В силу хотя бы чисто научного значения данной переписки проигнорировать ее представляется невозможным.

Но обсуждение ее в академическом формате, средствами бесстрастного дискурса было бы нелепым, абсурдным. Смехотворно, к примеру, утверждение, что в своей корреспонденции Флоренский и Розанов занимались исследованием «метафизики пола», как выражаются нынешние ее комментаторы. Переписка в первую очередь – это *жизненный* документ, цепь поступков, в которых их субъекты изживали собственную судьбу, а не решали умозрительные проблемы. Вместе с тем ошибочно было бы видеть в этой переписке двух интимных друзей (избыточно мужественного и неестественно женственного, согласно их собственным признаниям) одно лишь смакование сексуальной тематики – анатомии, оккультного аспекта, перверсий пола, – смакование, переходящее, действительно, в порнографические созерцания. За всем этим на самом деле стоит некий *гнозис* – усилие обоих партнеров через погружение интуицией в бездну инстинкта постигнуть *последние*, глубиннейшие (как они думали) тайны бытия – сотворения мира, возникновения жизни, хода истории. Мне сразу же приходится просить прощения у читателя за то, что, следуя за своими героями и переступая барьер пристойности, я могу оскорбить его нравственное и эстетическое чувство. Так, симптоматичным для этой переписки я считаю детальное описание и осмысление Розановым (в письме от 20 мая 1917 г.) случки собак. Это нехитрое уличное событие, в которое мыслитель долго и пристально всматривался, в конце концов было расценено им как «чудо пола» – «простое и ясное зрелище природы», которое «достоинее Гёте, нимф и сатиров»<sup>3</sup> (т.е. слишком *аполлонических*, надо думать, представлений о природе Гёте и древнегреческих мифотворцев). Животный инстинкт как таковой – присутствует ли он в звере или в человеке – вот основной предмет переписки. Розанов и Флоренский предстают в ней как философы инстинкта, созерцатели *фалла*,

<sup>3</sup> Письмо Розанова к Флоренскому за номером 152. См.: *Розанов В.В.* Литературные изгнанные. Книга вторая. Собрание сочинений / Под общей редакцией А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 407. Ниже ссылки на письма я привожу по данному изданию в основном тексте, в круглых скобках.

который, в его животной физиологичности, видится оккультной тайной, средоточием «всемирно-исторического» могущества, — который, более того, Розановым прославлен и возведен в ранг божественной творческой силы. Оба — и Розанов, и Флоренский — выступают в переписке как крайние материалисты, — Флоренский свое *libido* собственно к материи сублимирует до оккультной чувствительности (уникальны его восприятие запахов, чувство вкуса и осязания и пр.). Идеологема Мережковского «*святая плоть*» — вот тот псевдохристианский лозунг, которым Флоренский оправдывает свои «платонические» эксперименты, которому следует и в «гётеанских» созерцаниях. И он, и Розанов в опытных переживаниях хотят как можно сильнее дистанцироваться от ненавистной *ratio* — погрузившись в инстинкт, созерцать его, как бы со стороны, посредством тонкой интеллектуальной интуиции, а результат затем схватить словом. Таков путь к «мировым тайнам», практикуемый корреспондентами. Согласно Розанову, фаллизм, в особенности *нетрадиционный*, есть «тропка» богопознания, один из путей к святости (с. 386, письмо от 9 сентября 1916 г.). «Силы фалла неисчислимы» (там же), но чтобы их изведать, наблюдателю надо, по Розанову, насколько это возможно, отринуть свою человеческую природу. «Дороже египтян, — пишет он в маниакальном угаре, — для меня ничего нет, а между тем их совокупление с животными, почти всеобщее — я думаю, бесспорно» (то же письмо, с. 388). Дальше, кажется, в *гнозисе бездны* идти невозможно. О Розанове нельзя говорить на академическом языке — словно это ученый антрополог или психолог, занимающийся гендерными проблемами (среди его современников устойчивой была «ассоциация “Розанов — пол”», — замечал Флоренский (письмо от 21 ноября 1912 г., с. 85)). Розанов — жизненный феномен, проблема — для любителей его писаний. Для меня же достаточно его исповедального — перед Флоренским — признания: «Мне кажется, у меня мозг *fall*'ообразен и особенно *vulv*'ообразен, — правая  $\frac{1}{2}$  его — *fallus*, левая — *vulva*: и их соотношение напоминает мне душу, особенно во время писания, да и всегда, в свободную минуту» (письмо от 9 июня 1909 г., с. 213). Иными словами, внутренняя жизнь Розанова была непрекращающимся сексуальным экстазом, и это состояние еще обострялось во время писательского творчества...

Вернусь, однако, в сферу «дневных» идей. Новый Завет, дающий ответы на все вопросы, разрешает наше недоумение в связи с феноменом Розанова указанием на древнее заблуждение тех, кто, подобно ему, уповал на древний обряд: «Слава их в сраме» (Флп. 3, 19). Фалломан, ущербный человек, Розанов собою олицетворяет при этом данную первохристианскую ересь. И Флоренского только глу-

боко презираемый им разум, вовремя сделанный выбор спас от погружения в ту же бездну раскованных сил пола...<sup>4</sup>

В самом предварительном обзоре переписки Флоренского и Розанова надо указать на другую центральную для нее тему, связанную с проблемой пола, — на еврейский вопрос. Первое «ключевое слово» переписки — это *фалл*, второе же, равнозначное ему, — это *жид*. Взгляд на еврейство Розанова и Флоренского не совпадает с примитивным антисемитизмом «черной сотни», свою идеологию утвердившей на «Протоколах сионских мудрецов» — фальшивке, состряпанной в Третьем отделении по кальке французского сочинения «Разговоры в аду» и опубликованной в 1905 г. С. Нилусом<sup>5</sup>. Измышления Розанова и Флоренского на тему еврейства, впрочем, также получили изначальный толчок от Нилуса, убежденного в том, что евреи — та самая нация, которая справляла и справляет страшный сатанинский культ. Но отношение к феномену еврейства наших корреспондентов дополнительно углубилось и усложнилось. При всем своем отвращении к конкретным евреям — порой простым трудягам, впадая в мистический страх не только при жизненном соприкосновении с ними, но и при виде Луны, обожествляемой древними евреями, Флоренский тем не менее отдавал должное каббалистическому Зогару и заимствовал оттуда для своих работ кое-какие представления.

Что же касается Розанова, то его переживания в связи с еврейством — сплошной огненный клубок противоречий. Древние *религии бытия* — в том числе и иудаизм — Розанов возводил к поклонению фаллу: «Я уверен, — заявил он в начале 1914 г., — что фаллизм был первою на земле религиею, и до сих пор он служит “конденса-

<sup>4</sup> Определения в Послании к филиппийцам еретиков-фалломанов — «на плоть надеющихся», «врагов креста Христова», которые «мыслят о земном» (Флп 3, 3, 18–19), полностью приложимы к взглядам Розанова. Можно уповать только на его предсмертную метанойю в момент принятия причастия из рук Флоренского, предполагая, что страшное слово Апостола — «их конец — погибель» (Флп 3, 19) — Розанова все же не настигло.

<sup>5</sup> «Протоколы» были также одним из камней в фундаменте идеологии Гитлера и Розенберга, внесли свой весомый вклад в Холокост. В своей книге «Моя борьба» (т. 1, гл. 11: «Нация и раса») Гитлер так высказался о «Протоколах»: «“Протоколы” вызывают ненависть евреям. <...> Когда эта книга станет общим достоянием человечества, еврейская угроза будет уничтожена». В «Протоколах» Гитлер нашел идейное обоснование для своей ненависти к европейскому еврейству, которая зародилась в нем уже в венский период его биографии, — именно тогда он начал размышлять о разработке идеологии для антиеврейской борьбы, впоследствии дошедшей до повального геноцида, газовых камер и т.п. Перевод «Протоколов» имел самое широкое хождение в предгитлеровской Германии. Вину за Холокост в полной мере разделяет темный мистификатор, профашист Нилус.

тором” (хранителем) религиозных вдохновений» (с. 337). Доморощенные «религиоведческие» изыскания Розанова в среде профессиональных египтологов и гебраистов встречались с недоумением, о чем Розанов сетовал в письмах к Флоренскому: один «отец Павел» разделял его идеи! И каким-то просветлением чада, обыкновенно наполнявшего розановский ум, представляется единственная в переписке трезвая его фраза о древних религиях: «В сущности, мы в НИХ ничего не понимаем. <...> Что с ними делать христианину. И говорить не о чем» (письмо от 25 ноября 1913 г., с. 333). Тогда молнией сверкнула в сознании Розанова интуиция человеческой эволюции вместе с герменевтическим прозрением: чудовищные культы и культуры древности создавались не под современного человека, жертвы и «священные» фаллы переживались тогда людьми совершенно иначе, чем воспринимаем эти вещи мы ныне. Понимание этого обстоятельства должно быть краеугольным камнем всякой археологии в широком смысле слова, — однако Розанов моментально отбросил настигшее его прозрение. Оно не просто упразднило его концепции — в частности, безумные хулы в адрес евреев, — но и вообще было чуждым для его архаической природы. Маньяк фаллических — прежде всего «нетрадиционных» состояний, он остался до конца их поборником и пропагандистом. Розанов полагал, что «ноуменальная тайна мира» — «история сотворения мира и человека» — опытно постижима средствами содомического секса, который участниками переписки стыдливо обозначался как «S»<sup>6</sup> (см. письмо от 14 ноября 1915 г., с. 361). Развивая в бесчисленных вариантах дикий тезис — «евреи суть национально-содомская нация» (письмо от 25 ноября 1913 г., с. 333), он верил, что нынешнее еврейство владеет тайной зарождения жизни, — проникновение в эту тайну связано с некоей перверсией пола: «Я уверен, что из Египта они вынесли настоящую тайну синтеза “белковых веществ”. <...> Хочется всё у них вынюхать, вылизать и проглотить, чтобы ПОЗНАТЬ» (письмо от 16 апреля 1914 г., с. 341).

Здесь ключ к представлениям Розанова и Флоренского о евреях, — темный инстинкт черносотенцев архаичными любомудрами был доведен до теоретического сознания. Оккультные тайны крови (вместилища жизненной силы), семени; совокупление, гендерные органы, всевозможные модификации сексуальности; род и родовые

---

<sup>6</sup> Табуированные «дневным» сознанием реалии Розанов и Флоренский именуют, или прибегая к греческому языку (также и медицинской латыни), или используя условные значки. Так, смерть у них обозначается крестом (†), апокалипсический Христос — прописной омегой (Ω), под «S» подразумевается «содомия» и пр.

религии — человеческие жертвоприношения, ритуальное вкушение жертвенной крови и пр.: изыскания Розанова и Флоренского в этой области тесно связаны с их концепциями еврейства. Богоизбранность Израиля, считали они, заключена в том, что именно этому народу была свыше вручена тайна жизни, а следовательно — и пути достижения *бессмертия*. Флоренский и Розанов не просто ненавидят евреев, но страстно влекутся к ним — влекутся ночными недрами своих душ. «У меня насказанное (давнее) очарование “жидом”, “похабщиной” <...>, их дьявольской интимностью, их шёпотах в истории» (25 февраля 1914 г., с. 337), — признавался Розанов. Флоренский же так расценивал свое *ночное* чувство к евреям: «И в самой глубине души не знаю, что я, хочу ли их похвалить или похулить и что я делаю — хвалю или хую» (письмо от 12 октября 1913 г., с. 145). Противоречивость взглядов друзей на еврейство отчетливо проявилась в связи с делом Бейлиса. Флоренский вместе с Розановым верили в ритуальный характер убийства мальчика Ющинского, но отношение Флоренского к его предполагаемым «заказчикам» (как ныне говорят) отстояло далеко от однозначной ненависти черной сотни. Комментируя процесс Бейлиса и оправдание последнего, Флоренский пишет: «И кровь священна и таинственна, и ритуальное убийство — великое дело». Супернищешанец, Флоренский высказывает истины, предназначенные, по выражению автора «Заратустры», «не для длинных ушей»: «Между нами будь сказано, — переходит он на шепот, — пока есть в мире еще ритуальные убийства — мир не совсем умер, не совсем опозитивел, не совсем выдохся. Смерть Ющинского — ужасная трагедия. Но трагедия эта очищает мир и благотельно волнует сердца». «Еврей, вкушающий кровь гоев, мне гораздо ближе невкушающего» (письмо от 28 сентября 1913 г., с. 141): здесь не голос «адвоката дьявола» — глубочайшая ироничность (которая тоже, впрочем, налицо), но прежде всего признание, исходящее из самой архаичной, полуночной душевной бездны этого «жреца» (самохарактеристика Флоренского<sup>7</sup>), жаждущего жертвенной крови. Умозрения Флоренского в связи с делом Бейлиса я подробно проанализирую в разделе, посвященном христологии автора «Столпа». Пока же мне хочется подвергнуть сомнению уместность применения термина «антисемитизм» в связи

<sup>7</sup> «Фл<оренский> никогда не был чем-либо, кроме жреца», — заявил Флоренский в 1913 году (письмо от 9 мая, с. 122): события этого года — имяславческая история и процесс Бейлиса словно всколыхнули ночные недра его существа. В тогдашних своих письмах этот священнослужитель (скорее теург, полумаг) как будто пытается излить в слове кипящую в нем лаву древних инстинктов; в письмах Розанова этого периода, вместе с антиеврейским бешенством, нарастают порнографические фантазии.



со взглядами на еврейство Флоренского и Розанова: этот термин слишком плосок и слаб, чтобы передать всю шокирующую невероятность, воистину сатанинскую злобу, — духовную преступность и, главное, идейную ложь этих взглядов...

Розанов вместе с Флоренским особую философскую (равно и богословскую) ненависть питали к словам «дух», «духовный» — к спиритуализму как таковому. Быть может, новозаветное положение «Бог есть Дух» (Ин. 4, 24) есть главный тайный объект скрыто полемического, рассчитанного на эпатаж творчества Розанова. Действительное богопознание осуществляется, по Розанову, в сфере именно сексуальной жизни. Бог в глазах Розанова — «Бог ночной», некое всемогущее существо, к миру обращенное своей, так сказать, либидозной стороной: «Бог несколько фалличен, это бесспорно <...><sup>8</sup>» (1 ноября 1913 г., с. 330). И вот, союз этого «Бога» с избранным им народом, по Розанову, имел характер гомосексуальной связи: «“S” ближайшим образом примыкает к Ветх. Завету, к “договору” Бога с Авраамом: ведь *Бог захотел* вступить с Авраамом в договор, а не то, чтобы Авраам ему навязался. Авраам был только Федр [т. е. возлюбленный Сократа у Платона. — Н. Б.], глупенький юноша» (7–13 апреля 1909 г., с. 207). Розанов строит образ Бога, в полном соответствии с учением Фейербаха, по собственному подобию фалломана и извращенца. Серьезен ли он при этом? каким в действительности ему виделся механизм передачи «Богом» Аврааму завета обрезания, которое Розановым описывается многократно и в мельчайших анатомических подробностях? Розанов, надо думать, отверг бы предположение, что он имеет в виду манипуляции древних магов и жрецов. Он останавливается на некоем мифе, для которого Бог — просто глыба мрачного и похотливого могущества.

Таково темное розановское, с позволения сказать, «богословие», проекция его собственных патологических переживаний. Как видно, оно теснейшим образом связано с мыслями о еврействе — этим порождением его воспаленного воображения: евреи — сплошь содомская нация, «самая душа их стала только фалл», «жиды, когда молятся — то совершают <...> совокупительное движение» и т.д. (письмо от 25 октября 1913 г., с. 328, 327; текст его практически не поддается цитированию). Но, по Розанову, именно в S «заключена какая-то тайна» (с. 207, 29 марта 1909 г.). Вообще «тайна пола» есть тайна жизни, смерти и бессмертия, — и Розанов носился с представлением «завивания души младенческой в половом акте»

<sup>8</sup> Конец цитаты порнографически-нецензурен.

(с. 279, письмо от 17 августа 1916 г.). Кроме того Розанов был убежден, что холод мира, гнетущее человека чувство одиночества вызваны забвением первобытного фаллизма — искоренения, прежде всего, из религии начала пола, что было осуществлено христианством. Флоренский полностью разделял эту розановскую интуицию и, как мы увидим, в «Столпе» обосновал эротизацию христианства. «Один очень ученый священник [Флоренский. — Н. Б.] <...> мне сказал, что без некоторого восстановления фаллизма мир погибнет в холоде позитивизма и рационализма», — Розанов вел пропаганду «фаллизма», опираясь на авторитет Флоренского (см. письмо от 14 апреля 1913 г., с. 300–301). «Фаллизация» народа была для друзей социальным проектом: «Мы не должны дать угаснуть светильнику» (там же). Аналогичной целью обьязычивания русских людей посредством религиозной легализации бездны темных инстинктов задавались Вяч. Иванов и Мережковский: первый — когда, под шумок революции 1905 г., замышлял покрыть русскую землю сетью святилищ Диониса; второй — втягивая знакомых в свою софийную эротическую секту — «Нашу Церковь» с ее хлыстовской тенденцией. «Для меня бесспорно, что христианство должно быть хотя бы отчасти заполнено фаллизмом», — заявляет автор «Тёмного лика» и предлагает ритуализировать «совокупление», например, на манер «священных бань» (письмо от 1 ноября 1913 г., с. 331, 330). «То главное, о чем говорили Вы, как-то развернется впоследствии и у меня, и в каком-то смысле я продолжу Ваше дело — углубления мирочувствия» в «антископческом» направлении — «пока весь дух нашей культуры не переменится <...>», — Флоренский поддерживал Розанова и в одном из последних к нему писем (февраль — март 1917 г., с. 191). Соотнося восхищавшую их сексуальную мистику с глубинами иудаизма, Флоренский и Розанов признавали за еврейством некую правду. Все идеологи *нового религиозного сознания* делали ставку на архаизацию человека, на расковывание древних инстинктов, словно соревнуясь в степени приближения человека к животному<sup>9</sup>.

Однако в целом взгляд Розанова и Флоренского на еврейство проникнут отрицательным, при этом *погромным* пафосом: теоретизирование у них стремится вылиться в конкретные социальные программы. Да, их воззрение — это антисемитизм, — как сейчас выражаются — *антисемитизм-плюс*, антисемитизм накала Холоко-

---

<sup>9</sup> Насколько ложным был проект Розанова — Флоренского по реабилитации «материально-телесного низа» (Бахтин), показывает наше время. Прибавилось ли тепла и любви в «фаллизованном», сосредоточившемся именно на поле мире? Отказ от аскезы означает озверение, но не возрастание в любви; с животным сексом как раз рука об руку идет эгоизм.

ста, чреватый геноцидом. Кто читал «Мою борьбу» Гитлера, согласится, насколько близки антиеврейские выпады будущего фюрера в адрес евреев, захвативших австрийскую печать, министерства, суды и пр., соответствующим инвективам Розанова и Флоренского. «Я очень боюсь жидов, — признается Розанов. — Они всё захватывают и нас душат. <...> Я их удвоенно ненавижу. <...> Как этот проклятый Горнфельд слопал <...> всех социалистов-народников “Русского Богатства”. В “Русской Мысли” уже принимают рукописи <...> жид Франк и жидовка Любовь Гуревич. Литературный фонд — в их руках. Касса взаимопомощи литераторов — в их руках...» и т.д. (7 декабря 1913 г., с. 334). Флоренский вторит Розанову: «Еврейства я боюсь, и не столько даже боюсь, сколько отталкиваюсь *tota anima toto que corpore* [всей душой и телом] от него. Всё в нем чуждо, ничего “своего”» (с. 62). Это письмо помечено 28–29 ноября 1911 г.: Флоренский уже священствует в Сергиевом Посаде — в церкви при больнице, преподает в Академии. Но вот ему, мнящему себя глубоким христианином<sup>10</sup>, абсолютно незнакома основная христианская интуиция, побудившая, согласно Евангелию, даже и древних самарян благодетельствовать иудеям — их смертельным религиозным врагам. Это интуиция метафизической близости — даже и тождества всех людей в качестве «я». То, что нам врожденно и естественно — чувство и сознание таинственного единства меня и всякого глядящего в мои глаза человека, — было совершенно недоступно для Флоренского и Розанова. И вот в полном согласии с нилусовскими «Протоколами» и невольно гармонируя с современными ему «исканиями» Гитлера, Флоренский сетует в письме к Розанову от 26 октября 1913 г.: «Что Вы сделаете с жидовскими адвокатами? <...> Заметьте, адвокатство, вообще “просвещенность” — это *они* изобрели. Борьбу с церковью католической — это они подняли. Гуманизм вытек из Каббалы. <...> Они учили нас, что все люди равны, — для того, чтобы сесть нам на шею; учили, что все религии — пережиток и “средневековье” <...>, чтобы отнять у нас нашу силу — нашу веру...» и т.д. (с. 146). — А некоторые сокрушения Розанова, страшно — но необходимо сказать, современно звучат и в 2010-х годах, словно озвученные голосами «обозревателей» радио «Радо-неж»: «Что наша Русь? Неужели на носу революция с жидом *au fond* [в основе] всего; неужели Россия захвачена и не будет “расхвачена”? <...> Неужели Русь кончается, американизируется, неужели — “промышленность и торговля” и, пожалуйста — без камилавки и

<sup>10</sup> По мнению не только Бердяева, но и Розанова (позднее и Флоровского) — стилизатора от православия.

архиерейских митр? <...> Я решил (в душе) стоять за Царя и в этом больше не колебаться» (24 ноября 1915 г., с. 365).

Кульминацией антиеврейской вакханалии на страницах переписки Розанова и Флоренского, наверное, надо признать их уверенные заявления о том, что они вправе решать судьбу еврейского народа. Флоренский словно кричит со страниц только что цитированного письма: «Но что, что с ними делать?» (с. 146). Розанов так ответит на это вопрошание: «Ничего так не жажду, как погрома и разгрома. “Вон, вон! Вон! Убирайтесь, куда знаете”. Никакого другого решения вопроса не может быть» (письмо от 7 декабря 1913 г., с. 334). Что ж, «решение» Розанова, в духе Гитлера и Сталина, это метод гетто и массовых депортаций. «Решение» самого Флоренского менее реалистично, зато более радикально и изошренно — в духе восточного садизма, средневековых пыток: «Они [евреи] размножаются быстрее нас, — это простая арифметика. И что ни делать с ними, настанет момент, когда их станет больше, чем нас. <...> Против этого есть только одно средство — *оскопление всех евреев*» (с. 146, цит. письмо). Порождение воспаленного ума «православного» любомудра — и реальные газовые камеры Розенберга — Гитлера: полагаю, что никакие сравнения (что, дескать, гуманнее), никакое комментирование этих вещей неуместны. Воистину дьявольской казуистикой выглядит собственное суждение Флоренского об измышленном им императиве оскопления: применить это средство «можно только при нашем отречении от христианства» (там же)...<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Не отрекся ли от христианства Флоренский, возведший дикие хулы на народ Христа и Матери Божией? Не было ли отречением от всех христианских святынь его восхищение розановским «свинством» (самохарактеристика Розанова), разнузданным цинизмом? К примеру, этот фактический духовник Розанова именуется «неподражаемым» «место» в розановском сочинении «Сущность иудаизма» о «воночей, все-умершвляющей черной грязи, распространяющейся от еврейства» (письмо от 27 ноября 1913 г., с. 151). Высказывания Розанова о еврействе, переполняющие его письма, непристойны — такое печатать нельзя, и я их не стану цитировать. Приведу лишь пару положений Флоренского — именно он, в конце концов, предмет моего интереса: «Всё наше благородное сознательно перековывается этими колдунами в мерзость: чувство тела — в похабность, красота — в оперетку и кафе-шантан...» и т.д. (27 ноября 1913 г., с. 154); «Израиль мне не представляется иначе, как безликой и безличной стихией родительства — чудешем с миллионами рук и ног и глаз, и носов и обрезанных гениталий и грудей, которое копошится, липнет, ползет, захватывает всё, что попадается. <...> Оно живет стихийно-единою жизнью. <...> Ничего твердого, ничего мужественного, ничего стоящего <...>. Бабёе мужеского и женского рода...» и т.д. (письмо от 12 декабря 1913 г., с. 152). Получается, что это липкое существо создало Библию, породило «честнейшую Херувим» Деву, дало Тело Богочеловеку и воспитало — у ног Гамалиила — великого философа Павла... В свете переписки с Розановым всё «христианство» Флоренского представляется даже не стилизацией, а лицемерием врага Церкви, проникнувшим в ее ограду, чтобы обрушить ее столпы.

## Скандалная переписка в ее истории

Эпистолярная дружба Флоренского и Розанова обладала неким «сюжетом», в котором отразилось течение жизни — судьбоносные поступки обоих, становление их идей, — к тому же страну и мир уже настигали «невиданные перемены» — надвигались «неслыханные мятежи». Главная ценность данного документа в его экзистенциальной пронзительности; здесь он даже, кажется, стоит над другими великолепными эпистолярными корпусами, которыми был так богат Серебряный век<sup>12</sup>. Переписка была для друзей взаимным психоанализом, порой граничившим с исповедью, — другой стороной диалога было глубинное самопознание. Оба ее участника исключительно ценили этот обмен сокровенным жизненным содержанием и выдерживали изначально, как бы негласное условие — полную искренность, распахнутость душ навстречу друг другу. «Для Розанова и Флоренского полезно взаимное трение, ибо в этом трении они обретают себя самих», — подытожил Флоренский десятилетний ход переписки, указав одновременно на ее рискованнейший — дионисический характер — «бездна бездну призывает» (письмо от 17 декабря 1912 г., с. 95, 96). Действительно, в ней встретились две архаичные, «ночные» души с детально совпадающим внутренним строем. «Я знаю, что есть много людей, более единомысленных со мною, чем Вы; но нет никого, более сродного внутренне» (там же, с. 96), — это признание Флоренского дорогого стоит. Именно он, тогда еще студент-математик, в 1903 году обратился к Розанову с глубоко личным письмом, почувствовав в этом известном писателе родную душу. Он не ошибся в выборе своего конфиденнта. Переписка пришлась на юношеский период жизни и творчества Флоренского (1882—1937), пытавшегося найти опору в старшем Розанове (1856—1919). Как мы увидим, их роли вскоре переменялись — Флоренский стал выступать в роли духовного отца Розанова. Однако подспудное взаимовлияние сохранялось на протяжении всей переписки.

Итак, инициатором переписки был Флоренский. 9 сентября 1903 года он из Москвы отправил Розанову в Петербург восторженный эпистолярный дифирамб: в необычном журналисте юноша распознал стихийного гения, творящего новое мирозерцание.

<sup>12</sup> В философской среде к таковым принадлежат переписка Гиппиус с Философовым, Иванова с Минцловой, все письма Бердяева, так богатые идеями, — затем письма к жене В. Эрн с их особенной теплотой, любовная переписка Морозовой и Е. Трубецкого.

При чтении даже и газетных заметок Розанова, признается Флоренский, у него «замирает сердце и слабость восторга, вместе с неизъяснимой сладостью проникновения в сущность охватывает всё существо». Сила Розанова, по Флоренскому, именно в способности к ноуменальному познанию. Восторженному студенту розановское «проникновение в “густеющую ночь”»<sup>13</sup>, в бездну «Ungrund’a» — эту бытийственную «темную первооснову» (с. 10), представляется победой над позитивизмом и рационализмом. Как видно, Флоренский встречается с Розановым в *ночи* европейской души — в мире Бёме, Баадера, Ницше, — в мире трагедии, вместе и архаичных тайн Ветхого Завета. Переписка развивается также в этой древней *ночи*. Словно устав от дневных трудов: лекций и богослужений — Флоренский, беготни по редакциям — Розанов, — эти философы, придя домой, погружались в свою родную *ночную* стихию. За чаем ли, перебирая ли машинально древние монеты, острым лучом сознания они высвечивали раскованные от скреп воли недра души, цепко схватывали роящиеся там интуиции и облекали их в словесную оболочку. За текстами писем стоит опыт — порой религиозно-праведный, порой жизненно-драматичный, — иногда же, как мы могли уже убедиться, — опыт преступных мысленных экспериментов.

Между тем такие выражения Флоренского в его первом письме к Розанову, как «первобытная Мощь», «бездна», «тайники духа» и пр., суть эвфемизмы неких обыкновенных жизненных вещей. Двадцатилетний Флоренский, обладающий, согласно его собственным признаниям<sup>14</sup>, весьма страстной — южной натурой, испытывал в то время свойственные этому возрасту сильные переживания. То был кризис, чреватый срывами, пьянством и пр., который разрешился только к концу 1900-х годов — через вступление Флоренского в брак и принятие им священного сана. В 1903 году — еще до воцерковления — он просто не знал, что ему делать со «страхами и мглами» душевной бездны. Именно с этого интимнейшего признания он и начинает письмо к Розанову, считая того за выдающегося эксперта по «проблеме пола». В своих чувствах и «неуловимых состояниях» «сам разобраться не можешь» (с. 9), — жаловался студент. — Ситуация осложнялась для Флоренского еще и тем, что его изначальные интуиции в сексуальной сфере имели нетрадиционный, как сейчас выражаются, характер. Это не было тайной для его окружения. Друг Флоренского еще по тифлисской гимназии в своем

<sup>13</sup> Флоренский в письме цитирует «День и ночь» вместе с «Видением» Тютчева: «Тогда густеет ночь, как хаос на водах; / Беспмятство, как Атлас, давит сушу; / Лишь Музы девственную душу / В пророческих тревожат боги снах!»

<sup>14</sup> Например, в очерке «Павел» из книги «Имена».

дневнике полушутливо говорит о «равнодушии Павлуши к дамам и его частной влюбленности в молодых людей»<sup>15</sup>. Отвращение «ночного» Флоренского к женщинам имело как бы мистический характер и доходило до ощущения за ними некоей оккультной скверны: после самых невинных женских визитов ему хотелось освятить помещение<sup>16</sup>. Глубокой ментальной проработке своей «нетрадиционности» — ее осмыслению, затем сублимированию в философские, богословские (христология «Столпа»), культурологические (учения о древних религиях, об «античной школе») концепции и в конечном счете — ее преодолению и посвящены письма Флоренского к Розанову, человеку еще менее «традиционному». Флоренский не стыдился того, что они с Розановым называли «S», — он не раз признавался, что на нравственность плюет<sup>17</sup>. Его переживания были глубже, чем стыд: в «S», мнилось ему, присутствовала древняя трагедия, ведомая Сократу и Платону. Но в сфере трагедии Флоренский (в отличие от Ницше) жить все же не хотел, изжить S в «дружбе» не представилось возможным. Выход — защиту от сил страшной дионисийской бездны Флоренский нашел в Церкви.

А что же Розанов? Его ответ фактически на вопль души никому тогда не известного студента был абсолютно эгоистичным: в письме от 20 сентября 1903 г. он занят лишь самим собой, и с сознанием своей значительности («недаром послал меня Бог» и т.д.) (с. 194). Розанов не мог с ходу оценить масштаба личности Флоренского — уровень последнего открылся ему только по выходе в свет в 1908 г. журнального варианта «Столпа». Ответ Розанова в 1903 г., надо думать, разочаровал и обидел Флоренского, — он отступил, и переписка возобновилась (теперь уже по инициативе Розанова) только

<sup>15</sup> *Ельчанинов А.В.* Дневник (запись от 7.07.1909) // Взыскующие Града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Составление, подготовка текста, вступительная статья и комментарии В.И. Кейдана. М., 1997. С. 201.

<sup>16</sup> См.: *Ельчанинов А.В.* Дневник (запись от 4.03.1909) // Там же. С. 190.

<sup>17</sup> Вот как оценивает Флоренский собственную «S»: «Я не знаю, “нравственно” или “безнравственно” всё это. Скажу по совести, что я глубоко и безнадежно равнодушен к оценке этих стремлений. Но я знаю, что и мне и людям *нужно* это. <...> С Богом я могу говорить об этом, готов дать Ему ответ. А на людские оценки в данном случае, вульгарно выражаясь, “наплевать”» (19 апреля 1909 г., с. 20–21). «Особого греха» в содомском эресе Флоренский также не видит. Более того, в 1909 г. он полагает, что именно в области содомии лежит путь к высшему единству людей и, далее — к «откровениям <...> божественного порядка» (с. 21). Так в стенах Троице-Сергиевой лавры воскресали — и все-речь принимались! — представления «Пира» Платона, усвоенные *новым религиозным сознанием*. Побег, прорастания идей Мережковского, в частности у Флоренского, как мы видим ныне, — это первые ласточки зарождавшегося в России постмодерна и движения New Age.



в конце 1908 года. К этому моменту жизнь Флоренского была уже прочно связана с Церковью и Академией. — Такой была *завязка* эпистолярного сюжета: ожидаемого ответа от Розанова в 1903 году Флоренский не получил. Да и можно ли было разрешить узел судьбы Флоренского в одном ли, в нескольких ли письмах? Это совершалось самой жизнью и отражалось в ходе всей переписки на протяжении многих лет. Флоренский, таким образом, все-таки достиг своей цели, обратившись к Розанову, — но путем косвенным и сложным. Однако, быть может, эта переписка еще больше дала Розанову.

Переписка Флоренского с Розановым — это диалог двух мыслителей, что определило отчасти ее ветвящуюся композицию. Порой собеседники надолго уходят в обсуждение острейших проблем, которые ставит перед ними жизнь. Так, дело Бейлиса побудило их сосредоточиться на размышлениях о существовании древних культур. В том же роковом для России 1913 году вспыхнули имяславческие споры; и вот Флоренский и Розанов посвящают несколько писем их теоретической и практической сторонам... С войной и революцией переписка, вспыхнув в последний раз, затем сходит на нет. Ее собственно философское содержание мною будет обсуждено позднее. Сейчас же, рассуждая о ее истории, надо выделить две важнейшие в ней «сюжетные» линии: это эволюция отношения Розанова к Христу и Церкви — и женитьба Флоренского, осуществившаяся, на мой взгляд, не без воздействия писем Розанова. Если «ночь» переписки — это бездна пола; если в ней всё же брезжит «день» философии, — то ее собственно жизненный, биографический аспект привязан как раз к двум данным «сюжетам».

Первое обстоятельное письмо от Розанова, которое Флоренский получил после пятилетнего перерыва — в ноябре 1908 года, было посвящено Христу. В это время Розанов позиционировал себя как яростного христорборца, за что его некоторые называли «русским Ницше». В глазах Розанова Христос был «содомитом», более того — самим Люцифером, ближайшим к Богу ангелом, который сам «захотел стать Богом». По Розанову, это удалось «небожителю» «при простодушных “пастухах” и “плотниках”» (с. 195—196). «Плюю на всю эту их гадость, и “сады” [“Гефсиманский сад... мне представляется не лучше леса Бабы-Яги”], и кресты, и “воскресение вдовы Наинской”: на весь этот *фальшивый банк*» — т.е. на Евангелие и Церковь (с. 195). «Я в себе не чувствую любви к Нему, я не *растроган* Им... Я как-то чувствую всё притворным... в Ев., ... самое главное — не любящим человека и прямо враждебным человеку»: «экзегеза» Розанова на мещанский лад модернизирует древний текст. «Вся евангельская история или “легенда” есть возмутительный рассказ о

богоубийстве, совершенном человеками; и это такая клевета, такой ужас, чтобы люди могли убить Бога, пришедшего их спасти, — что душа леденеет»: Розанов упрямо самоутверждается в своем невежестве. Ему свойственно, действительно, «по-бабьи» капризничать: «Не люблю и не люблю. Бог с Ним и с “мудростью” Его» (письмо от 7—13 апреля 1909 г., с. 206). Отношение Розанова к христианству, как видно, мало чем отличается от расхожего атеизма, в то время уже потеснившего веру в душе русского человека.

Надо отдать должное Флоренскому: свою переписку с Розановым он возобновил в 1908 году, начав страстную защиту Христа от *русского* Ницше. «Вы — враг мне, и я — Вам», — в письме от 21 декабря звучит уверенный, окрепший — уже далеко не «студенческий» голос Флоренского. «Ваше противление Христу <...> вселяет в Вас бес» (с. 16): можно было бы подумать, что Флоренский сразу принял, в отношении к Розанову, роль православного *старца*, если бы содержание этого примечательного письма не было глубоко двусмысленным. Флоренский с пылом доказывает ту очевидность, что христианство не содомично и вообще возносит человека над полом: «Во Христе получаем сладость ангельского бытия» (с. 16). Вместе с тем, в глазах Флоренского, содомия универсальна, «общечеловечна»<sup>18</sup>. Более того, столь любимый Флоренским «эллинизм» — его духовная родина — «есть содомический цветок», а «сущность античного философствования» есть «содомия», которая, обратно — «почва для философствования» (с. 13). Защита Христа в письме идет рука об руку с апологией содомии, — это уж никак не православное «старчество». Впрочем, подобный дискурс обращен к «содомиту» (см. с. 16) Розанову и потому как бы оправдан. Христианство во Флоренском (как и в Иванове, Мережковском и прочих творцах Серебряного века) уживалось с эпатирующим проявлением древней языческой души<sup>19</sup>.

Так или иначе, быть может, «ночное» родство Флоренского и Розанова способствовало тому, что под влиянием именно Флоренского Розанов с годами все же несколько изменил свое отношение ко

<sup>18</sup> Напомню здесь, что глобальным проектом Флоренского была реконструкция гипотетического «общечеловеческого мировоззрения», включающего в себя магизм, веру в силу слова и обряда, в истинность древних оккультных наук (астрологии, хиромантии и пр.). Оно отражает, по сути, мироощущение архаического человека, в Новое время не исчезнувшее, но скрытое в душевных недрах под напластованиями цивилизаций.

<sup>19</sup> Иванову импонировала дионисийская оргийность; Мережковскому — собственно эротизм древних культов; Флоренскому — содомичность нравов эллинской элиты: христианство Серебряного века было, как видно, крайне двусмысленным духовным явлением.

Христу и Церкви. Флоренский не только владел языком Розанова: он умел отождествиться с ним, сойти в розановский ад (бывший и его собственной *геенной*), чтобы вместе им выйти оттуда в область духовного света. Окрепнувший, вставший на церковные ноги Флоренский с 1908 года начал таинственно подчинять себе Розанова. Уже в приведенном выше непристойном письме Розанова от 7–13 апреля 1909 г., с его любованием «S» и ее «тайной», «прелестью» и «безгрешностью» (с. 207), у него зарождается интерес ко Христу: «Мне хотелось — хотя и преимущественно из любопытства, но не из него одного — что-нибудь постигнуть... через Ваши письма, чтобы я мог взглянуть на Него [Христа]» (с. 206). Флоренский — второй человек, которому удавалось влиять на «русского Ницше»: первым, несомненно, была жена Розанова Варвара Бутягина, страстно им любимая и благоговейно уважаемая. «По жене моей можно изучать христианство, — проникать в суть его» (с. 207), — сказано все в том же розановском письме. Авторитет Флоренского в глазах Розанова сильно возрос с женитьбой того, в ком Розанов видел своеобразного монаха (1910), и в особенности после принятия Флоренским священного сана (1911). Флоренский приобрел вполне традиционный, крепкий бытийственный статус, что было по душе Розанову. Примечательно, что, адресуя свои письма уже священнику, Розанов полностью сохраняет свою развязно-откровенную манеру: его фалломания и порнографичность стиля с годами даже растут. Письма его к Флоренскому — отнюдь не исповедь, но скорее род *исповедальных бесед*, принятых в лютеранстве. Розанов так и не признал за грех ни свое отношение к евреям, ни беспрестанно крутящую его *блудную страсть*, ни даже склонность «к кровосмешению и даже к скотоложеству», которые за ним подметил Флоренский еще в 1908 году (письмо от 21 декабря 1908 г., с. 12). В письмах Розанов был обращен к «ночному» Флоренскому, душе также *содомичной*, по их обоюдному признанию, — а потому надеялся на глубинное понимание и осуждения не страшился.

Тяжелая болезнь Варвары Дмитриевны, пережившей в 1910 г. инсульт и временный паралич, проблемы со «сложными» розановскими дочерьми и т.п. неуклонно подталкивали Розанова к вере отцов. Во всех жизненных неурядицах Розанов прибегал к советам Флоренского и неизменно получал его поддержку. Флоренский вызывал у Розанова доверие именно в силу того, что был по природе таким же, как он, Розанов. И то, что, сверх того, Флоренский сделался сознательным христианином — пускай и по-своему, но принял в сердце имя Христово, — увлекало и Розанова в сторону Христа и Церкви. В конце 1912 г. он изрек знаменательное: «Не думайте, и я люблю

Церковь, и, слава Богу — всё больше» (письмо от 25 декабря 1912 г., с. 289). «Я верю, что как-то когда-то приду к... [Христу]. Ведь надо *полюбить*, а не понять. А у меня этого-то и не было. Но раз в редакции, думая о Варе, я почувствовал Его как утешение, и вдруг выдавились слезы *близости*» (письмо от 24 декабря 1912 г., с. 289): после «фальшивого банка», «Люцифера» и т.п. эти признания Розанова выглядят как великое просветление. В тех же письмах Розанов, правда, продолжает носиться со своей *idée fixe* — убеждением, что «раскрытие “s” поможет уразумению всей всемирной истории» (с. 290), с проектами *фаллизации* русской души (с. 303) и т.п. Однако там уже всё же нет христорборчества — доморощенного «русского нищезанства». В особо значимом письме от 25 декабря 1912 года Розанов наконец осознаёт существо своей «*былой*» вражды к Церкви: вражда была вызвана «*обидой* за Варю» (с. 290)<sup>20</sup>. Пришло наконец понимание принципиальной разницы «святого» и человеческого аспектов Церкви: «В Церкви надо различать что-то такое великосвятое, и пропорционально что-то окаянное, Иудино», «Сергия, Серафима» с одной стороны, — и «похабника Антония Храповицкого» — гонителя имяславия, врага Флоренского, — с другой (письмо от 1 июня 1913 г., с. 309). Антиклерикалом Розанов останется до конца дней: в его глазах Церковь не отделится полностью от «консистории». Но всем сердцем он примет ту Церковь, которая *требует* верить «в вечную жизнь души» (с. 290, 25 декабря 1912 г.), и от *ее* служителя — о. Флоренского — примет предсмертное напутствие.

От эволюции взглядов Розанова в ходе переписки обращусь ко второй ее «сюжетной» линии — к примечательной истории брака Флоренского. В двадцативосьмилетнем возрасте он женится не по совету своего духовника — епископа Антония Флоренсова, но под влиянием Розанова, — в основном, быть может, розановских ярких рассказов о его, Розанова, семейном счастье. Сыграли свою роль, думается, и мысли этого абсолютно «нетрадиционного» — неоднозначного человека о браке как пути высшего познания, просветления и спасения. «Царский путь — размножение», — полушутливо заявил Розанов, в одном из первых писем к Флоренскому посоветовав тому дистанцироваться от монахов — «эстетов-содомитов» (письмо от 12 ноября 1908 г., с. 194). Станным образом Флоренский подчинил-

<sup>20</sup> Не стану здесь обсуждать общеизвестный эпизод биографии Розанова: его второй — с Варварой Бутягиной — брачный союз не был узаконен Церковью, так как Розанов не получил развода от своей первой жены Аполлинарии Суловой. Венчание Розанова и Бутягиной было нелегальным, дети их считались незаконнорожденными. Это смертельно оскорбляло Варвару Дмитриевну, человека глубоко традиционного.

ся этому первоначальному импульсу, полученному от Розанова, — разумеется, не сразу, но совершив долгое странствие, — выкарабкавшись, по сути, из страшной «пучины греха» — «s», той «геенны», которую выразительно — от собственного опыта — описал в одноименной главе «Столпа». Анна Михайловна Гиацинтова появляется в драме жизни Флоренского (и в письме к Розанову от 16–17 сентября 1910 г.) воистину как *deus ex machina*, — не Муза, но настоящий Ангел Хранитель, что впоследствии признает Флоренский. Объяснить свой неожиданный поступок он не считал возможным: «Женился просто потому, чтобы исполнить волю Божию, которую я усмотрел в одном знамении» (с. 43). Во время лесной прогулки Флоренский нашел «четырёхлистный трилистник», по примете, приносящий счастье; в этот момент ему случайно на память пришла сестра его интимного друга... Циник Розанов, «психоаналитик» Флоренского<sup>21</sup>, впоследствии объяснит брак последнего именно родственной близостью Анны к Василию Гиацинтову: «Вы как ½ — “s” женились на Ане “через брата” (“Вася”), и отношения к жене тайно и для Вас незаметно переплетаются, я думаю, с токами к “Васе”» (письмо от 29 декабря 1910 г., с. 257). Действительно, побуждение к браку исходило из самой *ночной* глубины души Флоренского: «Ни малейшей “влюбленности” (у меня), ни признака “Песни песней”. Есть у меня жалость, есть братская любовь, есть даже отношение мужа к жене и к будущей матери детей» (указ. письмо, с. 44). Но как Флоренский, так и Розанов признали в простой девушке — деревенской учительнице Анне Гиацинтовой «богоданную жену» Флоренского (письмо Розанова А.М. Флоренской от 1 декабря 1910 г., с. 257). Их «безнадежно-христианский» (там же) брак был, как известно, счастливым и многодетным; самые интимные его стороны приоткрываются в письмах Флоренского к Розанову..

Если Флоренский, встретившийся в 1908 году лицом к лицу с Розановым-христорборцем, Розановым-богохульником, мало-помалу направил его на спасительный путь, то и Розанову принадлежит заслуга *спасения* Флоренского. В 1908–1909 гг. Флоренский, под влиянием сектантских идей Мережковского<sup>22</sup>, а также идеолога и практика содомии Вяч. Иванова (которого Флоренский в высшей

<sup>21</sup> Розанова было бы вернее называть «русским Фрейдом», а не «русским Ницше». Подобно Фрейду, именно в сфере пола он искал корней человеческого существования.

<sup>22</sup> Супруги Мережковские в своей «Нашей Церкви» учили о духовном пути безбрачной «влюбленности», включающей и гомосексуальные отношения; это называлось у них проявлением «святой плоти». Флоренский о характере секты прекрасно знал, тем более что с Мережковскими была близка его сестра Ольга.

степени ценил), идентифицировал себя как «эллина», а «особую тенденцию своей жизни» опознавал в выдуманной им содомической «античной школе», практикующей «высшие человеческие отношения» на манер представленных в платоновских диалогах (письмо от 19 апреля 1909 г., с. 20). Такое временное помрачение ума могло далеко завести юношу: его письма этого периода имеют уже болезненный характер. И именно Розанов-«аналитик» объяснил Флоренскому, что его мечтания об «истинной близости людей» суть в действительности «жажда... супружеской связи, связи сопряжений» (письмо от 28 апреля 1910 г., с. 233). Розанов знал, что «ключевым» для Флоренского в то время является концепт Мережковского «святая плоть»: Флоренский находил ее в греческой обнаженной скульптуре, вместе и в телесной красоте своих близких друзей. И на это Розанов резонирует в духе настоящего практического христианства. «Я жалею, — пишет он, — о судьбе Вашей: что именно в идеальной привязанности к достойной девушке Вы не раскрыли себе “святой плоти”, о которой так хорошо и верно писали мне» (с. 236). Это замечание относится к 1 июля 1910 г.: всего три месяца отделяют розановское письмо от бракосочетания Флоренского с «достойной девушкой». Не оно ли подвигло к этому Флоренского, тем более что чуть ниже в нем говорится: «Великие вещи открывает семья: и тут какой-нибудь уголок, какая-нибудь минутка — и рассыпаются снопы света, благородства, *деликатности*» (с. 237). — Впрочем, Розанов допускал для Флоренского и второй — монашеский путь с особой его красотой: роль старца в миру, блистающего «исключительным умом» в Академии профессора, «советника, друга, руководителя» и пр., искупающего — в первую очередь — грех своего рода, который некогда изменил священству (письмо от 3 июня 1910 г., с. 237). — Интересно, что Розанов открывал в брачной жизни такие философско-жизненные смыслы, которые, действительно, могли увлечь Флоренского. Флоренский был по природе гностиком<sup>23</sup> — Розанов и преподносит ему брак в качестве пути познания: «Брак... мне всё открыл» (20 сентября 1910 г., с. 247). Флоренский тончайший эстет, — чуткий, в частности, к оттенкам душевных движений; и вот Розанов указывает ему на красоту отношений в браке, где «главное — прелесть души человеческой. Так, необъяснимая, неуловимая. <...> Во всей жизни, в целой жизни» (там же). Флоренский увлекался старчеством, искал «руководства, авторитета», которые,

<sup>23</sup> Даже Бога Флоренский конципирует в «Столпе» как *Истину*, а Церковь — уже в «Водоразделах» 1920-х годов — рассматривает как предмет собственного *познания*. Его отношение к бытию (в частности, и собственному существованию) было принципиально *познавательным*.



по убеждению Розанова, даст ему именно этика брачной жизни (8 мая 1910 г., с. 234). «Вы, между прочим, и страшно разовьетесь [в браке]», — развитие пойдет в сторону андрогинности — удвоения мыслей и всего прочего (11 октября 1910 г., с. 254). Могло ли это не импонировать стремящемуся «к почести высшего звания» Флоренскому?.. Брак Флоренского изумил и обрадовал Розанова: «"Поповство" и "женитьба" Ваше лучшее дело перед Христом и вообще, перед Преисподней и Небом. <...> Вы совсем чистый человек», — восторженно пишет Розанов, радуясь, что в выборе себе «сотаинника» не ошибся (19 апреля 1911 г., с. 260). Изменение положения Флоренского еще сильнее приблизило Розанова к нему — расположило к новой откровенности. Почти идилично с конца 1910 г. Флоренский и Розанов, что называется, дружили семьями.

Поскольку мы здесь пытаемся заглянуть в *ночь* Серебряного века, придется остановиться и на таком аспекте этой переписки: погружаясь в нее, порой испытываешь странное чувство, что имеешь дело с перепиской *любовной*. По преимуществу это касается текстов Розанова: в них переливается, играет внутренняя жизнь, сталкиваются, не будучи сдержаны, сложные чувства этого безвольного человека. Флоренский в этом отношении безупречен — Розанов для него лишь интереснейший собеседник, доверенное лицо, интеллектуальный партнер. Однажды признавшись, что у него «нет никого более сродного внутренне» (17 декабря 1912 г., с. 96), чем Розанов, Флоренский в письмах склонен держаться их умозрительного предмета. Между тем Розанова неудержимо влечет к выяснению отношений с Флоренским, но это примета романтической переписки. Суть претензий Розанова элементарна: Флоренский «молчит» — затягивает с ответом, и Розанов причину этого видит в том, что младший друг его «не любит». По поводу одной такой своей ранней отповеди Розанов полушутливо замечает: «Похоже на письмо Тани Лариной. И я могу быть девочкой, испуганной и смущенной» (письмо от 15 августа 1909 г., с. 221). Как видно, роли корреспондентов, по сравнению с самым началом переписки, уже переменялись. Инициатива в ней принадлежала Флоренскому, — в смиренной и рискованной роли Тани Лариной в 1903 г. выступил как раз он. Но очень скоро именно в розановских письмах зазвучал тоскливый мотив безответности — выражение «ужасно сложных» розановских чувств. Флоренскому было свойственно не тотчас же реагировать на такие эпистолярные признания Розанова, которые, уже одной своей пронзительностью, требовали незамедлительного ответа друга. И Розанов прощал по причине «какой-то страшной и необъяснимой привязанности или доверия» к нему; «конечно, ничего подобного



я не допустил бы к другому человеку», — замечает он, подчеркивая исключительность своих отношений с удивительным юношей (8 мая 1910 г., 233).

Почему же активность в этой переписке перешла к Розанову? Этот последний больше нуждался в ней, — Флоренский-христианин стал опорой для беспочвенного Розанова. Розанов искал понимания, оправдания собственной личности во всех ее *нетрадиционных*, экстравагантных проявлениях, хотел любовного принятия для себя, — критики же и совета ждал в последнюю очередь. Однако Флоренского коробили розановские откровенности, в особенности если они затрагивали самого П. А. и его близких. Мог ли Флоренский, к примеру, спокойно принять комментарии Розанова в адрес его молодой жены? «Не очень красива: слишком русская»; «что-то мощно-тупое и мощно молчащее»; «любящая и страшно нежная Азия» и т.п. (19 апреля 1911 г., с. 259, 261): понятно, что Флоренского шокировала подобная физиогномика (к тому же сопровождаемая муссированием совсем непристойных вещей), и он надолго замолчал. Или когда уже в конце 1915 г. Розанова, как говорится, попутал бес и он вступил в близкие отношения одновременно с четырьмя женщинами: в письмах к Флоренскому он со всей страстью оправдывал себя, расписывал свою жалость к этим несчастным и пр. И только выдержав паузу, Флоренский счел возможным ответить явно кокетничающему своими победами, неумному экспериментатору и написать очевидное: Розанов не просто оскорбил свою жену, — изменой он «свел на нет дело всей своей жизни» — борьбу за «брак как начало культуры» (письмо от 21 ноября 1915 г., с. 181). Розанов в переписке с Флоренским выступает во всей силе своей *субъектности* — ловит на лету роящиеся в нем мысли, схватывает точным словом переполняющие его душу эмоции. Флоренский, особенно начиная с 1911 г., занимает крепкую позицию *направленности на объект*, — розановский стиль копания в душе, выяснения отношений ему уже не близок. Благодаря именно Флоренскому переписка обрела характер философский, стала документом истории идей. Серебряный век был все же эпохой эвристической, — об этом нередко вспоминаешь, читая переписку. Однако диалог выдающихся русских интеллектуалов протекает — и в этом его характернейшая особенность — в атмосфере сгустившихся страстей. «Телепатия мне говорит, П. А., что <...> Вы уже не любите меня... и иначе не может быть. Забудьте меня и не пишите никогда... Вас же я н<икогда> н<е> з<абуду>» и т.п. (начало мая 1911 г., с. 263). Рискованное содержание переписки, если учитывать этот ее экзистенциальный фон, приобретает дополнительную — постмодернистскую остроту.

## Русский психоанализ

*...И бездна нам обнажена...*

Ф. Тютчев. «День и ночь»

В русской философии первой половины XX века присутствуют своеобразные аналоги европейских направлений: экзистенциализм, ярко представленный Шестовым и Бердяевым; философская антропология (идущая от Соловьёва) и герменевтика (чьи основоположники – Шестов и Мережковский); онтология – учение о бытии, «забытом» послекантовской мыслью (Флоренский, Лосский, Франк), – наконец, диалогизм М. Бахтина, сравнимый по значению с теорией диалога М. Бубера. Весьма часто мы также встречаем в трудах русских мыслителей мотивы, весьма созвучные психоанализу З. Фрейда и К.-Г. Юнга. Удивлять это нас не должно. Русская мысль черпала свои интуиции из источника антропологических открытий Достоевского, которые прорабатывала в дискурсе теоретическом. Но помимо Достоевского, русская глубинная психология ориентировалась и на столь значимый для России трактат Ницше «Рождение трагедии из духа музыки». Именно этот трактат предоставил философскую основу и для психоанализа Фрейда. *Дионисийское начало* метафизики Ницше было трансформировано великим психиатром в представление «Оно» («Es») – что есть «темная, недоступная часть нашей личности», «хаос» бессознательного, при этом – микроаналог «преисподней». *Аполлинийским же снам* Ницше у Фрейда отвечают как сновидческие образы (с их толкования, собственно, и начался психоанализ), так и «сны наяву» как основа фантазии<sup>24</sup>.

Итак, психоанализ и русская глубинная психология преемственно связаны с представлениями раннего Ницше – именно диалектика начал «Диониса» и «Аполлона» оказалась в центре внимания Фрейда, с одной стороны, и русских ницшеанцев – с другой. Однако западный и русский варианты психоанализа имеют и принципиальнейшее различие. Учение Фрейда, возникшее из врачебной практики, оказалось фундаментом для новой психиатрии; с философской стороны, это чистый прагматизм (даже не позитивизм). Между тем психоанализ *русский* еще дополнительно

<sup>24</sup> См.: *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М., 1991. С. 345, 342, 60 соотв.

радикализировал метафизику Ницше – Шопенгауэра<sup>25</sup>, выходя в область религии и оккультизма. Человек, в глазах мыслителей Серебряного века, – бессмертное существо, гражданин видимого и духовного миров, и это – важнейшая предпосылка для глубинной психологии. Если цель фрейдовского анализа – психическое здоровье человека, то дерзновенные опыты русских «психоаналитиков» направлены на *вечно*го человека: речь идет о вмешательстве в его тайное существо – о формировании его судьбы, об определении вечной участи.

Прежде чем обратиться к переписке Флоренского с Розановым, которую мне хочется рассмотреть как образец **русского психоанализа**, предельно кратко обрисую два образца этого примечательного для данной эпохи явления. Серебряный век характеризуется тем, что его духовное содержание как бы не вмещается в границы умозрений и выходит в живую жизнь. История *Черубины де Габриак*, разыгранная в 1909–1910 гг. М. Волошиным и Елизаветой Дмитриевой, – мистификация, в которую оказались вовлеченными ряд известных лиц и которая, по крайней мере для ее главной героини, оказалась весьма драматичной, может быть рассмотрена в качестве психоаналитического эксперимента. Молодая поэтесса, при этом скромная учительница Дмитриева пережила короткий период бурной славы, выступив в печати под псевдонимом испанской аристократки Черубины де Габриак, опубликовав в журнале «Аполлон» серию блестящих стихотворений. Ключевым здесь является вопрос: какую цель преследовал «режиссер» мистификации (которая очень скоро была раскрыта) М. Волошин? Сам он хотел обратить всё в шутку, когда говорил о розыгрыше редактора «Аполлона» С. Маковского, всерьез поверившего в реальность Черубины. М. Цветаева («Живое о живом») видела ситуацию глубже, когда предположила, что Волошин, наделив Дмитриеву ярким, необычным поэтическим псевдонимом, помог раскрытию ее поэтического дарования: в «Черубине» невзрачная девушка обрела столь необходимые ей авторские лицо и голос. Цветаева не ошибалась: ведь и ей довелось быть «подопытной» Волошина, и ей коктебельский эзотерик пытался навязать созвучные ее природе псевдонимы («Петухов», близнецы брат и сестра «Крюковы»). – Однако сам Волошин в истории с Черубиной смотрел гораздо дальше и глубже. Знарок разного рода теософии, он по некоторым признакам предположил, что Дмитриева – это реинкарнация ис-

<sup>25</sup> В «Рождении трагедии» Ницше воспроизводит – в собственных категориях и для своих целей – метафизическую парадигму учения Шопенгауэра, развитого в труде «Мир как воля и представление».

панской святой и поэтессы XVI века Терезы Авильской<sup>26</sup>. Основатель антропософии Р. Штейнер, учеником которого вскоре сделался Волошин, прибегал к роду оккультной практики, которую называл «кармическими исследованиями». Целью было определение прежних инкарнаций человека, — подобный опыт и произвел Волошин по отношению к Дмитриевой. В образе Черубины де Габриак — пылкой, влюбленной в Христа католички — Дмитриева, согласно замыслу Волошина, могла действительно «вспомнить» свою испанскую инкарнацию — реально прикоснуться к личности св. Терезы. «Черубину» Волошин сконструировал именно по внутреннему образу последней. И здесь Волошин выступил в роли, можно сказать, своеобразного психоаналитика; надо думать, ему бы отдал должное и сам Юнг<sup>27</sup>. Дмитриеву всегда влекла Испания, она ранее перевела «Октавы» св. Терезы. И вот Волошину страстно захотелось проверить свою следующую гипотезу: в болезненной, склонной к перверсиям Дмитриевой получила для себя новое тело та индивидуальность<sup>28</sup>, которая, в облике Терезы Авильской, пережила — и не изжила трагедию преступной страсти к Богочеловеку.. Волошин, понятно, полагал, что видит нечто более значимое, чем все же профанную область бессознательного, фрейдовского «Es».

Дмитриева, «превратившись» в Черубину, претерпела глубокое потрясение личности. Но еще драматичнее был насильственный возврат ее «я» в собственное, предназначенное ей судьбой тело. Как поэт она умерла, жизнь была надломлена... Чем же оправдывал Волошин свой слишком рискованный психоаналитический эксперимент? Он пошел на него, поскольку ставка в игре была очень высока — шаг к обретению бессмертия этой ущербной в жизни девушкой. Русский психоанализ всегда ставил цели великие, не сиюминутные, — другое дело, достигал ли он их! — Согласно учениям теософского типа, опирающимся на гипотезу перевоплощения, дух человека бессмертен, но истина эта становится для конкретной личности актуальной только в том случае, если человек вспомнит свои предшествующие инкарнации, забытые в посмертиях земные жизни. Кармическая *память* — ключевое сло-

<sup>26</sup> См.: Ланда М. Миф и судьба (Предисловие) // *Черубина де Габриак*. Исповедь. М., 2001. С. 5–44.

<sup>27</sup> Делая опыты с собственным бессознательным, Юнг при погружениях, как он полагал, преодолевал границы своей субъективности и выходил в объективный мир душ усопших и языческих божеств.

<sup>28</sup> В терминологии Штейнера, *индивидуальность* — это дух, вечный элемент человека, субъект кармических перевоплощений, тогда как *личность* — «я» человека, обретшее конкретное и временное тело.

во и для антропософского пути, и на ее пробуждение направлена вся антропософская практика. Психология кармы — тема венка сонетов «*Sogona astralis*», который Волошин посвятил в 1909 году именно Е. Дмитриевой. Самого себя и эту девушку он причислил к избранникам судьбы, не до конца забывшим свою карму. Их «томит» кармическая память, дух их «горек», на земле они — «изгнанники» и пр.; но в этой боли — «счастье», которое они не отдадут «за все забвенья Леты». Стихи передают те темные, смутно-тоскливые состояния, которые поэт пытается осмыслить с помощью теософских концептов. Думается, летом 1909 г. Волошин вместе с Дмитриевой занимались психоанализом именно такого типа. Прекрасная кукла «Черубина» лишь увенчала собою коктебельские «кармические исследования».

Русский психоанализ, предваряя в этом усилия Юнга, стремился сместиться в область реальности оккультной. Это сугубо относится ко второй ситуации из жизни символистов, о которой мне хотелось бы сейчас вспомнить. Потерявший в 1907 г. жену Вяч. Иванов переживал глубочайший психологический кризис. Современный европейский интеллеktуал, надо думать, в подобных обстоятельствах обратился бы к психоаналитику; христианин искал бы утешения в молитве и богомыслии. Неоязычник Иванов же доверился духовному руководству Анны Минцловой, которую стал называть «учителем». Их переписка 1908–1909 гг. вместе с тогдашними дневниками Иванова суть документы общения, в котором Минцлова действовала как психоаналитик оккультического толка: ночной Иванов сообщал ей о своих снах и видениях, Минцлова же, позиционировавшая себя в качестве носительницы тайного знания, подвергала их оккультной интерпретации. Толкование этих сюрреалистических образов (крылатые женщины с пылающим сердцем в руках; мать и дочь, сливающиеся и вновь расходящиеся; прозрачные, вписанные друг в друга куб, шар, многогранник и пр.), окруженных темной эротической атмосферой, велось в двух направлениях. С одной стороны, Минцлова утверждала, что Иванов, видящий себя в гробу и слышащий при этом колокольный звон, переживает на высшем плане розенкрейцеровское посвящение: эти сновидческие символы, как она утверждала, соответствуют некоему масонскому ритуалу. С другой стороны, игру образов Зиновьевой-Аннибал и Веры Шварсалон в сновидениях Иванова она истолковывала как загробную весть от покойной Лидии, побуждающей супруга жениться на ее дочери. Всё это было лестно и утешительно для Иванова. В результате минцловского «психоанализа» он стал считать себя посвященным, встичу

же с усопшей женой надеялся пережить через брак с Верой — живой иконой Лидии. Иванов был абсолютно убежден в высшей действительности — «реалиорности» своих видений; ему не приходила мысль о том, что это может быть галлюцинация, темное наваждение. «Психоаналитическая» переписка с Минцловой бесконечно возвысила Иванова в его собственных глазах и разрешила его жизненный кризис. Сейчас мне важно то, что участники демонических, в моих глазах, событий оперировали куда более весомыми понятиями, нежели фрейдизм, интересующийся отношениями с родителями, «родовой травмой», «вытеснением» и прочими душевно-заурядными предметами.

Ситуация переписки Розанова и Флоренского больше, конечно, напоминает собственно психоаналитическую, чем два данных, все же экзотических случая. Сразу замечу, что занимать меня будет впредь *ночная* сторона личности, главным образом, Флоренского. Оба участника переписки выступали в ролях как «аналитика», так и «пациента», — шли навстречу друг другу с открытой душой, стремясь каждый понять другого, но при этом и себя самого. Но, в отличие от психоаналитического «диалога», общение Флоренского и Розанова часто было направлено на предмет объективный — становилось интимной *конференцией*. Происходил совместный *мозговой штурм* острейших тем, будь то еврейский вопрос, имяславческая история, революция — и всегда проблема пола. Сосредоточенность на последней, видение в поле корня бытия человека с очевидностью роднит с психоанализом воззрения участников переписки. Кстати сказать, Флоренский однажды упоминает концепцию Фрейда, явно желая познакомить Розанова с весьма созвучной этому последнему «школой психоаналитиков»: «В основе всей жизни — пол; отдельные стороны жизни (наука, религия, искусство...) суть не что иное, как “взгонка”, сублимация *пола*, происходящая от внутренней задержки пола и, вследствие сего, перехода его в прикровенные, эквивалентные формы. Но, если проанализировать их (“психоанализ”) особыми “методами”, то обнаруживается половая их природа. Такова основная мысль этой школы» (письмо от 21 ноября 1912 г., с. 86). Переписка, как и фрейдизм, сосредоточена на «постижении глубин пола». Но разница идеи Флоренского с фрейдовским — прагматико-медицинским пониманием этих «глубин» очень принципиальна: для нашего нового богослова речь идет о «священной бездне» (письмо от 23 марта 1913 г., с. 111). То же самое имело место в случае неоязычника Ницше, для которого «обнаженная» (Тютчев) им «бездна» — источник «древнего ужаса» — как

бы освящалась присутствием бога Диониса<sup>29</sup>. «Бездна» у Флоренского объективирована, вынесена из «микро»- в «макрокосм»<sup>30</sup>, — истолкована не только в качестве «глубочайшей природы личности» (16–17 декабря 1910 г., с. 51), но и корней бытия как такового. Психоанализ Флоренского — Розанова с его гностико-объективной установкой — типично *русский*, метафизически окрашенный психоанализ, характерный для символистской традиции вообще. Но вот что любопытно. Волошин ли, занимающийся кармой; или «посвященный» и визионер Иванов — символисты рассматривают человека как бессмертное, духовное существо. Подход Флоренского (и Розанова) иной: их интересует человек со стороны его инстинкта, человек-животное, взаимодействующее с материальным миром. И материя здесь — не вещество, предмет позитивной науки, а живая субстанция с ее эфирной и астральной аурой. Иванов — спирит, тип Орфея или Новалиса, выкликающий из загробного мира тень умершей жены. Флоренский, испытывающий к стране усопших генеалогический интерес, чувствует предков в зове «крови». Слово «дух» (да и «душа» как таковая) не характерно для занимающей нас сейчас переписки. Воззрение, в ней выраженное, — это сгущенный, потенцированный материализм, мистика животности и вовлеченного в культуру, «очеловеченного» вещества (таково, к примеру, серебро монет, оккультно осмысленное Флоренским). Та «психея», которая занимает Флоренского, это психея животная, с почти что элиминированным разумом, зато с гипертрофированным инстинктом.

И прежде всего, о *ночном* Флоренском надо сказать, что это личность в высшей степени *архаичная*. «Мы опоздали на 25 веков; нам нет места в современности и мы не годны для современной жизни»: таково постоянное самоощущение Флоренского, лишь обострившееся в связи с процессом Бейлиса (письмо от 28 октября 1913 г., с. 149). «Мы знаем разные тайны, и тайны эти говорить нельзя»

<sup>29</sup> В православной традиции, владеющей самым глубоким и doskonaльным знанием «бездны» с ее чудовищами (я имею в виду аскетический опыт подвижников), есть четкая концептуальная формула для нее, присутствующая в одной из молитв перед причастием: «Аз есмь пучина греха». А в молитве из последования Великого повечерия говорится, что сам Бог «запечатал» эту бездну Своим «страшным и славным» именем, вызывающим у обитателей ада «страх и трепет». Флоренский вместе с прочими русскими «дионисийцами» встали на абсолютно ложный для XX века и преступный в глазах христиан путь «распечатания» «бездны» — ради целей тайного гнозиса и, далее — обьязычивания (через «фаллизацию») «скопческого» христианства. Врач Фрейд — христианин в большей степени, чем русские представители постнищевского христианства.

<sup>30</sup> Средневековые понятия, взятые на вооружение Флоренским («Макрокосм и микрокосм»).



(там же), — «тайны» эти — тайны «бездны», тайны человеческой архаики. Флоренский и начал переписку с Розановым, поскольку ему больше некому было передать переполнявшее его архаическое, сумеречное знание. «Влечение к таинственному» — фундаментальная черта его личности, притягивающая его к хтоническим реалиям. Детский интерес ко всему подземному, к грибам и водорослям — как бы не совсем растениям, к болотной и лесной сырости и т.п. — предмет его остроумно-глубокомысленных рассуждений (10 мая 1909 г., с. 24). Его *философия запахов* — свидетельство того, что ему удавалось поймать разумом и заключить в концепт действие инстинкта. «Запах — субстанциальная характеристика, — пишет Флоренский, всегда искавший знания “субстанциального”, что впоследствии привело его к своеобразному гётеанству. — <...> Запах — не просто материя, а квинтэссенция, тончайшая стихия, из которой образована материя. Значит, запах характеризует самое сокровенное веществ, вещей и существ» (17 октября 1909 г., с. 34). Примеры, приводимые затем Флоренским (запахи левкоя, репы — «ночных по своей природе», с. 35), свидетельствуют о его подлинно зверином чутье! — Также он начинает строить *философию вкусов*: «Вкусы выражают глубочайшую природу личности, определяют самые фундаменты ее, устройство подземных гаражей» (17 декабря 1910 г., с. 51). Вегетарианец, Флоренский пытается осмыслить свою любовь к репе, вовлекая в этот самоанализ Розанова; вместе, и как бы полущутя (это одна из интонаций их диалога), они приходят к идее «глубочайшего сродства» репы с полом (с. 35): инстинкт вкуса возведен к фундаментальному для них инстинкту пола. «Наше тело строится <...> нашей душой» (с. 51), — но инстинктивная жизнь души отправляется от нужд телесности, которые определяют и «глубокую характеристику моего Я» (с. 53, указ. письмо). Согласно Волошину, свойства конкретного «Я» восходят к отдаленному кармическому прошлому индивидуальности; по Флоренскому же, Я характеризуется гастрономическими пристрастиями человека. Русский символизм и русский психоанализ принимали форму как крайнего спиритуализма, так и материалистического интуитивизма, сосредоточиваясь на противоположных полюсах природы человека.

Блестящий интеллектуал XX века, всесторонний ученый, Флоренский не просто погружается, с целью самоанализа, в архаическую — почти что инстинктивно-животную глубину собственной личности (так поступал Юнг), — он действительно является — и хочет быть архаичным человеком: «Я <...> не нашего времени сын», — с вызовом заявляет он Розанову (8 февраля 1913 г., с. 102). Прежде чем сделаться душой самосознающей, человек переживал себя пре-

имущественно как члена рода, а не в качестве индивида. Флоренский не желает видеть в собственном «я» своего ценнейшего — бесмертного начала. Напротив, в жизни и разного рода исследованиях он хочет отрешиться от субъективности, дабы адекватно постигнуть конкретный внеположный предмет. Борьбу с мироощущением, центрирующимся вокруг «я», он вел и в 1920-е годы: «Аскетическая практика и духовная культура, притом религий весьма различных, как известно [?!], запрещает произносить слово Я», которое — «первый прорыв первородного греха» и т.д.<sup>31</sup> Между тем своему *роду* Флоренский придает решающее значение в определении его собственной судьбы; вообще ему хочется чувствовать себя неким «мы» — членом органического коллектива. «Рок навис над нашим родом», — мрачно философствует он. — «Обреченность» — вот «своеобразное... в нас». Свои метафизические страдания от невозможности освободиться из темницы своей судьбы он возводит к родовой вине — «оставлению семейного священства ради науки». «Всё желанное, всё дорогое оказывается недостижимым», — сетуя так, Флоренский считает «роковой» свою неудачу осуществить в «дружбе» «отношения, интимные до конца», постигнуть через «дружбу» идеал «святой плоти» (28 мая 1910 г., с. 40—41).

Не только в роде Флоренский растворяет свое «я»: он также стремится к безличному — анонимному ли, псевдонимному или коллективному *авторству*. Ясно, что речь идет о древнем типе авторства. Думается, что Флоренский не то чтобы сознательно хочет избежать авторской ответственности, когда прилепляется к имени Розанова (в своих суждениях о еврействе), публикуется анонимно (работы о Блоке, об о. Алексее Мечёве) или — в кружке Новосёлова — культивирует авторство соборное, при котором имя автора указывает не на «собственника» труда, но на «стиль» последнего (7 июня 1913 г., с. 133). Скорее, в этих экспериментах — его усилие погасить творческое «я» и слиться с духом реального или воображаемого соавтора...

Конципируя и ощущая себя натурой *родовой*, Флоренский, в чьих жилах текла весьма смешанная кровь, хочет, как к *родине*, привязать себя к Костромской земле, куда уходил один из корней его генеалогического древа. Эту самую *Кострому* он воспринимает мифологически, вчувствуя в нее некий характерологический тип. Флоренский словно хочет объяснить какие-то тенденции собственной личности своей мистической связью с родиной предков: «Эта родина из фаллических — фаллическая (“Кострома” — название

<sup>31</sup> Священник Павел Флоренский. Имена. М., 1993. С. 64—65.

фаллического божества), из блудливых — блудливая (“Кострома — блудливая сторона”), из церковных церковная и из монархических монархическая. Всё вместе показывает, что она — с корнями в землю и с ветвями в небо, т.е. живая» (27 октября 1910 г., с. 47). — При этом столь же острым чувством самоидентичности национальной Флоренский — полурусский-полуармянин — не обладал: «Я эллин, египтянин, пуниец, кто хотите», — сказано в письме от 8 февраля 1913 г. (с. 102). Как бы инстинктивное отталкивание от евреев (еврейство воспринималось Флоренским как средоточие мирового зла и символизировалось образом гигантского паука, безгранично распространяющего свою сеть и улавливающего ею всё новые жертвы), будучи приметой архаичности его натуры, все же сознательно им избиралось и идейно лелеялось в склонной к черносотенству церковно-монархической среде<sup>32</sup>.

Тема *трагического рока* аккумулирует целый ряд аспектов феномена Флоренского. Она подробно разработана в других разделах данной книги: считая гётевского Фауста метафизическим прообразом Флоренского, я придаю большое значение тому, что своего «Фауста» Гёте относил именно к жанру *трагедии*. Здесь я ограничусь лишь несколькими дополнительными замечаниями к уже сказанному. Исток трагизма судьбы Флоренского скрыт в его *ночной* — дионисийской, музыкальной (в смысле Ницше) душе. Сам Флоренский, остро чувствовавший свою обреченность, возводил ее, как было только что отмечено, к родовой вине. Роковой трагизм — черта архаичная, дохристианская; она означает неискупленность лица, непричастность его к Христовой спасительной жертве. Дионисийская, «титаническая» стихия тайного, глубинного богоборчества словно пересиливает — в видимости — действие искупительной благодати. Человек живет под властью звезд, сдерживаемый в своих порывах жесткой формой неумолимой судьбы. Вера Флоренского в астрологию была несомненно связана именно с необходимостью постоянно противодействовать некоей могущественной силе: ключ к тайне существования он хотел найти в генитуре — карте звездного неба в момент рождения. Отсюда его интерес не только к *крови* — протофеномену *рода*, но и к семени — самому первому вместилищу души *индивида*. Семя, высказывает Флоренский одну из тех «тайн», которыми они с такой взаимной щедростью обмениваются с Роза-

---

<sup>32</sup> Примечательно, что паук был символом еврейства также и для Гитлера. Описывая засилье евреев в хозяйстве Германии перед Первой мировой войной, будущий фюрер со злобной иронией пишет: «Здесь уж еврейский народ стал “незаменимым”». Паук медленно, но систематически высасывал кровь из [германского] народа» («Моя борьба», гл. 7).

новым, в материнском организме «созревает под лучами светил, как семена растений под лучами солнца». Астральные влияния запечатлеваются специфическим веществом семени, — «ангелы планет» общаются душе, сходящей из горнего мира в дольний, определенный характер и судьбу (16–17 декабря 1910 г., с. 52). Так с трагизмом мироощущения Флоренского естественно сопрягаются его страсть к тайным наукам, сосредоточенность на проблемах пола, языческие тенденции, т.е. архаичность его личности. Встречаясь с ним в их общей душевной *ночи*, Розанов в недоумении останавливается перед загадкой безысходности существования своего младшего друга, блестящего (по уму не уступающего Платону, как Розанов говорил) человека. «Меня убивает судьба о. Павла. Что за судьба? Почему его всё гнетет? <...> Как черны и страшны его созвездия», — писал он А.М. Флоренской, намекая на роковое влияние звезд (14 июля 1916 г., с. 376). И психоанализ оборачивается пророчеством, когда уже накануне революции Розанов сообщает Флоренскому его участь: «Вся Ваша личность и судьба вероятная в будущем — трагична, тягостна и т.д.» (до 30 апреля 1916 г., с. 374). Под знаком рока жили оба этих человека.

Флоренский был наделен способностью, близкой к древнейшему сумеречному *ясновидению*, как иногда называют восприимчивость первобытных людей к тонкоматериальным феноменам<sup>33</sup>. Именно с этим связан его крайний философский иррационализм. Вместе с «я» в области «прелести», «мнимого», «недолжного» он видел и рациональное начало личности. Собственное мышление он считал «quasi-рациональным» — в существе своем «иррациональным», исходящим из «бездны», бесконечности, и «лишь имеющим вид рационального» (письмо от 10 мая 1909 г., с. 24). Восприятие всего подлинно священного для Флоренского соединялось с состояниями иррациональными: эти последние казались ему *необходимым условием* для... скажем аккуратно, — достижения священнодействием его собственной цели. — Показательны здесь «Наброски о богослужении» (письмо от 1 декабря 1912 г., с. 88–91), в которых легко распознается проект «Философии культа» начала 1920-х годов. Флоренскому совершенно не важно, что творцы христианского богослужения именовали его «*словесной службой*», являющей «свет разума», что, догматически, Христос — это Божественный Логос и т.д. В его глазах «смысл», логос богослужебных текстов «очень, очень мало важен»: «Полупонятное для молитвы лучше <...>, как

<sup>33</sup> Ныне эту широкую область оккультных явлений относят к ведомствам парапсихологии, экстрасенсорики, телепатии и т.д.

и полуосвещенная церковь», — именно сумерки для глаз и ума располагают душу к особым состояниям. Что же это за состояния (которые вроде бы не требуются для понимания вполне трезвых прошений православных ектений)? Речь у Флоренского идет о некоей замороженности — в смирении от поклонов; в полунаигранном страхе перед «добродушно-свирепым» «рыканием» тучного диакона; в подчинении души «темпу и ритму» — глубинной музыке службы. Заколдованность, зачарованность, действительно, императивны для богообщения: ведь богослужение в глазах Флоренского — это род *магического* действия. «Псалтирь не повествует, а заклиняет», «у евреев — книга *заклинательная*» (с. 89): обьязычивание Флоренским Церкви шло, в частности, по линии подмены *молитвы магическим заклинанием*. По Флоренскому, богослужение Церкви — это что-то вроде сеанса коллективного гипноза, транса, едва ли не родственного шаманским радениям. В богослужении Флоренский ценил то, что *архаизирует* душу человека, — но это ложное, в самом деле — прелестное переживание церковной молитвы. Нерасеянное стояние именно в *смыслах* церковного слова — вот то, чему учат наставники духовной жизни, что соединяет с Богом Логосом. Флоренский утверждает, что восприятие богослужения как заклинания «удивительно как пробуждает касания Вечности» (с. 91). Но почему, в самом деле, сонное, бессмысленное мление приобщает именно «Вечности», а не сводит душу в заурядное бессознательное? Флоренский зовет православного человека в архаику, отрицая историю и промыслительную эволюцию...

Не обыкновенное любопытство влекло Флоренского к тайным наукам, но нечто гораздо более принципиальное — стремление к возрождению (прежде всего в себе самом) *архаического человека*. Он был убежден в том, что ноуменальное знание — достояние не *ratio*, но сил архаической бездны. *Новое мировоззрение*, которое тщатся разработать Флоренский и Розанов, предаваясь взаимному психоанализу, — это возрожденное древнее, «фаллизированное». Древним наукам были ведомы корни вещей. Флоренский изучает и практикует хиромантию; составляет гороскопы членов семьи Розанова, «сильно подчиненного влиянию светил» (27 октября 1910 г., с. 47); сам знаток первоисточников Каббалы, использует каббалистическое учение о тайном существе звуков и букв для построения собственной философии языка... Древние науки имели религиозный источник. И вот как живо Флоренский воспроизводит рождение астрологического знания: «Маги, постясь и вкушая священные наркотики, приступали к наблюдениям. На головокружительной высоте башен Вавилонских, в одиночестве, в священном трепете

созерцали они, неподвижные, хоры небесных светил. <...> Ведь это прямое средство для самогипноза, для экстаза, для исступления! И, в экстатическом состоянии, они вещали, что виделось; планетные духи воплощались в них. <...> Так возникла астрология <...>» (16–17 декабря 1910 г., с. 52). Состояние «экстаза» под действием «священных наркотиков» оптимально, в глазах Флоренского, для обретения знания существа вещей — для духоведения, богообщения. Атмосферу православного богослужения этот архаический иерей — «жрец» согласно его самохарактеристике — хочет приблизить к вавилонской «священной» ночи с ее наркотическими воскурениями и экстатическим трепетом. Богообщение и богопознание, также и познание природы и культуры принципиально иррационально: «систематизация», «механизация», всякого рода «диссертации», по Флоренскому, губительны для подлинного «разумения» (с. 52).

Всякого, кто впервые знакомится с трудами Флоренского, ошарашивает его баснословная «ученость»: так, примечания к «Столпу...» составляют целый том. Но не стоит обманываться: не широкая осведомленность питает открытия Флоренского в весьма разных областях, а как раз то самое «сумеречное» зрение, *до*-разумная интуиция, в которой, сублимированные, собираются силы его страстной, южной природы. Розанов очень ценил именно за это Флоренского-писателя: называл его «копуном в земле» (14 ноября 1915 г., с. 364), говорил о «корневом», «семенном» характере его творчества, — именно поэтому у Флоренского «всякая строка жизненна» (14 апреля 1913 г., с. 300). «Ноумены», заявлял Розанов, зрятся «над *бездною*» (21 июня 1909 г., с. 218), — здесь сама суть их общей гносеологии. От самого Флоренского мы узнаём, что «ученость» ему претила и он прибегал к цитированию, ссылкам на всяких «заваливших доцентов», только чтобы не быть «гонимым в ученой компании» (17 октября 1909 г., с. 35; 27 октября 1910 г., с. 46). Таким было положение в Духовной академии этого пришельца из другого мира — древней ли Эллады, дионисийской ли Фригии. Загадочный сергиевопосадский «отшельник — духовник — профессор» ощущал, но также и строил себя в качестве выходца из эпохи древнего оргазма. Его личный «аналитик» и поклонник Розанов проницательно распознал в нем почитателя бога-«Эроса» и лишь «боковым образом» христианина (письмо от 4 мая 1909 г., с. 209–210).

Надо называть вещи своими именами: проект жизни Флоренского заключался в возрождении язычества — во внесении языческого мироощущения в религию, науку, этику. Флоренский — представитель *нового религиозного сознания*, принимающий эстафету от старших — Мережковского, Иванова, Розанова, которые в свой черед

были наследниками идей неоязычника Ницше. И своеобразие Флоренского в том, что языческое начало он первым попытался привить православному культу — посредством конципирования Церкви в качестве магической мистерии. «Главное, что у Вас церковь совсем не та, что в “Ист<ории> хр<истианской> ц <еркви>”», — заметил Розанов в связи с журнальной публикацией «Столпа» (14 апреля 1913 г., с. 300). «Это — новая полоса в богословии» — опора на «теплоту» «Дружбы» (4 июля 1913 г., с. 312), — под последней оба корреспондента понимали *филию* «античной школы»...<sup>34</sup>

В самой переписке (о «Столпе» речь пойдет у нас позднее) есть очень яркое место, где выражено представление Флоренского об «обновленной» — обьязыченной в действительности Церкви. Я имею в виду небольшое эссе «Дункан и богослужение» из письма к Розанову от 18 января 1913 года. Стиль эссе риторичен, при этом иносказателен: смысл выражен не прямо и раскрывается лишь в результате истолкования. Тезис Флоренского таков: Дункан — религиозный идеал, ею осуществлено то, что *новым религиозным сознанием* объявлено в качестве задания. А именно: в ее *пляске* достигнута святость плоти — «одухотворенность тела». Свою проповедь перед Розановым Флоренский строит вокруг риторической фигуры: «Ах, почему только *одна* Дункан...» — «всё должно быть “дунканизировано”, и никто да не ходит, а — пляшет» (с. 97). Проект Третьего Завета — освящение плоти мира, как бы полушутя развивает свою мечту этот иерей, мог бы осуществиться в форме всемирного «танца». Флоренский имеет в виду пронизанность всей области тварного бытия разнообразнейшими ритмами, — как бы музыкальность всего мироздания — от земных недр до хоровода светил. «Ритмична» в этом смысле и душа человека — микрокосм, изоморфный макрокосму. И ключ к своим построениям Флоренский дает, когда вводит в них в качестве термина слово «музыка»: сразу же в строяемой им *философии пляски* возникает ницшеанская перспектива.

Всё бы это ничего: действительно, «пляска есть явленный ритм души», «музыка души <...> является зрению как пляска» (там же); впрямь, пляска дионисична — оргиастические душевные состояния древний человек и архаическая религиозная община изживали, как хорошо известно, в хороводном кружении. Но Флоренского-то занимают на самом деле не Дункан и не ее танец как таковые. В них он видит лишь повод к новой, его собственной интерпретации пра-

---

<sup>34</sup> «Мужчины лишь постольку теплы, поскольку они “S”» (письмо Флоренского от 15 января 1911 г., с. 56): здесь не случайное замечание, поскольку вопрос для Флоренского и Розанова стоял как раз о преодолении *мирового холода*, путь к чему они видели в *фаллизации* — *содомизации* сознания и жизни.



вославного богослужения, а также, быть может – к размышлениям о кардинальной богослужебной реформе. Действительно, так ли уж буквально надо понимать Флоренского, когда он вроде бы пытается доказать, что в основу Церкви заложена пляска: «Вся стихия церковности – ритмическая изнутри, пляшущая извне» (с. 98), что лики длиннородых аскетов на православных иконах «все пронизаны внутренней пляскою» (с. 99), что все святые и в жизни не ходили, а плясали (с. 97). Скажем открыто: Флоренский намекает на то, что тайная подпочва церковности – это дионисизм. *Пляска* в этом загадочном эссе – метафора, эвфемизм для пульсирующей органической жизни, отражающей космическую «музыку сфер»; «пляшут» в данном же смысле и столь любимые Флоренским греческие статуи. Однако на самом деле *пляшет* отнюдь не Церковь, а хлыстовская община; видеть пляску в недрах богослужения (а также мироощущения) означает мысленно превращать его в экстатическое *радение*. Это совершенно очевидное обстоятельство. Потому, на мой взгляд, «плясовая» природа Церкви видится Флоренскому не столько *данностью*, сколько реформационным *заданием* для православия. «Да молчит всякая плоть человека», – поет Церковь в Великую Субботу, – но это и общий церковный императив. Если в пасхальном каноне св. Иоанна Дамаскина – как он исполняется в русской Церкви – и впрямь при некотором усилии можно распознать плясовую ритмику, то ликование этой уникальной службы погашается следующим за канонем мрачным експастиларием «Плотию уснув, яко мертв...», напоминающим о смерти в разгар вроде бы торжества жизни преизбыточествующей... Рассуждения Флоренского о пронизанности Церкви «эллинской стихией», как к кульминации, восходят к тезису нарочито эпатажирующему: «Преп. Серафим и все препп. и свв., все они *как-то то же*, что Афродита, выходящая из воды <...> Да, <...> это та же пляска тела, <...> та же явленная музыка сфер» (с. 99). «Мы благоговейно склоняемся не только перед Крестом, но и перед божественно прекрасным телом Венеры», – за восемь лет до Флоренского писал то же самое и почти его же словами Н. Бердяев. Нижеследующее его положение – точный комментарий и к рассуждениям Флоренского о плясках Дункан – мечтаниям об обьязыченной церкви: «Человек нового религиозного сознания не может отречься ни от язычества, ни от христианства, но и там и здесь он видит божественное откровение»<sup>35</sup>.

Мысль о необходимости привить церковному древу черенок хлыстовства была внушена Флоренскому, понятное дело, весьма чтимым

<sup>35</sup> Бердяев Н. О новом религиозном сознании // Бердяев Н. О русских классиках. М., 1993. С. 227.

им Вяч. Ивановым. В своем раннем трактате «Религия Диониса»<sup>36</sup> Иванов размышлял о возрождении дионисийского культа с его оргийными плясками: некогда, помимо всяких молитвенных «слов», «молитвенно воспляшут дружные с дифирамбом ноги, и загремит экстатическая молитва музыки, молитва Бетховенов»<sup>37</sup>. У Флоренского именно Бетховен, страстно им любимый, символизирует его основную — дионисийскую или «титаническую», музыкально-ницшеанскую, остро-языческую жизненную тенденцию (письмо от 19 апреля 1909 г., с. 20). А «веселыми» — «красными ногами» в его *новом христианстве* «пляшут исполненные “пива нового”, упившиеся Духа, как вина сладкого» — зачарованные древними ритмами Христовы апостолы (18 января 1913 г., с. 98). Иванов, зачинатель несостоявшейся *русской — дионисической реформации*, считал дионисический оргиазм «историческим признаком первоначального богочувствования» и звал, как и всякий протестант, вернуться к истокам ради восстановления «полноты христианской жизни»<sup>38</sup>. Флоренский-эклезиолог, теоретик Церкви-пляски, богослужения как мистерии, был учеником Иванова. Через Иванова же он питался неоязыческими интуициями Ницше. Именно «Ницше, корибант»<sup>39</sup>, первый провозгласил необходимость возврата<sup>40</sup> к Природе, Земле, — «необходимость» нового *религиозного* открытия архаических, ночных недр души, *освящения*, — а не простой реабилитации — усупленных в веках инстинктов. Иванов настойчивее других русских религиозных реформаторов следовал порочному тезису: реформация — это архаизация, идеалы будущего надо искать в отдаленнейшем прошлом. «Современная душа», учил Иванов, «несомненно нуждается» в «духовном перевоспитании». «Мистагогическим»<sup>41</sup> перевоспитанием своих последователей Иванов, как известно, занимался на своей петербургской *Башне*<sup>42</sup>. «Мы должны отвергнуться себя и стать древними духом»; «человечество не поднимется на места высокие из современной низины своей, если не уподобится человечеству древнему»<sup>43</sup>: но не этим ли императивам Иванова следуют в своей переписке Флоренский и Розанов, увлеченно играющие в «пунийцев», «древних

<sup>36</sup> Так называлась вторая часть исследования Иванова «Эллинская религия страдающего бога». Ее публиковал журнал «Вопросы жизни» — метаморфоза «Нового Пути» супругов Мережковских.

<sup>37</sup> *Иванов Вяч.* Религия Диониса // Вопросы жизни. 1905. № 7. С. 139.

<sup>38</sup> Там же. С. 136.

<sup>39</sup> Жрец фригийской Кибелы, певец и плясун в ее культе.

<sup>40</sup> *Иванов Вяч.* Религия Диониса. С. 140.

<sup>41</sup> Там же. С. 136.

<sup>42</sup> Подробно о «башенной» деятельности Иванова см. в моей монографии «Царь-Девница» (СПб., 2012) (глава «На “Башне” Вяч. Иванова»).

<sup>43</sup> *Иванов Вяч.* Религия Диониса. С. 40, 39 соотв.

египтян» и «эллинов», «жрецов» и «тонких хлыстов» (как назвал Флоренский себя самого; см. письмо от 11 марта 1914 г., с. 158), «феургов» и элевзинских «фаллофоров» и пр.? В «словесном» служении Церкви, сияющем, согласно рождественскому тропарю, «светом Разума», Флоренскому хочется обнаружить и актуализировать *ночной* аспект — пляску хлыстов, Дионисово радение; «обновленное» на этом пути церковное тело должно держаться и новыми — в действительности, архаическими скрепами инстинкта, силами крови, мощью *libido*. Двудукий Янус, Флоренский перед Розановым приоткрывает свой *ночной* аспект: за обликом христианского иерея оказывается скрыт жаждущий жертвенной крови жрец; к роли семьянина усилием воли взошел приверженец любви «платонической»<sup>44</sup>; чин же профессора богословия имеет знаток оккультных наук...

Человек, присутствующий в антропологии, которую представляет переписка Флоренского с Розановым, это *человек эротический*, фаллический, семенной<sup>45</sup>. Центральное средоточие такой человеческой жизни — это сексуальная активность, *libido*, сказал бы Фрейд. Рус-

<sup>44</sup> См. письмо Флоренского от 10 августа 1909 г. (с. 29–34), которое произвело на Розанова сильнейшее впечатление. Свои чувства при виде «на постели спящим близкого мне [Флоренскому] человека, совсем обнаженным и в объятиях блудницы» (с. 30), Флоренский конципирует в духе «Пира» Платона: созерцая сцену «в бардаке» (с. 30), он мысленно восходит от зрения прекрасного юношеского тела не просто к «Красоте» и «Истине», как друзья Сократа, но... к «ослепительной святости плоти» (с. 29). Острозычское, при этом весьма сложное переживание Флоренскому хочется описать в христианских терминах, — не просто оправдать, но идеализировать, сакрализовать, сделать достоянием нового христианства.

<sup>45</sup> Это непременно мужчина. Культивирующие в себе архаику, наши корреспонденты, понятно, к женщине всерьез не относятся (ключевое определение ими женщины — баба). И это при том, что Розанова бесконечно умиляет и вдохновляет его жена, также и в Анне Гиацинтовой Флоренский обрел свою суженую. Однако женское творчество, образование и т.п. вещи, уравнивающие женщину с мужчиной, в их глазах, извращают должное положение дел. Розанов считал, что женщина создана только ради нужд Адама, и злобно бранил курсисток — подруг его падчерицы: они, дескать, «совершенно тупые», лесбиянки, увязшие в «омуте жидовства», западнически настроенные и пр. (письмо от апреля 1916 г., с. 374). Флоренский в младшей его на семь лет жене инфантильно чувствовал свою мать («Я ощущаю себя вышедшим из ее чрева»), — в духе древнейшего языческого матриархата переживал «материнство земли, Земли-матери» (25 сентября 1910 г., с. 45). Гендерная сторона натуры Флоренского, как видно, глубоко архаична. Неловко цитировать его признания, касающиеся супружеской жизни, роднящие этого утонченного эстета с «дикими людьми» (письмо от 16–17 декабря 1910 г., с. 50). Архаичен и гендерный идеал Флоренского — андрогинность, двуполость, понимаемая им неоднозначно. Райская андрогинность может напомнить о себе в оккультном единении супругов; с другой стороны, андрогинность касается и отдельного человека — это сущность гениальности как «организации муже-женской» (11 мая 1911 г., с. 60). Христианство, пришлось признать этому «эллину» и «фригийцу», над полом поднимает: «истинный монах» — это «ангел, существо иных измерений» (17 ноября 1912 г., с. 82).

ские психоаналитики в этом отношении еще радикальнее последнего, когда говорят не о сублимации инстинкта в творческой деятельности, а об участии, например, в познании «эроса» как такового. «Античный» эрос — источник всех его творческих сил и самой жизни, признается Флоренский: «Да, я внутренне отказываюсь от эроса для Бога. Но тем самым я умираю» (19 апреля 1909 г., с. 21). «Кроме семени и крови, всё на свете скучно и всё предназначено только для обслуживания того и другой» (25 апреля 1909 г., с. 23): здесь содержится указание на занимающие Флоренского и Розанова темы (зарождение жизни, тайны рода), а также на их исследовательский метод — спуск в подсознательные недра души, к гётевским «Матерям», в ту область, где «рождаются все вещи мира»<sup>46</sup>. Если словом «сублимация» у Фрейда обозначена самая обыкновенная, повседневная деятельность по трансформации *libido*, то Флоренский практиковал и рефлексировал познавательное творчество особенного, редкого типа — гнозис оккультный, эротический, либидозный в самом прямом смысле.

Характерен здесь страстный интерес Флоренского и Розанова к древним монетам. Для Флоренского «монета <...> есть произведение искусства», причем «вовсе не искусства зрения, а искусства осязания». Осязание же — «самая интимная область, самая сладкая и самая опасная» — «далее всего от рассудка и ближе всего к другому полюсу», полюсу инстинкта: «искусство для осязания есть <...> искусство для пола». Истинный нумизмат, по Флоренскому, исследует монету, не созерцая глазами, а ощупывая ее рельеф ладонью — приводя при этом в действие свои определенные способности. Это никакая не сублимация, но редчайший опыт оккультной природы. К подобным опытам, надо думать, был способен этот гностик. «Рельеф» для гнозиса данного типа — это «рельеф астральный». Древняя монета неравномерно напитана «астральной энергией», «полом» тех, кто пользовался ею, — быть может, то были Перикл или Платон, с вождением замечает Флоренский. При взаимодействии с «астральной аурой» нумизмата такой «астральный рельеф» «дает особые впечатления» (25–26 июня 1912 г., с. 70–72). Если Розанова древние монеты влекли из-за обилия на них «фаллических изображений», то интерес Флоренского был связан именно с насыщенностью материи денег оккультными энергиями. Флоренский был бы более точен, если бы мощное астральное излучение от монет связал не собственно с полом, но с *libido* в широком смысле: в монетах сконцентрирована *похоть денег*, сребролюбие — также проистекающее из «бездны» и потому ошибочно принятое

<sup>46</sup> Флоренский П.А. На Маковце // Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 20.

Флоренским за пол<sup>47</sup>. Кстати сказать, обе страсти выражают волю падшего человека к бесконечному длению земной жизни: эрос поддерживает продолжение рода индивида, похоть денег — бессмертие человечества как субъекта хозяйства. Так или иначе, опыты Флоренского с монетами имеют ярко выраженную *ночную* природу. Также и его позднейшее *гётеанство* (или *конкретный идеализм*) всегда стремится опереться на сходный опыт «живого соприкосновения с реальностью» через чувство — будь то зрение или слух, — на переживание «вдохновения, происходящего от соприкосновения с самим бытием» вещи (16 марта 1914 г., с. 163, 162 соотв.). Результаты этих уникальных экспериментов Флоренский и определял как гётевские *первоявления* — конечно, на свой собственный лад трактуя понятие *Urphänomenon*, которое Гёте использует в своем учении о природных красках и растительных формах<sup>48</sup>.

### Эзотеризм «Столпа...»

Флоренский рассматривал свою магистерскую диссертацию, выпущенную в свет в 1914 г. издательством «Путь» под заголовком «Столп и утверждение Истины», в качестве книги эзотерической, нуждающейся в толковании и доступной, во всей полноте ее смыслов, лишь узкому кругу близких по духу лиц. Уже сам внешний вид книги с золотым тиснением заглавия, шрифтами, которыми набирали сочинения масонов начала XIX века, масонскими же картинками — заставками к главам: пеликан, питающий птенцов собственной кровью; кусающая свой хвост змея; молоточки, пирамиды, венец из двенадцати звезд и пр., вместе с загадочными латинскими девизами, сопровождающими эти изображения, — всё это ставило читателя перед некоей загадкой драгоценной книги. Ее окружала аура утонченного пиетизма, вызывая аллюзии на Александровскую эпоху — действительно, скажем мы ныне, созвучной Серебряному веку. А посвящение труда «Всеблагоуханному и Пречистому Имени Девы и Матери»? А эпитафия к нему: «Познание совершается любовью» — это еще из св. Григория Нисского, но вот второй — на латыни и под ангелочками, вкуче образующими ан-

<sup>47</sup> Христианское ощущение равной греховности — непристойности страстей блуда и сребролюбия в сознании новейшем трансформировалось в табуирование в приличной беседе сексуальной и денежной тем. Чувство нечистоты даже и новых денежных знаков сродни брезгливости.

<sup>48</sup> См. раздел данной книги «Русское гётеанство».

дрогины: «Предел любви — да двое едино будут»?! Это не могло не ставить в тупик, изумлять даже и членов религиозно-философских элитарных объединений. Но именно такими и были намерения автора книги! Платоник, он знал, что удивление — оптимальное начало всякого познавательного процесса. Словно обещая своей эзотерической символикой некое *посвящение*, книга позволяла войти за свою обложку, словно в дверь таинственного храма. Ведь «столп и утверждение Истины» — это «дом Божий», «Церковь Бога живаго» (I Тим. №, 15), — о чем тогда знали все. — Но что это за «Церковь», на портале которой высечены как бы резцом эзотерические речения? Безвкусная ли это эклектика — оформление книги, или в ней надо видеть указание на новое откровение? К чтению «Столпа...» приступали, надо думать, предвкушая получение просветляющего импульса. Заинтригованы были и Бердяев, и Мережковский, и С. Булгаков — будущий ученик Флоренского, развивший главу «София» «Столпа...» в многотомную софиологическую сумму, — и коллеги Флоренского по Академии. Богоискатели же недавних советских лет вообще наивно считали, что восхождение по двенадцати ступеням — главам «Столпа...» — приведет их к самой сути православия...

Размышляя об эзотерической стороне «Столпа...», я буду исходить из предположения, что экзотерическое содержание диссертации Флоренского, а также композиция книги моему читателю известны. Обратиться заново к произведению, которым и я увлекалась несколько десятилетий тому назад<sup>49</sup>, меня побудило недавнее знакомство с перепиской Флоренского с Розановым. В ней рассыпано немало замечаний о «Столпе...», благодаря которым мне открылась *ночная* сторона — подпочвенные корни (как выражались корреспонденты) данного весьма сложного сочинения. — Но говоря о его *эзотеричности*, я имею в виду не один только специфический опыт автора, питающий «Столп...», но нечто более широкое — сокровенный аспект авторского замысла, осуществленного этой прихотливой книгой. «Ночной» «Столп...» — это иррациональный аспект содержания диссертации, спрятанный от глаз академических оппонентов. Однако в ней имеются смыслы, — причем важнейшие, — которые, в соответствии с авторским замыслом, представлены в зашифрованном виде. К примеру, что может быть более рассудочным, чем план научного труда? Однако тематика глав книги и ее композиция скрыто отражают структуру некоего духовного феномена, с которым Флоренский хочет связать идею «Столпа...».

<sup>49</sup> См. предисловие.

Свое представление о Боге Троице как абсолютной Истине, познаваемой на пути церковной жизни, — а именно такова эта идея, — Флоренский разрабатывает, амплифицирует посредством совсем особенной «логики». Выявить эту логику и, главное, указать на обусловивший ее вышеупомянутый феномен означает уже раскрыть отчасти мой тезис: *«Столп...» — текст эзотерический.*

Феномен этот — образ преподобного Сергия Радонежского, та религиозная идея, с которой он пришел в мир, которую раскрыл своею жизнью и запечатлел в главном своем деле — в Троице-Сергиевой лавре с ее многозначительной символикой. Именно Лавра была главным предметом гнозиса Флоренского: его воцерковление протекало в лаврской атмосфере, философствование питалось лаврскими смыслами. Лик Сергия — святого XIV в. — вырисовывался мало-помалу перед внутренним взором Флоренского в своих главных, духовно-метафизических чертах. Это познание происходило через участие молодого богослова в молебнах в лаврском Троицком соборе перед ракой с мощами Сергия; было плодом гностико-молитвенного вживания в Сергиевы келейные иконы (описанного в статье «Молитвенные иконы преп. Сергия»); тайна древнего подвижника приоткрывалась и его житиями (прежде всего пера Епифания Премудрого) вместе с прочими образцами письменности из богатой лаврской библиотеки. Не слишком известное сочинение лаврского келаря Симона Азарьина (XVII в.) «Сказание о новоявленном кладезе», сосредоточенное именно на чудесах святого, Флоренский использует как дополнительный эпиграф к «Столпу...». Так оформление книги завершается мысленной иконой Сергия, помещенной автором как бы на подступах к его труду. Сам вступая в Церковь, он вверяет себя Сергиеву водительству и предлагает также и читателю «Столпа...» иметь перед собою духовный образ преподобного.

Этот образ, как бы стянутый в иконную прорись — умозрительную схему, где обозначены специфические аспекты Сергиева христианства, Флоренский делает *оглавлением «Столпа...»*. Основные тематические разделы труда Флоренского четко и однозначно соответствуют фазам подвижничества преп. Сергия, представленным древними *агиографами*. Обратимся к этому оглавлению. Философии Истины как «Триединства» отвечает почитание Сергием Бога именно в качестве Троицы-Единицы; остролиберальной пневматологии «Столпа...» (главы «Свет Истины» и «Утешитель») соответствуют светоносные Сергиевы чудеса (огонь в евхаристическом потире, птицы в свете); диссертационная проблематика обоженной твари, «святой плоти» в Житии преп. Сергия представлена эпизодами исцеления больных, общения святого с хищными зверями, из-



ведения из земли источника и пр. И если смысловой кульминацией «Столпа...» является глава «София», то и вершина жизни Сергия — это посещение святого Богоматерью с двумя апостолами. А *ночная* (в нашем смысле) глава «Дружба» формально параллельна житийному эпизоду чудесного дружеского общения *в духе* (в современных понятиях, телепатического) Сергия и святого Стефана Пермского.

Изоморфизм «Столпа...» и Сергиева Жития распространяется и на храмовый комплекс Лавры с его выразительными смыслами. Троицкий собор, Духовская церковь, великолепный Успенский собор со знаменитой иконой Софии Премудрости Божией — эти собственно богословские храмы восполняются в данном комплексе храмами Богородичными (Покровским академическим и в честь Смоленской иконы), а также трапезным храмом в честь преп. Сергия. Эстетика Лавры являет религиозную идею этого великого реформатора, обновившего средневековую Русь в ее церковных и государственных основах. По замыслу Флоренского, «Столп...» раскрывает ту же самую идею в совершенно новых условиях. Флоренский хочет создать учение о Церкви, адекватное Сергиевой экклезиологии, которая была явлена жизненным подвигом святого. Конечно, это очень интересный герменевтический замысел — перевести на язык модернистского богословия деяния средневекового аскета, вскрыв особенности его духовного типа. Автор «Столпа...» ненавязчиво представляет себя в качестве Сергиева ученика; и здесь — внешний уровень эзотеризма загадочной книги, — первая, так сказать, ступень посвянительной процедуры.

Дабы избежать голословности при определении воззрения Флоренского как модернистского, вполне созвучного духу Серебряного века, напомним вкратце основные смыслы упомянутых выше глав «Столпа...». Главой «Триединство» Флоренский хочет создать у читателя впечатление, будто бы можно строго логически доказать, что Истина имеет тройческую и при этом ипостасную природу. Такую гносеологию он противопоставляет кантианству — философскому «мейнстриму» XIX века. Интересно, что впоследствии этой концепцией Флоренского увлечется С. Булгаков и применит ее в своем трактате «Трагедия философии»: трагичным там будет объявлено забвение мыслителями Нового времени представления об ипостасном Божественном триединстве. Однако триипостасная «Истина» «Столпа...», порождение, действительно, холодного ума, бесконечно далеко отстоит в своем гносеологизме от Адресата молитв церковного народа. — Учение Флоренского о Духе Святом выдержано в ключе «Третьего Завета» Мережковского: Флоренский развивает убеждение последнего в том, что Дух доселе не явлен как

Ипостась. — Матерь Божия, по Флоренскому, если и не воплощение соловьёвской Софии, то находится с последней в неких сложных диалектических, и при этом тесных отношениях. Не эту ли «диалектику» имел в виду Флоренский, когда сетовал на то, что в академических трудах ему приходится использовать «“эзоповский язык” — прикрывание цитатами, справками, авторитетами и всяким мусором, которого не признаёшь» (письмо от 27 января 1912 г., с. 66)? — Наконец в главе «Дружба» (дополненной главой «Ревность») автор рассказывает о своих исканиях интимного единства с «Другом»; почти откровенно на место Церкви он водружает платонический симпозион — «античную школу»...

Однако чтобы свое модернистское воззрение подвергать под средневековую модель, Флоренскому, понятно, потребовалось заострить, подчеркнуть в Сергиевом феномене аспекты, формально созвучные Новейшему времени. Согласно герменевтике Флоренского, Сергей был великим церковным *гностиком*, достигшим опытного боговедения. Тексты молитв, читаемых «у нетленного тела Сергия Преподобного», имеют «теоретико-познавательное, гносеологическое» значение<sup>50</sup>, замечает он. И впрямь, замечу от себя, древние тексты именуют Сергия «богомудрым», — так что слово «Премудрость» приобрело в Церкви значимость задолго до появления масонства, использовавшего его уже совсем в иных контекстах. Светоносные созерцания, которых преп. Сергей достиг аскетическими трудами, в самом деле — то опытное знание Бога, которое доступно для человека. «Познанию рассудочному», методам естествознания, Флоренский в «Столпе...» хочет противопоставить «познание духовное»<sup>51</sup>, осуществляющееся на церковном пути. Между тем сам Флоренский — исследователь «астрального излучения» монет и «фаллических памятников», знаток всякого рода «тайн», связанных с «кровью» ли, с «семенем» ли и т.п., — практикует отнюдь не *духовное* познание типа Сергиева молитвенного гнозиса, а упражняется в ведении *окультном*. «Познание осуществляется любовью», — гласит святоотеческий эпиграф к «Столпу...». Действительно, гнозис святых получает вдохновение от Церкви — «союза любви». Однако к *христианской любви* интимная эротика, которую Флоренский считал своей основной «жизненной тенденцией», ни малейшего отношения не имеет. Впрочем, та «Церковь», которую Флоренский конструирует в «Столпе...», и есть Церковь совсем новая — Церковь Эроса, а не «исторического» Христа, как проницательно подметил Розанов.

<sup>50</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины (I). М., 1990. С. 12.

<sup>51</sup> Там же.

Так что же, быть может, Флоренский, связывая свое богословие с духовными открытиями преп. Сергия, хочет лишь скрыть свои действительные — модернистские, неоязыческие цели? может, надо говорить не об *эзотерической* Сергиевой тенденции в «Столпе...», а о прикрывании образом Сергия тайных проектов автора — будь то реформаторских или сектантских? В эпоху Серебряного века ведь осуществлялась не одна, заповеданная Ницше, *переоценка всех ценностей*, но и *языковая революция*, когда привычное слово начинало обозначать совершенно иное понятие. В видимости стремящийся к точнейшим дефинициям, Флоренский грубо передергивает карты, когда в слово «любовь» в цитате из св. Григория Нисского вкладывает смысл, заявленный в главе «Дружба»...

Но все-таки я продолжаю настаивать на мысли именно об эзотеричности присутствия в «Столпе...» Сергиева прообраза. Флоренский был вправе возводить свой проект к духовному типу Радонежской святости. Другое дело, что средневековый духовный прототип был им искажен в соответствии с тенденциями Серебряного века. Русская софиология в целом восходит к Сергиевой *идее*, именно Лавра — это колыбель русской софиологии. Соловьёв, слушавший лекции в Духовной академии; Флоренский, житель Сергиева Посада, созерцатель лаврских софийных икон; С. Булгаков — восторженный ученик и духовный сын Флоренского: ведущие русские софиологи все так или иначе питались из духовного источника, открытого преп. Сергием. «Идея» Сергия все же присутствует в «Столпе...» хотя бы как схема, задающая книге ее тематику и композицию. Но к средневековой аскетической сути дела Сергия у Флоренского очень сложное — преимущественно отрицательное — отношение.

Второй, глубже залегающий «эзотерический» пласт «Столпа...» — это принципиальная связь богословия Флоренского с «Третьим Заветом», «тайной Трёх» Мережковского. По сути Церковь, представленная в «Столпе...», — не что иное, как «Наша Церковь» супругов Мережковских, церковь «эллинского»<sup>52</sup> Эроса, который лишь на некоем маскараде идей прикрылся именем Христа. К «тайне Троицтва» Флоренский, следуя в точности за Мережковским, подступает через онтологию личности, выявляя фундаментальные модусы личностного бытия «я», «ты», «он». Бытие замкнутого в себе «я» — «тупое саморавенство» индивида в его «вещности», — по Флоренскому, ситуация недолжная: *личностью* «я» становится через «твор-

<sup>52</sup> На самом деле, конечно, квазиэллинского: настоящие греческие боги отделены от современного человека неприступной стеной.

ческое выхождение из своей самозамкнутости»<sup>53</sup>. «Ты» — «другой», единосущный «брат», на кого направлена любовь преодолевающего свою ограниченность «я», — при этом образуется новое существо — «двоица», имеющая свое начало в Боге (с. 93). Модус «он» указывает на вовлечение в их общение третьего участника, как бы со стороны созерцающего «двоицу», красоту этого союза. Так «двоица» делается «троицей» — «он» приобщается единосущию в Боге «я» и «ты». Затем «он» дает начало новой «троице» и т.д. Все «троицы», при следующем логическом шаге, срastaются в единосущное целое — Церковь как Тело Христово (с. 93–94). Отличие «схемы самообоснования личностей» (с. 94), предложенной Флоренским, от «тайн» Мережковского в том, что «тайна двух» для последнего — это пол, тогда как автор «Столпа...», избегающий в своей богословской диссертации подобной проблематики, говорит о *братской* дружбе: двоица «я — ты» в «Столпе...» — союз однополый. Впрочем, единство Я—Ты также и для религиозной практики Мережковского — совсем не обязательно природы андрогинной: взаимной «влюбленностью», как предполагалось основателями секты, должны быть охвачены все ее участники. И если «тайну трёх» Мережковский терминологически относил к *религиозной общественности*, то речь на самом деле у него шла о «Нашей Церкви» — «божественном обществе».

Мережковский соотносил раскрытие «тайн» личности, пола и общества с тремя Заветами — историческими откровениями трех Божественных Ипостасей. В точности то же самое делает и Флоренский. Ипостасям Отца, Сына и Духа у него отвечают модусы личности, любви и таинственной полноты существования; совершившееся уже откровение первых двух Ипостасей — обретение человечеством «одностороннего ведения» их — восполнится некогда откровением третьей. То будет обретение тварью бессмертия, явление «святой, воскресшей плоти» (с. 127). Соблазнявший многих концепт «святая плоть» из контекста «Нашей Церкви» совсем не случайно перекочевал на страницы богословской диссертации Флоренского. Согласно Мережковскому, апокалипсическое преобразование мира настанет с явлением Духа как Лица; но вот что — вопреки учению Церкви — заявляет Флоренский: Царствие Божие осуществится именно тогда, когда явится «Утешитель как Ипостась»; при этом душу просветит и «Тройческое Единство». Флоренского в феномене Мережковских не устраивает лишь их самочинность и поспешность в воплощении на практике их идей: новых

<sup>53</sup> Флоренский П.А. Столп... С. 79–80 (ссылки на данное издание ниже помещены в скобках в основном тексте).

откровений можно ждать только на путях церковной святости. Так борец со «скопческим» христианством хочет представиться верным послушником Церкви. Однако относительно учения Мережковских он заявляет: «В основе “нового сознания” лежит истинная идея» (с. 129). Эта фраза — ключ к дерзновенному замыслу Флоренского ввести эту «идею» в свой труд, закамуфлировав ее туманными цитатами из Святых Отцов, подкрепить ее их авторитетами. «Столп...», как признал сам Флоренский, написан «эзоповым языком»: истинный смысл своего труда автор скрыл под «мусором» «цитат», «справок» и не признаваемых им «авторитетов» (письмо от 27 января 1912 г., с. 66). Смысл этот — он же богословский фундамент Церкви «Третьего Завета» супругов Мережковских. Под видом тринитарного учения св. Афанасия Великого Флоренский в своей диссертации преподнес ученым монахам воззрение Мережковского. «Вы не усмотрели, что я только высываю язык своим коллегам» (письмо от 26 марта 1912 г., с. 67): смысл этого признания о. Павла раскрывается по мере нашего углубления в эзотерические пласты «Столпа...».

Попытаемся теперь, опираясь на переписку Флоренского с Розановым, высветить *ночную* глубину этой доныне еще не прочитанной книги, — понять ее сокровенные смыслы. Эзотерическое ядро «Столпа...» первым заметил Розанов; нам остается лишь следовать за его наблюдениями (вызванными исповедальными свидетельствами самого автора «Столпа...»). «Как Вас в Дух. Академии терпят» (письмо от 29 января 1910 г., с. 228): нельзя не разделить недоумения Розанова, выраженного во многих письмах к Флоренскому. Каким-то образом ученым советом Академии остался незамеченным *ночной* «Столп...» — лирические вступления к ряду разделов вместе с главами «Дружба» и «Ревность», где «эзоповская» тенденция автора минимизирована и Флоренский недвусмысленно характеризует первичные истоки своей «новой» (Розанов) Церкви. Вот ключ к «Столпу...», который мы получаем от Розанова: «*О филиа*: ведь никому не придет в голову, что Вы собственно описываете *внутреннюю сторону* “s” [любви содомской, однополой, в терминах переписки], Федро-Платоново-Христово чувство, может — “и Бетховена”<sup>54</sup>. ...И *без догадки* об этом почти вся философская и религиозная цена В<аших> описаний пропадает» (письмо от 19 апреля 1911 г., с. 260)<sup>55</sup>. Сам Розанов ни в каких «догадках» не нуждался: Флорен-

<sup>54</sup> Здесь указание на пропуск в тексте письма, сделанный при публикации, видимо, уже из-за полной непечатности купюры.

<sup>55</sup> Судя по дате письма, Розанов читал главы «Дружба» и «Ревность» в их журнальном варианте. См.: Богословский вестник. 1911. Т. I. № 1. С. 151–182; № 3. С. 467–507.

ский уже писал ему о своем знании «S» не понаслышке: «Если не верите, потрудитесь пересмотреть <...> лирические места “Столпа” вместе с его окончанием» (письмо от 6 апреля 1909 г., с. 18). Сам Флоренский познакомил Розанова и с наброском своей сокровенной философии, проистекающей из опыта «S»: «Переживание мистической стороны *рождения* концентрируется в *фаллос’е*. Переживание мист. стороны *смерти* концентрируется в жертве. <...> *Семя* – вот сущность фаллоса; *кровь* – вот сущность жертвы. <...> Кроме семени и крови, всё на свете скучно. <...> Семя-кровь – *святая плоть*. Рождение-смерть – вечность и полнота. *Отвлеченно-логически эта мысль (о любви) проведена в “Столпе” красною нитью через всё сочинение*» [выделено мной. – Н. Б.] (письмо от 19 апреля 1909 г., с. 23). Секс, кровавые жертвы, какое-то «вечное возвращение» («Рождаемся, чтобы умереть. Умираем, чтобы (б. м.) родиться» – там же): об этих туманных острозыческих набросках Флоренского можно с определенностью сказать лишь то, что к философии «единосушья» Афанасия Александрийского, объявленной идейным фундаментом экзотерического, *дневного* «Столпа...», они не имеют ни малейшего касательства. Но оказывается, это «красная нить»... «Столпа...» *ночного, эзотерического*. «Думай сам, а говори чужими словами»; «не верь никому, а ссылайся на всякого»: такими принципами руководствовался Флоренский – академический «богослов» (письмо от 27 октября 1910 г., с. 46). Вот он и ссылается – на свв. Афанасия, Василия, обоих Григориев, Серафима и Оптинских старцев... и прочих «всяких».

В эзотерическую глубину «Столпа» Флоренский хотел запрятать суть «основной тенденции», «красной нити» собственной жизни. Это идея «**античной школы**» – понятно, кружка вокруг Сократа, сообщества влюбленных в него учеников. Прообраз платоновского «Пира» тенью маячит равно за оргиями на «Башне» Вяч. Иванова, за хмельными хороводами адептов «Нашей Церкви», – но также – шокирующее – и за «Церковью» «Столпа...» Флоренского, которая, по слову пронизательного Розанова, – «совсем не то», что Церковь историческая (14 апреля 1913 г., с. 300). Вот как Флоренский описывает Розанову свою тайную «тенденцию» – глубинный проект всей его жизни: «Это будет “античная школа”. *Вы* окрестите это именем “S”. Имя это верно лишь в очень условном смысле [?], но пусть, называйте как хотите. Сущность же дела в тесном, до конца связанном чувствами, интересами, научными и жизненными задачами, влюбленностью взаимною и т.д. и т.д. кружке, замкнувшемся в себе и воспитывающем как своих членов, так и вновь входящих». Об апокалиптической секте единомышленников, интимных друзей

Флоренский мечтал уже несколько лет, — излагал свои замыслы и в письмах к Андрею Белому начиная с 1904 года. Эта «тенденция к высшим человеческим отношениям» (!) «символически выражается в греческой скульптуре и еще в музыке Бетховена». Такое «высшее» содружество, «несомненно стоящее в теснейшей связи с полом и телом», есть «земное подобие безусловного, откровение в людях божественного порядка». Нравственны или безнравственны такие отношения — на это, понятно, «наплевать» (письмо от 19 апреля 1909 г., с. 20–21). Ведь здесь глубины религии — эзотеризм мистерий, а они всегда или ужасны, или смешны, — как впоследствии, по поводу элевсинских таинств, заметит Мережковский.

Упоминание «взаимной влюбленности» в только что приведенной выдержке из апрельского, 1909 года, письма Флоренского к Розанову вновь отсылает нас к «Нашей Церкви» Мережковских. «Влюбленность» — это термин экклезиологического богословия супругов, которым они заменили «исторически-христианскую», «скопческую» любовь-агапэ. «Великую правду грядущей церкви» З. Гиппиус видела в раскрытии тайны «духовно-телесной», «новой христианской влюбленности»<sup>56</sup>, предполагающем осуществление идеала «святой плоти». Любовь-«филия», скрепляющая «двоицы» — первоатомы тела «новой» Церкви Флоренского, есть не что иное, как «влюбленность» — цемент «Нашей Церкви». Думается, Флоренский не решился бы богословски «воцерковлять» в «Столпе...» свои страстные воздыхания (см. лирические вставки в диссертацию), не будь он осведомлен о том, что эта самая «влюбленность» — в частности и в ее гомоэротической версии — давно практикуется в секте Мережковских. «Отношения, интимные до конца, составляют мою мечту» (письмо от 28 мая 1910 г., с. 41), — сказано в одном из писем к Розанову. В «Столпе...» представлена «метафизика» филической «двоицы»: «Между любящими разрывается перепонка самости, и каждый видит в друге как бы самого себя, интимнейшую сущность свою, своё *другое Я*, не отличное, впрочем, от Я собственного»<sup>57</sup>. Так в умозрениях Флоренского возникает ситуация *познания любовью* (см. эпиграф к «Столпу» из Григория Нисского). «Мистическое единство двух есть условие ведения и, значит, — явления дающего это ведение Духа Истины»<sup>58</sup>: «S» Флоренским без малейшего смущения отождествляется со святостью — боговедением! И если З. Гиппиус возводит *поцелуй* в ранг категорий *нового религиозного*

<sup>56</sup> Гиппиус З. Влюбленность (1908 г.) // Русский Эрос, или философии любви в России. М., 1991. С. 174.

<sup>57</sup> Флоренский П. А. Столп... С. 433.

<sup>58</sup> Там же. С. 430.



сознания («Поцелуй, эта печать [телесной] близости и равенства двух “я”, принадлежит влюбленности»<sup>59</sup>), то и Флоренский видит в нем таинственную силу, приводящую «друзей в состояние целостности, единства»: «Поцелуй — духовное объединение любящих»<sup>60</sup>... Все эти переключки слишком явной природы, чтобы можно было усомниться в сознательной ориентации церковного проекта Флоренского на реформаторские идеи Мережковских. «Античная школа» — это чаемое Флоренским ученое мужское содружество, — как бы особый орден утонченных интеллектуалов внутри эротической «Нашей Церкви», учрежденной в 1900 году супругами.

Рассуждая о *ночном* «Столпе...», я проблематизирую то расхождение, которое замечает и взгляд поверхностный, — дистанцию между богословской диссертацией и лирической, местами и драматической исповедью. Всякий читатель «Столпа...» поймет, что омоусианское Афанасиево богословие — дискурс, мягко говоря, не совсем подходящий для выражения сокровенных религиозных идей Флоренского. Со всей ясностью это обнаруживается после его знакомства с перепиской Флоренского и Розанова. Именно Розанов первым верно понял «Столп...», постигнув само существо приватной религии Флоренского: «Центр ее — Эрос, и античная скульптура и музыка Бетховена как его возбудители или пути к нему. Христос сюда входит лишь по Вашей догадке <...>, что Он-то и явил собою святую плоть», — написал он Флоренскому 4 мая 1909 г. (с. 210). Флоренский признавал себя единомышленником Розанова и идейным продолжателем его дела — «углубления мирочувствия», борьбы со «скопческим» «духом нашей культуры» (февраль — март 1917 г., с. 191). Так что же, Флоренский лгал или лицемерил, тасуя в своем «Столпе...» цитаты из святоотеческих — монашеских трудов, восхищаясь подвигами аскетов, утверждаясь на «столпах» авторитетов? Грань между искренним устремлением к идеалу и лицемерием распознать не столь легко, здесь нужно более точное слово. И первые читатели «Столпа...», близко знакомые с Флоренским лично, не сговариваясь, избрали слово *стилизация* для обозначения резкой разницы между декларируемым и сокровенными смыслами «Столпа...». Эти последние были предназначены, как в подобных случаях говорил Ницше, «не для длинных ушей», но вот такими, прямо скажем, гениальными читателями, как Бердяев и Розанов, явственно ощущались. Впрочем, именно это слово применил и сам Флоренский, когда, завершая свою диссертационную работу, признался Ро-

<sup>59</sup> Гиппиус З. Влюбленность. С. 181.

<sup>60</sup> Флоренский П.А. Столп... С. 442.

занову в том, что ему приходится «99/100 своих сил и энергии тратить на подделку своей души *под стиль школы*» (27 октября 1910 г., с. 46). Как видно, Флоренский полагал, что его вынуждают осуществлять насилие над сокровенным существом его личности. В свете данного его свидетельства критика «Столпа...» Бердяевым (вместе с созвучными ей замечаниями Розанова) оказывается совершенно правомерной.

Бердяев был блестящим философским критиком — первым историком философии Серебряного века, его наблюдения для нас бесценны. И ныне под каждым тезисом его статьи 1914 г. «Стилизованное православие» можно подписаться, хотя мы обладаем несомненным преимуществом в сравнении с Бердяевым, зная в целом творчество Флоренского и обладая видением всей философской панорамы тогдашней эпохи. Бердяев понял самый нерв «Столпа...», хотя и не был знаком с перепиской Флоренского с Розановым: «В письмах о дружбе и ревности — весь пафос книги. В дружбе видит свящ. Флоренский чисто человеческую стихию церковности. <...> Это у свящ. Флоренского совершенно индивидуально, лирично; *он оправославливает античные чувства*»<sup>61</sup> (подчеркнуто мной. — Н. Б.). Бердяев смутно догадывается (а может, он был просто осведомлен) о том, что для нас теперь — фактическая очевидность: под покровом Церкви Флоренский спрятал «античную школу». Понятно, что это обстоятельство Бердяев не проблематизирует (это допустимо ныне — при возникновении исторической дистанции), и его статья представляет Флоренского исключительно «стилизатором архаического православия». Под его пером Флоренский оказывается человеком нового религиозного склада, изысканным мыслителем, занятым, однако, в своей книге защитой примитивных воззрений и мещанской обыденности, подпадающим дурному вкусу всяких «лучиночек», «светозарных брызг» и пр. сомнительных изысков красноречия. Бердяев противоречив в своей оценке «Столпа...». Поначалу признав «Столп» книгой, «лишенной всякого вдохновения», от которой «веет жуткой мертвенностью», в конце рецензии он приходит к заключению о том, что это «замечательная книга, она читается с захватывающим интересом»<sup>62</sup>. Но мне сейчас важно то, что Бердяев все же не распознал истинных намерений и целей автора «Столпа...», хотя и уловил «античный» пафос книги. Это немного странно, поскольку Бердяев, как и Флоренский, в какой-то момент был причастен сектантским исканиям Мережковских. «Сам-то он

<sup>61</sup> *Бердяев Н.А. Стилизованное православие // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 282.*

<sup>62</sup> Там же. С. 267, 283 соотв.

другой, и к другому его тянет»<sup>63</sup>, — пишет Бердяев о Флоренском и православной архаике. Но к чему же? — возникает вопрос уже у нас. Бердяев, как и Флоренский, что-то недоговаривает, словно не хочет замечать чего-то за этим «священником», хотя в начале рецензии бросает весомые слова о его «декадентстве» и «греховных склонностях к гностицизму и оккультизму» (с. 267). У Бердяева получается, что никаких *собственных* целей и идеалов у автора «Столпа...» как бы и нет, что он — лишь робкий «стилизатор», провинциал по духу, панически страшась впасть в ересь и потому цепляющийся за церковность. Действительным субъектом «Столпа...» для Бердяева оказывается сам архаический православный стиль, властно влекущий за собою Флоренского. Примечательна такая фраза рецензента: «Весь стиль свящ. Флоренского не хочет знать религиозного реализма истории» (с. 273), — стиль здесь ипостасируется. Бердяев недооценивает Флоренского-идеолога, когда сводит «Столп...» к одному лишь стилю, распускает в эстетической игре. Но, справедливо не признавая «Столп...» сочинением христианским, — подмечая то обстоятельство, что «в этой книге почти не говорится о Христе» (с. 284), Бердяев обнаруживает свою тонкую пронизательность.

Задолго до Бердяева и помимо признаний Флоренского, о *стилизаторстве* последнего, как опаснейшем извращении его внутренней жизни, заговорил Розанов. Уже в 1909 г., с характерными для него ёрническими интонациями, Розанов тем не менее прозорливо предсказал, что «стилизация» станет, возможно, основанием «жестокой критики», в частности, и «Столпа...» (8–15 июня 1909 г., с. 213). Любопытно, что о «стилизации» Флоренского Розанов говорит как о чем-то само собою разумеющемся, о неоспоримом его качестве, явном и для детей. — То же слово появляется вновь чуть позднее, в отзыве Розанова на статью Флоренского «Лекция и Lectio» (в его глазах это «благочестивые писания», «что-то специфически духовное и специфически академическое»): «Грешный, и я люблю стиль, хотя сам не “стилизую” (лень: ведь это работа), но у других ее люблю — ведь это художество, хороший чекан, “старая позолота”» (28 апреля 1910 г., с. 230). «Он любит тонкую художественную, филигранную работу <...>. Он — ювелир»<sup>64</sup>: Бердяев использует спустя четыре года в точности тот же розановский образ ювелира по драгоценным металлам, когда станет размышлять о Флоренском-стилизаторе... В сознании же Розанова данный образ оказался прочно связан с последним. Уже в 1916 году этот личный «аналитик» Флоренского указал на некую его

<sup>63</sup> Бердяев Н.А. Стилизованное православие // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 278.

<sup>64</sup> Там же. С. 269.

«страшную черту», в глазах Розанова — источник настоящих и будущих несчастий этого «художника, эстета». Черта эта — «стилизация», которую в письме 1916 г. («до 30 апреля» написанном) Розанов проследил очень глубоко. Согласно Розанову, Флоренский очень чуток к «прекрасному во всем мире». И вот, пишет Розанов, «Вы из этого обильного в себе золота неодолимо плетете изящные кружева в себе и внутренний мир свой наполняете золотыми идолами, которые суть изящны, но не суть живы. <...> Это именуется “стилизацией”» (с. 375). Как не вспомнить слова Бердяева о «мертвенности» «Столпа...» — при всем утонченном эстетизме этой изысканной книги! — «Это до того страшная вещь, — продолжает свои наставления Розанов, — ибо тогда весь внутренний мир полуистинен, — золотой, а — нет его. Страшнее ничего нет. Уверен, что <...> В<аши> страдания происходят отсюда» (там же). В этих картинах Розанова есть резон. «Идолы» — та же золотая ассистка икон в «Иконостасе», говоря фигурально. Увлечение «образами» всегда, действительно, как бы заставляло Флоренского забывать о Первообразе...

Флоренский отказывался признать себя «стилизатором». Отвечая на письмо Розанова, он неприязненно отклонит и сходную критику Бердяева в свой адрес — смехотворно усмотрев за ней какой-то денежный интерес<sup>65</sup>. Суть его ответа Бердяеву и Розанову — в допущении несовпадения с самим собой, или же — уточняется ниже — несовпадения с православным идеалом. «Мы люди грешные, но церковные в основе» (с. 188): ответ критикам, как видно, также выдержан в ключе «стилизации». Всё же эти два критика, равновеликие Флоренскому по дарованию, своим психоанализом задали ему сложную задачу. В его творчестве она разрешена не была: «Водоразделы» 1920-х годов также суть стилизация. И неизвестно, освободился ли Флоренский от пут стилизации *в жизни*. Печатью стилизации был, впрочем, отмечен весь Серебряный век: в своих экспериментах, в искании новизны его творцы ориентировались на традиции иногда очень отдаленного прошлого или делали из себя самих «произведение духовного искусства», как о Флоренском же высказался С. Булгаков<sup>66</sup>.

## Христология Флоренского

Отсутствие в воззрениях Флоренского учения о Христе — общеизвестный факт, впервые подмеченный Бердяевым («Стилизованое

<sup>65</sup> См. письма Флоренского от 10 и 25 августа 1916 г. С. 184–189 указ. изд.

<sup>66</sup> *Булгаков С. Н.* Священник о. Павел Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. С. 393. Булгаков здесь также говорит о самостилизации Флоренского.

православие») и с церковной авторитетностью засвидетельствованный прот. Георгием Флоровским («Пути русского богословия»). Можно посещать церковь, почти не думая о Христе; можно всю жизнь разрабатывать экклезиологию, избегая размышлений о боговоплощении, искуплении, о личности Основателя христианства. Вдумываясь в идеи «Столпа...» и в «Философию культа» — второй основной труд Флоренского о Церкви, как бы по умолчанию предполагаешь, что он всецело разделяет церковный взгляд на Христа. Но переписка Флоренского с Розановым разрушает эту наивную иллюзию: именно в ней немало сказано о Христе, и это сказанное шокирует. Представления Флоренского оформляются в христологическую концепцию, которая ничего общего не имеет с христологией церковной. Флоренский ни разу не пользуется такими привычными для всякого христианина терминами, как Богочеловек или Спаситель: догматическое представление о воплощении Второй Божественной Ипостаси в Иисусе из Назарета как бы и не попадает в поле его внимания. Флоренский *опытно* подступает к Христу, и этот опыт *ночной* в нашем словоупотреблении. Христология Флоренского, вопреки утверждениям Бердяева и Флоровского, *существует*, но она создана *ночным* Флоренским. По вполне понятным причинам Флоренский не включил эти христологические представления в свои труды, предназначенные для печати. Напомню, что он был настойчив в своих просьбах к Розанову не публиковать его писем. Нам шокирующая христология Флоренского стала известной исключительно благодаря инициативам его современных наследников и публикаторов.

*Ночной* Флоренский, как мы убеждались ранее, раскрывает себя в переписке с Розановым главным образом при обсуждении двух тем — перверсивного пола («S») и еврейского вопроса. Приходится признать, что и навстречу Христу Флоренский выходит из этих темных закоулков своего бессознательного. Флоренский искренне и горячо любил Христа, спасающего его своей благодатью от безумия: «Люблю Его, потому что *только у Него* могу успокаиваться» (6 апреля 1909 г., с. 19). Свои «отношения» с Христом Флоренский трактовал так, что Христос принимает его в «органической» — «эллинской» наличности: «Он не осуждает меня, Он утешает, Он показывает, что, умерев, я могу воскреснуть <...>» (19 апреля 1909 г., с. 21). Но не является ли тот, кого Флоренский принимал за Христа, в действительности — «золотым идолом» (Розанов), «великим демоном» Эротом, тайны которого в платоновском «Пире» Сократу раскрывает Диотима? «Христос есть *святая плоть*», — именно *плоть*, подчеркивает Флоренский, описывая Розанову свое «восхождение» к Нему. Начало этого пути — «греческая скульптура», которая, признается Флоренский, его «му-

чает сладкою болью с самого детства». Ставя перед внутренним взором Розанова образы прекрасных юношеских тел, Флоренский хочет донести до друга свой «интерес к мужчине с точки зрения мужчины же». И вот, «то, что манит в греческой скульптуре, совсем по-иному <...> явилось выраженным полностью во Христе» (25 апреля 1909 г., с. 22). Понятно, что речь идет о Красоте. Прекрасная статуя «в себе и для себя» реальна; Христос — «существо всереальнейшее» (с. 22), есть себедовлеющая, самодостаточная Красота, Красота как таковая: «Он — в себе прекрасен и в себе реален» (там же). Очевидно, что Флоренский, конципируя свое восхождение ко Христу — «святой плоти» от любования «греческой скульптурой», воспроизводит «лестницу» платонической любви, начинающуюся «устремлением к прекрасным телам» и через влечение к «красоте души» возводящую к красоте «самой по себе, через себя самоё, всегда одинаковой»<sup>67</sup>. Диотима у Платона говорит о непонятном для современного человека, вытесненном христианством и похороненном в веках некоем мистическом пути, в основе которого — «правильная любовь к юношам» (211В), а цель — «рождение в красоте» «совершенства истинного»: «Если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он» — тот, кто «родил и вскормил истинное совершенство» (212А).

Серебряный век тшился постичь этот загадочный путь Платона — древнее посвящение; к Соловьёву и Иванову на свой лад присоединялся и Флоренский. Настаивая на «правильности» (в смысле «Пира») своих переживаний, приводящих будто бы ко Христу, он, как бы наперекор Розанову с его грубоватой эротикой («Вы понимаете *φάλλος*, но не понимаете “лампад”», с. 22), заявляет, что «активный эрос» (удел благородных людей, согласно «Пиру») устремлен не на «тело само по себе», а на «форму» человека — «идею (Платон) его, — душу (мы, христиане (?! — Н. Б.))». Когда же «душа» любящим «вспоминается», — опять-таки в смысле анамнезиса Платона, — «в это мгновение перед сознанием разворачивается *вечность*». В данном письме от 31 мая 1909 г. Флоренский прямо называет Платона и бога Эроса — бога «вечной любви» (с. 26), описывая мистические случаи с ним и «любимым человеком» (с. 27). Очевидно, Флоренский пытался собственные любовные переживания форматировать на манер лестницы «Пира»<sup>68</sup>. Иванов называл «Христом» своего доморощенного «башенного» «Диониса»; Флоренский, быть может, в

<sup>67</sup> Платон. Пир (210А — 211С) (пер. С. Апта) // Платон. Избранные диалоги. М., 1965. С. 167–169.

<sup>68</sup> Разумеется, Флоренскому не было дано распознать действительную древнюю тайну «рождения в красоте» по Диотиме-Сократу, — идеи «Пира» он адаптирует к уровню школьного курса истории философии.

подражание ему, уже пребывая в округе Троицкой лавры, родил в своих нездоровых фантазиях «идола» Эроса, решившись вслед затем дать ему имя Христа...

Русский Серебряный век создал целую галерею *обязыченных, постнищевских* образов Христа. Это «Христы» Иванова, Волошина («Аполлон» — «Христос» «солнечного диска»), Мережковского (полупризрачный «страдающий бог» Атлантиды), — здесь же и «Исус Христос» Блока в пиршественном розовом венке. «Христос»-Эрос, вдохновитель «античной школы», в письмах Флоренского к Розанову дополнен еще одним образом — *еврейским*. Христология Флоренского, очевидно, имеет два лика — эллинский и иудейский, отражая действительное присутствие в христианстве начал «Афин» и «Иерусалима». Трактую евангельские события, Флоренский создает на их основе жуткий миф в духе своего и розановского антисемитизма. Он исходит из представления о Христе как жертве, принадлежащего привычному богословскому контексту, но традицией слабо разработанному. В самом деле, жертвовање предполагает субъектов, но на естественные вопросы, *кем и кому* была принесена жертва Христа, богословие не отвечает. Незавершенность *богословия жертвы* — одна из причин нужды в *теодицее*: множество душ отпало от христианства, не получив ответа на вопросы, возникающие вокруг данного представления. По-видимому, метафора «жертвы», взятая из контекста древнего ритуализма, все же неважно работает в кругу христианских идей. Обычно богословы обходят молчанием семантику слова *жертва*. Не то Флоренский: Христос именно в качестве жертвы — предмет его пристального интереса.

Предшественником Флоренского здесь надо признать Иванова — автора исследования «Эллинская религия страдающего бога», опубликованного в 1905 г. в журнале Мережковских «Новый путь» (окончание книги под заголовком «Религия Диониса» напечатали — после упразднения «Нового пути» — булгаковско-бердяевские «Вопросы жизни»). О растерзании и каннибальском пожирании жертвы участниками архаических оргийных радений в честь Диониса Иванов пишет с постоянными многозначительными аллюзиями к богослужению христианскому. Он сладострастно описывает «поедание плоти» и «питие крови» жертвы, вакхов и менад называет ее «причастниками», говорит о ее «пресуществлении» в «божественную плоть и душу самого Диониса»<sup>69</sup> и пр. Также он вы-

<sup>69</sup> *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1905. № 8. С. 17.



деляет в дионисизме образы, общие с евангельскими, — к примеру, образ виноградной лозы и зерна, не стесняясь непосредственно к Дионису относить и евангельские цитаты<sup>70</sup>. Подгоняя дионисизм под христианскую парадигму, — одновременно обьязычивая Евангелие, — Иванов пытается обосновать то фундаментальное положение своей философии религии, которое коробило даже и его тогдашних единомышленников<sup>71</sup>. Иванову мнилось, что религия страдающего бога коренится в неотъемлемом от природы человека стремлении растерзать и пожрать бога, дабы приобщиться его бессмертию. Потому в любом подобном культе первичен оргиазм и иступленное пожирание жертвы; соответствующий же миф — священная история, обосновывающая жертвоприношение, глубоко вторична. Для религии, утверждал Иванов, важно не «что», а «как», — не имя бога, не сюжет и образность мифа, но как таковой — мистический экстаз, сопряженный с культовой омофажией<sup>72</sup>.

Христианство, по Иванову, продолжило собою цепочку эллинских религий дионисийского типа. Иисус Христос сделался ритуальной жертвой сатурналий, справляемых римскими солдатами на оккупированных землях. В соответствии с кровавым обычаем ежегодно избирался «красивый молодой воин», которого нарекали «царем Сатурном», «одевали в царскую одежду» и оказывали ему шутовские почести. Через месяц, согласно сценарию культа, его приносили в жертву «безыменным богам», — быть может, «фракийскому Дионису». Иванов заключает: «Венец, трость и багряница, наречение царём Иудейским и надпись на кресте, самый крест <...> — всё подтверждает, по-видимому, аналогию потешного обряда кровавых Сатурналий». Христова жертва своим историческим прообразом и своим сокровенным существом, согласно Иванову, имеет «каннибальское религиозное царубийство-богоубийство»<sup>73</sup>.

Спекуляции Иванова оказали сильное воздействие на Флоренского: думается, «жреца» в нем разбудили как раз они, вызвав и интерес к Христу как жертве. После женитьбы и рукоположения Флоренский отошел от своих опытов в духе «Пира», — соответственно от видения Христа в качестве «святой плоти». Христос для него начал воцерковляться: принимая в таинстве благодать священства, он пе-

<sup>70</sup> «Семя не даст плод, если не умрёт» // Новый путь. 1905. № 9. С. 69.

<sup>71</sup> Андрея Белого, к примеру.

<sup>72</sup> Пожиранием сырого жертвенного мяса дикими людьми, спустившимися до животного уровня: менады подражали собакам, облакались в шкуры зверей и т.п. Подобные вещи вызывали у Иванова далеко не один научный интерес. Свидетельство этому — известная попытка своеобразного филолога возродить у себя на «Башне» Дионисовы мистерии с вкушением крови жертвы.

<sup>73</sup> *Иванов Вяч.* Религия Диониса // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 220.

режил возложение на него руки епископа как «буквально руку Самого Христа» (11–13 мая 1911 г., с. 58). К «S» также возникло равнодушные – было «хорошо» с женой и Христом, благословившим брак (с. 59). Хотелось одного – прощения Христом на Страшном суде, – вера же в воскресение Христово стала представляться единственной возможностью преодоления ужаса смерти (19 августа 1913 г., с. 137). В сложной внутренней жизни Флоренского словно появился уголок с традиционной Христовой иконой: эстет и бунтарь встал на канонический путь православного иерея. Несколько смущал, правда, Розанов с его «Тёмным Ликом», будто бы привившим ненависть к миру Христом. Но Флоренский без труда разобрался с вызовом Розанова: Христос даже смягчил присущий всем религиям аскетизм, напомнил он другу (9 января 1911 г., с. 54). К тому же Христос – не только альфа, но и омега, и «в мысли об  $\Omega$  разрешение “Тёмного лика” и всего, что накопилось около него» (9 мая 1913 г., с. 122). Подразумеваемая под  $\Omega$  апокалипсического Христа, «во славе» грядущего в мир, Флоренский присоединяется к чаяниям Серебряного века.

И вполне возможно, что христология Флоренского влилась бы малым ручейком в море традиционного богословствования, если бы в 1913 году не разразилось дело Бейлиса, вызвавшее взрыв спекуляций по проблемам еврейства. О том, что Флоренский принял сторону автора «Обонятельного и осязательного отношения евреев к крови», достаточно было сказано выше. Обращаться ко всем этим духовно-смердящим умозрениям меня побуждает лишь необходимость раз навсегда закрыть вопрос о христологии Флоренского, заполнить лакуну в его воззрениях. – Итак, для Флоренского, как и для Иванова, Иисус Христос – не просто жертва уклончивого богословия, но *жертва* вполне конкретная – *ритуальная*, причем *ритуал* здесь – не карнавальный обряд Сатурналий, как полагал Иванов, но древнейший тайный кровавый ритуал иудеев. Флоренский и Розанов верили в существование страшного иудейского эзотеризма, жертвой которого стал и Андрюша Ющинский. Сходная участь, утверждает Флоренский, постигла и Господа Иисуса Христа. Вокруг этого мифа Флоренским выстроено многостороннее воззрение, включающее богословский, оккультный, историософский и этнологический, а также нравственный и политический аспекты. Миф о ритуальном жертвоприношении Христа, осуществленном еврейством<sup>74</sup>, и есть второй

<sup>74</sup> Важно то, что Флоренский не возлагает вины за убийство Иисуса ни на каких исторических лиц, будь то деятели синедриона или «предатель-ученик»: «богоубийство» им возведено к Богу же, «Высшему Разуму». Тем самым в его глазах оно оправдано, ибо не имеет в себе ничего человечески-субъективного или случайного.

аспект христологии Флоренского – исторический и собственно религиозный. Видение же Христа как *святой плоти* относится к эсхатологии, а также к метафизике вочеловечившегося Сына Божия.

Еще в 1911 году Флоренский поделился с Розановым своими мыслями о Христе; сейчас мы убедимся в абсолютной невозможности для него включить подобную христологию в учение «Столпа...» о Св. Троице, маскирующееся под Афанасиево омоусианское богословие. Флоренскому некогда предстал символический образ – галлюцинация или плод фантазии: «Мне казалось <...>, что я вижу пред собою гигантскую паутину, в середине которой сидит громадный паук-птицеед, мохнатый, черный, страшный, злой-презлой, с блестящими круглыми бисеринками-глазками, с хищным клювом, и визжит, визжит почти без перерывов. <...> И в этой паутине, среди многих других, запутался Господь Иисус Христос» (15 января 1911 г., с. 55). Видение прочно засело в памяти Флоренского, – надо думать, он считал его знамением, как тогда говорили, «реальнейшей реальности». Смысл образа *паука* Флоренский прояснил уже в посланиях к Розанову в связи с Бейлисовым процессом. Паук – символ иудаизма и, шире, еврейства: «Если глубже взглядеться в историю, то видишь, что эти пауки всегда ткали свою паутину и что история *всегда* имела стержнем еврейство» (25 ноября 1913 г., с. 151)<sup>75</sup>. Итак, паук – это еврейство; однако в таком случае почему «подлинный Сын Божий, Бог, и все-таки запутался» (с. 56) в тенетах чисто человеческих религиозных интриг? Почему Флоренский называл «кошунственным» образ паука и паутины, почему он вызывал у него мистический ужас и рассматривался как порождение «пучины греха греховнейшего» (там же)? Дело в том, что *паук в интуициях Флоренского – это Сам Бог, осуществивший жертвоприношение Сына*. Не иудаизм, олицетворенный священством и вопившим «распни, распни Его!» народом; не иудейский образ Бога – ни Ягве, ни божества до-моисеевских, а то и до-Авраамовых времен<sup>76</sup>, – но Сам Бог, Творец мира, – такой, каков Он *есть*, а не выдуман злыми евреями. При свете разума подобный образ Бога и связанная с этим *чисто мифологическим* образом концепция боговоплощения казались Флоренскому «кошунственными». Но вот Флоренский ночной от нее не отказался. И когда в угаре страстей вокруг дела Бейлиса «открылась

<sup>75</sup> Ср. сноску 32. В главе 11 «Моей борьбы», почти целиком посвященной проблеме еврейства, также проводится мысль о всегдашнем роковом присутствии евреев в истории прочих рас.

<sup>76</sup> Образ Авраама указывает на тот исторический момент, когда человеческие жертвоприношения у евреев были заменены животной жертвой. Авраам – фигура в этом смысле пограничная.

бездна» многих, в том числе и Флоренского, душ, ему вспомнился образ Божественного паука и сопряженный с ним трагический «ужас» при виде участи «Сына Божия» (с. 56).

Так или иначе, «паук» или не паук, но *Бог Флоренского* — это Бог, нуждающийся в крови жертв и крови собственного Сына. *Теология* архаичнейшего из мыслителей Серебряного века Флоренского — это теология иудейской до-Авраамовой древности<sup>77</sup>. О *Боге* сергиево-посадский мыслитель рассуждает апофатически: это «не Бог философов и ученых (Паскаль), не “бог” Духовных Академий и Семинарий, не “бог” канцелярий и синодов». Подобный абстрактный, школьный — «фиктивный», по Флоренскому, бог «не слышит запаха крови и не знает ее священности; этот “бог” не устанавливал Евхаристии, не посылал Сына Своего на муки и смерть, не сотворил “мужчину и женщину”. Это — не Бог полей и лесов <...>» (28 сентября 1913 г., с. 141). Таким образом, действительный «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова», по крайней мере, *может*, логически, носить все данные атрибуты. О том, что Он их, в глазах и вере Флоренского, носит на самом деле, говорится в том же письме: «Между нами будь сказано, пока есть в мире еще ритуальные убийства — мир не совсем умер, не совсем опозитивел, не совсем выдохся. Смерть Ющинского — ужасная трагедия. *Но трагедия эта очищает мир и благотельно волнует сердца*. Может быть нечто и более ужасное — это когда трагедии в мире вовсе не будет» (выделено мной. — Н. Б.) (с. 141–142). Так Флоренский решительно разрывает с гуманизмом и присоединяется к русским нищепанцам Иванову и Мережковскому, также апологетам «трагического» мировоззрения. В их лице русский дух покидает все же светлый мир христианского модерна и вступает в ночь культуры постмодерна, о наступлении которой первым возвестил Ницше.

...Итак, согласно Флоренскому, «религия по существу трагична» и «ритуальное убийство [жертвоприношение *Богу Библии*, он же — злобный *паук* созерцаний Флоренского. — Н. Б.] великое дело» (там же, с. 141). Бог испытывает нужду в жертвенной крови: Флоренский хотел бы обязать христиан, исповедующих «спасительность Богоубийства», верить в это (там же, с. 142). В себе самом Флоренский находит силы исповедовать такое *христианство*, в основе которого *теология жертвы*. Не «розовый» (в смысле К. Леонтьева, назвавшего «розовым» христианство великих русских писателей) омоусианский тринитаризм — предмет словесных плетений «Столпа...» — был со-

<sup>77</sup> Можно здесь вспомнить также архаиста Шестова, искавшего «Бога Авраама». Однако шестовский Бог человеческую жертву уже отвергнул. Шестовский Бог — это чистый произвол; Бог же Флоренского — это непостижимый, при этом «злой-презлой» «Высший Разум».

кровенным богословским воззрением Флоренского, но *метафизика кровавой жертвы Сына Божия*. Вдохновляющий импульс к ее разработке Флоренский получил, понятно, от ивановской «эллинской религии страдающего бога». Интуиции Иванова пали на подходящую почву. «Розанов (в истории) никогда не был жрецом; а Флоренский > никогда не был чем-либо, кроме жреца» (9 мая 1913 г., с. 122), — полушутливо, но не без весомейших оснований признался однажды Флоренский. В своем психоанализе они с Розановым иногда заходили очень далеко: конципируя себя как древнего «жреца», не мыслил ли Флоренский в том же ключе, что и Волошин, создавая образ «Черубины»?.. Воистину ужасен тот образ христианства, который Флоренский предлагает своему корреспонденту и духовному сыну — созданный им самим архаический миф о Боге-«пауке», родном брате пожирателя детей Молоха (с. 141), принесшем себе самому в жертву собственного Сына. В этом учении выразился вроде бы вытесненный и забытый полудетский «ужас» Флоренского, вызванный гибелью Христа (с. 56). Ужас этот в 1913 г. вспомнился и был пережит Флоренским как «ощущение трагичности и непостижимости мира и высшей Разумности всего в нем совершающегося» (с. 142). Как и Мережковский, всю жизнь ежедневно читавший Евангелие и в конце концов пришедший к *Иисусу Неизвестному*; подобно Иванову, который избегал говорить о «что» и «кто» веры и останавливался на опытном, а потому неоспоримом «как» — Флоренский в глубине души был трагическим агностиком. Именно поэтому в своем катафатическом — *дневном* воззрении («Столп...», «У водоразделов мысли») он держится близкой, наличной *реальности церковного культа*. Его *ночное* богословие, представленное в письмах к Розанову, объясняет нам, почему в его *книгах* не найти учения о Христе: его настоящая христология не подлежит вынесению на публику. Эта шокирующая христология — свидетельство непреодолимого кризиса, в котором очутилось христианство после всех атак на него разума. Миф о Боге-пауке — это рационализация буквально понятого христианского богословия: абсолютизация терминов «Отец», «Сын», «жертва» и пр., взятых из семантического поля человеческого жизни, ведет к созданию ложных — не отвечающих действительному положению дел мифов.

Нам остается поставить точки над *i* — завершить описание истории Христа, как ее видел Флоренский. Интересны ему были, как мы помним, только «семя и кровь» — тайна жизни и тайна жертвы. Флоренский исходил из архаического переживания «священности крови», в которой, по учению Библии, содержится жизнь, душа. Библейский запрет на «кулинарное» употребление крови, по

Флоренскому, экзотеричен: иудейская эзотерика — «тайна тайн», в которую посвящены «очень немногие, из избранных избранные», — это вкушение «священной пищи» — как раз крови животных, затем «гойских младенцев» и наконец... «крови Господа Иисуса», «запутавшегося в паутине» чудовищного паука (указ. письма, с. 141, 55; также письмо от 26 октября 1913 г., с. 146). Таким образом, по Флоренскому, Господь Иисус был принесен в жертву не «безымянным богам» сатурналий, как считал Иванов, а «Богу Израиля» — по замыслу евреев, руками язычников. Не совсем ясно, полагал ли Флоренский, что евреи знали, что они делают, — кого именно избирают в качестве ежегодной пасхальной жертвы<sup>78</sup>. Но так или иначе, «крови баранов и козлов, и крови Ющинского противостоит единойды пролитая [на Голгофе. — *Н. Б.*] и присно проливаемая [в Евхаристии. — *Н. Б.*] кровь Господа Иисуса» (указ. письмо, с. 141). Так Флоренский главное таинство Церкви возводит, как к прообразу, к *ритуальной жертве иудеев*, совершившейся на Голгофе, а не к Тайной вечере (или к позднему ритуалу синагоги), как это принято в богословии. «Христианство — бесконечно *сгущенное* иудейство и окончательно отвечает на законные запросы иудейства», которое практиковало «великое дело» — «ритуальные убийства» (там же). Согласно Флоренскому, «христианство — высшая религия» в отношении к иудейству, поскольку в ее основе — «кровь Господа Иисуса» (там же). Однако, будучи «продолжением иудейства» (там же), христианство иудейству изоморфно, ибо также есть религия кровавой жертвы, причем Жертвы, отражающей отношения внутри Божества.

Бог, возделывающий кровавых жертв, понятно, в глазах человека Нового времени нуждается в «оправдании», — здесь сам исток «Столпа...» как *теодицеи*. Однако ход мыслей, который демонстрирует Флоренский, очень старый, хорошо известный истории богословия. Для любой религиозно-философской новейшей идеи может быть найден аналог среди ересей древности. Очевидно, что за реальной теологией Флоренского маячит тень ересиарха II века

<sup>78</sup> Принятие мифа Флоренского о Боге-пауке и Иисусе, запутавшемся в паутине, — **мифа о Христе как ритуальной иудейской жертве**, — заставило бы переосмыслить как евангельские события, так и апокрифы, возникшие вокруг тайны Креста. В частности, чаша Грааля оказалась бы указанием на *жертвенную* кровь, собранную членом синедриона, возможно, ради целей некоего тайного ритуала. Судьба же тела Иисуса в таком случае вообще ставится под вопрос... Как бы то ни было, антиеврейский миф, созданный Флоренским (в «соавторстве» с Розановым, продолжившим антисемитское дело фальсификатора и протофашиста Нилуса), камня на камне не оставляет от учения Церкви об искуплении и спасении.



Маркиона. Позволю себе привести здесь выдержки из статьи Бердяева «Из размышлений о теодицее», который привел меня к догадке об истоках «Столпа...». «Маркион с большим моральным пафосом и благородством восставал против Демиурга, против творца мира, как злого бога. Бог Ветхого Завета, раскрывшийся Израилю, был для него не Отец Иисуса Христа, Спасителя мира, он есть злой Демиург, создатель зла и горя мира. Иисус Христос — Сын неведомого Бога, избавитель от зла творения». Отличие воззрения Флоренского от веры Маркиона, как видно, в том, что Флоренский Бога Ветхого Завета (*наука* его видений) считал все же *Отцом* Иисуса Христа, отрицая тем самым, в отличие от Маркиона, существование в мире «Бога добра, Бога правды и справедливости, Бога любви, Бога высшей духовности». «Сомнение Маркиона, связанное с проблемой теодицеи, присутствует во всех сомнениях людей нового времени, — продолжает Бердяев. — Гарнак в своей прекрасной книге о Маркионе говорит, что Маркион должен быть особенно близок русской религиозной мысли»<sup>79</sup>. — Теодицея Флоренского — *оправдание* им в его собственных глазах Бога-«паука» — на самом деле никаким *рациональным* оправданием не является: «Высший Разум» суду разума человеческого не подлежит. И чтобы все-таки принять этот непостижимый Разум, Флоренский предлагает встать на путь Церкви и опытно убедиться в действии ее благодати. В «Столпе...» Флоренский по сути излагает свой собственный опыт воцерковления, — богословие св. Афанасия, рассказы о подвижничестве и пр. связаны с этим опытом, но специфики его не отражают. Специфика же эта нашла свое отражение в эзотерике «Столпа...», о которой уже много сказано выше. «Столп...» — это вполне искренний (хотя и «стилизованый») ответ Флоренского на видение «паука» — Бога Ветхого Завета. Теоретически проблема теодицеи неразрешима, — Флоренский предлагает решать ее в практике церковной жизни.

Почему-то Флоренский не допускал того, что Богу не нужны жертвы — «кровь тельцов и агнцев и козлов» (Ис 1, 11), о чем догадывались уже еврейские пророки. Бог есть Дух, и «жертва Богу — дух сокрушен» (Пс. 50). В своем грубо материалистическом *богословии жертвы* Флоренский возвращается к простонародной архаике —

<sup>79</sup> Бердяев Н.А. Из размышлений о теодицее // Путь. Париж, 1927. № 7. С. 51. Интересно, что Флоренский и Бердяев играли понятиями «теодицея» и «антроподицея», оглядываясь друг на друга. Если Флоренский назвал свой «Столп...» (1914) *теодицеей*, то Бердяев, как бы навстречу ему, в 1916 г. заявил в своем главном труде «Смысл творчества» о нужде не в теодицее, а в *антроподицее*. Флоренский в 1920-е годы приступает к разработке собственной *антроподицеи* в фундаментальном труде «У водоразделов мысли». А Бердяев, уже в Париже, в 1927 г. заново возвращается к «размышлениям о теодицее»...



к верованиям диких народов, считавших священными иступленные состояния и кроваво-оргийные ритуалы.

Итак, в переписке Флоренского с Розановым была совместно разработана человеконенавистническая по своему пафосу, архаичнейшая по ее истокам концепция феномена еврейства. Вдохновленный этой антисемитской идеей, Розанов зажигается погромным пылом; Флоренский, напротив, зовет к покорности, — но одно другого стоит. Флоренский убежден в историческом доминировании евреев над прочими народами, и в первую очередь русскими: «Израиль — стержень мировой истории», «это мы в черте оседлости <...>, — мы, а не они», ибо то *черта оседлости* «Божественных предназначений». «Такова Высшая Воля» (26 октября 1913 г., с. 147) — воля Бога-«паука». «Смирение» Флоренского простирается до готовности стать ритуальной жертвой (там же), — здесь надрыв «стилизации», родственной розановскому «юрродству». — Флоренский в своей *теологии жертвы* — она же *христология* — акцентирует в евангельских событиях архаичнейшие смыслы<sup>80</sup>; он обращен в отдаленное прошлое, когда рассматривает Христа в качестве жертвы тайного иудейского культа. Подобно Иванову, он хочет пробудить в христианине *оргийного человека* с его похотью жертвенной крови. И здесь та самая *стилизация* души, упрек в которой Флоренский от своих критиков не принял. Иванов хотел стилизовать современных людей под вакхантов и менад, Флоренский — под адептов древнейших еврейских культов. Но Божественная жертва распространяется и на нынешних людей — пускай позитивистов, «канцеляристов» или «прислужников адвокатов», а потому — в силу именно своей божественности — содержит в себе смыслы, доступные и в Новейшее время. Задача современной герменевтики — выявить именно эти актуальные смыслы. Обращаться же с яростным упорством вспять означает, действительно, пренебрегать Промыслом Высшего Разума.

---

<sup>80</sup> Одним из ветхозаветных прообразов Христа, принятых Церковью, является Исаак, жертва действительно человеческая и отчая. Однако наряду с древними иудеями до-Авраамовых времен, принесение в жертву детей практиковали все архаические народности и племена. Евреи здесь ничем не отличаются от греков или русских. Что же касается новейшего изуверства, то достаточно назвать хотя бы русских хлыстов с их жертвоприношениями (отраженными в русской литературе), чтобы страсти вокруг дела Ющинского обернулись черносотенной лицемерной истерикой.

Раздел II  
*Конкретный идеализм*



## 2.1. П.А. Флоренский и новое религиозное сознание\*

**Н**ам хотелось бы начать размышления о сущности взглядов Флоренского с категорически звучащего тезиса: Флоренский — один из выразителей *нового религиозного сознания*. Осмысливая русскую философию Серебряного века, следует, на наш взгляд, отправляться 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-соловьёвской 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 непричастного 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...

---

\* В более ранней редакции было опубликовано: Вестник РХД. № 160. Париж, 1991. С. 90–112; П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 649–667.

Церковность была заложена в русских мыслителях 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 общились 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 исповеданию 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 г. «Пути русского богословия» Г. Флоровского — построена именно по такому принципу. Главные трудности при такого рода исследованиях следующие. Во-первых, это необходимость наличия у исследователя собственного церковного опыта, причем опыта выстраданного, прошедшего через испытания. Во-вторых, трудность обусловлена 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»<sup>2</sup>. 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 *человеческого 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 Флоренского<sup>3</sup>. Почти не делая огово-

<sup>2</sup> Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 497.

<sup>3</sup> Данное утверждение было нами пересмотрено (см. в данном издании раздел «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», «Органопроекция» 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-окультурное учение Флоренского о человеке. — Прим. автора 2014 г.

рок, можно сказать, что учения о человеческой личности у Флоренского нет<sup>4</sup>. Это связано с отсутствием в богословии автора «Столпа» и «Философии культа» *Христа*, что было отмечено еще в 30-е годы Флоровским. Воззрения Флоренского никоим образом не персоналистичны, — так что его концепцию человека и, в частности, образ идеальной личности следует искать по преимуществу в характеристиках, данных мыслителем конкретным лицам.

Какой же тип человека занимает Флоренского? Мышление Флоренского эkkлeзиоцентрично, 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, можно 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, быющая под корою всех «выдохшихся символов», как он писал в 1905 году Андрею Белому<sup>5</sup>. — Но именно таким же путем вглубь исторической религии, путем к надконфессиональной, вечной истине был путь выразителей «но-

---

<sup>4</sup> 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, у Флоренского нет. 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.

<sup>5</sup> Письмо Флоренского к Андрею Белому от 15 июля 1905 г. // Контекст — 1991. М., 1991. С. 39.



вого 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 завершенных 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 1920-х годов христианство упоминается лишь однажды, причем на равных правах с другими мировоззренческими системами: «Механическое миропонимание. Каббала. Оккультизм. Христианство» (см.: *Studia Slavica Hung.*, 32/1-4, 1986, с. 119). 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 для него личностей. Первым в их ряду должен быть назван преподобный Сергей Радонежский; также и остальных — старца Гефсиманского скита Исидора, архимандрита Серапиона Машкина, отца Алексея Мечёва — Флоренский наделяет чертами святости. Преподобный

Сергий, как уже отмечалось, 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 выступает в качестве гностического измышления. 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 Сергий 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: оккультысты 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. Хотя Флоренский отмечает преимущественно отклонения от канона отца Исидора, вполне можно говорить о традиционном (правда, 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»<sup>6</sup>, 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.

<sup>6</sup> См.: *Священник Павел Флоренский. Сочинения* в четырех томах. Т. 1. М., 1994. С. 617.

Совершенно иной образ человека, сыгравшего в творческой судьбе Флоренского, быть может, центральную роль, — образ таинственный, противоречивый и даже соблазнительный. Его 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 Оптину 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 — подвизавшемся 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 мистификацию, предпринятую Флоренским, и усомниться в самом существовании данного феномена<sup>7</sup>. 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 време-

<sup>7</sup> См.: Гальцева Р. Мысль как воля и представление // Образ человека XX века, М., 1988. С. 87.

ни, 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, 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 пытаться 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 запой 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 своей основной направленности 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 воздает кесарю. Духовенство ее — «Иуда, продавший церковь Христову сперва Петру, а после перепродававший ее всем преемникам Петра до Николая II включительно». На грехе цезарепапизма, присущем 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 бы участь духоборов. 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»<sup>8</sup>. 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, оставшаяся ненапечатанной. Ее название — «Мимолетные рассуждения о иезуитизме, шпионстве, шаблонной морали и масонстве», и написана она тоже в начале 1905 г. 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 шпион-

<sup>8</sup> См.: Письмо архимандрита Серапиона к П. Флоренскому от 3 февраля 1905 г. // Вопросы религии: Сб. Вып. 1. М., 1906. С. 176–179.



стве 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»<sup>9</sup>.

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»? Шигалевщине 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 царубийством, богословское ли ее оправдание. Особенно поражает то, что в союзники своим «кровожадным»<sup>10</sup> теориям архимандрит берет... самого Христа. Оказывается, что «Господь Иисус» при попытках схватить Его «не прибежал 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 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

<sup>9</sup> См.: *Архимандрит Серапион*. Мимолетные рассуждения... // Образ человека XX века. С. 192.

<sup>10</sup> См.: *Морозов М.* Перед лицом смерти // Литературный распад: Сб., СПб., 1908. С. 241.

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 обожить 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. Попытаться 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 самооглушением и фарисейством.

Какова же современная святость, каков духовно совершенный человек 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 Серапиона*. И хотя 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 г. 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, разу-

меется, 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»<sup>11</sup>. 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 бесстрашие, высочайшее совершенство, — подозрение в низменной гордыне, по убеждению Флоренского, тем самым рассеивается. — Отец Алексей не был в состоянии представить себе 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

<sup>11</sup> Вариант заголовка — «Рассуждение на случай кончины отца Алексея Мечёва» (см.: *Священник Павел Флоренский*. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1996. С. 591–620).

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. Покаяние — 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 уничтожает, 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»<sup>12</sup>: 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 — вырождается 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. VIII, 3). Под пером Флоренского всякая «христианская кончина» 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.

<sup>12</sup> Священник Павел Флоренский. Рассуждение... // Указ. изд. С. 595.

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»<sup>13</sup>. 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 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, мыслится им не где-то вовне: 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 связывалось 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

<sup>13</sup> Священник Павел Флоренский. Рассуждение... // Указ. изд. С. 612.

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, 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 таким сложным, что, осуществись он на деле (чего не произошло), все эти громоздящиеся двусмысленности и оглядки начисто уничтожили бы саму аскетическую цель. И так, чтобы достигнуть уничтожения, 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 Шопенгауэра<sup>14</sup>. 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»... Работа 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;

<sup>14</sup> Имя этой реальности в аскетике — *пучина греха* (см. большое молитвенное правило перед св. причащением).

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.



## 2.2. Русское гётеанство\*

### 2.2.1. 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 в 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 разлетается*»<sup>1</sup>.

Какова же сущность этого закатного созерцания Фауста? Ее трудно уяснить, если обратиться к учению Гёте о цвете и вспомнить фундаментальное для него понятие *первоявления*. 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»<sup>2</sup>. Разумеется, речь идет не о смешении (подобном механическому) двух начал, но о живом, таинственно-органическом взаимодействии.

<sup>1</sup> Гёте И.В. Фауст / Пер. П. Вейнберга. СПб., 1902. С. 30. (Курсив мой. — Н. Б.).

<sup>2</sup> Гёте И.В. Избранные философские произведения. М., 1964. С. 133.

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»<sup>3</sup>. 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 цвете, — пишет Штейнер. — Свет, видимый через замутненную среду, становится желтым, а тьма, видимая через освещенную среду, становится синей»<sup>4</sup>. «Летающий» 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*.

### Цвет в природе

При создании своего учения о цвете Гёте придавал решающее значение наблюдению цветовых явлений именно в естественных условиях, на природе. Гёте совершенно реально переживал природу как живое и разумное великое Существо, но 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»<sup>5</sup>, — 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, —

<sup>3</sup> Гёте И.В. Избранные философские произведения. М., 1964. С. 133.

<sup>4</sup> 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. Stuttgart: Kürschners Ausgabe, 1883—1897. Vd III (G.W. 35). Раздел «Диоптрические цвета». С. 114.

<sup>5</sup> Гёте И.В. Очерк учения о цвете // Гёте И.В. Избранные философские произведения. С. 131—132.

а не просто ее частными аспектами. Этот намек Гёте — все-таки именно намек — получит, как мы увидим, блестящее раскрытие и обоснование в русском гётеанстве.

В «Учении о цвете» Гёте описывает разнообразие цветовой — хочется сказать «события» при созерцании им неба, гор, снега, — при самых разных метеорологических условиях и различном характере воздушной 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 цвета»). Какова здесь цель Гёте? Во всем бесконечном многообразии цветковых 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 цветковое явление, которые зараз выявило бы *всю* возможную цветковую 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 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 цветковая цельность была бы вполне налицо»<sup>6</sup>. 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.

<sup>6</sup> Гёте И.В. Очерк учения о цвете // Гёте И.В. Избранные философские произведения. С. 249.

## Русский Фауст

Павел Александрович Флоренский, один из интереснейших русских мыслителей XX века, большую часть своей жизни провел в небольшом городке Сергиевом Посаде вблизи Москвы. Для этих мест характерен скромный ландшафт — открытые пространства полей, куда вклинивается 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, изумленный 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 головой — прозрачно-зелено-изумрудный»<sup>7</sup>. 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 называл это мировоззрение «конкретным идеализмом» или «конкрет-

<sup>7</sup> Флоренский П.А. Небесные знамения. (Размышление о символике цветов) // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 414.

ной 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 Гёте<sup>8</sup>. А в письме от 23–25 апреля 1936 г. 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»<sup>9</sup>. 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 Urphaenomenon делался далее орудием познания, категорией, основным философским понятием, около которого все группировалось и координировалось, около которого выкристаллизовывался весь опыт»<sup>10</sup>.

Когда мы говорим о русском гётеанстве, имея при этом в виду в первую очередь Флоренского — человека и мыслителя<sup>11</sup>, — мы подразумеваем то, что 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»<sup>12</sup>. Мир был для Флоренского откровением его ноуменальной глубины, и при этом речь не шла для мыслителя ни об абстрактной

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> Данное письмо я цитирую по публикации: *Иеродиакон Андроник (Трубачёв)*. К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882–1943) // Богословские труды. Сб. 23. М., 1982. С. 274.

<sup>10</sup> *Священник Павел Флоренский*. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. М., 1992. С. 158–159, 153 соотв.

<sup>11</sup> «Серебряный век» русской культуры дал еще одного «гётеаниста» — Вячеслава Иванова. Этому поэту и мыслителю была близка другая «ипостась» Гёте — его лик «великого язычника».

<sup>12</sup> *Священник Павел Флоренский*. Детям моим... С. 158.

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»<sup>13</sup>. К таким явлениям Флоренский относил гётевскую категорию протофеномена или же говорил 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»<sup>14</sup>.

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, с другой стороны, который 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»<sup>15</sup>: 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*»<sup>16</sup>. 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 ми-

<sup>13</sup> Священник Павел Флоренский. Детям моим... С. 153–154.

<sup>14</sup> Там же. С. 153.

<sup>15</sup> Там же. С. 154.

<sup>16</sup> Там же. С. 158.

стерии 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»<sup>17</sup>. 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 — собственному предмету данных заметок, — остановимся еще на одном аспекте проблемы гётеанства. Дело в том, что Фауст — тип закатный, так что не случайно я сразу назвала 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*<sup>18</sup>. Не случайно именно солнечный закат — то время суток, которое мистически созвучно душе Флоренского, русского Фауста. Об этом Флоренский пишет в небольшом эссе «На Маковце»<sup>19</sup> (1913, 1922), включенном в труд «У водоразделов мысли». Эссе это важно тем, что прямо указывает на те первичные интуиции, из которых вырос этот труд.

«Есть мистика ночи; есть мистика дня; а есть мистика вечера и утра»<sup>20</sup>, — 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» (Псалом 90,6). «Не моя это мистика. Боюсь ее. Ни ночью, ни днем

<sup>17</sup> Священник Павел Флоренский. Детям моим... С. 160.

<sup>18</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Глава V. Картина души и чувство жизни. Раздел 6. Дневное и ночное искусство (М.; Пг., 1923. С. 338).

<sup>19</sup> Маковец — название холма, на котором в XIV в. преподобный Сергей Радонежский выстроил храм в честь Св. Троицы, а позже возникла Троице-Сергиева лавра.

<sup>20</sup> Флоренский П.А. На Маковце // Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 17.



не раскроется душа. И не хотелось бы умирать в эти жуткие часы»<sup>21</sup>: Флоренский здесь раскрывает читателю о себе нечто интимное и глубокое...

«А отойти бы, как и родился: на закате, — продолжает он. <...> Тогда трепещет “инога бытия начало”<sup>22</sup>. 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»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup>Флоренский П.А. На Маковце // Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 18.

<sup>22</sup>Флоренский цитирует Пасхальный канон преподобного Иоанна Дамаскина.

<sup>23</sup>Флоренский П.А. На Маковце. С. 20.

...Вряд ли тому, кто знает и любит трагедию «Фауст», надо подробно обосновывать то, что мистический, «посвятельный» путь, куда призывает вступить Флоренский (и который, надо думать, проходил 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 <...> спустишься в пещеру <...> тут <...> рождаются все вещи мира», — говорит Флоренский. «Опустишься 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, недосыгаемо 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 появляется<sup>24</sup>. Но этот труд, выросший из только что описанного «закатного» — или «пещерного» переживания, также софиен. Более того: если софиология «Столпа...» по преимуществу абстрактно-метафизична<sup>25</sup>, 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, осоз-

<sup>24</sup> Такой образ Софии присутствует у Флоренского только в книге «Столп и утверждение Истины», написанной в начале 1910-х годов.

<sup>25</sup> Она основана на чужом опыте и чужом «посвящении», а именно: на таковых В. Соловьёва.

нав тупиковость этого пути (именно таков путь Фауста и в трагедии Гёте), наметить выход из этого экзистенциального тупика. Телеологическим 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 культуры<sup>26</sup>.

### 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 цвете, 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”»<sup>27</sup>.

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

<sup>26</sup> Скрыто магический характер западной цивилизации делается особенно явным в наше время.

<sup>27</sup> Флоренский П.А. Небесные знамения. С. 415.

ется вся гамма цветов промежуточных, так что 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, зараз выставляющего 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 цвете» 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»<sup>28</sup>. 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 цвета, — из первофеномена Флоренского элиминировано. Поэтому, как мы сейчас увидим, цветовую символику в концепции Флоренского можно отнести 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.

<sup>28</sup> В разделе «Цельность и гармония» «Учения о цвете».

А именно: солнечный свет есть живой символ славы Божией, ибо «Бог есть свет» (1 Ин. 1, 5). То или иное ограничение, ослабленные 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»<sup>29</sup>. 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 черты. В частности, русский мыслитель не раз задумывался (под влиянием Гёте<sup>30</sup>) 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 ранне-

<sup>29</sup> Флоренский П.А. Небесные знамена. С. 416–417, 415, 418 соотв.

<sup>30</sup> Для которого, как мы помним, цвета суть явления Природы.

го — 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»<sup>31</sup>. 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»<sup>32</sup>. 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 благоговение<sup>33</sup>.

Очевидно, что в ранний период — «*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 об их подобии: «Духовно воспринимать “голубое”, это значит ощущать или чувствовать нечто подобное тому, что ощущают, когда взор “физического” глаза покоится на “голубом” цвете»<sup>34</sup>. Так или иначе, говоря о голубой символике Софии, Флоренский опирается на свидетельства святых, ясновидцев, художественных гениев — носителей «органической девственности» (с. 573), — имеет в виду опыт исключительный, эзотерический.

Надо сказать, что Гёте, по крайней мере в своих естественно-научных исследованиях, был чужд мистике и утверждал, что здоровое мышление должно опираться на опыт в эвклидовом мире. Нельзя не согласиться со Штейнером, подчеркивавшим, что мировоззре-

<sup>31</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1(2). С. 566.

<sup>32</sup> Там же. С. 567.

<sup>33</sup> Там же. С. 568.

<sup>34</sup> Штейнер Р. Как достигнуть познания высших миров? (Раздел «Контроль мыслей и чувств»). Калуга, 1993. С. 50–51.

ние Гёте, «которое признает в идеях сущность вещей и трактует познание как некое вживание в существо вещей, не есть мистика»<sup>35</sup>. 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 1910-е годы София предстает перед мысленным взором Флоренского закутанной в «голубое воздушное покрывало»<sup>36</sup>. София эссе «Небесные знамения», стоящего в преддверии творчества Флоренского 1920-х годов, — это «Дева Радужных Ворот» одного из созерцаний В. Соловьёва<sup>37</sup>. 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 — небо закатное.

<sup>35</sup> Я цитирую комментарий Штейнера к «Изречениям в прозе» Гёте (раздел «Мир идей»; Vd IV, 1 (G.W. 36,2)). (В нашей самиздатской книге это с. 192.)

<sup>36</sup> Флоренский П.А. Столп... С. 573.

<sup>37</sup> См. его стихотворение «Нильская дельта» (1898).



### 2.2.2. Первоявления и идеи

Учение Гёте о протофеномене содержит в себе богатейшие смысловые потенции. 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. Соловьёва: 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 внеисторических объективностей»<sup>38</sup>. 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,*

<sup>38</sup> Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия. Культ и философия // Богословские труды. Вып. 17. М., 1977.

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 вскрытие 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 – в *данном* смысле «идеализм». Поэтому в протофеномене для Флоренского центр тяжести смещен в его глубину, в сторону идеи. Гёте в своих созерцаниях ограничивался областью по преимуществу первоявлений, называя их законами природы; Флоренскому в его духовных исследованиях, подобно Штейнеру, удавалось схватить саму *идею* предмета<sup>39</sup>, при этом речь для него шла, как и для Штейнера, о живых духовных существах, но не о природных закономерностях.

<sup>39</sup> «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 двигаться по вертикали и малую заинтересованность в горизонтали». – *Священник Павел Флоренский*. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992. С. 99.

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»<sup>40</sup>. 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»<sup>41</sup>. 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...

Эта установка на мистерию, 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. Убежденность 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 1920-е годы: у истоков же данной — феноменологической линии в его творчестве стоит замечательный трактат 1914 года «Смысл идеализма», в последующее 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

<sup>40</sup> Священник Павел Флоренский. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915. С. 6.

<sup>41</sup> Флоренский П. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. 1909. Т. I. № 2. С. 293.

на самом деле пропасти нет<sup>42</sup>. Для самого Флоренского первофеноменами весьма часто оказывались произведения искусства: идея при этом обнаруживалась через интуитивное вживание в форму как в «творческое начало реальности»<sup>43</sup> — 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»<sup>44</sup>. 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 сверх-коня, а человечество — как единое Grande Être O. Конта, как Адама Кадмона Каббалы или как Übermensch'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.

<sup>42</sup> 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 цвете» // *Гёте И.В. Естественно-научные сочинения...* Указ. изд. С. 164 в нашем самоиздатском варианте.

<sup>43</sup> *Флоренский П.А. Пути и средоточия* // Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 33.

<sup>44</sup> *Священник Павел Флоренский. Смысл идеализма.* С. 38.

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 «Пастырь» 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 *ιδέα* и *εἶδος* имеет за собой какую-то долгую, так сказать, подземную историю, скрывающуюся в святилищах тайных культов». Греческое слово *ιδέα* означает «внешний вид», но «вид» не сам по себе, а как дающий познание предмета; *ιδέα* предполагает связь между познанием и зрением. Флоренский ссылается на словарь Поллукса (Julii Pollucis. *Onomasticon*, 1846), 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 созерцания» — ради непосредственного, лицом к лицу видения сверхчувственных идей<sup>45</sup>.

Вполне понятно, почему большинство протофеноменов и идей Флоренский выявил в сфере религии. По глубокомысленному замечанию апостола Павла, вера есть «обличение вещей невидимых» (Евр. II, I), 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

<sup>45</sup> Священник Павел Флоренский. Смысл идеализма. С. 83.

*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»<sup>46</sup>. 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

<sup>46</sup> Флоренский П.А. «Не восхищение непшева» (Филип. 2,6–8). (К суждению о мистике) // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 167.

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 идилличны, 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»<sup>47</sup>. 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»<sup>48</sup>.

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 к 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

<sup>47</sup> Письмо П. Флоренского Андрею Белому от 15 июля 1905 г. // Контекст-1991. М., 1991. С. 39.

<sup>48</sup> Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем. Раздел «Религиозные организации» // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 659.



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»<sup>49</sup>. Письмо это писалось уже тогда, когда Флоренским было принято решение стать священником. В духовную академию юноша поступал, глубоко заатаив в душе горделивое желание – превратить православный культ в новые Элевсинии...

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 Соловьёв (племянник В.С. Соловьёва), А. Блок, П. Флоренский – под влиянием недавней кончины Соловьёва 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 Петровским<sup>50</sup> 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 платяца детских, белых с цветочками серыми мелкими – их расстилаю с молитвами; после – жидкостью красною их окропляю. Вы оба смеетесь лукаво. Красные капли на ситцевых платяках расходятся пятнами крупными. Я говорю 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”»<sup>51</sup>.

Экзальтированное фантазирование Флоренский скоро оставил, но размышлять о мистериях не прекратил. В период написания

<sup>49</sup> Флоренский П.А. Письмо Андрею Белому от 15 июля 1905 г. – Указ. изд.

<sup>50</sup> Переводчик, близкий символистским кругам: перевел, в частности «Аврору» Я. Бёме.

<sup>51</sup> Письмо П. Флоренского Андрею Белому от 14 июля 1904 г. // Контекст-1991. С. 29.

«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 1910-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»<sup>52</sup>.

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 мистериальности в победе над смертью благодаря сознательному вступлению в духовный мир. Обеспечивается ли это исторической Церковью? Таков роковой вопрос, неминуемо вставший перед мыслителем. И он в 20-е годы отвечал на него утвердительно. Если мистерии учили умиранию, то в Церкви необходимый опыт смерти приобретает 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»<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Примечание 740 к тексту книги «Столп и утверждение Истины». — См.: Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. Т. I (II). М., 1990. С. 781–782.

<sup>53</sup> Флоренский П.А. Отец Алексей Мечёв (1923 г.) // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 604–605.

### 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 направление мысли, защитником коего хотелось бы мне быть: конкретный идеализм»<sup>54</sup>. 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 *гётеевстве* 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» —

---

<sup>54</sup> Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия. Культ и философия. С. 126. Во избежание недоумений надо оговориться, что в данной выдержке речь идет о философии платоновского типа. Но Флоренский считает, что и противоположная философская установка — кантовская, 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. — Там же.

«вода живая, исполненная жизненной крепости, животворная», то утверждает он это прежде всего на основании собственного ощущения 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 небом 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 (Минее, Триоди, Служебнике, Требнике и т.д.) культовое сознание играет в гётеанстве Флоренского ту 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 первоначальных и идей возведена к проблеме мистерий и посвящения: идеи, говорит Флоренский, это божества и демоны, вообще, духовные существа, являющиеся в мистериях посвященным. К 1920-м годам Флоренский уже отказался от замыслов по созданию новых мистерий: теперь он задается целью осмыслить как мистерию 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 дальше, 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, Urrphaenomene – сказали бы мы вслед за Гёте»<sup>55</sup>, – 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 «лика» – тот же самый, какой связывался с «идеей» Платоном: лик – это «явленная духовная сущность»<sup>56</sup>. «Лик» – слово «высокой» лексики, в сфере же обыденной речи существует слово «лицо», а помимо того, есть слово «личина». Как отличаются их значения? В *лице* духовное существо, «образ Божий» в человеке выражен адекватно, целиком, материальная плоть полностью проработана духом, – таковы святые, достигшие обожения, тезиса своих тел. В *лице* дух хотя и просвечивает, но все же будущи искажен грехом; в искусстве живописи лицо обыкновенного, душевного человека воспроизводится портретом. Наконец, грех

<sup>55</sup> Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез искусств (1918 г.) // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 378.

<sup>56</sup> Флоренский П.А. Иконостас // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 434.

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»<sup>57</sup>. И если вспомнить здесь о том, что в «Смысле идеализма» (1914) 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” — αἰοί — назывались также в античном мире посвященные в мистерии»<sup>58</sup>. 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 вечного 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»<sup>59</sup>. То, что икона — это живая идея, было общим местом софиологической эстетики: при реставрационной расчистке в начале XX века таких шедевров, как рублёвская «Троица» и «Владимирская», произошла воистину экзистенциальная встреча исследователей с древними ликами, так что «открытие» тогда иконы было открытием в ней человеком

<sup>57</sup> Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия. Философия культа. С. 242.

<sup>58</sup> Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия. Освящение реальности. С. 149.

<sup>59</sup> Флоренский П.А. Иконостас. С. 447.

XX века духа и жизни. Вот что писал об иконе еще до Флоренского в 1916 г. Е. Трубецкой: «Шопенгауэру принадлежит замечательно верное изречение, что к великим произведениям живописи нужно относиться, как 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»<sup>60</sup>.

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.

### 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 выхождение «в присутствие» (как сказал бы Хайдеггер) высочайшего духовного существа — самого Бога, Богородицы, святого. Почти мифологическим выглядит тезис Флоренского: не иконописец являет нашему взгляду лик святого, его «живую идею», — но сами эти идеи обнаруживают себя для нашего созерцания<sup>61</sup>, 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, так же выросшего из некоей веры и так же содержащего в себе некий миф.

Но почему надо думать, что, предстая иконе, мы встречаемся именно с тем, кто на ней изображен, что иконная доска — это

<sup>60</sup> Князь Евгений Трубецкой. Умозрение в красках. М., 1916. С. 25.

<sup>61</sup> Флоренский П.А. Иконостас. С. 447.



прозрачное окно, через которое с нами беседует из светоносного Царства сам святой? Дело в том, что иконописание — это такое искусство, 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 Рублёва (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»<sup>62</sup>, 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 Богоматерь, 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

<sup>62</sup> Флоренский П.А. Иконостас. С. 456.

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»<sup>63</sup>. Метафизически за этим стоит творческая сила света: в начале творения мира происходит «взыграние света»<sup>64</sup>, 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»<sup>65</sup>.

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»<sup>66</sup>, — кисть же художника, чуткого к восприя-

<sup>63</sup> *Флоренский П.А.* Иконостас. С. 504.

<sup>64</sup> Там же. С. 510.

<sup>65</sup> Там же. С. 504.

<sup>66</sup> Там же. С. 514.

тию 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» иконы<sup>67</sup>. 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»<sup>68</sup>. 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. «Прозрительные небесным видением, — сказано у Флоренского, — <...> иконописцы свидетельствовали воплощенное Слово пальцами своих рук и воистину философствовали красками»<sup>69</sup>. Если иконописцы, согласно древнему воззрению Церкви, суть философы<sup>70</sup>, 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-Оди-

<sup>67</sup> Флоренский П.А. Иконостас. С. 508.

<sup>68</sup> Флоренский П.А. Моленные иконы преподобного Сергия // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 383–384.

<sup>69</sup> Флоренский П.А. Иконостас. С. 516.

<sup>70</sup> «Свидетельство <...> о мире духовном есть, по воззрению всей древности, философия». — Там же.

гитрии, принадлежащей преподобному Сергию<sup>71</sup>, или образ Триединого Божества – в случае рублёвской «Троицы», то что же суть «Одигитрия» и «Троица», как не *Ugnaemena* в смысле Гёте?! Обширная область православного культа и православной культуры стала для Флоренского богатейшей сокровищницей гётевских протофеноменов и идей.

---

<sup>71</sup> *Флоренский П.А.* Моленные иконы ... С. 403.

## 2.3. *Homo faber* и *homo liturgus*<sup>1</sup> (Философская антропология П. Флоренского)\*

**П**онимание П. Флоренским феномена *человека* — темная, до сих пор не исследованная область его воззрений. Само наличие у Флоренского разработанного учения о человеке подвергалось сомнению, а то и просто отрицалось. Однако 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, полагавший, что у Флоренского нет «религиозной проблемы человека», — самой «темы человека», — ориентировался на одну книгу Флоренского 1914 г. «Столп и утверждение Истины»<sup>2</sup>. А тем в России, кто писал о Флоренском в 1970—1980-х годах, не были доступны важнейшие собственно антропологические сочинения мыслителя — второй выпуск труда «У водоразделов мысли», их содержащий, впервые был опубликован только в 1992 г. (в парижском альманахе «Символ»). Отсюда и заключение С.С. Хоружего: «...Опыт антроподицеи с “центральным вопросом — христологическим” никогда не был осуществлен Флоренским»<sup>3</sup>, и менее радикальное суждение С.М. Половинкина: «...Реконструкция его [П.А. Флоренского. — Н. Б.] учения о человеке является трудной задачей»<sup>4</sup>. — Исключение

<sup>1</sup> *Homo faber* — в перев. с лат. «Человек творящий», «Создатель орудий», *Homo liturgus* — человек литургический. См.: с. 264—265.

<sup>2</sup> См.: *Бердяев Н.А.* Стилизованное православие // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 284.

<sup>3</sup> *Хоружий С.С.* Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999. С. 92.

<sup>4</sup> *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 г. 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).

\* Опубликовано в: Вопросы философии. 2010. № 3. С. 90—109.

среди новейших работ о Флоренском составляет книга иеромонаха Андроника (Трубачёва) «Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского», написанная в 1984 г. с привлечением необходимых для раскрытия антропологической темы архивных материалов<sup>5</sup>. Труд этот, однако, — не столько исследование, сколько конспект произведений Флоренского: 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 сергиевопосадского 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»), «подавление человека» («Русская идея») 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, настороженного, скептического отношения» к ним, на отсутствии у него в юности друзей и т.д.<sup>6</sup> Между тем 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

<sup>5</sup> *Иеромонах Андроник (Трубачёв)*. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998.

<sup>6</sup> *Йованович М.* Проблема человека в автобиографической прозе свящ. П. Флоренского. — Цит. Бердяева и Йовановича по: П.А. Флоренский: pro et contra. С. 282, 269, 672–677 соотв.

привесок к человеческой природе и не конципируется им. Бердяев, настаивавший на «нелюбви» Флоренского к «свободе человеческого духа» («Стилизованное православие»), на «отсутствии» у него «темы о свободе» («Самопознание»)<sup>7</sup>, хотя и имел в виду преимущественно «Столп...», попалал 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 <...>»<sup>8</sup>. 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»<sup>9</sup>.

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»<sup>10</sup>, — 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»<sup>11</sup>, — основным элементом в составе человека сочтет органы чувств<sup>12</sup>, а разрабатывая лекции по «философии культа», в церковных та-

<sup>7</sup> Бердяев Н.А. Стилизованное православие. С. 270; *его же*. Самопознание. М., 1990. С. 150.

<sup>8</sup> Священник Павел Флоренский. Имена. М., 1993. С. 62.

<sup>9</sup> Там же. С. 65.

<sup>10</sup> Священник Павел Флоренский. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992. С. 85.

<sup>11</sup> См.: Флоренский П.А. Пути и средоточия // Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 29.

<sup>12</sup> См.: Флоренский П.А. Философская антропология. Приложение 1; *его же*. Заметки по антропологии. Приложение 2. — Там же. С. 34–40.



инствах распознает орудия освящения именно телесных функций человека.

Однако чем же объясняется 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 извне, 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* <...>»<sup>13</sup>. А далее — эту страстность своей природы (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 сообщаемый с первоосновой бытия». Павел постоянно живет «под напором воли», ощущает вблизи себя «прибой подземного океана», — реально находится «на краю всепоглощающей бездны»<sup>14</sup>. 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 незыблемые 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»<sup>15</sup>. Бердяев убежден, что «только такая философия и имеет цену, которая выражает <...> экзистенциальность субъекта»<sup>16</sup>. Напротив, в сочинениях *Флорен-*

<sup>13</sup> *Священник Павел Флоренский. Имена. С. 227.*

<sup>14</sup> См.: там же. С. 224–229.

<sup>15</sup> См.: *Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 240 и далее.*

<sup>16</sup> Там же. С. 249.

ского верховной ценностью является конкретный объективный предмет мысли, — и это наряду с общей неприязнью Флоренского к «презренной субъективности». «Неужели ты не можешь отделиться 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...»<sup>17</sup>: так, борясь с меланхолией, взывал к себе самому Флоренский. Ясно, что это не просто ауто-тренинг: 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»<sup>18</sup>. 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»<sup>19</sup>. И если для Флоренского «субъективность» почти меонична и подлежит огню гееннскому, 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»<sup>20</sup>. 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»<sup>21</sup>, удивительным образом антропологические учения Бердяева

<sup>17</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины (1). М., 1990. С. 262.

<sup>18</sup> Там же. С. 213.

<sup>19</sup> Бердяев Н.А. Я и мир объектов. С. 254, 256 соотв.

<sup>20</sup> Там же. С. 256.

<sup>21</sup> 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. Самопознание. С. 150).

и Флоренского нацелены на один и тот же результат – всецелое подчинение мира человеку. Это было бы реализацией призыва Ницше к «очеловечению мира»<sup>22</sup>. 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 первее всего называем мы человеком»<sup>23</sup>. Разумеется, встретив при чтении «Столпа...» эту фразу, Бердяев не зацепился за нее – не мог предположить, что из данного элементарного суждения разрастутся, пойдут побегам 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 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”»<sup>24</sup>. 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, эвклидов-

<sup>22</sup> Ср.: «Очеловечить мир, то есть чувствовать себя в нем все более и более властелином» (Ницше Ф. Воля к власти (фр. 614)) // Ницше Ф. Воля к власти. СПб., 2006. С. 361).

<sup>23</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. С. 264.

<sup>24</sup> Там же. С. 265.

скому и кантовскому, оно кажется малым, но внутреннему взору явна его своеобразная бесконечность»<sup>25</sup>.

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 деятельности, 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...»<sup>26</sup> 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 вос-

<sup>25</sup> *Священник Павел Флоренский*. Символика видений // Символ. Вып. 28. Париж, июль 1992. С. 176.

<sup>26</sup> *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. С. 33–35. Ср. суждения Флоренского в трактате «Хозяйство»: «Тело есть наиболее одухотворенное вещество и наименее деятельный дух» (см.: Символ. Указ. изд. С. 186).

кресения, 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». 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 *чакрах* — 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 «органы» (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»<sup>27</sup>: «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»<sup>28</sup>). 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.

<sup>27</sup> Флоренский П.А. Столп... С. 266.

<sup>28</sup> Флоренский П.А. Об Имени Божиим // Флоренский П.А. У водоразделов мысли. 4.1. М., 1990. С. 333.

### 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»)²⁹. 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 гееннского 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, вещества*. «Павел томится по воплощению. <...> Его искание направлено на совершенное воплощение, столь же духовное, как и плотное в мире»³⁰: это исповедальное свидетельство Флоренского приложимо, в частности, и к его философскому методу. Метод этот — своеобразное *гётеанство*: Флоренский по-своему понимал категорию Гёте «первоявление» («Urp̄hänomen») для него «совершенное во-

²⁹ Можно заметить, что это учение весьма ценил Бердяев, который позаимствовал отсюда ряд идей для собственной концепции человеческого посмертия, развитой в книге 1931 г. «О назначении человека» (см. главу «Ад» части III данной книги).

³⁰ *Священник Павел Флоренский*. Имена. С. 231.

плотение» идеи, адекватнейшее воплощение, уплотнение духа) и, как «метафизик конкретного» (точнее сказать, феноменолог), отыскивал первооявления в областях, прежде всего, культа, затем культуры и даже в природе (такова игра красок на небе во время заката в качестве «первооявления» Софии в статье «Небесные знамения», к примеру)<sup>31</sup>. Предметом философского интереса Флоренского была плоть, проработанная духом, или же — *оплотневший* (а не «свободный», как у Бердяева) дух; кроме термина Гёте «первооявление», 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 «первооявления». 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), рассматриваемый именно в аспекте учения о человеке: «дух» человека (тот самый «образ Божий», «сам» «Столпа...», который спасется, уцелеет в гееннском 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, разорвавшем плотские узы! — «Предшественником» «Иконостаса» в творчестве Флоренского является трактат 1914 г. «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 ипос-

<sup>31</sup> Подробно об этих вещах говорится в нашей статье «П. Флоренский: русское гётеанство» (Вопросы философии. 2003. № 3. С. 97–116).



тазирует. «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 на мумию. «Культурно-исторически икона именно унаследовала задачу ритуальной маски, возведя эту задачу — являть упокоившийся в вечности и обожествленный дух усопшего — на высочайшую степень»<sup>32</sup>: несколько заостряя, можно сказать, что Флоренскому, дабы заговорить *собственно о духе* человека, понадобилось этого человека умертвить<sup>33</sup> 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». Во-вторых, 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 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 по сути первое оплотнение духа подвижника, — оплотнение материей его тела. А второе оплотнение, более совершенное (ведь в «лике» живого свя-

<sup>32</sup> Флоренский П.А. Иконостас. М., 1994. С. 149.

<sup>33</sup> Также и в «Столпе...» о духе говорится именно в связи с загробной участью человека.

того 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 тончайший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в недоступную область, а икона делается вещью среди других вещей»<sup>34</sup>. Так трактует Флоренский святоотеческий принцип молитвенного «восхождения от образа к первообразу»: в иконе надлежит видеть 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 («сам», отделившийся от «самости», согласно «Столпу...»)<sup>35</sup>. 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 в своем *имени*: в антропологии Флоренского процесс самопознания человека начинается с углубления в его собственное имя. «Тончайшая плоть, посредством которой объявляется духовная сущность»<sup>36</sup> — 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 ме-

<sup>34</sup> Флоренский П.А. Иконостас. М., 1994. С. 153.

<sup>35</sup> Потому в связи с Флоренским уместнее говорить не о платонизме, но об аристотелизме, и при этом его гёттанство окажется разновидностью последнего.

<sup>36</sup> Священник Павел Флоренский. Имена. С. 26.

тафизическую 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”»<sup>37</sup>. Впервые «я» видит себя в имени, как в зеркале, открывая свое внутреннее «ты»; «я» может знать себя только в качестве имени. Здесь — самое глубинное расхождение 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 субъективности<sup>38</sup>, 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 меоническую бездну.

В связи с теорией человеческих имен проясняется понимание Флоренским личностной *свободы*. Имя не то предвещает человеку его судьбу, не то детерминирует ее<sup>39</sup>, — утверждает Флоренский; категория судьбы, рока вообще была созвучна его мироощущению<sup>40</sup>. Имя «направляет жизнь личности по известному руслу», «намечает

<sup>37</sup> Священник Павел Флоренский. Имена. С. 88.

<sup>38</sup> Там же. С. 64.

<sup>39</sup> См.: там же. С. 34.

<sup>40</sup> Близкий друг Флоренского С. Булгаков сообщает, что обычным состоянием Флоренского был не просто фатализм, но, в духе Ницше, «amor fati». — См.: Прот. Сергей Булгаков. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С. 60.

идеальные границы ее жизни»<sup>41</sup>; *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»<sup>42</sup>. 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 таковой, это учение, претерпевая ряд метаморфоз, предстает как филология (слово, по Флоренскому, телесно и подобно человеку<sup>43</sup>, а человеческое имя — это «личность», «лицо»<sup>44</sup>), 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» — мате-

<sup>41</sup> Священник Павел Флоренский. Имена. С. 90.

<sup>42</sup> Там же. С. 91.

<sup>43</sup> См. в связи с этим трактат «Строение слова» из первой — филологической книги «Водоразделов...».

<sup>44</sup> См.: Имена. С. 34.

рии (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 брался<sup>45</sup>. — В ключе именно «воплощения», самой близкой ему бытийственной интуиции (ср. «Павел томится по воплощению»: «Имена», с. 231), 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 — «тело», в ней воистину Протей, принимающий многообразнейшие обличья. Духовная сущность человека — это почти что меоническое ничто, чистая возможность в глазах Флоренского, — наделена в его учении волей к экспансии, к подчинению себе окружающей среды, к оплотнению, объективированию<sup>46</sup>, 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 Соловьёва) процессе, — это весь тварный *универсум*, *макрокосм*, ко-

<sup>45</sup> 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 познания идеи-божества быть не могут. Дискурса абстрактно-метафизического и рационалистического (в котором «идея» сведена к «понятию») Флоренский всегда избегал.

<sup>46</sup> 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» («Имена», 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» («Самопознание», с. 208, 196, 197 соотв.).

торый, 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»<sup>47</sup>. Это все тот же «небесный человек» теософии Соловьёва, 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. – *Автор соч.*] сотворен организм и земного человека, *его тело*. <...> Человек в своей причастности Человеку Небесному объемлет в себе *все* в положительном всеединстве. Он есть организованное всё 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»<sup>48</sup>: так излагает С. Булгаков основополагающий для философской антропологии Флоренского миф о человеке. Имея в виду как раз этот миф, Флоренский истолковывает в «Органопроекции»<sup>49</sup> 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» воли<sup>50</sup>. Итак, для антро-

<sup>47</sup> Священник Павел Флоренский. Макрокосм и микрокосм // Символ. Указ. изд. С. 191.

<sup>48</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 247–249.

<sup>49</sup> За исключением «Столпа...» и воспоминаний, все обсуждаемые нами трактаты Флоренского входят в его незавершенный труд «У водоразделов мысли».

<sup>50</sup> Священник Павел Флоренский. Органопроекция // Символ. Указ. изд. С. 154.

пологической 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 (как замечают ницшеведы, «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 романтика<sup>51</sup>: «Физический маг умеет животворить природу и обращаться с нею произвольно, как со своим телом»<sup>52</sup>. 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 грани-

<sup>51</sup> Влияние Новалиса на русский Серебряный век еще ждет своего исследователя.

<sup>52</sup> См.: *Священник Павел Флоренский*. Продолжение наших чувств // Символ. Указ. изд. С. 135.



цу тела против обычного ее места»<sup>53</sup>. 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»<sup>54</sup>. 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

<sup>53</sup> Священник Павел Флоренский. Органопроекция. С. 154.

<sup>54</sup> Священник Павел Флоренский. Хозяйство // Символ. Указ. изд. С. 185.

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*» восполнен 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»<sup>55</sup>. «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 ноуменальным 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.

<sup>55</sup> Бердяев Н. Самопознание. С. 151, 134 соотв.

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 мистику 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 центр «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 оплотневают 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...»<sup>56</sup>) — она именуется *«жизнью»*. Идет ли речь об образовании телесных органов или о «проецировании» их вовне — об их «продолжении»

<sup>56</sup> Она состоит из трактатов «Номо faber», «Продолжение наших чувств», «Органопроекция», «Символика видений», «Хозяйство», «Макрокосм и микрокосм».

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»<sup>57</sup>. 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 начале*»: 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»<sup>58</sup>. Понятно, что нас охватывает недоумение. Чуть ниже орудие труда определяется как «биологическое самосвидетельство разума»<sup>59</sup>. 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»<sup>60</sup>. Иными словами, *homo faber* — главный «герой» антропологии Флоренского —

<sup>57</sup> Священник Павел Флоренский. Символика видений. — Указ. изд. С. 171.

<sup>58</sup> Священник Павел Флоренский. У водоразделов мысли. 4.1. М., 1990. С. 130.

<sup>59</sup> Там же. С. 131.

<sup>60</sup> Там же. С. 130.

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-логики*: вокруг категории «*homo faber*» Флоренский развивает собственную версию *философии жизни*<sup>61</sup>. 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 стихийных сил, живет под знаком необходимости, таинственного рока. Этот фатальный характер человеческого существования в «Лекциях по философии культа» будет осмыслен как *трагизм* человеческого 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 мирозерцании 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

<sup>61</sup> Связанную с учением А. Бергсона, которому принадлежит и сам термин «*homo faber*».

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 зиждущая деятельность коего была остановлена»<sup>62</sup>. 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*»<sup>63</sup>, 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 обращается к весьма близкой ему *проблеме 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 универсаль-

<sup>62</sup> Священник Павел Флоренский. Продолжение наших чувств. С. 152.

<sup>63</sup> *Его же*. Хозяйство. С. 184.

ного 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 посвященных центров в ее целостности»<sup>64</sup>. В отличие от своего друга юности Андрея Белого, Флоренский не искал таких «посвятительных центров» — Дорнах его не привлекал; знакомый с феноменом Штейнера и сближающийся с ним в некоторых своих представлениях<sup>65</sup>, 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, безотносительно 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 «Иконостае» и некоторых других экклезиологических трактатах). Работы эти насыщены собственно *антропологическими* идеями, потому данному кругу вопросов я посвящу заключительную часть 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 разви-

<sup>64</sup> Священник Павел Флоренский. Хозяйство. С.174.

<sup>65</sup> См.: Гут Т. Павел Флоренский и Рудольф Штейнер / Пер. с нем. Н. Бонецкой // Вопросы философии. 2002. №11. С. 212–223.



вался другой «сюжет» — 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 г. 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, мысленно, Мережковским. — *Н. Б.*], либо вовсе нелепость, либо она должна вырасти из святого зерна. Я нашел его и буду растить теперь его, доведу до мистерий <...>»<sup>66</sup>: здесь — важнейшее свидетельство наличия у Флоренского «мистериального» 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 будущего<sup>67</sup>. Если всего год назад студент Духовной академии замышлял новые таинства «апокалиптического христианства»<sup>68</sup>, 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

<sup>66</sup> Письмо П. Флоренского Андрею Белому от 15 июля 1905 г. // Контекст-1991. М., 1991. С. 39.

<sup>67</sup> Ср. суждение Флоренского о современном ему состоянии Церкви: «Православная церковь в своем современном [виде] существовать не может и неминуемо *разложится* окончательно», предвзяя «рост молодых побегов, которые вырастут там, где сейчас их *менеe* [всего ждут]». — *Священник Павел Флоренский*. Предполагаемое государственное устройство в будущем // *Его же*. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1996. С. 659.

<sup>68</sup> См. описание Флоренским соответствующего новому таинству «обряда “убеления риз”» (на основе образа мучеников, которые «убелили одежду кровью Агнца», из Откр. 7, 14) в письме Андрею Белому от 14 июля 1904 г. // Контекст-1991. С. 29.

антропологии: проблема тела ставится в них под совершенно новым углом зрения.

### «Человек трагический» и «человек литургический»

... *Человек есть homo liturgus.*

Священник Павел Флоренский.  
Кульг, религия, культура<sup>69</sup>

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 г., 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 удержа. <...> Это — начало расторжения. Его называли началом *дионисическим*. Я предпочитаю назвать более точно <...> — началом *титаническим*»<sup>70</sup>. — 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)

<sup>69</sup> См.: Богословские труды. Вып. 17. М., 1997. Далее ссылки даются на данное издание.

<sup>70</sup> Священник Павел Флоренский. Таинства и обряды. Указ. изд. С. 139.

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»<sup>71</sup>. — 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 Ипостасей<sup>72</sup>. 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 соотносит 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 про-

<sup>71</sup> Священник Павел Флоренский. Таинства и обряды. Указ. изд. С. 140.

<sup>72</sup> 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.

светила светом Смысла: тогда была бы в единой точке истреблена трагичность самого существования человеческого, то есть была бы спасена человеческая природа от порыва своего бытия»<sup>73</sup>.

Здесь — завязка «сюжета» философии культа: «истребляет» бытийственный трагизм сила Христова, действующая в культе. «Трагический человек» — а таков всякий со стороны своей природы, титанической усии — 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 в соответствии с эстетической идеей Ницше: греческая трагедия у Ницше — это некое динамическое «равновесие» «Диониса» и «Аполлона». 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 век<sup>74</sup>. Русский Фауст, чья жизнь прошла в познавательном стремлении, он засвидетельствовал собственный экзистенциальный трагизм в фи-

<sup>73</sup> Священник Павел Флоренский. Таинства и обряды. С. 140–141.

<sup>74</sup> Внутренний трагизм личности Флоренского, о котором мы говорим, к его мученической биографии никакого прямого отношения не имеет.

лософской 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 прибор подземного океана»<sup>75</sup>, чтобы... чтобы, — позволим себе закончить фазу 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 гееннской пучиной, — об этом он поведал в «Столпе...». А вот что он сообщает о себе в «Павле»: Павел «знает во Христе — Спасителя»<sup>76</sup>, «без веры такая личность просто не могла бы существовать»<sup>77</sup>. «Воля и вера — это в данном имени полюсы, между которыми распространяется все строение личности»<sup>78</sup>: 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 (!) абзац<sup>79</sup>, 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 Флоренского<sup>80</sup>. «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

<sup>75</sup> Священник Павел Флоренский. Имена. М., 1993. С. 226.

<sup>76</sup> Там же. С. 229.

<sup>77</sup> Там же. С. 233.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> Там же. С. 232.

<sup>80</sup> «В книге Флоренского просто нет христологических глав. И “опыт православной теодицеи” строится как-то мимо Христа. Образ Христа, образ Бога-человека какой-то неясной тенью теряется на заднем фоне.» — Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Киев. 1991 (репринт с изд.: Париж, 1937). С. 495–496.

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 г. 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 христиан<sup>81</sup>. 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, ведущий 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 г.: 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»<sup>82</sup>. 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 причастии, не встреча с Ним на Тайной вечере, — 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»<sup>83</sup>. 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 культ «воплощенным Логосом»<sup>84</sup>, присваивая ему именование Христа. Далее же, культ у Флоренского — не среда богообщения, а реальность, где-то подобная хозяйству: это совокупность «орудий» —

<sup>81</sup> См.: Контекст-1991. С. 28.

<sup>82</sup> Священник Павел Флоренский. Культ, религия, культура. С. 133.

<sup>83</sup> Там же. С. 132.

<sup>84</sup> Там же. С. 123.

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 концепируется 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, аффекторождующую. <...> Вступить в борьбу с аффектами значит одно из двух: если она неуспешна — отравить человечество “загнанными внутрь страстями”, если же удачна — оскотить и умертвить человечество <...>»<sup>85</sup>. То, что предлагается взамен этой борьбы, вызывает ассоциации или с греческой трагедией, или с самим 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»<sup>86</sup>, 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*»<sup>87</sup> [курсив мой. — Н. Б.]. 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

<sup>85</sup> Священник Павел Флоренский. Таинства и обряды. С. 136–137.

<sup>86</sup> В Великую субботу данное песнопение заменяет сходную по образности и смыслу Херувимскую песнь литургии св. Иоанна Златоуста.

<sup>87</sup> Там же. С. 137.



тайнства?.. 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 экклесиологических 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 г.), Флоренский объязывает Церковь<sup>88</sup> 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»<sup>89</sup>. 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»<sup>90</sup>. 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 вышешмиральность»<sup>91</sup>. Но ритуалом, оказывающим преображающее действие на природу «силы и деятельности» человека (ритуалом, в пределе со-

<sup>88</sup> Прошу прощения у читателя за не слишком благозвучный неологизм.

<sup>89</sup> *Священник Павел Флоренский*. Культ, религия, культура. С. 127.

<sup>90</sup> *Его же*. Освящение реальности. С. 151.

<sup>91</sup> Там же. С. 150.

общающим человеку бессмертие<sup>92</sup>), 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 Флоренский 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 мира<sup>93</sup>. 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»<sup>94</sup>.

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»<sup>95</sup>. Псалтирь — это книга заклинаний<sup>96</sup>, 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.

<sup>92</sup> 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.

<sup>93</sup> Об этом говорится в книге Штейнера «Христианство как мистический факт и мистерия древности» («...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». — См.: Штейнер Р. Христианство как мистический факт и мистерия древности. Ереван, 1991.)

<sup>94</sup> Священник Павел Флоренский. Освящение реальности. С. 149.

<sup>95</sup> *Его же*. Философия культа. С. 204.

<sup>96</sup> См.: Священник Павел Флоренский. Культ, религия и культура. С. 114.

Личность молящегося, взывающее 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»<sup>97</sup>. 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»<sup>98</sup>. Ненависть Флоренского к субъективному 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 ступок 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, чреваты последствиями непредсказуемыми и страшными...

Магизм вносится Флоренским в Церковь не только исключением из ее богослужбной сферы личностно-экзистенциального аспекта — заменой молитвенного строя верой в магические формулы. Другой путь *подмены молитвы магией* — внесение в число категорий литургики главной для учения об «органопроекции» категории *орудия*. Когда Флоренский начинает разговор об «орудиях культа», сознаешь, 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 «органопроекти-

<sup>97</sup> Священник Павел Флоренский. Словесное служение. Молитва. С. 182.

<sup>98</sup> Там же. С. 184.

рования». 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 г. «Органопроекция», распространяя его содержание на сферу культа. Он намечает классификацию орудий, — их три вида: *машины*, орудия техники; *слова*, орудия мысли, — и «*орудия культа*». Культу, 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 «*ргius* человеческого бытия — деятельность, посредством которой и в которой человек впервые делается человеком»<sup>99</sup>; 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»<sup>100</sup>. «*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 челове-

<sup>99</sup> Священник Павел Флоренский. *Культ, религия и культура*. С. 104.

<sup>100</sup> Там же. С. 123.

ческий организм, то это же самое имеет место и в случае «орудий культа». Флоренский устанавливает (весьма произвольно) «семь основных функций человеческого существа»<sup>101</sup>, которым соответствуют семь церковных таинств. Этих функций 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 решать»), а, скажем, не любовь и т.д.? Искусственна логика их связи, не всегда понятны параллели между органическими функциями и таинствами: сомнительно, к примеру, что «освященная функция слушания есть таинство Елеосвящения». 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. <...> Культурный человек есть Человек [Адам Кадмон, небесный человек. — Н. Б.], и культ <...> очищает человечность от случайностей <...>»<sup>102</sup>. Как хозяйство есть совокупность орудий, символизирующая деятельность человеческого организма, так и культ, в семичленной полноте его «орудий» — таинств<sup>103</sup>, как бы представляет в сакральном пространстве человеческую природу: «Таинства своею совокупностью выражают строение человека. Схема семи таинств есть схема жизнедеятельности самого человека», ибо таинства суть «типы и первокоренные функции человечности»<sup>104</sup>. Таинства, составленные из магических действий и формул, привлекают Божественную благодать подобно антеннам, настраивающимся на радиоволны нужной частоты. «Культурный 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 действен-

<sup>101</sup> *Священник Павел Флоренский*. Дедукция семи таинств. С. 145.

<sup>102</sup> *Его же*. Словесное служение. Молитва. С. 186.

<sup>103</sup> Однажды Флоренский прямо назвал таинство «рычагом», поднимающим долнее в горнее (см.: там же. С. 174).

<sup>104</sup> *Его же*. Дедукция семи таинств. С. 147; *Философия культа*. С. 222 соотв.

ность Божественную энергию»<sup>105</sup>. Таково единственное экзистенциально-субъективное деяние, дозволенное «культовому человеку». Благодатная сила, освящающая посредством таинств главные человеческие функции, согласно Флоренскому, приводит личность в равновесие: преобразившись, уся и лицо прекращают борьбу. Так в «человеке литургическом», полагает мыслитель, преодолевается трагизм существования, укрощается титанизм человеческой природы — достигается «спасение», если выразаться языком, в глазах Флоренского, экзотерическим.

Изначально поставленная Флоренским цель создания антропидеи, 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, храм<sup>106</sup>; 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 руслу таинств в культуру и в быт, а затем — в жизнь космическую, «захватывая в себя *всю* тварь, *все* бытие, самые стихии»<sup>107</sup>. 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» уточняет и углубляет «философию хозяйства»: человеческая практика освящается в культе, под «Адамом Кадмоном»

<sup>105</sup> *Священник Павел Флоренский*. Словесное служение. Молитва. С. 176.

<sup>106</sup> Не случайно толкователи храмовой архитектуры всегда подмечали, действительно, изоморфизм храма и человеческого тела.

<sup>107</sup> *Священник Павел Флоренский*. Освящение реальности. С. 153.

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 Соловьёва 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. Лосев<sup>108</sup>) 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 сергиевopосадский 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 сблизились и пересеклись.

<sup>108</sup> См.: П.А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // П.А. Флоренский: pro et contra. С. 172.



## 2.4. Преодоление символизма\*

**Н**а рубеже XIX–XX веков в духовной жизни Европы произошло событие, последствия которого остаются неисчерпанными и по сегодняшний день. Я имею в виду новое открытие естественно-научных 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 *протофеномена*, 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 оснований<sup>1</sup>. 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 В. Иванова, Д. Мережковского, А. Белого, А. Блока... Но правомер-

<sup>1</sup>См., например: *Zak L.* Das symbolische Denken bei Florenskij und seine Bedeutung für die Epistemologie // Pavel Florenskij – Tradition und Moderne. Frankfurt am Main, 2001. Europischer Verlag der Wissenschaften. S. 193–213.

но 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 В. Иванова — это не одно и то же: Флоренский и символисты исходили из разного опыта восхождения «от реального к реальнейшему» (В. Иванов) — восхождения к духовному миру.

Символисты предполагали необходимость для этого мистического (религиозного, поэтического) экстаза или визионерского созерцания (вроде «встреч» В. Соловьёва 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 симптоматичную фигуру Распутина. На знаменитой «Башне» в Петербурге на Таврической улице, где жил В. 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 — В. 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 воспоминаниях Аси Тургеневой. Глава русских символистов, почитатель Диониса Вячеслав Иванов в 1912 г. 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. Тургенева<sup>2</sup>. 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. Гиппиус<sup>3</sup>.

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 г. «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»<sup>4</sup>. Мыслитель искал вокруг себя эти *Urphaenomena* — те особые явления, в которых сущность вещи присутствует наглядно, которые подтверждают 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 просвечива-

<sup>2</sup> См.: Тургенева А. Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гётеанума / Перевод с немецкого Н. Бонецкой. М.: Новалис, 2002. С. 39.

<sup>3</sup> Там же. С. 48.

<sup>4</sup> Священник Павел Флоренский. Детям моим. (Глава «Особенное».) М., 1992. С. 153.

ет чрез нее духовное единство»<sup>5</sup>. Пристальное и при этом глубоко сознательное (с подключением множества смысловых ассоциаций) всматривание в такие предметы раскрывают созерцателю в некоем синтетическом познавательном акте духовную суть предмета. Далек не всякий предмет, по Флоренскому, может рассматриваться как *Urphänomen*; сокровищницей таких первоявлений стал для него православный культ. Действительно, в храме всё священно, всё святая 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 явления<sup>6</sup>.

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 своё мировоззрение, мыслитель обнаружил, что его познавательное стремление всегда было направлено на гётевский протофеномен<sup>7</sup>. Приступая к оставшемуся во фрагментах труда 1920-х годов «У водоразделов мысли», Флоренский выстраивает ряд наиболее значимых для него немецких авторов, и на первом месте в этом ряду стоит имя Гёте<sup>8</sup>. 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»<sup>9</sup>. 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 по-

<sup>5</sup> Священник Павел Флоренский. Детям моим. (Глава «Особенное».) М., 1992. С. 153.

<sup>6</sup> Опираясь на теорию цвета Гёте, Флоренский описал цветовой протофеномен в природе — игру красок на небе при заходе (или восходе) Солнца. Этому аспекту гётеанства Флоренского посвящена наша работа «Флоренский и Гёте». См.: Полигнозис. 2000. № 3 [11]. С. 113–119.

<sup>7</sup> Священник Павел Флоренский. Детям моим. С. 159.

<sup>8</sup> Вот этот ряд: Гёте, Гофман, Новалис, Баадер, Шеллинг, Бёме. См.: Флоренский П.А. Пути и средоточия // Флоренский П.А. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 27.

<sup>9</sup> Письмо от 23–25 апреля 1936 г. // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1996. С. 453.

знанию 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, (...) спустишься 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»<sup>10</sup>. Очевидно, что для Флоренского, как и для Штайнера, 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 «посвятительное» 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 Матерей<sup>11</sup>. И те образы, которые использует Флоренский, чтобы дать «профану» первоначальное представление о пещере «посвящения», вполне созвучно 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, вечного чувства вечная поддержка»), 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 г. «Смысл идеализма», в последующее время, к сожалению, не переизданный. Трактат посвящен платонизму как учению об идеях («идеализму»); Флоренский обосновывает в нем, что иногда можно увидеть духовную идею, не поднимаясь в «занебесную сферу» Платона<sup>12</sup>, но ин-

<sup>10</sup> Флоренский П.А. Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 20.

<sup>11</sup> Сцена «Finstere Galerie» II части «Фауста».

<sup>12</sup> «Федр», 247 С.Д.Е.

туитивно 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»<sup>13</sup>. 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 отверзутся очи наши и мир окажется *глубоким*, — мы увидим лес как единое существо, и всех коней — как единого сверх-коня, а человечество — как единое Grande sœur O. Конта, как Адам Кадмон Каббалы или как *Übermensch* у Фр. Ницше»<sup>14</sup>. 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 Павла<sup>15</sup>, вера есть «обличение вещей невидимых» (Евр.11,1), что по-славянски как раз означает обретение «невидимыми вещами», т.е. духовными существами, зримых ликов, явление

<sup>13</sup> *Священник Павел Флоренский*. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915. С. 39.

<sup>14</sup> Там же. С. 47, 52 соответственно.

<sup>15</sup> 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 Штейнер и Флоренский.

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. Всё мироздание, — пространство и время, — вовлекается в Церковь, которая предстает как космическая мистерия: «Мир — в культе, но не культ в мире»<sup>16</sup>, — 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 протифеноменов служит церковное сознание, которое в гётеанстве Флоренского играет ту же самую роль, которая в рационалистической феноменологии принадлежит трансцендентальному субъекту.

---

<sup>16</sup> Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия. Культ и философия // Богословские труды. Вып. 17. М., 1977. С. 126.



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 усопших<sup>17</sup>. 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 всё связано со всем.

Вершинами русского гётеанства являются *философия иконы* и *философия имени* Флоренского. Иконы суть «лики, т.е. горние облики, живые явления иного мира, первоначала, Ugrhänomena — сказали бы мы вслед за Гёте»<sup>18</sup>, — утверждает Флоренский и продолжает, имея в виду иконостас православного храма: «В храме мы стоим лицом к лицу перед платоновским миром идей»<sup>19</sup>, — лишняя раз подчеркивая, что видит в православном богослужении некий аналог древних мистерий. *Лик* — это та же *идея* Платона, «явленная духовная сущность»<sup>20</sup> человека, «образ Божий» в нем достигали своего адекватного выражения. 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 Богородицы, он говорит себе: «Это — Сама Она», а не изображение Ее<sup>21</sup>. Флоренский балансирует на грани фетишизма, утверждая, что икона — это живая идея. Впрочем, еще до Флоренского в 1916 г. 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»<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Благодаря этому присутствующие на панихиде избегают тех опасностей, которым подвергаются участники спиритических сеансов.

<sup>18</sup> Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез искусств // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 378.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Флоренский П.А. Иконостас // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 434.

<sup>21</sup> Там же. С. 44.

<sup>22</sup> Князь Евгений Трубецкой. Умозрение в красках. М., 1916. С. 25.

Но уравнивая икону со святым, все же Флоренский и Трубецкой не оказываются фетишистами, идолопоклонниками: эти их мысли надо понимать в феноменологическом, а не 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 «оживала», 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, «имяславие»<sup>23</sup>, 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»<sup>24</sup>. 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 человека<sup>25</sup>.

Наиболее конкретной ономастологией Флоренского делается, когда он предпринимает подлинно гётеанское исследование, медитативно погружаясь в имена. Давая характеристику примерно 20 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.

---

<sup>23</sup> Подробное рассмотрение данного круга проблем предпринято в нашей работе «Борьба за Логос в России в XX веке». См.: Вопросы философии. 1998. № 7. С. 148–169.

<sup>24</sup> Священник Павел Флоренский. Имена. М., 1993. С. 26 (часть I, раздел III).

<sup>25</sup> Там же. Приложение II. С. 291.

Анализ имен у Флоренского и глубокомысленен, 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”»<sup>26</sup>. 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»<sup>27</sup>.

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 *гётеевства*.

<sup>26</sup> Священник Павел Флоренский. Имена. С. 258.

<sup>27</sup> Там же. С. 259.

**Раздел III**  
**Флоренский-филолог**



### 3.1. Слово в философии языка П.А. Флоренского\*

**К**акое место в философии языка автора «Столпа и утверждения Истины» занимает понятие *слова*, какие интуиции и идеи связаны для Флоренского с этим понятием? Флоренский-филолог ставит перед собой два предмета изучения: во-первых, *язык как целое* – стихию, систему, средство познания, художественного творчества, выражения, общения; во-вторых – *отдельное слово*, клетку языкового организма. Целостности языка посвящена работа «Антиномия языка»; собственно слову – другие главы книги «Мысль и язык» («Термин», «Строение слова», «Магичность слова», «Имяславие как философская предпосылка»). Также слово, точнее, собственное имя, предмет самостоятельной книги «Имена». Слово – едва ли не любимейшая категория всех направлений русской мысли первых десятилетий XX века, – уступит «слово», быть может, лишь понятию символа. Слову посвящены как фундаментальные труды, так и отдельные статьи философов круга Флоренского – С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева, В.Ф. Эрнэ; о слове писали родоначальники символизма и футуризма, а также их теоретики; собственно слово делали содержанием лирики (Н.С. Гумилёв, О.Э. Мандельштам); понятие слова – одно из центральных для экзистенциальной эстетики М.М. Бахтина. Но этот перечень имен представителей культуры следовало бы дополнить другим – именами авторов, публикующихся в изданиях Русской православной церкви: размышления о слове – напряженные до страстности, становящиеся жизненным делом – велись и в среде церковной. Еще в конце XIX века произошел спор «филологического» харак-

---

\* Опубликовано в качестве предисловия к первому изданию трактатов П. Флоренского «Магичность слова», «Имяславие как философская предпосылка», «Об Имени Божиим» в журнале *Studia Slavica Hung.*, Budapest. 34, 1988. С. 9–25.

тера между двумя всероссийски известными духовными лицами — епископом Феофаном (Говоровым) и протоиереем Иоанном Кронштадтским (Сергиевым): предметом спора было имя Божие. Этот спор с новой силой возобновился уже в XX веке, достиг своего пика в 1912—1913 гг., а затем пошел на спад, но отголоски его слышались еще и в 20-х годах. Философские и поэтические медитации над словом отчасти происходили независимо от церковной полемики. Но некоторые концепции выросли непосредственно из этих споров, а потому сохранили их интуиции и проблематику; это в полной мере относится к теории слова Флоренского.

Глубинные причины обращения русского сознания к слову на рубеже XIX—XX веков в их полноте достаточно таинственны. Но на вопрос — почему слово оказалось предметом русской идеалистической философии, ответить, кажется, возможно. В слове, логосе языка, философский разум, логос человеческий созерцал самого себя; слово было для него орудием самопознания, самым адекватным зеркальным подобием. Рубеж XIX—XX веков стал кризисом для гносеологии и всего мировидения. Открытия в естествознании сделали непригодной старую детерминистическую картину мира; конец детерминизма означал и крах старой теории познания. Бесконечно углубился мир под влиянием революции в науке; но и целый комплекс внутренних и внешних причин побуждал искать новых измерений бытия. Средствами формальной логики оказалось невозможным ни свести воедино распавшиеся аспекты физической реальности (скажем, объединить волновые и корпускулярные представления о свете), ни тем более упорядочить представления о действительности духовной. Мир, казавшийся стройным, связным и понятным целым, вдруг пошел трещинами, в трещинах обнаружились бездонные провалы, — мироздание предстало перед человеком со своей внутренней, ночной стороны, указало на таинственную глубину своих недр... И каждое суждение сознания об этом мире, о себе самом, вообще — о любой реальности стало находить себе противоположное, исключающее его самого, — но представляющееся в той же мере истинным. Ум человека был вынужден смириться перед этой противоречивостью, принять ее как закон, вместо рассудочного закона тождества. Эта глубокая трансформация ума переживалась современниками как его углубление и одухотворение; логика противоречия позволяла ориентироваться в новой действительности. Перед сознательной личностью открылись новые перспективы; насущной стала задача покончить с рационализмом и утвердить в правах *разум*, — так стали называть этот перерожденный ум. Обозначение его греческим словом *λόγος* сопрягало с ним целую цепь



смысловых ассоциаций. «Λόγος — есть лозунг, зовущий философию от схоластики и отвлеченности вернуться к жизни, и не насиловать жизни схемами, наоборот, внимая ей, стать вдохновенной и чуткой истолковательницей ее божественного смысла, ее скрытой радости, ее глубоких задач», — писал рано умерший, исключительно талантливый В. Эрн<sup>1</sup>.

И в самом деле, деятельность целого поколения русских философов можно было бы назвать *борьбой за Логос*. В этой борьбе философский логос должен был, прежде всего, обрести самознание, — одним из путей к этому было нахождение своего объективно существующего двойника, собственной модели, отражения себя в действительности. Таким двойником для разума стал представляться язык, и *философская филология* сделалась одним из методов его самопознания. Слово, благодаря своей таинственной глубине и динамизму, действительно подобно, изоморфно бездонному, укорененному в недрах человеческого духа разуму. Обращенный к миру одной стороной, другой же — к своему личностному источнику, познающий разум те же самые интенции находит в слове; причина этого в том, что язык есть главная объективация разума, сам разум в его инобытии, говоря словами Гегеля. Хотя бы поэтому не случайна связь в греческом языке разума и слова с одним понятием λόγος.

Все это непосредственно касается философии языка Флоренского: изучая язык, он изучает познающий разум, отстаивает его право на противоречие, борется с рассудочностью. К слову как таковому Флоренский идет от познавательной деятельности разума; именно она представляет главный интерес для него. Но обращение к слову и гносеологии включено в сознании мыслителя в еще более широкое и, с другой стороны, интимное устремление его личности. Флоренский острее других русских философов ощущал всю ущербность и неестественность современного ему мировидения, пропитанного духом суетной деловитости и позитивизма. В поисках мировоззрения органического он пристально всматривался в ушедшие эпохи и, в частности, в первобытное человечество. У Флоренского есть работа 1909 г. «Общечеловеческие корни идеализма», которая является ключевой для понимания его теории слова. Более того, все основные представления «Мысли и языка» уже содержатся в ней как первичные интуиции, которые спустя десятилетие разовьются в концептуально завершенное целое. Конкретный предмет этой ранней работы — философия Платона;

<sup>1</sup> Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1911. С. 11.

Флоренский задается вопросом о ее мировоззренческих истоках. Свой ответ на него он обосновывает со свойственными ему интеллектуальной ясностью и проникновенностью. Платон, мыслитель эзотерический, своими корнями уходит в древнейшее магическое мировидение, основные представления которого попадают в платоновские диалоги в облачении философской терминологии. Не столько платонизм, сколько сам этот древний взгляд на мир является предметом статьи Флоренского. В нем он видит много истинного — особенно если сопоставить его с «лженаучными системами»; ряд его моментов кажутся мыслителю вечными, сохраняющимися и в последующих культурных эпохах, прежде всего, в мировоззрении простого народа. И эти вечные моменты, потеряв свою конкретность, свои исторические черты, в своей совокупности образуют «всечеловеческий» взгляд на мир — основу всякого органического мирозерцания.

Магическое мироощущение Флоренский представляет следующим образом. Природа древним человеком переживается как одушевленная, и с этой живой природой человек живет единой жизнью. С позиции Новейшего времени можно говорить, что тогда взгляд на мир был символическим: за видимым усматривался — реально ощущался — второй план. И людьми, которым в определенные моменты их жизни бытие открывалось с глубинной стороны, которые знали его не нашим поверхностным знанием, но знанием-слиянием, а потому имели власть над ним, — такими людьми были древние маги. Не то чтобы магизм как таковой в его основах и практике был привлекателен для Флоренского: он резко отрицательно высказывался о попытках его возрождения в XX веке в разнообразных оккультных течениях. Но он видел в нем сохранившиеся моменты состояния истинного, быть может, райского, — магизм был наиболее яркой, рельефной формой их исторического обнаружения. Эти моменты — как «всечеловеческие» — попадают в труд «У водоразделов мысли» и подвергаются там глубокой проработке: задачей этого труда была, как уже отмечалось, реконструкция данного, «всечеловеческого» взгляда.

Раздел *о слове* в «Водоразделах...» находится в особом положении. Дело в том, что слово, *имя* было, по Флоренскому, центром древнего магического воззрения: имена переживались реально, мыслились духовными существами, двойниками вещей, соединенными с вещами глубинной связью, почти отношением тождества. Власть мага над природой происходила от знания глубинных имен, экстатическое волхвование было оперированием именами. И поскольку подобный реалистический взгляд на слово считался Флоренским глу-

боко истинным, принадлежащим мировидению всечеловеческому, постольку при реконструкции этого мировидения в первую очередь должно было быть рассмотрено имя, слово: недаром «Водоразделы...» начинаются с выпуска «Мысль и язык». «...Философия имени есть наираспространеннейшая философия, отвечающая глубочайшим стремлениям человека. Тонкое и в подробностях разработанное мирозерцание полагает основным понятием своим имя, как метафизический принцип бытия и познания», — писал Флоренский в 1909 году<sup>2</sup>. Каковы же конкретно совпадения ранней работы Флоренского о магии и его трудов по философии имени 20-х годов? Прежде всего — это ключевая интуиция удвоения бытия: «Воззрение на двойственную природу *всего* в мире — воззрение всечеловеческое»<sup>3</sup>. Затем, образ познания-брака человека и реальности, выражающий существо гносеологии Флоренского, присутствующий в главах «Диалектика» и «Имяславие как философская предпосылка», в работе 1909 г. введен в связи с описанием экстаза мага. Маг, заклинающий действительность, — «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»<sup>4</sup>. Вообще представления о слове как таковом перешли из статьи о магии в учение о языке, претерпев лишь незначительную философскую корректировку, связанную, видимо, с участием Флоренского в спорах об именах 1912–1913 гг. Так, «Строение слова» и «Магичность слова» в основном вырастают из следующей идеи «Общечеловеческих корней идеализма»: «Слово кудесника есть эманация его воли: это — выделение души его, самостоятельный центр сил, — как бы живое существо, с телом, сотканным из воздуха, и внутренней структурой — формой звуковой волны. Это — элементарь, — по выражению оккультистов, — особого рода природный дух, изсыла-

<sup>2</sup> Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. 1909. Т. I. № 3. С. 414.

<sup>3</sup> Там же. № 2. С. 293.

<sup>4</sup> Там же. С. 296.

емый из себя кудесником»<sup>5</sup>. Статья «Имяславие как философская предпосылка» воспроизводит, будучи дополнена категорией *энергии*, такие, например, положения ранней статьи: «Слово кудесника вечно. Оно — сама вещь. Оно, поэтому, всегда есть и м я . Магия действия есть магия слов; магия слов — магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя; вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени. У вещи много разных имен, но — различна их мощь, различна их глубина»<sup>6</sup>. Книга «Имена», далее, в своей методологической части близка следующим мыслям молодого Флоренского: «Имя — материализация, сгусток благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами. И потому имя — самый большой, самый чувствительный член человека. Но — мало того. Имя есть сама мистическая личность человека, его трансцендентальный субъект. <...> По своему происхождению имя — небесно. <...> В особенности божественны имена, принадлежащие великим богам, теофорные, т.е. богоносные имена, несущие с собою благодать, преобразующие их носителей, влекущие их по особым путям, кующие их судьбы, охраняющие и ограждающие их»<sup>7</sup>. Наконец, трактатам — главам «Мысли и языка» — «Магичность слова» и «Имяславие как философская предпосылка» в их смысловой парности соответствует такое замечание мыслителя о магическом мирозерцании: в нем имена суть «орудия магического проникновения в действительность: зная имя — можно познавать вещь; но они же — сама познаваемая мистическая *реальность*»<sup>8</sup>.

Почему же, возникает вопрос, представления о совсем особом языке магии — языке волхвования, об особых словах — сокровенных именах, — Флоренский почти без изменения переносит на обычный язык? Здесь, видимо, проявляет себя основное положение философии культуры Флоренского о *культовом* происхождении всякого культурного феномена. Язык зарождается и оформляется в первобытном обществе не только как средство общения людей друг с другом, но, прежде всего, как орудие познания природы и власти над ней, — как орудие магии. А с другой стороны, и обыденная жизнь, по Флоренскому, не отделена от магии непроходимой стеной: при углубленном рассмотрении вещи привычные могут обнаружить сходство с реальностями иного плана. Поэтому к пониманию существа языка можно идти от осмысления магических действий, от

<sup>5</sup> Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 3. С. 411.

<sup>6</sup> Там же. С. 413.

<sup>7</sup> Там же. С. 416—417.

<sup>8</sup> Там же. С. 421.

самого магического мировидения. Таким образом, учение о слове отнюдь не самостоятельно и не первично в системе взглядов Флоренского. Первичны поиски истинной жизни, породившие интерес к древним мирозерцаниям; и лишь особая роль слова в этих мирозерцаниях стимулировала собственно филологические изыскания мыслителя. Здесь – специфика теории Флоренского среди прочих концепций слова в русской философии.

Эти ранние представления мыслителя о слове встретились в 1912–1913 гг. с проблематикой церковного спора об именах. Флоренский увидел в этом споре предметы, сильнее всего занимавшие его самого – *имя* и проблему его реальности. Спор об имени Божием поставил перед филологической наукой ряд важных вопросов; в сочинениях 1920-х годов Флоренский и задался целью их разрешения. Итак, в творческой биографии мыслителя возникновению философской филологии предшествовал интерес к воззрениям «мистико-магическим» и сочувствие историческому «имяславью». Потому для понимания сути взгляда Флоренского на слово теперь, после рассмотрения работы 1909 г., надо осмыслить имяславческие споры в русской Церкви.

Вкратце их идейная сторона состояла в следующем. В 1908 г. вышла в свет книга «На горах Кавказа», написанная старцем-подвижником схимонахом Иларионом, жившим в уединенном кавказском скиту. Книга излагала собственный духовный опыт отшельника, а говоря точнее – его созерцательные переживания при молитве. Русская и вообще восточная монашеская традиция, уходящая в первые века христианского подвижничества, ориентирует человека, посвятившего себя Богу, на длительное (в идеале постоянное) пребывание в состоянии молитвенного призывания имени Иисуса Христа; в этом заключается основа духовной жизни монаха. Высокие состояния во время молитвы, известные и автору данной книги, побудили его придти к такому выводу: «В имени Божием присутствует Сам Бог – всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами»<sup>9</sup>. Характер книги «На горах Кавказа» – аскетический и отчасти лирический, но отнюдь не догматический; привлекла же она к себе внимание именно благодаря категоричности своих суждений, касающихся имени Божия. Смиранный схимник, видимо, не помышлял, какие страсти развяжет его сочинение в русских монастырях на Афоне – цитадели монашества. Вскоре по выходе книги последовала отповедь ее идеям: «Автор номинальное, невещественное имя “Иисус” олицетворяет в живое и самое высочай-

<sup>9</sup> *Схимонах Иларион. На горах Кавказа* (третье издание). Киев, 1912. С. 16.

шее Существо Бога. Такая мысль есть пантеистическая»<sup>10</sup>, — писал один из насельников Афона. По своему отношению к книге русские монахи на Афоне разделились на две партии. Одна из них, горячо одоббив книгу и ее автора, взяла на вооружение ее главную идею — пафос почитания имени Божия, причем довела эту идею до формулировки предельно острой, в таком виде отсутствовавшей в книге: «*Имя Божие есть Сам Бог*». Эта партия считала себя следующей православному преданию и называлась *имяславческой*. Другая, отрицающая божественное достоинство имени, принимающая лишь ограниченное его почитание, обвиняла противников в ереси и определялась ими как *имяборческая*. Постепенно спор, начавшийся на Афоне, втянул в себя широкую церковную общественность, православных иерархов — в том числе и греческих патриархов, богословов и светских философов.

Эта полемика, схоластическая по существу, имевшая тяжелые последствия для многих ее участников, оказалась серьезным потрясением для Церкви, вскрывшим ее внутреннее неблагополучие. И положительным ее моментом для русской культуры было лишь то, что она дала определенный толчок русской мысли — стимул и материал для создания *философии слова*. В процессе спора имяславческая партия и ее оппоненты выдвинули своих идеологов, которые сделали попытку теоретического обоснования их взглядов. Суть полемики была та же, что в средневековом споре реалистов и номиналистов: речь шла об онтологичности или же условности имени, — конкретно *имени Божия*. Ключевыми понятиями, которыми оперировали обе стороны, были привычные для церковной мысли категории *сущности* и *энергии (действия)* Бога, вошедшие в арсенал богословия в XIV веке во время так называемых паламитских споров<sup>11</sup>. Глава афонского имяславия и идеолог течения, иеросхимонах Антоний Булатович в своем основном сочинении так формулировал идеи своих сторонников: «Воистину Имя Божие есть словесное действие Божества»; «Всякое Имя Божие, как истина Богооткровенная — есть Сам Бог, и Бог в них [именах] пребывает всем существом Своим, по неотделимости существа Его от действия Его»<sup>12</sup>. Противная же сторона говорила о «религиозном атавизме» и языческом уклоне имяславия, обвиняла

<sup>10</sup> *Инок Хрисанф*. Рецензия на сочинение схимонаха о. Илариона «На горах Кавказа» // Святое православие и именовбожническая ересь. Харьков, 1916. С. 5.

<sup>11</sup> См. об этом, например: *Архимандрит Киприан*. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. 4.2. Гл. 5.

<sup>12</sup> *Иеросхимонах Антоний (Булатович)*. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913. С. 5.

имяславцев в том, что они превращают имя Божие в идол, утверждала, что Бог выше всякого имени, — в именах же Божиих заключена энергия лишь человеческая. Наиболее последовательно имяславие критиковалось преподавателем Петербургского духовного училища С.В. Троицким. У него обнаруживаются попытки установить природу слова так такового, и при этом он выступает как убежденный номиналист: «Имена сами по себе нисколько не связаны с предметами. Ни один предмет сам по себе в наименовании не нуждается и может существовать, не имея никакого имени. Имена предметов нужны только нам для упорядочения своей психической деятельности и для передачи своей мысли о предмете другим... Имя есть лишь условный знак, символ предмета, созданный самим человеком»<sup>13</sup>. Этот взгляд был поддержан православными иерархами и стал официальным мнением русской Церкви; имяславие же, подвергавшееся всевозможным преследованиям, в своих глубинных интуициях (но отнюдь не в формулировках) было восторжено встречено свободной философской мыслью. Философов привлекало мировидение монахов-имяславцев потому, что оно представлялось им органически цельным, здоровым, не искаженным позитивизмом и духом поверхностной образованности. Произошел ряд выступлений философов в защиту имяславцев, — среди них выделяются блестящие статьи В. Эрн, сочетающие острую пронизательность с почти памфлетным началом<sup>14</sup>. Но, главное, в споре об имени Божием философы видели знамение времени; этот спор стал для них предметом многолетних размышлений, отправной точкой теоретических построений.

Отношение Флоренского к историческому имяславью в целом было неоднозначным. С одной стороны, в имяславческих интуициях он ощущал глубокую мировоззренческую правду. Существо имяславия виделось ему в жизнеутверждающем признании связи между человеком и объективным бытием, что он считал сущностью органического мировидения; отрицать имяславие означало, по Флоренскому, принимать духовно губительные установки позитивизма. Флоренский редактирует для издания Религиозно-философской библиотеки рукопись книги Булатовича, присланную с Афона, и предваряет ее одобрительным предисловием. Он самым резким образом, вполне в духе тогдашних споров, полемизирует с главой официальной церковной партии архиепископом Никоном,

<sup>13</sup> Троицкий С.В. Учение афонских имябожников и его разбор. СПб., 1914. С. 18.

<sup>14</sup> См.: Эрн В. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. М., 1917; его же: Спор об Имени Божием // Христианская мысль. 1916. № 9.



активно выступавшим в печати против имяславия. Критикуя сочинения архиепископа за непоследовательность, непроясненность позиции, основную силу возражений Флоренский направляет против его «духовного позитивизма»<sup>15</sup> — мировоззренческого комплекса, включающего в себя признание слов за условные знаки, скрытый агностицизм и субъективизм, отгородившийся от реальности. Участие в полемике вокруг имени Божия способствовало развитию и оформлению филологических интуиций Флоренского; замечания к сочинениям архиепископа Никона ценны, подобно статье 1909 г., как наброски реалистической теории имени.

Вместе с тем изначально Флоренский не мог не занять позиции, находящейся *над* идеологией имяславческого течения. Относясь с глубоким уважением к монашескому подвижничеству, из недр которого вышли представления имяславия, он не находил настоящей теоретической платформы под имяславческими взглядами, видел низкий уровень философствования монахов. Позднее же имяславчество 20-х годов, в своей болезненной фиксации на Имени как таковом потерявшее чувство меры, теперь уже действительно сделавшее Имя идолом, стало чуждым Флоренскому уже и по своим интуициям. И когда в письме к имяславцам Флоренский высказывает очевидное — Имя есть Бог, но Бог не есть Имя, — он хочет указать им на их идейный перегиб, приведший к абсурду<sup>16</sup>. То, что в данном письме Флоренский склонен даже заступаться за синодальных богословов, говорит о его разрыве с историческим имяславием. В 1910-е же годы Флоренский писал: «В современных течениях надо различать четыре момента: 1) оценка книги о. Илариона, независимо от ее идей. Оценка личности о. Илариона. Иларионовский вопрос. 2) Философская теория имен (реализм и номинализм) вообще и в связи с этим признание имен Божиих за особое (нрзб). 3) Вопрос об Имени Иисусовом — где оно и какова его сила и что оно? 4) Вопрос о необходимости, чистоте и т.д. Иисусовой молитвы.

Каждый из этих вопросов должен быть обследован особо и может получить тот или иной ответ лишь независимо от прочих» (рукописная заметка). И свое внимание Флоренский направлял лишь на вторую проблему, — остальные оказались вне его интереса или компетенции. Видимо, мыслитель остро ощущал нехватку в афонских спорах духовно и философски обоснованной *теории слова*, на

<sup>15</sup> Флоренский П. Архиепископ Никон — распространитель «ереси» // Материалы к спору о почитании Имени Божия. М., 1913.

<sup>16</sup> Ответ П. Флоренского на письмо имяславцев с Кавказа от 11.06.1923 г. Рукопись.

которую могли бы опереться имяславцы: вопрос об имени Божиим оказался бы частным случаем такой теории. С другой стороны, как уже отмечалось выше, Флоренский — как и другие мыслители — был тронут в лице имяславцев ярким проявлением в эпоху позитивизма мировоззрения органического, всечеловечески истинного, «платонического». В узкой, казалось бы, по своей проблематике полемике открылся, полагал мыслитель, древний, утраченный цивилизованным человечеством взгляд на мир; это мироощущение требовалось всесторонне осмыслить. Вопрос об Имени Божиим, писал Флоренский во время афонских споров, «вопрос центральный, он связывается со всеми точками духовного понимания жизни, со всем кругом веры»; перед русской мыслью стоит задача рассмотрения его с позиций философии, психологии, истории и прочих наук<sup>17</sup>. Такое рассмотрение соединилось для Флоренского с реконструкцией «общечеловеческого» миропонимания, которой Флоренский занимался во второй период своего творчества, период «антроподицеи»<sup>18</sup>. Именно это побуждение, как уже отмечалось выше, привело к замыслу труда «У водоразделов мысли», а также циклов работ о православии, средневековом и народном искусстве, — отчасти эти замыслы были осуществлены в 20-х годах. Вопросы о том, что такое «общечеловеческое» мировидение, насколько интуиции, воспроизводимые Флоренским, действительно свойственны человеку органических эпох, насколько взгляды имяславцев соответствуют древнему православию<sup>19</sup> и т.п., здесь подниматься не будут. Мы отметим лишь связь в творчестве Флоренского исследований слова, с одной

<sup>17</sup>Заметка «От редакции» в: *Иеросхимонах Антоний (Булатович)*. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус (указ. изд.).

<sup>18</sup>Первый период — период «теодицеи» — характеризуется созданием крупнейшего цельного труда, книги «Столп и утверждение Истины», окончательная редакция которой вышла в свет в 1914 г. Говоря о разделении творческого пути мыслителя на этапы теодицеи и антроподицеи, мы сошлемся на единственное на сегодняшний день исследование всей совокупности трудов Флоренского, предлагающее такую периодизацию в соответствии с осмыслением самим Флоренским своего творчества, а именно на работу: *Иеромонах Андроник (Трубачёв)*. Священник Павел Флоренский. Личность, жизнь и творчество (теодицея и антроподицея). Курсовое сочинение на соискание ученой степени кандидата богословия. Загорск, 1984.

<sup>19</sup>Лично нам эти взгляды (в частности, книга «На горах Кавказа») представляются принадлежащими своему времени: от писаний древних подвижников основные труды имяславцев отличаются романтической экзальтацией, интимной лиричностью и, главное, сниженностью, ослабленностью всего созерцательного духовного строя. Само обсуждение проблемы имени свидетельствует о глубоком упадке созерцательной способности человека XX века, когда рефлексия становится на место живого созерцания, а Личность подменяется Именем.

стороны, и иконы, богослужения, музыки, фольклора — с другой<sup>20</sup>, а также частичную обусловленность всего этого круга трудов афонскими спорами 1910-х годов.

Выше мы отмечали, что выступления имяславцев повлияли на представления Флоренского о слове; так произошло потому, что интуиции мыслителя были сходны с имяславческими. Общностью этих интуиций, переживаний слова устанавливается глубинная связь философской филологии Флоренского с имяславческим течением. Но с имяславием также связаны труды о слове двух мыслителей, в те годы близких Флоренскому, — С.Н. Булгакова и А.Ф. Лосева<sup>21</sup>, живших и писавших в той же умственной атмосфере, близко общавшихся с Флоренским, обсуждавших с ним интересный для всех круг проблем. Три исследования — Флоренского, Булгакова и Лосева — составляют своеобразное единство, философски красиво дополняя друг друга, — и в этом единстве первичным, основополагающим является труд Флоренского<sup>22</sup>. Булгаков идет от имяславческого движения<sup>23</sup> и от Флоренского, Лосев — от одного Флоренского. Булгаков и Лосев восприняли от Флоренского глубиннейшее, ключевое — созерцание слова, интуитивное ведение его существа. Эти интуиции, соединившись в их сознании с собственными интуициями бытия (софийной у Булгакова и интуицией платоновского мифа о воплощении души, ее падении из небесной сферы на землю, — у Лосева) породили содержательно богатые, философски сильные концепции слова<sup>24</sup>. Флоренский —

<sup>20</sup> Об этой связи многих проблем в своем мышлении и в своей книге Флоренский говорит так: «Это — не одно, плотно спаянное и окончательно объединенное *единым* планом изложение, но скорее — соцветие, даже соцветия, вопросов, часто лишь намечаемых и не имеющих еще полного ответа, связанных же между собою *не* логическими схемами, но музыкальными перекличками, созвучиями и повторениями.

Это — мысленных, мыслительных

струй кипень,  
И колыбельное их пенье,  
И шумный из земли исход, —

мысль в ее рождении, — обладающая тут наибольшей кипучестью, но не пробившая еще себе определенного русла» («Пути и средоточия». Рукопись. С. 9–10).

<sup>21</sup> Мы имеем в виду книги Булгакова и Лосева с одинаковым названием «Философия имени». Труд Лосева был опубликован в 1927 г., книга же Булгакова — лишь в 1953 г. в Париже.

<sup>22</sup> То есть книга «Мысль и язык», фрагмент «Об Имени Божиим» и книга «Имена».

<sup>23</sup> Именно Булгаков готовил доклад об имяславии для поместного Собора русской Церкви 1917 года. Этот доклад в последующие годы разросся в большое исследование — книгу «Философия имени».

<sup>24</sup> Сопоставлению трех книг о слове выдающихся русских философов я посвятила самостоятельное исследование.

мыслитель уникальный благодаря прежде всего редкому дару созерцания — привнес в сферу философской мысли непосредственное чувство слова; его идеи — действительно, «около самых корней мысли», «у первичных интуиций философского мышления о мире»<sup>25</sup>. В его теории слова нет системы, и нельзя сказать, что предмет охвачен ею целиком: прихоть гения выбирает для себя то, что ей сродно. Булгаков свой предмет — язык — рассматривает более детально: так, им разработана глубокая философия грамматики, осмыслены части речи и части предложения. Булгаков тоже созерцатель, — и поэтому в теорию слова он вносит новые, творческие интуиции. Этого самобытного проникновения в слово у Лосева нет; но его сила — в утонченной до виртуозности разработке системы категорий (в основе имеющей понятия платонизма), описывающих интуиции имяславия. Мощный ум аристотелевского типа<sup>26</sup> породил необычную в XX веке, чисто схоластическую книгу. И так странно за громоздящимися одна на другую конструкциями из терминов, напоминающими готическую постройку, вдруг распознавать наивные, кажущиеся — на фоне этого разгула терминовтворчества — просто детскими интуиции имяславцев... Концепция же Флоренского весьма близка к этим интуициям; они для него родные, он воспринимает их абсолютно серьезно.

Общим у Флоренского с историческим имяславием — сочинениями Булатовича, схимонаха Илариона и других — является, прежде всего, *реалистическое представление о слове* (в средневековом смысле). Оно было заявлено мыслителем еще до афонских споров в статье 1909 года о магии. Но под влиянием споров эти ранние «магические» интуиции несколько изменились. А именно — о соотношении слова и предмета Флоренский, вслед за имяславцами, стал мыслить в ключе принятого Церковью учения *о сущности и энергиях*. Это учение возникло в XIV веке и связано с именем архиепископа Фессалоникийского Григория Паламы, позже канонизированного. Родилось оно тоже в полемике по вопросам чисто духовной жизни. Перед византийским богословием стояла цель догматически оправдать созерцательный опыт православных отшельников — показать божественность природы созерцаемого ими при углубленной молитве *света*. Это следовало сделать в целях защиты подобного созерцания от нападений на него представителей рационалистического, ренессансного взгляда, говоривших о тварности данного феномена и, соответственно, ложности православного аскетического

<sup>25</sup> Флоренский П. Пути и средоточия. Рукопись. С. 11.

<sup>26</sup> Тогда как мышление Флоренского принадлежит по своему устройению к типу Платона, что он и сам сознавал.

пути. С помощью терминов классической философии Палама примирил представление о трансцендентности, неприступности Бога с возможностью для человека приобщения к Нему. Впервые в богословие вошли категории сущности и энергии; и если сущность Бога соответствует Его в-Себе-бытию, то энергии — это Бог в Его обращенности к миру. Существо Божие, по представлениям Паламы, запредельно для всякого человеческого именованя; многообразные имена Божии отражают лишь Его энергии. Эти идеи Флоренский, ради целей теории слова, перенес на тварный мир, разделив понятия *бытия*, обращенного *внутри и вовне*. И теперь уже, говоря в статье «Имяславие...» о том, что слово есть сама реальность, под «реальностью» он понимает не просто «сущность» — как в статье о магии, но — «сущность, энергией своею раскрываемую». Имя теперь мыслится энергетически, — пронзительный реализм статьи о магии оказывается несколько смягченным. Таким было влияние афонских имяславцев на философию слова Флоренского. — Далее, в философии языка Флоренского преобладает интерес к *отдельному слову* в его связи с реальностью — то же, в еще большей степени, присутствует у имяславцев, концентрирующихся на одном *имени*. Здесь речь не идет ни о заимствовании, ни о влиянии: налицо общность у Флоренского с имяславием изначальных интуиций. Философия слова Флоренского тяготеет к философии *имени существительного*<sup>27</sup> и особенно ярко обнаруживает свои возможности в сфере *имен собственных*. Именно здесь — подлинное цветение лингвистического реализма Флоренского; здесь слово раскрывается как реальность, имя демонстрирует единство со своим носителем, и порой уничтожается непреодолимая для современной лингвистики «зияющая пропасть» между звуком и смыслом слова<sup>28</sup> (в удивительной книге «Имена»).

Однако, говоря о внутренней связи представлений Флоренского о слове с идеями имяславцев, не следует преувеличивать их близости. Она ограничивается двумя вышеназванными моментами — признанием онтологичности слова и интересом к именам. Взгляды имяславцев односторонни, поскольку они исключают из слова вторую, столь же важную его сторону, — творческую деятельность человеческого духа. Теория слова Флоренского в этом смысле обладает полнотой. Реалистические интуиции в его личности сочетаются со столь же неотъемлемо присущим мыслителю *пафосом познания*. Быть может, именно этот эрос ведения — самый основной момент устроения

<sup>27</sup> У его последователей — Булгакова и Лосева — и происходит это сознательное сужение философии слова до философии имени.

<sup>28</sup> Флоренский П. Термин. Рукопись. С. 199.

философа: не случайно Бога Флоренский переживает в первую очередь как Истину, а Его триипостасность обосновывает с помощью законов логики<sup>29</sup>. Флоренский вопреки не преодоленным русской мыслью агностицизму и прагматизму верит в возможность познания, соединяя именно с этой верой столь любимые им платонизм и общечеловеческое мировидение; сам активно познает интересные для него реалии (предметы культа, художественные произведения, отдельные слова и имена) и стремится при этом к самому существу познаваемого предмета, выходя за рамки как естествознания, так и философии; наконец, исследует процесс познания, настаивая на его антиномизме. При такой сугубой ориентации Флоренского на познание совершенно естественно, что слово он соединяет не с одной знаменуемой им реальностью, но видит в нем и определенное явление человеческой активности, включает слово в процесс познания, почему и труд его по философии слова назван «Мысль и язык». Этим вниманием к *человеческой* стороне слова, педалированием данного момента в теории имени взгляды Флоренского принципиально отличны от имяславческих. Имяславцы, действительно обладавшие цельным взглядом на мир, может быть, именно поэтому были совершенно чужды того духа антиномического мышления, который культивировался свободной философией: для них мир вовсе не распадался на противоположности, и противоречие мыслилось ими как нечто недолжное. Поэтому, считая имя Божие Богом, они не допускали участия человека в создании этого имени и подчеркивали во всех божественных именах их богооткровенный характер. Страшное кощунство видели они в усмотрении человеческого творчества при создании имен Божиих; а поскольку природой обычных слов они не интересовались, их специфическая «филология» характеризуется односторонним «реализмом», отрицающим участие человеческого фактора при создании языка. Столь же односторонними были взгляды их противников (называемых ими имяборцами), подобные воззрениям средневековых номиналистов. В спорах об имени Божиим двуединая истина о слове распалась на противоположные суждения: «имяславцы» исповедывали одну ее сторону, идею реальности имени; «имяборцы» признавали у него лишь человеческий аспект. Поэтому эти споры тоже суть знамение общего кризиса гармонического мировидения, тоже обнаружение трагедии мысли. И философскому

---

<sup>29</sup> В книге «Столп и утверждение Истины». Понятие Церкви также связывается Флоренским с истиной: недаром свой труд о Церкви он озаглавливает в соответствии со словами апостола Павла о «доме Божием, который есть Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины» (I послание к Тимофею, гл. 3, ст. 15).

разуму, оказавшемуся свидетелем этой ситуации, ничего не оставалось делать, как заново искусственно соединить разошедшиеся аспекты целостной истины, что и было сделано Флоренским. Грубо говоря, в своей концепции слова он объединил интуиции «имяславцев» и «имяборцев». Но, конечно, философская лингвистика Флоренского родилась через глубинное созерцание слова, а отнюдь не от размышлений над выводами спорящих партий.

Таким образом, представление Флоренского о слове складывается из веры в бытийственную связь слова и предмета — и признания слова за человеческую деятельность, — это реалистическая установка. Но сказать о концепции Флоренского только это — значит не сказать почти ничего: она исключительно богата со своей содержательной стороны и неповторимо своеобразна с точки зрения принципов мышления. Теория языка Флоренского не система, но она обладает ясной внутренней логикой. Попытаемся проследить логику книги «Мысль и язык»; благодаря этому мы представим себе *филологическую идею* Флоренского в ее цельности и внутренней жизни, а также вычленим из этой идеи интересующий нас аспект — наблюдения над словом как таковым.

Учение о языке начинается с изложения *теории познания*, — это вполне в духе заголовка книги, в духе ориентации личности Флоренского. Гносеологическим идеям посвящены две первые главы труда — «Наука как символическое описание» и «Диалектика». В познавательном стремлении Флоренский усматривает две тенденции. Одну он видит реализованной в новейшем естествознании: состоит она в намерении заключить природную действительность в жесткую умозрительную схему теории, — подобные схемы суть способы *описания* явления. Описание в человеческом мышлении сосуществует с *познанием*, которому объективно соответствует философия платоновского типа. Познание направлено не на оболочку, но на само существо вещей; философия есть «умная медитация жизни». Подобный тип философии Флоренский называет *диалектикой*. Сам Платон считал диалектической истину, рождающуюся из логики вопросов и ответов; и познание, по Флоренскому, есть именно такая ситуация, когда разум задает действительности вопрос и получает ответ, — есть «эротический диалог» мысли и тайны мира. В этом диалоге возникает слово, имя — как ответ вопрошаемой действительности; «в слове, как таковом, бьется ритмический пульс вопросов и ответов»<sup>30</sup>. Здесь — первое в книге

<sup>30</sup> Флоренский П. Диалектика. Рукопись. С. 75. Очевидно, что эти идеи — философская сублимация представлений, развитых в «Общечеловеческих корнях идеализма».



Флоренского представление о слове; и здесь же — фундаментальное положение: наука и философия с их символизмом — это язык, и противоположность их принципов — статичности научного схематизма и динамики философского эроса — обусловлена антиномической двойственностью обычного человеческого языка, к которому всегда может быть сведен язык символический. Через эти представления Флоренский оказывается в сфере языка как такового; третья глава книги — «Антиномия языка» — посвящена уже собственно *языку как системе-стихии* и осмысляет его главную антиномию: соединение в нем начал всеобщего, неподвижного, логического с одной стороны, и текучего, индивидуально-творческого, вечно живого — с другой<sup>31</sup>. Итак, антиномия языка (а именно антиномия, по Флоренскому, указывает на саму суть предмета, в зиянии антиномии обнаруживается ноумен) она же есть и ключевое противоречие познания; *филология* Флоренского вполне может считаться ветвью его *гносеологии*.

От языка как целого мысль Флоренского обращается к слову, клетке языкового организма, но при этом переходе поначалу отрыва от теории познания не происходит. Крайне примечательно, что, делая предметом своего напряженного созерцания слово как таковое<sup>32</sup>, Флоренский направляет внимание в первую очередь на *термин* — слово науки, достаточно экзотическое. Термину мыслитель придает очень большое значение — не только гносеологическое, но и бытийственное. И в этом — признак все того же глубокого уважения ко всякому познанию, даже и к схемостроительству науки, убежденность в онтологичности, реальности ее символов. Глава «Термин» исключительно остроумна и убедительна, — и это при всей неожиданности ее выводов для мировоззрения Флоренского. Близкие ему по строю мышления философы оценивали термин совсем иначе — предсказуемо, вполне заурядно. Так, С.Н. Булгаков, убежденный в неизлечимой болезни прагматической науки, говорит в том же ключе и о ее слове. Для него термины — слова «тепличные, немощные и больные», — больные, ибо выражают относительное, полуистинное, психологическое знание. В сфере науки, по Булгакову, происходит «падение слова»<sup>33</sup>, — Флоренский же мыслит совершенно иначе. Для него термины суть вершины, «относительные максимумы» восхождений мысли, если уподобить

<sup>31</sup> См. нашу статью «Философия языка П.А. Флоренского», предваряющую публикацию «Антиномии языка» в: *Studia Slavica Hung.*, 32, 1986. С. 118–123.

<sup>32</sup> Все последующие части труда Флоренского о языке также посвящены именно слову.

<sup>33</sup> См.: Булгаков С. Философия имени. Париж, 1953. С. 129–131.

путь познания путешествию по горам. Термин есть нечто иное, как *закон*, «свившееся» в одно слово синтетическое предложение. И поскольку термин, вобравший в себя, сгустивший и уплотнивший энергии познавательного процесса, есть слово «зрелое», «культивированное», в нем языковая антиномия достигает своего наибольшего напряжения. Закон (и термин) есть остановка мысли. Но это не конец ее движению — равновесие здесь подвижное: закон открывает мысли новые горизонты и цели, дает ей мощный духовный импульс для дальнейшей жизни. В термине соединены нераздельно покой и движение мысли; в этой интуиции Флоренского мы наблюдаем, как его теория познания перетекает в учение о слове. И одновременно, осмысляя именно термин, Флоренский приходит к филологическому реализму, «имяславию». Термины — не условные слова (как мыслит, например, Булгаков): в них — «сгущенный опыт многосотлетней истории человеческой мысли, уплотненное созерцание природы», «связь внешнего выражения и внутреннего содержания», причем под последним здесь уже понимается не мысль человека, но именуемая реальность. Имя — символ, явление в слове предмета; в «Термине» эта интуиция лишь намечена, и полностью она будет раскрыта в «Имяславии...». Глава «Термин» представляется нам самым блестящим достижением среди вполне самостоятельных (хотя и связанных глубинной логикой, о которой сейчас идет речь) филологических статей Флоренского; это вершина собственно философской стороны его учения о языке.

В «Термине» Флоренский особенно самобытен, являя, на наш взгляд, некую важную черту своей личности. А именно: Флоренскому ни в малой степени не был свойственен идеологизм, исповедание каких-либо заданных жестких установок: если вживание в реальное положение вещей не подтверждало их, Флоренский свободно от них отказывался. Так, он не любил рассудочности и позитивизма, засвидетельствовав эту нелюбовь жизненно — обращением от наук позитивных к созерцательным. В своих лекциях по философии культа, в книге «Имена» он дал образцы принципиально иного познавательного подхода к действительности, в основе которого лежит интуитивное проникновение в предмет. Но он не мог и не желал перечеркнуть, как ложный, многовековой путь человеческой мысли, отбросить — как нечто ошибочное, ненужное, случайное — великие открытия пусть и описательных наук, действительно бессильных проникнуть в существо вещей. Антипозитивизм не стал для Флоренского *идеологией*, и свидетельство тому — новое обращение к естествознанию и технике в

20-е годы. Знаком этого является и статья «Термин», оправдывающая, утверждающая науку, движение мысли, саму историю в глазах близких по духу людей, быть может, и в собственных глазах.

Итак, особенно сильного напряжения антиномия языка достигает в термине как слове исключительной сгущенности мысли; но она, естественно, присутствует вообще в любом слове – общезначимом, с одной стороны, и гибко приспособленном для любой речевой ситуации – с другой. Переход от «Термина» к «Строению слова» осуществляется через тот же мостик антиномии, и она же определяет принцип членения слова. А именно: общезначимое, устойчивое начало слова сосредоточено в фонеме и морфеме, переменное же, обусловленное жизнью начало слова в конкретном речевом акте, заключено в семеме<sup>34</sup>. На этом заканчивается философствование в собственном смысле – и рассуждения Флоренского о языке отчетливо меняют свой характер. Действительно, когда Флоренский говорит о фонеме как о костяке слова, о морфеме – как о его телесных тканях, семеме – «внутреннюю форму» слова (не совсем в смысле Потебни) – определяет как его душу, и все слово при этом оказывается живым телесным организмом, то здесь мыслитель дает не просто вспомогательный зримый образ слова<sup>35</sup>, но указывает на некий реальный факт – на то, что *слово на самом деле является живым организмом, живым существом*. Это очень смелое суждение, присутствующее уже в «Общечеловеческих корнях идеализма». Оно не философского порядка: когда утверждается, что слово – «организм, скажем точнее – живое существо, отделяющееся от наших голосовых органов, рождающееся в голосовых ложеснах»<sup>36</sup>, это истина факта, данная непосредственной интуиции, но не плод мысли дискурсивной. К какой же области знания следует отнести ее? Нам представляется возможным определить ее характер как *мифологически-окультурный*, понимая здесь под мифом свидетельство о *непосредственном* знании и называя оккультной всю ту область скрытых природных сил, которая, именно благодаря тонкости своей энергетики, оказывается не учтенной естествознанием Нового времени. В полной мере интуиция «Строения слова» о слове-организме раскроется в

<sup>34</sup> Под фонемой у Флоренского понимается звуковая оболочка слова, морфема – это грамматически оформленный корень, семема – конкретный личностный смысл.

<sup>35</sup> Как это делает Булгаков, говоря, что слово состоит из смыслового ядра и звукового тела. См.: Философия имени. Указ. изд., разд. I.

<sup>36</sup> Флоренский П. Магичность слова. Рукопись. С. 11.

книге «Имена», где несколько человеческих имен представлены, действительно, как некие *существа* — не личности (так как личностью имя становится в единстве со своим носителем), но комплексы черт характера, линий судьбы, во многом похожие на те заключения, которые делаются на основании астрологической карты рождения. «Имя — тончайшая плоть, посредством которой объявляется духовная сущность»<sup>37</sup>, — Флоренский с большой ответственностью относится к употреблению понятия «духовный». Дух, по Флоренскому, пребывает по ту сторону всякого явления; то же, что является, уже есть некое тело. Здесь сложный вопрос порядка не филологического; не вдаваясь в его существо, заключаем лишь, что слово для Флоренского — не рациональный смысл, выраженный условным сигналом, не звуковой процесс, но «воздушный организм, сотканный звуковыми волнами»<sup>38</sup>, заряженный тонкими и мощными энергиями, имеющий устойчивую форму и внутреннюю структуру, в чем-то похожий на кольцо дыма, пущенное ртом курильщика, замечает Флоренский. Таково тело слова, «самое первое из проявлений незримой и неслышной, недоступной ни восприятию, ни постижению, в себе и для себя существующей духовной сущности»<sup>39</sup>.

Об этих положениях филологии Флоренского мы здесь сделаем одно заключение: познавательное стремление его не останавливалось ни на философских, ни на богословских, ни на естественно-научных формулировках, всегда неизбежно описательных и субъективных. Целью Флоренского было *существо вещей*. Рамки мысли, основанной на ограниченном человеческом опыте, узки для него; как источника истинного знания, Флоренский нередко ищет опыта особой достоверности и глубины. Отчасти он находит его в церковном предании — богослужебных текстах, выражающих соборный опыт Церкви. Опираясь на это знание, Флоренский в своих лекциях по философии культа предпринимает попытку дать представление именно о существе немалого числа предметов и веществ, вовлеченных в культ, — в частности, воды, хлеба, золота и т.д.<sup>40</sup> Каббала, другое древнее мировидение, отличающееся особым вниманием к скрытому смыслу букв и звуков, также привлекалось Флоренским в его филологических изысканиях<sup>41</sup>. Но, пожалуй, для этих изысканий самое главное значение имел инту-

<sup>37</sup> Флоренский П. Имена. Рукопись. С. 18.

<sup>38</sup> Флоренский П. Магичность слова. Рукопись. С. 10.

<sup>39</sup> Флоренский П. Имена. С. 18.

<sup>40</sup> См.: Богословские труды. Вып. 17. М., 1977.

<sup>41</sup> Например, в работе «Имена».

итивный опыт самого Флоренского — его прозрения в звук и слово<sup>42</sup>. Знание, сообщаемое такого рода опытом, не принадлежит ни области философии, ни естественной науке. Ему больше подходит наименование вѣдения; в ряде своих открытий Флоренский перестает быть философом и приближается к статусу учителя.

Если же обратиться к философскому языку, которым пользовались последователи Флоренского, то данные заключения о слове принадлежат его «до-предметной структуре»<sup>43</sup>, соответствуют его собственному бытию, не соотносимому с обозначаемым им предметом. «Строение слова» связью имени с предметом не интересуется; но здесь, впервые в книге о языке, Флоренский обращается к этимологическому исследованию слова ради постижения его внутренней формы, — пожалуй, размышления Флоренского следуют здесь методологии Потевни<sup>44</sup>. И, сам обладая сильной мифотворческой интуицией, Флоренский в простых, наугад взятых словах, видит не просто образ, но миф; за языкотворческой силой народного духа стоит созерцание природы одушевленной, полной демонов и душ, — здесь развитие интуиций статьи 1909 г. о магии.

За «Строением слова» в книге Флоренского следуют главы «Магичность слова» и «Имяславие как философская предпосылка», которые содержательно дополняют друг друга и образуют внутри книги некий диптих. А именно: глава «Магичность слова» посвящена *человеческому* началу в слове, «Имяславие...» — его *объективной* стороне. Слово, по Флоренскому, образуется встречей и соединением энергий познающего субъекта и познаваемой реальности; слово «магично», будучи сгущенной деятельностью человеческого духа, и слово «мистично» благодаря реальному присутствию в нем энергии именуемого предмета. Две данных главы особенно близко воспроизводят идеи «Общечеловеческих корней идеализма» (ср. приведенные выше выдержки оттуда о слове как эманации воли кудесника и

<sup>42</sup> Здесь имеет место и нечто все же более понятное — схватывание в акте умного синтеза многочисленных смыслов. Так, в «Именах» существо каждого рассматриваемого имени раскрыто, во-первых, вживанием в него, во-вторых же, через созерцание характеров и судеб ряда его носителей.

<sup>43</sup> Термин А.Ф. Лосева из книги «Философия имени». В основу своих представлений о слове Лосев кладет идеи Флоренского о трихотомичности слова; но в его труде они выступают в своем чисто философском аспекте, подвергаясь доскональной и громоздкой философской проработке, обрастая целым лесом новых категорий. При этом ничего творчески нового в учение о слове, пожалуй, не входит.

<sup>44</sup> Совершенно особым является вопрос об этимологических открытиях Флоренского; он требует специального изучения. Для понимания трудов мыслителя он в какой-то степени насущный: к данному методу Флоренский обращается весьма часто и в случаях крайне серьезных (например, см. этимологическое исследование слова «истина» в «Столпе и утверждении Истины»).

о тождестве слова с вещью); новый вариант этих идей отличается от старого лишь привнесением энергетических представлений. В главе «Магичность слова» речь идет о языковом общении людей; это своеобразная теория диалога. И на это общение Флоренский распространяет представления, касающиеся магии, — тоже общения, хотя очень специфического. В «Общечеловеческих корнях идеализма» магический акт представлен как порождение волей волхва мощного слова-организма, после чего маг, «направляя это рожденное от него слово на противостоящий ему объект, заклиняет его, т.е. сливается с ним посредством своей эманации»<sup>45</sup>. Но нечто очень похожее, полагает Флоренский, имеет место и при обычном общении двух людей. Это делается понятным, если обратиться к его глубинному, неформальному плану, учесть те тонкие энергии, которые не принимаются в расчет современным естествознанием. Не только слово мага, но и вообще любое слово есть сгусток сил. Семема — изменяющаяся часть слова — на протяжении его многовековой истории возрастает в своей смысловой насыщенности: в ней отлагается опыт использования слова многими человеческими поколениями. Это не абстрактно-идеальный, но действительный и действенный процесс: слово есть конденсатор энергий воли, внимания, вообще — душевной жизни. Каждое новое творческое обращение к слову обогащает его, увеличивает его энергетический потенциал. Такое живое слово, соединяясь с волей говорящего, затем устремляется к слушателю и «ввинчивается в объект всеми нарезками воли, пробужденной в сказавшем это слово соответственными нарезками семемы»<sup>46</sup>, — так Флоренский изображает элементарный акт общения. Конечно, эти представления описывают лишь энергетический, оккультно-физический аспект, вычлененный из полноты события; тем не менее примечательно это, видимо, первое в теоретическом языкознании обращение внимания на подобную энергетику.

*Магию* Флоренский понимал очень широко: вся жизнь, по его мнению, пронизана скрыто магическими явлениями. Об этом понимании существует интересное свидетельство современника Флоренского. В 1982 г. внук мыслителя П.В. Флоренский записал рассказ на эту тему А.Ф. Лосева, входившего в 10–20-е годы в окружение Флоренского. На заседании Религиозно-философского общества имени В. Соловьёва в 1919 (1920?) г. Флоренский делал доклад «Магия слова». В нем *магическим* было названо такое отношение к действительности, при котором она воспринимается как

<sup>45</sup> Богословский вестник. 1909. Т. I. № 3. С. 412.

<sup>46</sup> Флоренский П. Магичность слова. Рукопись. С. 15.

реально живая — здесь сходство с идеями 1909 г. Лосев так воссоздаст слова Флоренского: «Магия — встреча живого человека с живым веществом, в отличие от науки — там встреча понятия с понятием. Магия в жизни — живое общение с живой действительностью (с обратной связью), имени с именем. Это союз. Не важно, какой. Союз любви или союз ненависти — но союз»<sup>47</sup>. Под это широкое определение магии, разумеется, подходит случай человеческого общения. Интерес к язычеству магии в общем-то обычен для русской философии первой половины XX века<sup>48</sup>. Магическое мировоззрение представлялось реальностью, подлежащей осмыслению хотя бы ради объяснения сущности ряда феноменов жизни и культуры, уходящих своими корнями в древние эпохи. «Была же когда-то сложнейшая и пышно разработанная система магического миропонимания, и тонкостью отделки своей она не уступила бы ни схоластике, ни сциентизму (...) ... а потом обломки древнеавилонской магии ютятся в глухой избе полунормальной знахарки»<sup>49</sup>, — замечает Флоренский об упадке древнего мировидения. К современной ему практике возрождения этих воззрений, к всевозможным направлениям оккультизма Флоренский, православный священник, чувствовал глубокое отвращение. Он называл оккультизм «скверной ересью», имеющей в своей основе опыт «оргиастических радений», в отношении которых «научообразные исследования» — лишь надстройка и ширма для профанов<sup>50</sup>. Мы не останавливаемся на деталях содержания «Магичности слова», в частности — на антропологических посылах работы. В общей логике книги «Мысль и язык» данная глава есть продолжение «Строения слова»: в ней развита одна сторона антиномической филологической концепции Флоренского, — согласно ей, *слово есть творческое порождение человеческого духа*.

Антитезис к данному тезису — постулат, согласно которому *слово есть сама реальность*, обсужден в главе «Имяславие как философская предпосылка», завершающей взгляды Флоренского на язык. Она тесно связана с афонскими спорами, и о концепции ее говорилось выше. Поэтому здесь в связи с ней сделаем лишь несколько замечаний. Полемика об имени Божием привлекла к себе столь пристальное внимание Флоренского потому, что она непосредственно относилась к самой интересной для мыслителя гносеологической

<sup>47</sup> Цит. по: *Иеромонах Андроник (Трубачёв)*. Указ. соч. Приложения. С. 73.

<sup>48</sup> Назовем здесь, кроме известных трудов Вяч. Иванова, посвященных греческой трагедии и культу Диониса, два больших исследования Д.С. Мережковского, написанных в эмиграции, — книги «Тайна трех. Египет и Вавилон» (1925) и «Тайна Запада. Атлантида — Европа» (1930).

<sup>49</sup> *Флоренский П.* Итоги. Рукопись. С. 13.

<sup>50</sup> *Иеромонах Андроник (Трубачёв)*. Указ. соч. Приложения. С. 21.



проблеме. В 1920 г. он писал: «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 символа»<sup>51</sup>. Разделяя антикантианский пафос русской философии начала века, Флоренский видел преодоление кантианского агностицизма в обращении к понятию *символа*. Теория символа Флоренского преимущественно складывалась в процессе осмысления реалий православного культа, в частности, иконы: священный характер их — не условность, но проистекает из реальной связи материальных предметов с миром духовным, — связи, обогащающей вещество. В отношении к духовным сущностям предметы вещественные оказываются символами, и благодаря своей сращенности с духовным содержанием, они в своей символизирующей функции онтологически превышают свой обычный смысл. Символ, по Флоренскому, — это «бытие, которое больше самого себя»<sup>52</sup>. Понятие символа — как раз то, чего не хватало для выхода из заколдованного круга афонской полемики. В сущности, она была недоразумением из-за недоговоренности, словесной путаницы: ведь имяславцы и имяборцы фактически одинаково относились к имени Божию, исходили из одного и того же духовного опыта. Но на самоочевидный факт — имя Иисус есть одно из человеческих имен — они смотрели противоположно, и мост между этими взаимоисключающими точками зрения изнутри сознания их типа навести было невозможно. Имяславцы просто игнорировали данную элементарную истину об имени; имяборцы же называли имя человеческим символом, но в понятие символа вкладывали смысл условного знака. До разработки русской философией категории символа — до прихода к глубокому и реалистическому представлению о нем — бытовое сознание с символом связывало условную мету. Понимание же священности имени или тяготело к фетишизму, или же вырождалось в условный, чисто внешний пиетет. Такой распад истинного, символического переживания и произошел в афонских спорах, когда одна сторона придавала имени божественный статус, другая же отрицала за ним всякое высшее достоинство. Видимо, живой опыт находился где-то посередине; когда же мысль, не вооруженная категорией символа, не владеющая диалектическим умением соединять распавшееся, оказывалась перед этими двумя возможностями, она неминуемо скатывалась в одну сторону, другой же вариант при этом восприни-

<sup>51</sup> Автобиографические воспоминания. Цит. по: *Иеромонах Андроник (Трубачёв)*. Указ. соч. С. 201.

<sup>52</sup> *Флоренский П.* Имяславие... Рукопись. С. 37.

мался крайне враждебно. Только представления об имени как явлении и самой реальности, и человеческой деятельности могло привести взгляды имяславцев и имяборцев к согласию. Флоренский потому остро ощущал, что «понятие символа есть узел по вопросу об Имени Божиим»<sup>53</sup>. И, разрешив для себя с помощью категории символа проблему афонского спора, Флоренский распространил эти представления на природу *слова как такового*. Имяславие потому оказывается ценным не как историческая система взглядов, теоретически весьма слабая и ущербная, но как «философская предпосылка» — основа здорового взгляда на мир, веры в связь высшего и низшего планов бытия, в возможность познания, — вообще, всякого соприкосновения бытий.

Таково учение Флоренского о слове — комплекс представлений о слове-существе, сгустке человеческих душевных энергий и эманаций природной действительности, возникшем и непрестанно становящемся, живущем реальной жизнью в познавательной деятельности человеческих поколений. Эта теория, с одной стороны, весьма узка и осмысливает лишь некоторые первичные интуиции созерцания слова. Она абсолютно не касается, скажем, вопроса о происхождении языка, не разрабатывает философии грамматики, не занимается бытием слова в речи и т.д. Ее предмет, собственно, один — *слово*, и еще уже — *имя*. И недаром вся «прикладная» часть науки Флоренского о языке, к которой можно отнести книгу «Имена», а также фрагмент «Об Имени Божиим», посвящена именам собственным. Но с другой стороны, филология Флоренского обладает исключительной емкостью, содержательной насыщенностью. Она могла бы разрастись в разветвленную систему, охватывающую все аспекты философии языка, — отчасти это осуществилось в трудах Булгакова и Лосева об имени. Отчасти же такое «прорастание» филологических интуиций Флоренского, возникновение на основе представлений о слове цельных концепций, принадлежащих смежным областям знания, осуществляется в его собственных трудах. Такова совершенно оригинальная теория художественного литературного образа и произведения, с изложения которой начинается книга «Имена»: внутренним ядром образа в ней признается имя, произведение же мыслится как некое пространство, силовое поле этих образов-имен. Здесь — как бы выворачивание наружу идей Потебни и самого Флоренского, развитых в «Строении слова», согласно которым в слове заключен образ: литературоведческая концепция дает обратное отношение — имя «завивается» в плоть образа...

<sup>53</sup> Флоренский П. Об Имени Божиим. Рукопись. С. 83.

Благодаря своему реализму теория слова Флоренского в XX веке, эпохе господства формализма в языкознании, оказывается неповторимой<sup>54</sup>. И, быть может, важнейший момент подхода Флоренского к проблеме слова — его исследовательская, мыслительная смелость: в своем стремлении к истине Флоренский идет до конца, реализуя все познавательные возможности своего времени и раскрывая собственные богатые дарования.

---

<sup>54</sup> Разумеется, Булгаков и Лосев разделяют реалистический взгляд Флоренского на слово. В их трудах он находит философское развитие, категориальное оформление и детализацию.

## 3.2. П.А. Флоренский-филолог\*

### I

Говоря о Флоренском-«филологе», надо вспомнить, что изначально слово «филология» означало «любовь к слову». Флоренский является «филологом» именно в этом, всеобъемлющем и одновременно предельно глубоком значении — любитель слова. В самом деле: во-первых, своим главным жизненным делом Флоренский в молодости избрал священство, служение Богу Слову<sup>1</sup>. Во-вторых, Флоренский — едва ли не глава того направления в русской мысли начала века, девизом которого могло бы стать название книги В.Ф. Эрна, философа круга Флоренского, — «Борьба за Логос». Логос, Слово, — или же Разум — одна из важнейших категорий гносеологии Флоренского, Булгакова (чуть раньше — С.Н. Трубецкого), Вяч. Иванова и ряда других мыслителей, выдвигаемая ими как праведная антитеза позитивистскому рассудку. Логос знаменует веру в возможность адекватного познания, в преодоление пропасти между субъектом и объектом, о чем Эрн говорит так: «Логос есть коренное и глубочайшее единство *постигающего* и *постигаемого*, единство познающего и того объективного смысла, который познается»<sup>2</sup>. В варианте Флоренского «логическая» интуиция

\* Ранее опубликовано в: Священник Павел Флоренский: освоение наследия: Материалы Международного симпозиума в г. Бергамо (Италия), 19–23 апреля 1990 г. Вып. II. М., 1994. С. 46–80.

<sup>1</sup> Ср. свидетельство С. Булгакова: «Духовным <...> центром его личности, тем солнцем, которым освещались все его дары, было его священство». (Булгаков С. Священник о. Павел Флоренский // *Свящ. Павел Флоренский*. Собр. соч. Т. I. Статьи по искусству. Париж, 1985. С. 11.)

<sup>2</sup> Эрн В.Ф. Борьба за Логос. М., 1911. Предисловие.

единства знания и бытия предстает как «имяславие»<sup>3</sup> — убежденность в определенном тождестве имени обозначаемому предмету. Бытийственно возвеличенное таким образом имя, слово ставится мыслителем в центр «общечеловеческого» мировидения, реконструкции которого в 20-е годы он намеревался посвятить гигантский труд «У водоразделов мысли». И отсюда третье — интерес Флоренского к обычному языковому слову. В сущности, в «Водоразделах...» законченным оказался единственный раздел о слове. Примечательно, что научный интерес Флоренского оказался направленным не на Логос Божественный или космический<sup>4</sup>, но на простое «человеческое» слово: здесь сказалось постоянное стремление мыслителя к исследованиям предельно конкретным. Но ясно, что со «словом» для Флоренского всегда, как высший Прообраз, соединено «Слово»; итак, «филология» Флоренского — не просто самостоятельный раздел его творчества, некая совокупность его трудов, но своеобразный пафос, пронизывающий всю его жизнь, — пафос, куда входит религиозное служение, вера в высшую разумность и познаваемость мира, в созвучие мира и человека, в бытийственную мощь человеческого языка. «Филологично» все его мировоззрение, все его труды, — хотя и не специально в христианском, но, скорее, эллинистическом ключе. Разумеется, детальное обоснование этих идей нуждается в особом к ним обращении.

Нам же предстоит перейти к «филологии» Флоренского в узком смысле — как к учению о художественной литературе и языке. По ряду признаков можно с уверенностью заключить, что мыслитель прекрасно знал словесное искусство<sup>5</sup>: основы этому были заложены с детства. Тем не менее интерес к художественному слову не был доминирующим для Флоренского. Причину этого следует видеть в раннем (чуть позже двадцатилетнего возраста) обращении

<sup>3</sup> «Имяславцами» называли себя афонские монахи, «реалисты» XX века во взгляде на слово, в своей идейной борьбе с позитивистами-«имяборцами» — как они характеризовали своих оппонентов, выразивших официально-церковную точку зрения. О так называемых афонских спорах в русской Церкви, оказавших влияние на формирование филологии Флоренского, см. ниже. Слово «имяславие» для Флоренского означает то, что имя есть «слава», энергия именуемого, и с другой стороны, что оно обладает равным бытийственным достоинством с именуемым, а потому при правильном воззрении — в случае имени Бога — равно с Ним прославляется. Эти вопросы подняты Флоренским специально в статье «Имяславие как философская предпосылка».

<sup>4</sup> О них писали ученики Флоренского — Булгаков и Лосев — в своих книгах с одинаковым названием «Философия имени».

<sup>5</sup> См., в частности, публикацию «П.А. Флоренский о литературе» в «Вопросах литературы», 1988, № 1.

Флоренского к православию: аскетический строй святоотеческого христианства — в случае абсолютно серьезного его принятия — в конце концов воздвигает в человеке неодолимое препятствие для идеализации земной жизни, каковой является светское искусство. В факте воцерковления Флоренского — причина и того, что он не реализовался как самобытный писатель. О том, что у Флоренского был несомненный дар художественного слова, свидетельствуют его юношеские стихи<sup>6</sup>, правда, довольно слабые, — но, главным образом, автобиографические «Воспоминания» — изысканная проза, сочетающая простоту с глубокомыслием, где-то напоминающая стиль М. Пруста<sup>7</sup>. Творческая аскеза, добровольно положенные себе границы сделали для Флоренского область художественной литературы, во всяком случае, полузапретной. Однако в 1904–1905 гг. он написал три литературоведческие статьи: «Спиритизм как антихристианство», «Антоний романа и Антоний предания» и «Гамлет»<sup>8</sup>. Позже в качестве литературоведа он выступает как бы случайно; это относится и к работе начала 30-х годов «О Блоке». И если не считать данной статьи, можно говорить лишь о литературоведческих экскурсах в поздних трудах Флоренского. Так, в «Антиномиях языка» есть раздел, посвященный футуристической поэзии; но для автора она здесь выступает лишь как разновидность заумного языка. Во-вторых же, в трактате «Имена» имеются весьма интересные «теоретико-литературные» вставки<sup>9</sup>, а также остроумные наблюдения в связи с «Цыганами» Пушкина. Однако эти экскурсии тоже подчинены посторонним задачам.

Несравненно весомее та часть филологического наследия Флоренского, которую составляет его учение о языке: это учение уже начали называть «философией языка», — неудовлетворительность такого обозначения выяснится из дальнейшего изложения. Как уже выше отмечалось, все творчество Флоренского можно рассматривать в качестве попытки реконструкции некоего гипотетического органического мировоззрения, в котором важнейшая роль отводится слову. Впервые к феномену слова Флоренский обращается в 1908 г.: именно слову посвящена лекция «Общечеловеческие корни идеализма», прочитанная в Московской духовной академии<sup>10</sup>. В ней в свернутом виде содержится вся поздняя филология мысли-

<sup>6</sup> См., напр.: *Флоренский П.А.* В вечной лазури. Сергиев Посад, 1907.

<sup>7</sup> См. изд.: *Священник Павел Флоренский.* Детям моим. М., 1992.

<sup>8</sup> Две первые из них опубликованы соответственно в журналах: *Новый путь.* 1904. № 3 и *Богословский вестник.* 1907. Т. 1. № 1. Статья «Гамлет» напечатана в журнале «Литературная учеба». 1989. № 5.

<sup>9</sup> См.: *Вопросы литературы.* 1988. № 1.

<sup>10</sup> См.: *Богословский вестник.* 1909. Т. 1. № 2. С. 3.

теля. Далее, следует вспомнить о знаменитых этимологиях Флоренского в «Столпе...»: он устанавливает здесь те значения, которые связывались со словом «истина», в еврейском, греческом, латинском и русском языках. Также «филологически» — отправляясь от соответствующих синонимов греческого языка, — Флоренский размышляет в этом же произведении о смысле любви<sup>11</sup>. После «Столпа» в связи с филологией Флоренского надо упомянуть о статье 1914 г. «Смысл идеализма», одной из главных для понимания творчества Флоренского в целом: посвященная непосредственно учению Платона об идеях, эта работа поднимает вопрос об универсалиях, затрагивая проблему имен. Затем важной вехой в становлении взгляда Флоренского на слово стало его участие в афонских церковных спорах 10-х годов. Флоренский публично поддержал позицию имяславцев: так, им написана заметка «От редакции» к программному трактату этой партии<sup>12</sup> и несколько статей публицистического характера<sup>13</sup>.

Однако филологию Флоренского не стоило бы выделять в особый раздел его творчества, если бы им были написаны только эти

<sup>11</sup> Сразу же скажем, что вопрос об этимологиях у Флоренского здесь у нас останется без рассмотрения. Сошлемся лишь на мнение специалистов — С.С. Аверинцева и В.В. Иванова, свидетельствующих о доброкачественности и плодотворности этих построений мыслителя. См., в частности: *Иванов Вяч. Вс.* О лингвистических исследованиях П.А. Флоренского // Вопросы языкознания. 1988. № 6. С. 69–87. Параллельное главному «этимологическому» разделу «Столпа...» место мы находим в работе «Имяславие как философская предпосылка». Здесь утверждается, что слово «имя» в разных языках является однокоренным к «знанию». При этом Флоренский прослеживает различное проявление этой закономерности в семитических и арийских языках; различия коренятся, по его мнению, в разнице гносеологических интуиций, присущих соответственным народам. См. также статью «“Не восхищение непщева» (Филип. 2, 6–8). (К суждению о мистике)» // Богословский вестник. 1915. Т. 2. № 7, 8. В этой большой статье Флоренский от «филологического» толкования одного места Нового Завета естественно восходит к самым острым вопросам духовной жизни. То ли философские, мировоззренческие концепции Флоренского вырастают из этимологии важнейших терминов, то ли эта этимология легко и непринужденно подчиняется его независимо возникшим теориям, — так или иначе, здесь характерная черта филологии Флоренского, связанная с его верой в бытийственность языкового слова.

<sup>12</sup> См.: *Иеросхимонах Антоний (Булатович)*. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913.

<sup>13</sup> *Свящ. П. Флоренский*. Архиепископ Никон — распространитель «ереси» // Материалы к спору о почитании Имени Божия. Изд. 2-е. М., 1913; *его же*. Замечания на статью архиепископа Никона: «Великое искушение около святейшего имени Божия» (прибавления к «Церковным ведомостям». 1913. № 20). Рукопись. В архиве Флоренского хранится книга материалов к афонскому спору (имяславческие документы), собранных и переплетенных им самим. Также есть архивные свидетельства о переписке Флоренского с исповедниками имяславия, продолжавшейся даже в 20-е годы. В это время, впрочем, Флоренскому стало мировоззренчески чуждым это выродившееся в абсурд течение.



вышеупомянутые работы. Филология в наследии мыслителя равноправна с искусствоведением — если не превосходит его — благодаря двум филологическим монографиям, озаглавленным «Мысль и язык» и «Имена». Обе они образуют раздел о слове труда «У водоразделов мысли».

Книга «Мысль и язык» есть живое свидетельство того, как рождалось в сознании Флоренского учение о слове: в это учение естественно вылилась его теория познания. Перерастание гносеологии в филологию — такова внутренняя логика этого труда<sup>14</sup>. Две первые его главы — «Наука как символическое описание» и «Диалектика» — имеют теоретико-познавательный характер<sup>15</sup>. Третья глава, «Антиномия языка», посвящена фундаментальному противоречию, на котором стоит язык, — противоречию между устойчивым и текучим его началами, между рациональным и иррациональным в нем<sup>16</sup>. В четвертой главе, называемой «Термин», осмыслены те слова языка, в которых языковая антиномия достигает наибольшей напряженности, — научные термины. По мнению Флоренского, они указывают на некие «относительные максимумы», остановки на пути восхождения научного познания<sup>17</sup>. Затем в книге идет глава «Строение слова»<sup>18</sup>; ее предмет — отдельное слово как организм, тонкоматериальное образование. Здесь рассуждения Флоренского покидают область филологии в строгом смысле и выходят в сферу оккультического знания. Еще более оккультен по духу следующий раздел «Мысли и языка» — «Магичность слова». В школьных выражениях, он посвящен коммуникативной функции языка, по существу же в нем Флоренский развивает и углубляет идеи своей ранней статьи о магии<sup>19</sup>. Завершает книгу глава «Имяславие как философская предпосылка». Будучи обоснованием и распространением взглядов на слово имяславцев<sup>20</sup>, она воз-

<sup>14</sup> Этому вопросу специально посвящена наша статья «Слово в теории языка П.А. Флоренского», являющаяся предисловием к публикации, в частности, двух глав данной книги: «Магичности слова» и «Имяславия как философской предпосылки». См.: *Studia Slavica Hung.* Т. 34. № 1. 1988. С. 9–25.

<sup>15</sup> См.: то же изд. Т. 33. № 1. 1987. С. 82–110.

<sup>16</sup> См.: то же изд. Т. 32. № 1. 1986. С. 117–163. Перепечатано в «Вопросах языкознания», 1988. № 6.

<sup>17</sup> Глава «Термин» впервые опубликована в: *Материалы и сообщения по славяноведению.* Szeged, 1986. Т. XVIII.

<sup>18</sup> См. сб.: *Контекст-1972.* М., 1973.

<sup>19</sup> Работа «Общечеловеческие корни идеализма» показывает роль слова в акте волхования; магическое действие в ней представлено как бы изнутри, с позиции мага.

<sup>20</sup> Имяславцы утверждали, что «Имя Божие есть Сам Бог», — Флоренский расширяет этот тезис, заявляя, что вообще всякое слово есть в некотором смысле сам предмет, им обозначаемый.

вращает к вопросу о соотношении знания и бытия: именно с этого вопроса начиналась книга. Итак, мысль Флоренского описала круг, что указывает на смысловую полноту и завершенность труда. Тезис, согласно которому «диалектика»<sup>21</sup> есть подлинное познание (отличное от позитивистского описания), оказался раскрытым. К книге «Мысль и язык» естественно примыкает фрагмент «Об Имени Божиим», являющийся записью проповеди Флоренского<sup>22</sup>; как и последняя глава книги, он имеет общемировоззренческую направленность.

Вторая монография, «Имена», есть, по нашему мнению, вершина филологических изысканий Флоренского. Ведь его учение о слове вырастает из интуиции имени, — имена собственные, человеческие имена для него суть ценнейшие, весомейшие слова языка. В представлениях об именах филология Флоренского в наибольшей степени пребывает «у себя дома», в своей родной стихии; здесь она до конца разворачивает все свое глубинное содержание, все скрытые потенции. И не удивительно, что ученики Флоренского, С. Булгаков и А.Ф. Лосев, создали труды с одинаковым названием «Философия имени»<sup>23</sup>: их истоки — в том же имяславии, смысл которого им был открыт Флоренским<sup>24</sup>. Трактат Флоренского состоит из двух частей. Первая часть посвящена «философии имени» и важнейшее место в ней занимает концепция художественного произведения<sup>25</sup>. Вторая часть исключительно своеобразна, во многих смыслах предельно рискованна: здесь последовательно проанализированы 18 имен, каждое из которых представлено как некий комплекс черт «внутреннего человека». Подобные характеристики очень похожи на интерпретации астрологической карты рождения: это естественно, поскольку, согласно Флоренскому, имя и гороскоп — это формы личностного существования человека. Все учение Флоренского о

<sup>21</sup> Понятая весьма специфически — как мистический диалог познающего духа и природы.

<sup>22</sup> См.: *Studia Slavica Hung.* Т. 34. № 1. 1988. С. 68–75.

<sup>23</sup> Книга Булгакова вышла посмертно в 1953 г. в Париже; труд Лосева опубликован в 1927 г. в Москве на средства автора. Писались обе книги примерно в одно и то же время — в первой половине 20-х годов. Видимо, тогда же создавались и филологические книги Флоренского. И хотя работы Лосева и Булгакова явно восходят к идеям священника из Сергиева Посада, вряд ли «Мысль и язык», а также «Имена» читались его учениками: скорее всего, имели место непосредственные контакты и собеседования «учителя» и «учеников».

<sup>24</sup> Книга Булгакова вообще выросла из доклада по проблеме имяславия, который готовился им для церковного собора 1917 года. Двум «Философиям имени» посвящена наша статья «О филологической школе П.А. Флоренского» (*Studia Slavica Hung.* Т. 37. 1991–1992. С. 113–189).

<sup>25</sup> В значительном своем объеме она опубликована в № 1 «Вопросов литературы» за 1988 г.

языке стянуто к своему центру – представлению об имени, и снова – об Имени.

## II

После этого общего обзора филологического наследия Флоренского обратимся к его *литературоведческим работам*: создание ранних из них, как выше отмечалось, приходится на 1904–1905 гг. В 1904 г. Флоренский окончил физико-математический факультет Московского университета и в этом же году, отказавшись от будущего ученого-математика, поступил в Московскую духовную академию. Годы пребывания в университете были ознаменованы для Флоренского не одним погружением в мир математики: это было время его усиленных занятий философией, а также оккультными науками. В начале 1900-х годов Флоренский был близок к кругу Д.С. Мережковского и З.Н. Гиппиус и тесно дружил с Андреем Белым. Впервые он встретился с отталкивающимся от традиционных церковных взглядов апокалипсическим мироощущением, с духовными исканиями ярко выраженной гностической окраски, с пафосом напряженного ожидания великих духовных событий. В окружении Мережковских поднимались острейшие мировоззренческие вопросы и царила атмосфера самой резкой критики исторической Церкви. Такой была обстановка, в какую попал студент-Флоренский. С другой стороны, в то время он находился под влиянием и православных кругов. Внутренняя борьба, о которой мы узнаем из писем Флоренского к Белому<sup>26</sup>, разрешилась для Флоренского в пользу православия. В Церкви ему открылась некая бытийственная, вечная истина, – открылась столь явственно, что он принимает решение стать священником<sup>27</sup>. Итак, к 1904 г. Флоренский заключает

<sup>26</sup> См.: Вестник РХД. Париж, 1974. № 114. С. 149–168.

<sup>27</sup> О своем обращении в православие Флоренский сообщает Белому. Смотри раньше на Церковь объективно, со стороны, пишет он, «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 народу, 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 отсюда, откуда увидел все это, – не выйду, потому что не верю в духовную *generatio spontanea*, не верю в возможность “устройства” Церкви. Церковь “наша”, сказал я себе, либо вовсе нелепость, либо она должна вырасти из святого зерна. Я нашел его, и буду растить теперь его, доведу до мистерий, но не брошу на поприще социалистам всех цветов и оттенков [серия выпадов в адрес Мережковских. – *Н.Б.*]» (письмо от 15.VII.1905. Указ. изд. С. 163–164).

свои дотоле вольные духовные искания в православные рамки; этот важнейший момент его мировоззрения отразился и на его подходе к художественной литературе.

Из трех литературоведческих работ — юношеских сочинений Флоренского — первой по времени создания, но не по значению является статья 1904 г. «Спиритизм как антихристианство»<sup>28</sup>. Это сопоставительный анализ двух мистических «поэм» — «Лествицы» А. Миропольского и «Северной симфонии» Белого. Под «спиритизмом» Флоренский понимает здесь оккультные представления теософского толка; их он находит в поэме Миропольского и противопоставляет им «мистическое христианство» Белого. Как в данной статье, так и в двух других литературоведческий анализ оказывается для Флоренского прежде всего анализом мировоззрения автора. В первую очередь Флоренскому важно понять, какой тип духовности, т.е. какая религия явлена в художественном произведении. Важнейший критерий художественной высоты произведения для Флоренского — именно мировоззренческий: поэма Миропольского дурна потому, что в ее основе — «оккультическая ересь», «восстание против Творца». «Воля к православию» двадцатидвухлетнего Флоренского, как видим, была достаточно решительна; однако, как показало все дальнейшее его развитие, этот порыв затронул лишь идеологический, достаточно поверхностный уровень его сознания. Напротив, глубиннейшее его души — интуиции и тайные стремления — было насквозь пронизано оккультическим духом, — тем мироощущением, которое он сам в начале своего научного становления заклеил именем ереси. В 30-е же годы, более того, произошел отказ Флоренского от православия также и на уровне идеологии: православие определяется им как «старая и безжизненная религия», «догнивающий клерикализм»<sup>29</sup>. Не слишком пронизательным Флоренский оказался и в отношении Андрея Белого: что бы сказал Флоренский, если бы знал, что «мистический христианин» Белый через пару лет придет к антропософии, как известно, вышедшей из теософских недр?.. Один из сложнейших вопросов о типе духовности самого Флоренского связан с судьбами русской философии, с одной стороны, и православия — с другой. Ниже мы еще к нему вернемся, но коснемся здесь его лишь попутно и мимолетно.

Вторая литературоведческая статья — «Антоний романа и Антоний предания» — написана Флоренским в 1905 г.; это своеобраз-

<sup>28</sup> См.: Новый путь. 1904. № 3. С. 149–167.

<sup>29</sup> Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Литературная учеба. 1991. Кн. 3. С. 102.

ное прочтение романа Г. Флобера «Искушение святого Антония»<sup>30</sup>. Своеобразие состоит в том, что Флоренский — уже студент духовной школы — стремится глядеть на предмет искусства глазами церковного человека. В это время уже началась та огромная работа Флоренского над собой, целью которой было подчинение всего своего личного строя церковности. Флоренский стремился к воцерковлению ума, воли и чувств, своих обширных уже к тому времени знаний и эстетических вкусов. Истинный облик св. Антония, основателя монашества, согласно Флоренскому, воспроизведен в древних патериках и житии — в православном предании о нем. И этим церковным образом Флоренский поверяет героя романа Флобера. При этом оказывается, что факты IV века Флобер использует для выражения мировоззрения XIX века. А именно: по мнению Флоренского, знаменитые видения св. Антония под пером Флобера психологизируются, теряют свою духовную реальность — и оказываются галлюцинациями, рождающимися из воспоминаний подвижника. Лишая своего героя религиозного пафоса, Флобер проецирует на Антония собственное переживание мирской пошлости. Писатель не знает, считает Флоренский, того христианского настроения, которое одушевляет монашескую аскезу, — сплава бодрости, ясности, радости; чувство же богооставленности, приписанное Флобером Антонию, показано в духе XIX века. Словом, по Флоренскому, в этом совершенно внеисторическом Антонии отсутствует главное — его святость, что полностью перечеркивает произведение Флобера. Итак, творчество Флобера не ориентировано на действительное положение вещей; оно иллюзорно, его тайный девиз — абсолютный эстетизм, оборачивающийся абсолютным нигилизмом. Для православного читателя, каким здесь выступает Флоренский, оно не обладает ни малейшей ценностью. Вообще Флоренский не признает эстетического как такового, не признает искусства, красоты — вне их связи с бытием, духовной реальностью. Об этом надо помнить при разговоре об «эстетизме» самого Флоренского: красота как критерий Истины в «Столпе и утверждении Истины» — это очень специфическая, отнюдь не образно-пластическая красота, но красота духа, прошедшего через горнило аскетического подвига. Выразителями ее являются православные подвижники, в чистом же виде — это свет исихастских созерцаний. Понимаемая *так* мистическая красота неотличима от истины и добра. Статья «Антоний романа и Антоний предания» причастна, таким образом, общей эстетике Флоренского.

---

<sup>30</sup> См.: Богословский вестник. 1907. Т. I. № 1. С. 119–159.

Наконец, последняя из трех данных обсуждаемых работ Флоренского — это статья того же 1905 г. «Гамлет»<sup>31</sup>. Юношеское его произведение, «Гамлет» не относится к числу шедевров мыслителя. Тем не менее в статье есть ряд глубоких моментов, указывающих на тайну личности и судьбы самого Флоренского. Смысл шекспировской трагедии видится Флоренскому очень простым: это борьба в душе датского принца христианского и языческого начал, праведности и греха, — Гамлет медлит с отмщением под влиянием голоса совести, голоса самого Христа. В таком толковании «Гамлета» налицо та же тенденция к воцерковлению Флоренским себя как читателя, которую мы наблюдали в статье «Антоний романа и Антоний предания». Здесь она явно не идет на пользу литературоведческому анализу. Флоренский-литературовед допускает две очевидные методологические ошибки. Во-первых, Гамлета он воспринимает как реального, живого человека, в котором обязательно должен звучать голос совести, тогда как Гамлет — художественный персонаж, который *в принципе* может быть устроен отнюдь не в соответствии с обычными антропологическими законами. Гамлет Шекспира дан читателю как загадка, которую надлежит разрешить; бытовые нравственные суждения в отношении него вряд ли уместны. Во-вторых, Флоренский на место «религии Шекспира» — той религии, которую намеревался реконструировать Л. Выготский (при чтении «Гамлета» Флоренского все время возникают параллели с исследованием Выготского<sup>32</sup>), — на место мировоззрения драматурга Флоренский подставляет церковность, святоотеческое христианство, к которому духовный строй трагедии Шекспира имеет очень отдаленное отношение (если вообще имеет). Но это идеологически узкое и бедное прочтение «Гамлета» содержит бесспорную и глубокую интуицию: для Флоренского, как и для Выготского, «Гамлет» есть *трагедия* в собственном смысле. Трагизм — тот пафос, который абсолютно реально и предельно лично переживал двадцатитрехлетний Флоренский. Трагический герой для него тот, кто обречен на гибель изначально, в силу «внутренней необходимости», — вспомним, что и Выготский в связи с Гамлетом говорит о вине рождения, о трагичности самого бытия. В переживании трагического Флоренский идет от эллинизма, — от *рока* дохристианского человечества. Гамлет для Флоренского — трагический герой, и одновременно он интимно близок самому Флоренскому. Флоренский называет Гамлета «са-

<sup>31</sup> См.: Литературная учеба. 1989. № 5. Подготовка текста и примечания Н.К. Бонецкой.

<sup>32</sup> См.: *Выготский Л.С. Трагедия о Гамлете, принце Датском // Выготский Л.С. Психология искусства*. Изд. 3-е. М., 1986.

мым близким и родным человеком», «нашим подлинным братом»; в своем анализе трагедии Флоренский принимает позицию датского принца, более того — отождествляется с ним. Говоря о Гамлете, он хочет говорить о себе; он *знает* глубинным знанием свою судьбу как трагическую.

Понимание личности и судьбы Флоренского должно отправляться от сознания их внутреннего трагизма. С. Булгаков в своей статье-некрологе (она упомянута выше) пишет, что Флоренский создал себя как художник, и уподобляет его личность произведению искусства. Хочется дополнить эту идею Булгакова: жизнь Флоренского — это произведение искусства, а именно — это *трагедия*. Дело здесь не в насильственной смерти в лагерях, не в катастрофичности эпохи: внешние события биографии Флоренского суть лишь обнаружение, актуализация внутреннего трагического строя его личности<sup>33</sup>. Первые критики Флоренского всегда стремились определить основной настрой его творчества, его собственный пафос. Так, Бердяев при этом говорил об «эстетизме», Флоровский — о «томлении духа», Яковенко — об «отчаянии». Но они шли от одного известного им «Столпа...», тогда как мы можем учесть всю совокупность трудов мыслителя. Для такого расширенного видения становится ясно, что первичным в мироощущении и самоощущении Флоренского является *трагизм*. Прозрачный намек на это содержится в его юношеской работе о «Гамлете».

Обратимся теперь к труду «О Блоке»; поскольку принадлежность его Флоренскому вызывает сомнение у исследователей, говорить о ней следует в проблемном ключе. Что это за текст? Является ли одним и тем же лицом создатель его идей и тот, кто их излагает? Как к этому тексту причастен Флоренский? Какова, наконец, судьба данной рукописи? — Вот приблизительный круг вопросов в связи с данной загадочной работой. В начале ее прямо и откровенно представлена история ее возникновения. Тут сказано (от лица автора), что данный доклад был произнесен спонтанно, после официального вечера по случаю десятилетия со дня смерти поэта, когда знакомые автора, не удовлетворенные поверхностным характером докладов, попросили его пролить свет на сущность творчества Блока. Оформить импровизацию, согласно этому объяснению, автор взялся по прошествии некоторого времени, предпочтя при этом тезисную форму. — Здесь приходят на ум два момента. Первый состоит в том, что, читая текст, мы пребываем в кругу мировоззренческих пред-

<sup>33</sup> Подробное обоснование этих представлений, разумеется, есть тема особого разговора. Такая попытка предпринята нами в работе: «Об одной человеческой жизни (судьба о. Павла Флоренского)» (рукопись). См. стр. 11–129 данной книги.



ставлений Флоренского, но совершенно не ощущаем его писательской руки. Текст крайне небрежен, порой до путаницы в падежах; фразы отрывисты, часто имеют назывательный характер и содержат лишь подлежащее. Трудно допустить, что Флоренский — блестящий стилист, стремившийся выразить свою мысль максимально адекватно, — даже в поспешном изложении мог позволить себе такое нагромождение словесных небрежностей, каким является текст «О Блоке». На наш взгляд, он написан *не* рукой Флоренского. Во-вторых, в середине его мы находим такое место: о Флоренском здесь говорится в третьем лице (как об авторе «Иконостаса»), и стоит такая фраза — в скобках: «Изложение по записи, хотя и почти стенографической, потому что без кавычек». После чего пересказывается «Иконостас»: «Храм есть путь к Богу. Богослужение ведется по 4-й координате глубины — горé...» и т.д. Это место явно указывает на то, что во время доклада кем-то велась «почти стенографическая» его запись. И, по нашему мнению, в основе текста «О Блоке» лежит запись лекции со слуха (если не считать стихов: они были выверены уже после, по указанному изданию произведений Блока, — а также цитат из сочинений аскетов). «Я» Флоренского в начале текста несколько не исключает такое предположение: слушатель мог вести конспект дословно. Конечно, этой простой версии, объясняющей странный стиль работы, противоречит ее подзаголовок: «Неопубликованная *авторская* [курсив мой. — Н. Б.] запись доклада». Значит, если верить ей, надо допустить, что «рука» Флоренского в записи все же участвовала. Думается все же, конспект со слуха *существовал*, и Флоренский ориентировался именно *на него*. Быть может, Флоренский сформулировал тезисы, присоединив к ним запись слушателем остальной части своего выступления. Может же, что и вторичное «оформление» тоже диктовалось, — и это кажется нам более вероятным. По нашему мнению, две вещи здесь бесспорны: то, что доклад был Флоренским произнесен, и то, что существовала «чужая» его запись со слуха. Это письменное свидетельство каким-то образом было выверено Флоренским и отдано слушателю. Такое объяснение делает вполне понятным как отсутствие текста в архиве Флоренского, так и то, что он попал за границу: как известно, Флоренский был принципиальным противником передачи своих рукописей в эмигрантские издания<sup>34</sup>.

Главным же является то, что в работе «О Блоке» мы имеем очень точную и очень характерную оценку творчества поэта с позиции мировоззрения Флоренского. Интерес Флоренского к Блоку — это

<sup>34</sup> См. письмо Флоренского М. Цитрону (1929) в Контексте-1972.

интерес к поэту-мистiku: вспомним, что как литературовед Флоренский начал с обращения к мистической художественности Миropольского и Андрея Белого. И если в ранней статье мыслитель исследует мистiku на «доброкачественность», то совершенно тот же подход мы наблюдаем и в докладе «О Блоке». Вообще весь доклад стоит на специфических идеях Флоренского, – самой общей из них является представление о вырастании культуры из культа<sup>35</sup>: полностью оторваться от культа культура не может, и если она в видимости отходит от него, то неизбежно становится пародийной. Такой кощунственной пародией в отношении к святыням православия и оказывается, по Флоренскому, поэзия Блока. Если в работе «Спиритизм как антихристианство» мыслитель не обозначает своей методологии, то в рассматриваемом тексте мы находим точное формулирование основного аксиологического постулата Флоренского-литературоведа. «Критерия ценности литературных явлений внутри самой литературы, как замкнутой системы, быть не может. Понятие ценности предполагает <...> выход в другую систему», – а именно, культовую: «Значительно то, что значимо в терминах тематики культа: степень “ценности” соответствует легкости соотношения феномена литературного с ноуменом культовым, легкости усмотрения в тематике литературной глубинности религиозной». Блок – великий поэт, потому что его мистический опыт подлинен, есть опыт прямого видения духовных реальностей. Но это поэт демонических созерцаний, становящийся порой пассивным медиумом, рупором бесовских голосов. Здесь снова – весь Флоренский с его бескомпромиссным реализмом, с непризнанием ценности за эстетическим как таковым. «Мистические предпосылки символизма могут быть поняты и оценены только в предпосылках подлинной религии, т.е. православия», – поэзию Блока, как и вообще любое художественное явление, Флоренский воспринимает умом и сердцем церковного человека. К Блоку такой подход все же более правомерен, здесь уже не может быть такой грубой натяжки, как в случае «Гамлета» Шекспира. То, что в темах Прекрасной Дамы, Незнакомки вообще, в женской теме поэзии Блока Флоренский видит пародию – иногда дьявольское кощунство в отношении почитания Богоматери, не кажется идейным искажением: Блок, как и Белый, как и Флоренский – софиолог, ученик В. Соловьёва, – тема же Софии Премудрости Божией включает в себя тему Девы Марии. Об этом Флоренский говорит в

<sup>35</sup> См. лекции Флоренского по философии культа // Богословские труды. М., 1977. № 17.

данном докладе в связи с Блоком, но этому же вопросу посвящена одна из глав его магистерской диссертации («София»). Так обстоит дело, даже если не принимать во внимание открытое поэтическое отрицание Блоком церковного понимания Благовещения, а значит, и вообще — боговоплощения.

В поэме «Двенадцать» Флоренскому прежде всего бросается в глаза отречение от *креста*, *имени святого*, *таинства* Крещения. Это — те церковные реалии, которые были им специально осмыслены: крест и таинства — в «Философии культа», имя — в филологических работах (особенно в «Имяславии...» и во фрагменте «Об Имени Божиим»). Далее, Флоренский, автор «Иконостаса», видит у Блока борьбу с иконостасом («Двенадцать», «Благовещение»); и то, как говорится в докладе об этой борьбе, тот эротический смысл, который усматривается в ней, — тоже очень в духе Флоренского. Всюду у Блока видения темной природы; серо-красный колорит многих его стихов тоже есть признак присутствия злых духов, что мог подметить только знаток оккультических воззрений, каким был Флоренский. Работа «О Блоке» естественно продолжает серию ранних статей Флоренского и демонстрирует четкую литературоведческую методологию.

### III

К литературоведческим представлениям Флоренского мы еще вернемся позже, в связи с его учением о слове: из этого учения рождается своеобразная «теория литературы». Сейчас же перейдем к осмыслению того раздела филологии мыслителя, которую называют его *философией языка*. В какой мере это философия, а в какой — что-то другое, — вот тот вопрос, которым хотелось бы сейчас задаться<sup>36</sup>. Свои представления о языке Флоренский возводит к традиции В. Гумбольдта, в русской же науке — к А. Потебне. От Гумбольдта у Флоренского — представление о языке как противоречивом соединении двух начал — «ἔργον» и «ἐνέργεια», — как о завершенной системе и одновременно духовной деятельности; от Потебни — понятие внутренней формы слова и в связи с ним — пристрастие к этимологизированию. Но философски и духовно «филология» Флоренского качественно отлична от воззрений предшественников: в ней открыто осуществлен возврат к древнейшему взгляду на

<sup>36</sup> Чисто философскому аспекту учения Флоренского о языке посвящено наше предисловие к публикации «Антиномии языка» (указ. изд. С. 118–123) — «Философия языка П.А. Флоренского».

язык<sup>37</sup>. Главным предметом интереса Флоренского является *слово* языка, взгляд же его на слово отличается бытийственным реализмом. Слово для Флоренского — никоим образом не знак, внешний и безразличный к обозначаемому им предмету, — это то самое позитивистское искажение действительного положения вещей, с которым борется Флоренский. Слово, в некотором глубоком смысле, — это *сам предмет*. В каком именно смысле — на данный вопрос подробно ответили Булгаков и Лосев, развившие интуиции Флоренского до системной полноты: слово — это *идея* в платоновском понимании, духовное существо вещи. Сам Флоренский не дает таких развернутых философских объяснений и лишь свидетельствует о своем прямом видении слова.

Каковы же мировоззренческие истоки этого представления — *слово есть сам предмет*? Важнейшей для понимания филологических взглядов Флоренского на слово, как уже отмечалось, является его статья 1909 г. «Общечеловеческие корни идеализма». По своему замыслу она посвящена Платону; но поскольку корни платонизма Флоренский усматривает в магическом мирозерцании, то в сущности речь в ней идет о первобытной магии. Магически же слово — двойник вещи, оно единосущно этой вещи. Потому маг, оперируя словом, обладает властью и над предметами, что особенно важно в случае слов-имен собственных: тогда речь идет о власти над людьми. Итак, в своем учении о слове Флоренский опирается на магические языческие воззрения: он прямо заявляет, что первобытный магизм несравненно ближе к истине, чем позитивизм<sup>38</sup>. Во-вторых, Флоренский находит подтверждение своим интуициям и в церковном мирозерцании. Здесь надо указать на участие Флоренского в так называемых афонских спорах в русской Церкви, кульминация которых пришлась на 1912–1913 годы. Спор возник вокруг имени Бога, особого, так сказать, слова. Согласно воззрению одной партии, «Имя Божие это Сам Бог»; сторонники этого взгляда, «имяславцы», шли от мистики и психологии молитвы. «Имяборцы» же — так имяславцы называли своих противников — говорили о бытийственной необязательности тех или иных божественных имен, об их внешнем и только-человеческом, как бы случайном характере. Флоренский вместе с философами своего круга примкнул к имяславцам и очень резко критиковал противоположное воззрение,

<sup>37</sup> Сопоставлению «Мысли и языка» Флоренского с «Мыслью и языком» Потебни посвящена наша работа «Об одном скачке в русском философском языкознании».

<sup>38</sup> См.: Флоренский П.А. *Общечеловеческие корни идеализма* // Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 3. С. 423.

чувствуя в нем ненавистный ему дух «позитивизма». В свидетельствах простых афонских монахов-имяславцев Флоренский нашел церковное подтверждение своего филологического реализма: имя бытийственно весомо не только в заговоре, но и в молитве. Итак, мысль Флоренского питалась как из языческого, так и из христианского источников.

Слово есть сама вещь — по Флоренскому; но он не отрицает участия в возникновении слова и *человеческого* фактора. Слова возникают в процессе познания человеком объективного мира. Флоренский говорит о «брачной встрече» познающего духа и природы: слово является плодом такого космического брака («Диалектика»). И снова, утверждая это, Флоренский идет от осмысления первобытной магии. В «Общечеловеческих корнях идеализма» сказано: в магическом действии маг «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»<sup>39</sup>. Это представление о магическом познании-браке присутствует и в поздней гносеологии Флоренского, развитой в книге «Мысль и язык»; мы все время подчеркиваем, что филология Флоренского, его учение о слове, вырастает из его теории познания. Суть этой теории такова. Флоренский противопоставляет науку и философию (именуемую им диалектикой). Если наука есть лишь «символическое описание», то подлинно познавательной силой обладает диалектика, которая — «ритм вопросов и ответов», брачный диалог человека и мира. И в этом диалоге зарождаются слова-имена, несущие на себе печать как природы, так и духа. Заметим, однако, что взгляд Флоренского на науку противоречив, — и здесь отражение противоречивости жизненного пути мыслителя: неоднократно в мыслях и на деле порывая с естествознанием, Флоренский сохранил вкус к нему. В «Мысли и языке» есть глава «Термин», в которой научные термины представлены как

<sup>39</sup> Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 2. С. 296.

наиболее весомые, проработанные духом слова – некие вершины на пути восхождения познающей мысли, «относительные максимумы» развития науки. Как это ни необычно для мировоззрения Флоренского, но работа «Термин» проникнута духом уважения ко вполне «позитивной», обычно подвергающейся у Флоренского шельмованию, науке о природе<sup>40</sup>.

В представлении Флоренского о том, что слово – это сам предмет, мысль его остается в рамках философии, хотя, как чувствует всякий читатель, очень своеобразной. Философской ощущается и идея познания-брака; правда, когда она соотносится с актом волхования, рассуждения Флоренского покидают область чистой философии. Ведь брак волхва с природными духами – это *не образ, не «мифологема»*, как можно было бы говорить по поводу соответствующего места «Диалектики», – а в глазах Флоренского *реальное событие*. Если идти по главам книги «Мысль и язык», то нетрудно заметить: после раздела «Термин», философски и стилистически наиболее совершенного в книге, мысль Флоренского отчетливо меняет свой характер. Следующие за «Термином» главы – «Строение слова» и «Магичность слова» – трудно счесть собственно философскими; отметим, что они при этом наиболее показательны для Флоренского.

О том, что слово есть платоновская идея вещи, Флоренский, конечно, знал *до* трудов своих учеников Лосева и Булгакова; их заслуга – в *философском* разворачивании этого интуитивного представления. Но *идеи* Флоренскому было свойственно олицетворять, представлять в виде неких личностных существ; в этом – характернейшая черта его платонизма. В работе 1914 г. «Смысл идеализма», посвященной учению Платона об идеях, он устанавливает этимологическую связь греческих слов «идея» и «лик». Цель этой ключевой для понимания мировоззрения Флоренского статьи – показать, что в *реальной жизни* возможно распознать идеи как таковые. Флоренский созерцает идею конкретного человека в его портрете (позже в «Иконостасе» он свяжет с ней иконный лик), затем говорит о гениях рода, духах географических мест и созвездий. В «Столпе...» София, Идея идей, замысел Бога о тварном мире, трансцендентная премудрость персонифицируется в огненного ангела с новгородской иконы. Для Флоренского, говоря словами Фалеса Милетского, все вокруг полно демонов, и недаром в детстве сон представлялся ему в виде

<sup>40</sup> С. Булгаков в своей «Философии имени» оценивает термины в более привычном именно для Флоренского ключе, называя их «большим», искусственным словом.

крылатого ангелочка<sup>41</sup>. Также и человеческое слово оказывается для мыслителя неким духовным, точнее сказать, *тонкоматериальным* существом; *философская филология Флоренского неотвратимо трансформируется в демонологию*. В «Строении слова» фонема, морфема и семема слова отнюдь не просто образно называются его костяком, телом и душой. Вспомним пример из этой работы: слово «кипяток» для Флоренского — это некий демон-попрыгунчик, «господин Кипяток», душа кипящей жидкости. В «Магичности слова» реализм Флоренского во взгляде на слово поднимается на следующую ступень. Здесь прямо развиваются представления о слове-организме, живой сущности и, более того, существе, морфологически подобном человеку. Флоренский показывает, как слова — тонкие, структурированные воздушные организмы — образуясь в голосовых органах говорящего, своеобразных «ложеснах», вбирают в себя оккультную, «одическую» энергию человека, и одические сгустки несутся в пространстве, ввинчиваясь в сознание слушателя, — таково, по Флоренскому, событие говорения-слышания. Совершенно ясно, что здесь Флоренский выходит за пределы философского взгляда на язык и рассуждает о нем с позиций оккультизма, «духовной науки» в широком смысле слова. Как автор насыщенной оккультической эротикой, рискованнейшей «Магичности слова», Флоренский претендует на роль тайнозрителя сокровенных природных процессов.

Вообще, по нашему глубокому убеждению, Флоренского можно называть *философом* лишь с очень большой натяжкой. Ряд его работ содержат прямые, философски не опосредованные созерцания, — видение некоего глубинного среза мира есть важнейшая черта его гения. И потому у Флоренского очень сильна склонность к *учительному* слову, пафос передачи бытийственного знания. Не проповедническое — казалось бы, свойственное сану Флоренского, — но

---

<sup>41</sup> См.: *Флоренский П.* Воспоминания. Ч. I. Раннее детство. (Впечатления таинственного.) Глава «Особенное» тех же «Воспоминаний» позволяет с уверенностью утверждать, что Флоренский вообще родился с «мифологической» интуицией бытия, «мифологическим» сознанием. Эта безусловно языческая врожденная мифология великими сознательными усилиями Флоренского втискивалась в аскетические рамки церковности. Однако лик Флоренского как «египтянина» и «древнего эллина» (С. Булгаков) отчетливо виден за обликом православного священника. Его детские интерес и страсть были направлены на души цветов, птиц, на эльфов, фей и т.д., но и сорокалетний мыслитель, автор «Воспоминаний», ощущает, что за звоном подвесок на люстре скрыты «какие-то невинные и беззаботные маленькие существа, беседующие между собою тонкими голосками или составляющие маленькие между собою заговоры», что тень и зеркальное отражение могут внезапно разоблачиться в своей самостоятельности, что эхо в горах — это голос жуткого духа и т.д. Недаром Флоренский так часто вспоминает Э.Т.А. Гофмана — по близости его мира своему собственному.



именно учительное начало раскрывается во многих его сочинениях. Как некий учитель тайноведения, Флоренский в 20-е годы выступит с курсом лекций о Церкви (объединенных названием «Философия культа»), в котором Церковь представлена как мистериальный институт. Искания Флоренского на протяжении всего его творческого пути пронизывает стремление к некоей мировой тайне, воля к посвящению. Не случаен его интерес к древним мистериям; и вместе с другими религиозными мыслителями начала века он считал Платона посвященным, а его учение об идеях — восходящим к мистериальному опыту. Так, в «Смысле идеализма» сказано, что идеи суть созерцания Платоном «ликков или зраков божеств или демонов, являвшихся в мистериях посвященным»<sup>42</sup>. Здесь же сближены философия и посвящение: «Ведь задачей посвящения было именно то, что ставила себе задачей и философия, — а именно, развить способность мистического созерцания»<sup>43</sup>, — это очень личное, воистину исповедальное свидетельство Флоренского. Возрастание в мистическом познании — вот то, чего искал Флоренский в Церкви, и священство для него было эквивалентом теургии и посвящения. Несомненно, православие Флоренского отлично от традиционного, и этот гностический настрой в нем с годами возрастал: мыслителю не удалось подчинить свои интуиции святоотеческой церковности. Пафос не столько знания, сколько *вѣдения* движет и его учением о слове: это учение — свидетельство созерцательного опыта. И выше уже говорилось, что как раз в области филологии у «учителя» Флоренского были «ученики», Лосев и Булгаков, была своя «школа»<sup>44</sup>.

## IV

Кульминацией языковой теории Флоренского является его концепция *имен собственных*, человеческих имен. Она развита в книге 20-х годов «Имена», находящейся на грани философских и оккультных представлений, причем во второй ее части, включающей разбор восемнадцати имен, оккультическое начало торжествует. Имена для Флоренского — наиболее совершенные слова языка, ценнейшие произведения многовековой культуры. Их совершенство — в их бытийственности: имена предельно адекватно соответствуют

<sup>42</sup> *Священник Павел Флоренский*. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 83.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Любопытно, что в очень отрывочных воспоминаниях о Флоренском А.Ф. Лосев признает себя его «абсолютным учеником» (см.: Литературная учеба. 1988. № 2).

духовным типам — формам личностного человеческого бытия. Но, с другой стороны, мысль Флоренского выходит в область некоей «натурфилософии» (слово, которое, кстати, он очень любил), приобретающая отчетливый оккультический оттенок. По Флоренскому, глубиннейшее и первичное в человеке его духовное начало, стремясь к воплощению, тклет для себя покровы, окружается материальными оболочками разной качественности и плотности, — заметим, что к ним мыслитель относит не только тела — физическое, астральное и т.д., но также одежды и среду обитания. *Имя* же из этих оболочек — тончайшая, это плоть, в которую облачается как бы трансцендентный ко всему телесному дух, — плоть, наиболее близкая к нему и тесно с ним связанная. Имя уже не просто организм, но лицо, личность; первые намеки на это содержались в более ранней работе «Строение слова». Имена суть тонкоматериальные сущности, которые при именовании человека (при крещении, а также при обряде перемены имени, например, монашеском постриге) вселяются в него и взаимодействуют с его собственным духовным существом, — здесь могут быть как гармония, так и конфликт. Человек оказывается как бы одержимым своим именем; имя влияет на характер и судьбу человека.

От теории имен собственных Флоренский в книге «Имена» переходит к своеобразным «теоретико-литературным» представлениям. Творчество истинного художника, по Флоренскому, бытийственно: художественные типы «правдивее самой жизненной правды и реальнее самой действительности»<sup>45</sup>. Флоренский — платоник, теоретик символизма — мыслил об искусстве сходно с другими символистами, утверждавшими, что миссия искусства — в приобщении к высшей реальности<sup>46</sup>. Можно отметить лишь большую его осторожность в сравнении со взглядами, скажем, Вяч. Иванова или Андрея Белого: мыслитель-священник не придавал искусству религиозного достоинства, негласно относя художественные образы не к божественной области, но к софийной сфере, — к универсалиям, идеям<sup>47</sup>. Реалистическим же образ становится постольку, поскольку он строится вокруг реалистического ядра, вокруг имени, которое — универсалия, идея, духовный тип. Имя героя выбирается писателем отнюдь не произвольно; объективная сущность имени побуждает художника придать герою присущий имени характер. Точнее же сказать, в авторском замысле человеческий образ неотделим от

<sup>45</sup> Флоренский П. Имена. Ч. I, разд. III.

<sup>46</sup> См., напр., статью Вяч. Иванова «О границах искусства».

<sup>47</sup> Философское и богословское развитие и уточнение этих представлений предпринято С. Булгаковым в его «Философии имени».

имени: «Имя завивается в самое строение <...> образа»<sup>48</sup>. Поэтому «поэзия, и письменная, и изустная, держится на именах»<sup>49</sup>. Художественные образы суть духовные сущности, облеченные в плоть имена; произведение — «силовое поле» этих взаимодействующих между собою центров. При этом какое-то из имен в системе произведения оказывается центральным; оно энергетически сдерживает всю систему, «питает» ее и «животворит». Не обязательно, чтобы это главное имя принадлежало главному герою. В поэме Пушкина «Цыганы», утверждает Флоренский, таким центром служит имя «Мариула», — так что *духовно* «Цыганы» есть «поэма о Мариуле», хотя героиня, носящая это имя, в действии вообще не участвует. Произведение, как на остриях, растянуто на именах; потому интуиции писателя должно быть открыто внутреннее существо каждого избранного им имени.

Анализируя во второй части книги конкретные имена, Флоренский отправляется от наблюдений близких ему людей, далее, от изучения исторических лиц и литературных типов, а также от этимологии имени. Но это лишь вспомогательные орудия. Основными же средствами в познании существа имени служат ему, во-первых, непосредственное созерцание, во-вторых — оккультное знание, восходящее к каббалистической традиции. Имя — это не комплекс признаков, но конкретная универсалия, и постигается оно через самое себя: «Определенность универсалий дается в мышлении прямым созерцанием»<sup>50</sup>. Стоит ли говорить, что для такого «созерцания» требуется специфическая способность, как бы новый орган зрения, — иными же словами, требуется какое-то «посвящение»: вспомним, что в «Смысле идеализма» сказано о том, что универсалии созерцаются в мистериях посвященными. Снова мы наблюдаем неудержимое стремление Флоренского к «мистериальному» знанию. И снова налицо его учительный пафос: в разделе XV первой части «Имен» он говорит, как о нормальном для человека явлении, о «способности прямого синтетического восприятия формы», т.е., в частности, имени. Также он призывает учиться «мыслить именами», отвлекаясь от их носителей, предлагая некую медитацию для развития оккультической способности... Ясно, что самому Флоренскому такая способность была присуща от природы. Также надо здесь указать еще на одну важную черту филологии Флоренского: им сделана беспримерная в новое время попытка преодолеть пропасть между звуками слова и его смыслом: звуки как таковые для него уже осмысле-

<sup>48</sup> Флоренский П. Имена. Ч. I, разд. V.

<sup>49</sup> См.: там же. Ч. I, разд. XIV.

<sup>50</sup> Там же.

ны. И именно для уяснения смысла отдельных звуков Флоренский обращается к принципам еврейского мистического учения — Каббалы. В «Именах» он неоднократно упоминает представления французского масона и оккультиста XVIII века Антуана Фабра д'Оливе, автора книги «Восстановленный еврейский язык», где дан каббалистический анализ имен, встречающихся в первых десяти главах библейской Книги Бытия. Выводы Фабра д'Оливе Флоренский и применяет для собственных «филологических» целей.

«Знаток какой-нибудь дисциплины отличается от поверхностно ознакомленного вовсе не суммою сведений, передаваемых аналитически, а глубоким вживанием в конкретные формы данной научной области», — пишет Флоренский в «Именах»<sup>51</sup>, демонстрируя результаты собственного «вживания» в имя. По его словам, духовное существо каждого имени может являться в двух ипостасях — мужской и женской. Из восемнадцати рассмотренных в книге имен двенадцать объединены попарно<sup>52</sup>. Чтобы дать читателю представление об этом оригинальнейшем исследовании, приведем здесь некоторые выдержки из него. Так, в связи с «Александром» Флоренский говорит об имени «не самом глубоком, но самом гармоничном, самом внутри себя пропорциональном»: Александру не хватает «первоначальных жизненных впечатлений из глубин», и отсюда его склонность к построению жизни по схемам, к тонкому и прикровенному рационализированию. Но, с другой стороны, это имя обладает почти общечеловеческой полнотой, оно «микрокосмично», а потому Александр тяготеет к самозамкнутости. Александр — это сангвинический темперамент, ум широкий и быстрый, хотя и не стремящийся в глубину; это благородство, легко становящееся искусственным, переходящее в роль; это легкость отношений с людьми и склонность к флирту, «некоторая тонкая отрешенность от жизни», а также неприспособленность к ней, незадачливость и недовершенность — и т.д. Прекрасные приятели, Александры никогда не раскрываются перед другими до конца: «Такая близость всегда сопровождается звучанием трагическим, а трагизм и дионисство

<sup>51</sup> Флоренский П. Имена. Ч. I, разд. V. Эта цитата важна для понимания особенности методологии Флоренского-ученого. На первый взгляд он — гениальный дилетант; но если учитывать его самосвидетельства, то вернее говорить о присущей ему уникальной интуиции, — в его собственных терминах, — о некоем врожденном «посвящении».

<sup>52</sup> Флоренский анализирует следующие имена: Александр и парное к нему имя Александра, Алексей и Анна, Василий и София, Владимир и Ольга, Константин и Елена, Николай и Екатерина — таковы именные пары; кроме того им исследованы «разрозненные» имена: Дмитрий, Варвара, Павел, Людмила, Вера, Михаил. В черновиках Флоренского есть замысел написать разбор и других имен, среди которых — столь значимые для него имена Мария и Сергей.

неотделимы друг от друга. Александры же не хотят дионистства, как прямо противоположного их уже данной цельности. Близость до конца кажется Александрам и стеснительной, и несправедливой, а кроме того — аффектированной. Достойной внимания Александры признают настоящую аффектацию в стиле французских трагедий, когда она сознательна, и боятся, как аффектированных, избытков жизни, когда они стихийны, — боятся греческой трагедии». — А вот что говорит Флоренский об имени «Александра», парном к «Александрю». Это то же самое имя, — «но искалеченное и смятое не свойственным ему применением»: к женской природе этим именем предъявляются требования непосильные — ведь даже и «мужская природа не имеет в большинстве случаев силы откликнуться на зов этого имени» — по причине его всечеловечности, микрокосмичности. Отсюда и неуравновешенность Александры, более того — потенциальный трагизм ее судьбы. То, что Александра не выдерживает бремени совершенного мужского имени, оборачивается ее трагической виной, виной «роковой, как вытекающей из некоей онтологической бестактности». И хотя Александра тшится следовать зову своего имени, «неправильно представлять себе Александру мужской натурой: это натура женская, но каким-то подсознательным умением преобразующая себя в видимость мужской. Женский инстинкт и женский напор здесь извращаются, принимая вид рассудка и сознательной воли, но вовсе не делаясь таковыми на самом деле и в существе своем оставаясь стихийными и бесформенными». Александра неправильно себя держит при столкновении с жизнью и идет навстречу трагедии. У нее нет цельности Александра, «она надтреснута, надтреснута *онтологически*, а потому и психологически и нравственно». За подобными характеристиками имен могут быть усмотрены конкретные прообразы. Отметим сходство этих портретов с интерпретациями астрологических карт рождения, что не должно удивлять. Имя и гороскоп, по Флоренскому, это формы личностного бытия.

Интересно, что среди анализируемых Флоренским имен есть имя «Павел». Говоря о нем, Флоренский идет отчасти от личности апостола Павла, но главным образом от опыта самопознания, благодаря чему мы многое узнаем о внутреннем существе самого Флоренского. — Завершим наш обзор выдержками из главы «София» данной книги. Флоренский, создатель одного из вариантов софиологии, мыслил о Божественной Софии как о границе Творца и тварного мира, как о мире в Боге; олицетворением Премудрости Божией является некое высшее ангельское существо, изображенное на древней новгородской иконе. Как же рассуждает Флорен-

ский об обычном женском имени «София»? Глава «София» — одна из интереснейших в книге: можно за женщиной-Софией увидеть царственного ангела, столь значимого для мыслителя. Итак, прежде всего, «этимологически σοφία отнюдь не есть мудрость в современном смысле слова, как преисполненность чистым созерцанием и теоретическим ведением»: на современном языке ближе всего к «σοφία» — искусство «в смысле зиждательной способности воплощения идеального замысла в конкретном мире». Интеллект Софии есть служебный орган духа. И между интуицией и разумом ее нет острых коллизий: разум не соблазняется рационализмом, интуиция не разрывает сознания. Подсознательное Софии проявляется постепенно, фильтруясь через формы разума, — вещи порывы подсознательного чужды Софии: «София слишком устойчива в себе, чтобы быть вещей». Чуждая трагического, при столкновении с трагическим в жизни София «переживает его хотя и в глубокой скорби, но без сладости чувства бесконечного, т.е. как не трагическое». Поэтому София не понимает стихии дионисического и подставляет вместо него другое понятие — несовершенного, извращенного и т.п. «Пред духовным взором Софии — правильное, соразмерное, пребывающее в границах и пределах <...>. София не сознает и не понимает первозданной тьмы, тютчевской ночи <...>», — но природный такт не позволяет Софии принимать меры к искоренению дионисического: она чувствует бесполезность таких попыток. Однако с дионисическим она не помирится, а будет его лишь терпеть — с высокомерием и презрением. Понятна связь этих метафизико-психологических характеристик женского типа Софии с Софией божественно-вселенской: мир платоновских идей, каким является Премудрость Божия в философской интерпретации<sup>53</sup>, аполлинийская сфера форм — это антитеза дионисийскому хаосу в картине мира Ф. Ницше, которым страстно увлекались русские символисты. А нижеследующие характеристики имени «София» ближе подходят к лику Премудрости как образу царственной девственности. Софии, пишет Флоренский, свойственно «врожденное самоощущение себя как по природе превосходящей окружающих, — не личными своими достоинствами, а самым рождением». Здесь уместно сравнение с коронованными особами: их скромность и простота в общении соединена с чувством отделенности от прочих людей «особым родом, природной властью». Поэтому непризнание себя София переживает как неправду, «искажение должного порядка», — и здесь «не гордость, а нечто гораздо более глубокое». Затем, София

<sup>53</sup> Мы имеем в виду интерпретации С. Булгакова и Е. Трубецкого.

«не очаровывает»: очарование направлено на усилию, темную подоснову бытия, — София же ориентирована на сознание, на тончайшие интеллектуальные эмоции и на область нравственно-эмоциональную. Действия Софии открыты, объективно значимы. Ей присущи честность — особенно в слове, определенность выражений, прямота, отсутствие кокетства, в том числе и внутреннего: «Неподлинное отношение с действительностью чуждо ей: мечтательность, создание себе иллюзий, мление — все это не дело Софии».

И вот наконец та характеристика Софии-женщины, которая отчетливо восходит к новгородскому образу. «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-Дева или, как выражались грузины о полумифической Тамаре, Царь-Царица». Каким-то вещим прозрением видит Флоренский и внутреннюю жизнь носительницы данного высокого, но трудного для осуществления имени. В Софии, свидетельствует мыслитель, есть та же «сокровенная неудовлетворенность, как и в Александре»: «Теплая плоть мира не находит себе законного места в ее миропредставлении, а между тем, именно ею определяется теплота и праведность всего личного, личной жизни, личных отношений. <...> Вследствие этого Софии трудно в смирении и благодарности брать человеческую жизнь в полноте человечности, как законное и праведное благо», — вообще, блага ей не в радость; она думает о них как о чем-то подразумеваемом, но болезненно переносит их лишение.

Но «под этим монументальным и величественным обликом человеческая усия все же живет», — и «когда эта темная подоснова личности сильна, Софию, как бы погребенную под своим именем, может охватить фаталистическое уныние, апатия, вялость, тяга к смерти. Но смерть представляется тут желанной вовсе не как переход в иной мир, а как протест бессилия со стороны жизни, хотящей, но не имеющей внутренней возможности выразиться. Тогда София бежит жизни от жажды жизни». Только анализируя имя Павел, Флоренский так же ясно сознает роковой характер имени, чувствуя присутствие тех незримых сил, которые мощно и неумолимо направ-



ляют жизнь человека. Фаталистический опыт самого Флоренского несомненен. — И вот завершение этого оккультно-филологического очерка. Деятельная София — если носительница этого имени обладает сильно развитым дионисическим началом — является в вялом обличьи Сони; сообразно этому духовному состоянию, она будет чрезмерно полной, без румянца и точно спросонок. «Но не надо обманываться этим видом: в этой соне особенно мучительно тлеет под сыростью внешних проявлений глубочайшая неудовлетворенность и пассивное избегание чувств, от понимания священной правды которых она слишком далека, чтобы быть способной или активно удовлетворить их, или же активно отказаться, испытывая слабость трагедии»<sup>54</sup>.

В подобных очерках — само существо филологии Флоренского, цель ее стремлений, раскрытие ее тайного смысла. Слово описывается как *живое существо, лицо*, — не как человек — скажем, за обрисованной таким образом Софией мы не ощущаем человеческого «я» — но, действительно, как некий *демон, духовная сущность*, формальными чертами сходная с человеком. Если, говоря в «Строении слова» о «господине Кипятке», Флоренский лишь очень осторожно выходит за рамки потебнианского позитивизма, лишь намекает, хотя и достаточно прозрачно, на то, что «миф» может обернуться реальностью, то в «Именах» оккультический реализм торжествует свою победу. Онтологическое учение Флоренского о слове не есть метафизика: это очень важно подчеркнуть при осмыслении его тезиса «слово есть сам предмет». Слово реально как существо, как сгусток плоти, живой и структурированный, — даже как личность. Хотя Флоренский хочет ответить на «последние» вопросы, связанные со словом, все же в его воззрении остается какая-то неопределенность, темнота. Скажем: имя, по Флоренскому, — личность, но как тогда оно соотносится с личностью человека, что такое личность вообще и т.п. Филологический мир Флоренского непривычен, кажется фантастическим нашему Евклидову сознанию. Но это и естественно: пафос всей жизни мыслителя был обращен на разрушение мировоззрения, ставшего мифом для современного человека.

<sup>54</sup> Флоренский П. Имена. Ч. II. — Рукопись. С. 31–40.

### 3.3. Об одном скачке в русской философии языка («Мысль и язык» А.А. Потебни, «Мысль и язык» П.А. Флоренского)\*, \*\*

---

\*\* Побуждением для написания данного раздела явились для автора следующие соображения. В 70–80-е годы стали выходить в свет филологические труды П.А. Флоренского. Первой появилась в печати статья «Строение слова» (сб. Контекст—1972); позже возникла надежда на постепенное опубликование венгерскими академическими изданиями всей книги философа «Мысль и язык». Уже напечатаны две главы данной книги — «Антиномия языка» и «Термин» (см.: *Studia Slavica Hung.*, 32/1–4. 1986, Akadémiai Kiadó, Budapest, и «Материалы и сообщения по славяноведению», Szeged, 1986, XVIII); разделы «Наука как символическое описание», «Диалектика», «Магичность слова» и «Имяславие как философская предпосылка», представленные родственниками П.А. Флоренского и публикаторами журналу «*Studia Slavica*», находятся в состоянии редакционной подготовки. Одним из первых естественных вопросов читателя глав «Мысли и языка» П.А. Флоренского является следующий: как связаны идеи книги Флоренского с идеями книги того же названия А.А. Потебни, случайно ли совпадение заголовков двух трудов, или же представления Флоренского ориентированы на взгляды Потебни? В этом вопросе — интерес не только к становлению взглядов Флоренского; в нем знаменательно просматривается путь русской филологической и философской мысли: творчество А.А. Потебни ярко являет собой строй мышления, принципы мировидения русского XIX века, тогда как П.А. Флоренский характернейшим образом выражает своей личностью и своим творчеством взлеты и противоречия культуры XX века. Обращение двух мыслителей к проблеме мысли и языка — это встреча XIX века с XX, это преемственность и вместе с тем оппозиция. То, что Флоренский и Потебня в своих книгах с одинаковым названием поднимают острее — отнюдь не только филологические, но и общемировоззренческие, собственно духовные — проблемы, придает этим книгам сугубый интерес, призывает к самым безотлагательным размышлениями над ними. Отметим, что сочинение с тем же самым заглавием «Мысль и язык» есть также у А. Белого (см. сб.: «Логос», кн. II. М., 1910). Тема переноса потебнианских представлений на *почву* символизма посвящена содержательная статья Анны Хан «Теория словесности А. Потебни и некоторые вопросы философии творчества русского символизма» (Материалы и сообщения по славяноведению, XVII, Szeged, 1985. С. 167–196); работа А. Белого здесь расценена как «программный документ русского символизма» (с. 180). Общее представление этой статьи, по которому «русские символисты соотносили свою философию творчества и языка к потебнианской теории словесности», вполне распространимо на Флоренского: по своим первичным интуициям бытия мыслитель, безусловно, принадлежал широкому культурному явлению начала XX века, обозначаемому термином «символизм» [*примечание 1980-х годов*].

**П**авел Александрович Флоренский относился к А.А. Потебне с самым глубоким почтением. Еще в 1909 г., задолго до своего прямого обращения к проблеме слова (труд «Мысль и язык» складывался в 20-е годы), он свидетельствовал о влиянии на филологов «личности этого профессора в наиболее благороднейшем смысле слова, этого воспитателя, вдохновителя и окрылителя всех сталкивающихся с ним на жизненном пути, этого родоначальника целой школы, целого ученого выводка, этого подвижника, аскезом научной деятельности угасившего страсти и поднявшегося над субъективизмом обособленной души, этого редкого носителя педагогического эроса, чрез который он мог *зачинать в душах*, этого, наконец, святого от науки, — если позволит читатель употребить не совсем привычное словосочетание» (подчеркнуто Флоренским. — Н. Б.)<sup>1</sup>. Следы присутствия Потебни сразу можно увидеть в различных местах книги Флоренского «Мысль и язык». Прежде всего само имя Потебни в ней неоднократно упоминается. Флоренскому был знаком не только главный трактат харьковского профессора, но и такое его сочинение, как «Из записок по русской грамматике», цитированное в работе «Имяславие как философская предпосылка». Далее, Флоренский берет у Потебни один из его ключевых терминов — понятие *внутренней формы слова*: то, что у Потебни названо «внутренней формой», есть «морфема» для Флоренского (речевой смысл слова, его «душу», Флоренский называет семемой, — у Потебни же этот аспект слова считается его «значением»). Авторы обеих книг отказываются от понимания языка как системы и от рационалистического взгляда на слово — наследия эстетик XVIII века, и обращаются к представлениям В. Гумбольдта, впервые указавшего на духовно-деятельный, динамический аспект языка. Философия языка самым тесным образом соединяется с гносеологией как у Флоренского, так и у Потебни; рассуждения Флоренского движутся именно в русле проблемы «Мысль и язык», поставленной в русской науке Потебней. Читая труд Флоренского, постоянно ощущаешь веяние идей Потебни. Особенно это относится к главе «Строение слова»: к представлениям предшественника восходят и трихотомическое членение слова, и выделение в нем формы внешней и внутренней, и усмотрение в слове образа и мифа. И напротив: ретроспективное обращение от книги Флоренского к «Мысли и языку» Потебни позволяет увидеть

<sup>1</sup> Флоренский П. Новая книга о русской грамматике // Богословский вестник. 1909. № 5. С. 2.

в этом знаменитом трактате интуиции, которые Флоренским были блистательно, самобытно раскрыты. Например, очень типично для взглядов Потебни такое положение: «Слово есть первообраз и зародыш позднейшей поэзии и науки»<sup>2</sup>. Однако и в представлениях мыслителя из Сергиева Посада поэзия стоит на именах, произведение есть силовое поле имен («Имена»), а наука есть язык и характеризуется тем же ключевым противоречием (главы «Мысли и языка» от «Науки как символического описания» до «Термина» включительно). Порой Флоренский буквально воспринимает идею Потебни, — скажем, такое положение последнего: «Сложное художественное произведение есть (...) развитие одного главного образа»<sup>3</sup>. Действительно, в книге «Имена» Флоренский показывает, как содержание «Цыган» Пушкина своим сердцем, источником имеет стоящий вне действия образ Мариулы, а словесная, звуковая ткань поэмы разворачивает, разыгрывает звучание имени «М-а-р-и-у-л-а». Но иногда Флоренский скрыто полемизирует с Потебней. Для Потебни, скажем, очень естественно утверждать, что «в языке нет собственных выражений»<sup>4</sup>: предмет, по его мнению, всегда именуется по отдельному признаку. Флоренский же возражает ему, развивая концепцию имен нарицательных и собственных. Наричательное принимает во внимание одну лишь нужную человеку сторону (как и мыслит Потебня), а потому, будучи плодом корысти, скорее, говорит о субъекте именованного, а не о предмете. Но есть и собственные имена, рожденные любовью к предмету, в которых именуемый запечатлел само существо вещи, раскрывшееся навстречу его любви. — Наконец, в труде Флоренского уже самый беглый взор усматривает порой восстание против Потебни. Идея, согласно которой «слово есть самая вещь»<sup>5</sup>, — эта основа заговоров и молитв, объявляется Потебней «взглядом темных веков»<sup>6</sup>, устаревшим и ложным. Но именно ее делает Флоренский смысловым центром своей филологической теории, а мировоззрение, использующее заговоры и молитвы, видит стоящим ближе к истине по сравнению с воззрением последних времен... Так или иначе, в заимствованных терминах, в некоторых мыслительных ходах, в ориентации на ту же традицию — повсюду в труде Флоренского чувствуется влияние Потебни, присутствует его

<sup>2</sup> Потебня А.А. Мысль и язык // Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 206. Ниже ссылки делаются на данное издание. Для краткости книгу Потебни мы будем обозначать в сносках как «Мысль и язык» (П), а труд Флоренского — «Мысль и язык» (Ф).

<sup>3</sup> Там же. С. 188.

<sup>4</sup> Там же. С. 159.

<sup>5</sup> Там же. С. 173.

<sup>6</sup> Там же. С. 172.

научный образ. Порой Флоренский соглашается с этим образом, в другой раз спорит с ним, часто вообще в видимости забывает о нем. Но изначальная его ориентация на Потебню очевидна: он вполне сознательно пишет исследование на ту же, заданную Потебней тему. Более полувека разделяет написание двух книг; и по тому, насколько разнятся решения одного и того же вопроса, можно, в частности, судить и о том, насколько за эти десятки катастрофических лет все изменилось — и мир, и человек, и Россия.

Итак, очевидна соотнесенность двух книг, ориентация Флоренского на Потебню — не в смысле заимствования отдельных концептуальных моментов, но в плане усвоения главных его идей. Оба мыслителя стремятся исчерпать проблему: «Что такое слово?» Но к ней они подходят с разных сторон, каждый из собственного круга мировоззренческих представлений и интуиций. У Потебни мы находим два главных исследовательских направления. *Первое* — это вопрос о происхождении языка: отвечая именно на него, Потебня определяет существо слова. Здесь он оказывается сторонником сравнительно-исторического подхода к языку, — но, по типу мысли принадлежа уже второй половине XIX века, не стремится реконструировать праязык. О происхождении языка он говорит крайне уклончиво, избегая доходить до основ. Имеет ли язык божественное или человеческое происхождение? На этот вопрос Потебня отвечает антиномически — объявляет Бога творцом языка, но главную роль в его становлении отводит человеческой деятельности. Согласно Потебне, истоки языка недоступны для изучения. В «Лекциях по теории словесности» Потебня говорит о «первых словах языка, до которых исследование не доходит»<sup>7</sup>, и потому, изначально отмежевываясь от метафизического аспекта, он ограничивается описанием того, как слова рождаются из психической деятельности человека. Он искренне восхищается В. Гумбольдтом, переживавшим язык как непрестанную работу духа, — и относит себя к его традиции. Но высокого, почти трансцендентного пафоса Гумбольдта, который, как известно, связывал язык с духом народа, Потебня не принимает: «Сам Гумбольдт не мог оторваться от метафизической точки зрения», — упрекает он его в «Мысли и языке»<sup>8</sup>. Потебня снижает, заземляет мысли Гумбольдта в духе позитивизма, переносит их на почву психологии. «Дух» для него — это «сознательная умственная деятельность»<sup>9</sup>, слова же не сгущаются под влиянием таинственных сил из океана народного духа, но возникают в отдельном ин-

<sup>7</sup> Потебня А.А. Мысль и язык // Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 539.

<sup>8</sup> Там же. С. 70.

<sup>9</sup> Там же. С. 69.

дивиде. Приводимая Потебней схема образования языка восходит к материализму XVIII века. Под влиянием чувственных внешних воздействий человек испытывает неодолимое физиологическое желание выразить свои ощущения в звуке; так возникают междометия — эти праслова, «язык чувства». Далее же, звук междометия в сознании человека постепенно соединяется с образом предмета, вызвавшим у него соответствующее чувство. Если этот процесс ассоциации совершается во многих индивидах, то устанавливается нечто вроде общего согласия: междометие, закрепившееся за соответствующим образом, становится словом. Потебня досконально обсуждает вопрос о соответствии звука предмету, исторгнувшему из души человека этот звук, — и, как в случае «первых слов» языка, он и здесь уклоняется от определенного вывода. Такое соответствие вполне законно, пишет он, но всякое конкретное рассуждение на этот счет не имеет научного характера<sup>10</sup>. Потому свои изыскания он жестко ограничивает двумя допущениями. Во-первых, слово им связывается никоим образом не с предметом, но лишь с его отражением в душе; во-вторых, недозволенными, находящимися за пределами науки признаются спекуляции, имеющие целью установить субстанциональное, а не условное соответствие между звуком слова и мыслью о предмете. Это характерные позитивистские интуиции, существо которых — в стремлении исключить из поля зрения науки мир как таковой, ограничивая научный предмет образом в познающем сознании. Именно позитивизм определяет собой весь строй философии языка Потебни.

*Второй* круг вопросов, из которых рождается представление Потебни о слове, формируется вокруг догадки о единой природе языкотворчества — и поэзии, слова — и поэтического образа. Размышления об этом Потебни входят в его теорию происхождения языка и составляют ее основной аспект. Потебня — антиплатоник в своем существе: ему чуждо переживание единства предмета, его «чтойности» — как говорят иногда; предмет для него — это совокупность признаков. В книге «Мысль и язык» встречается следующее положение: «В слове как представлении единства и общности образа (...) человек впервые приходит к сознанию бытия темного зерна предмета, к знанию действительного предмета»<sup>11</sup>. Но оно стоит в книге совершенно особняком, никак не влияя на ее главные идеи. Предмет для Потебни всегда темен, непроницаем; в своей непроницаемости он не что иное, как *вещь-в-себе* Канта. В опыте человек встречается не

<sup>10</sup> «Мысль и язык» (П), гл. VII.

<sup>11</sup> Там же. С. 155.

с предметом как таковым, но с тем или иным его признаком. Восприятие же и умственная переработка признака предмета возможна лишь при условии того, что в сознании человека уже есть соответствующий образ, полученный ранее от другого предмета. Новый образ соотносится со старым, — процесс познания всегда есть сравнение, убежден Потебня<sup>12</sup>. Это можно сказать и о словотворчестве, и о создании художественного образа, — также об их восприятии и понимании. Отверстие в стене дома названо «окном» по признаку служить зрению, пропускать свет — являться неким «оком». «Окно» познается сравнением с «оком», потому заимствует у «ока» его звуковую форму; так возникает «внутренняя форма» слова, указывающая на скрытый в его значении образ. Подобные же сравнения образов присутствуют в поэзии, особенно явственно в народных эпосе и лирике с их художественным параллелизмом. В процессе развития языка внутренняя форма слова утрачивается, забывается — через участие предмета во всех новых ситуациях, выдвигающих на первый план уже иные признаки. При этом старое слово становится простым знаком предмета с расширившимся (соответственно новой жизни слова) значением. Так возникает «понятие» — совокупность не отраженных в звуковой форме слова суждений о предмете; жизнь языка — это непрестанное чередование «поэзии» и «прозы», превращение «слов» в «понятия». В позитивистской гносеологии Потебни предмет познания распадается на восприятие его признаков; познание оказывается сравнением, ни к чему существенному в конечном счете не привязанным.

Итак, воззрение Потебни отличается вниманием к художественному образу и стремлением понять рождение слова из душевной жизни человека. Именно в них исток его гносеологии, — Флоренский же именно *теорию познания* делает отправным моментом своей философии языка. Вообще, на наш взгляд, познавательный пафос был главным двигателем жизни и творчества Флоренского, — не поиски спасения, не молитва, что можно было бы ожидать от носителя священного сана. Спасение, соединение с Богом в вере и любви рассматривается Флоренским как познание, высший род философствования («Столп и утверждение Истины»). Церковь, в Ее таинствах и обрядах, становится для него предметом углубленного исследования («Иконостас», лекции по философии культа и др.), Троице-Сергиев монастырь, определивший жизнь и труды философа, подвергался всестороннему изучению и напряженному

<sup>12</sup> См. гл. VIII, IX «Мысли и языка»; также см.: «Из лекций по теории словесности» (там же. С. 540).



созерцанию... У Флоренского был редкий, драгоценный дар — способность медитативно проникать в существо вещей, «ввинчиваться» своим умом в действительность — говоря его языком. Это была личность исключительной степени «софийности»<sup>13</sup>.

Но дело здесь не в одних природных талантах Флоренского: его мышление выросло на достижениях XIX века. Бурный расцвет естествознания в XIX веке привел к тому, что в философии основным руслом стала гносеология — необходимо было осмыслить возможности научного разума. Позитивизм и прагматизм сделали мировоззренческой основой естественных наук Нового времени, теснейшим образом связавших себя с нуждами производственной практики. Пафос познания передался русской мысли XX века, в частности — влиятельнейшему в начале века направлению символизма, куда следует отнести и Флоренского. Но под познанием символисты понимали нечто совсем иное, нежели позитивисты. Русская религиозная философия XX века развивалась под эгидой Платона и платонизма; не феномен, но ноумен, идея, сокровенное ядро мира объявлялись при этом целью познания. Не полезность, но истина; не видимость, но духовная сущность; не грубое овладение, но любовное созерцание и приобщение — так переосмыслились русскими платониками XX века познавательные категории. В их трудах наука искала сближения с верой, познавательное стремление — с борьбой за свою душу. При этом мыслители выходили в совсем иную область оккультизма, сведений о мире невидимом, — в сферу, во все времена считавшуюся сомнительной и запретной. На рубеже XIX—XX веков представление о знании перерождалось. Реакцией на позитивизм стали и труды Флоренского, а также близких ему С.Н. Булгакова и В.Ф. Эрнэ; примыкал к ним и молодой А.Ф. Лосев. Именно этот переход от знания позитивного к знанию глубинному мы имеем в виду, когда говорим о *скачке*, который претерпела русская мысль. Отразился он и в философии языка. И сопоставляя «Мысль и язык» Потебни с книгой того же названия Флоренского, можно как в капле воды наблюдать эту трансформацию философских представлений.

Самым глубоким мировоззренческим убеждением Потебни, проистекающим из первичных интуиций его мироощущения, является убеждение, что человек в процессе жизни и познания окружает себя воображаемым миром — созданными им самими образами, суждениями, понятиями; в этот мир человек вносит порядок, и именно этот мир человеку суждено принимать за действитель-

<sup>13</sup> Так сам Флоренский определяет талант мистической писательницы А.Н. Шмидт в предисловии к ее книге «Третий Завет».

ность<sup>14</sup>. Противоположная же точка зрения, согласно которой «мы видим, осязаем и проч. самые предметы, а не свои впечатления», характеризуется Потебней как иллюзия; правда, прибавляет он, «это величественная иллюзия, на которой строится наша внутренняя жизнь»<sup>15</sup>. Здесь — вера Потебни, и она — позитивизм. Для Потебни действительность, в которой он живет и работает, это достаточно ясный — ибо создан самим человеком — мир представлений; «темное» же «зерно» мира, его глубина, есть некий *x*, заведомо непроницаемый для человеческого ума и потому во всех случаях просто не принимаемый в расчет. — Совсем иное мироощущение Флоренского. Для него мир бесконечно глубок, корни бытия соприкасаются со сферой трансцендентного, нетварного (учение о Софии), — и именно эта ноуменальная тайна мира признается им за предмет познавательного стремления. То, чем занимаются положительные науки, по Флоренскому, относится скорее не к познанию, но к созданию схем-описаний (заметим все же, что и им философ не полностью отказывает в бытийственности). Познание же принадлежит по преимуществу философии, а говоря точнее — философии «платоновского типа», именуемой Флоренским диалектикой. По Флоренскому, философия есть «умная медитация жизни», углубленное созерцание бытия, вслушивание в него. «Последовательными оборотами философия ввинчивается в действительность, впивается и проникает ее все глубже»<sup>16</sup>, — так Флоренский стремится указать на невыразимое — на тайну души, созерцающей природу. Эта интуиция самого бытия, противостоящего познающей личности, — одна из центральных для мироощущения Флоренского. Флоренский относится к ней с глубоким доверием; ее естественность, народность, врожденный характер — надежный критерий в его глазах ее праведности, истинности: «Истиной самоочевидной, едва ли не самоочевиднейшей из всех, представляется просто человеку, члену

<sup>14</sup> См. «Мысль и язык» (П), указ. изд. С. 161. Ср. идеи А. Белого того же гносеологического настроения: «...Весь сон познания создан словом... Познающий есть всегда неопределенный рев бессловесной души; познаваемое — встречный рев стихий жизни; только словесный фейерверк, возникающий на границе двух не переступаемых бездн, создает иллюзию познания; но это познание — не познание, а творчество нового мира в звуке» («Магия слов». См. сб. «Символизм». М., 1910. С. 438). А. Белый также пишет: «Стремясь назвать все, что входит в поле моего зрения, я, в сущности, защищаюсь от враждебного, мне непонятного мира, напирającego на меня со всех сторон; звуком слова я укрощаю эти стихии; процесс наименования пространственных и временных явлений словами есть процесс заклинания; всякое слово есть заговор; заговаривая явление, я, в сущности, покоряю его» (там же. С. 431).

<sup>15</sup> «Мысль и язык» (П). — Указ. изд. С. 141.

<sup>16</sup> «Мысль и язык» (Ф), глава «Диалектика». — Рукопись. С. 47.

человеческого рода, что объект познания не есть его понятие или его представление, как сам он, человек, не есть та или иная комбинация, то или другое производное реальностей внешнего мира, но что познание — в самом деле его познание и в самом деле им и в нем открывает себя человеку внешний мир или вообще реальность, не исчерпываемая актом познания»<sup>17</sup> — так Флоренский взывает к естественному чувству своего читателя. Против иного способа мирочувствования — «меонического мифа» (В. Эрн), направлена и статья «Итоги»; согласно Флоренскому, зародился этот миф в культуре Возрождения и прошел путь до нигилизма XIX века. Доводы Флоренского звучат как настоящий манифест реализма: «Предпосылка деятельности, все равно, будет ли это искусство изобразительное или искусство словесное, есть *реальность*. Мы должны ощущать подлинное существование того, с чем соприкасаемся, чтобы стала возможной культурная деятельность, вплотную признаваемая как потребная и ценная; *без* этой предпосылки реализма наша деятельность представляется либо внешне-показной, в достижении некоторых ближайших корыстей, либо внешне-развлекательной, забавой, искусственным наполнением времени. Но не сознавая реальности, которую знаменует, т.е. вводит в наше сознание, то или иное деяние культуры, мы не можем признать его внутренне достойным, истинно человеческим. Иллюзионизмом, как деятельностью, не считающейся с реальностью, по существу своему отрицается человеческое достоинство: отдельный человек замыкается здесь в субъективное и тем самым перерезывает свою связь с человечеством, а потому и с человечностью. Когда нет ощущения мировой реальности, тогда распадается и единство вселенского сознания, а затем — и единство самосознающей личности»<sup>18</sup>. Итак: основополагающие онтологические и гносеологические интуиции Потебни и Флоренского противоположны: за трудами Потебни просвечивает образ человека, окруженного плотным, непроницаемым облаком из собственных представлений, — ключевая же модель Флоренского — смотрящие в глаза друг другу лики Человека и Природы.

Хотя отсюда можно уже было бы переходить к различию идей о слове Потебни и Флоренского, восходящим к противоположным интуициям бытия и познания, хотелось бы еще вкратце указать на различие антропологии двух мыслителей. Познающее сознание для Потебни предстает дробным, исключительно сложным образованием. В каждый момент времени душа испытывает множество чув-

<sup>17</sup> «Мысль и язык» (Ф), глава «Имяславие как философская предпосылка». — Рукопись. С. 240.

<sup>18</sup> Флоренский П. Итоги. — Рукопись. С. 1–2.

ственных впечатлений; одновременно у нее уже есть приобретенное содержание в виде массивов мыслей и образов; главная же ее способность, важная для создания слов и их понимания — это способность к «апперцепции», усвоению нового, приходящего извне содержания с помощью хранящихся в ней мысленных комплексов. Можно распознать в этом образе души психологические представления, восходящие к Локку и Юму. Главное в них — идея души, распавшейся на элементы, не имеющей ни стержня, ни центра, — какого-то бесформенного, вовлеченного во временной поток, текучего, неустойчивого образования. — Этим выводам поверхностно-эмпирической психологии Флоренский противопоставляет антично-средневековые представления о существовании человека. И главное в них — это цельность, единство души, собранность ее в себе самой, нераспыленность по предметам мира. В качестве основной характеристики личности Флоренский называет целомудрие («Столп и утверждение Истины»), понимая под ним не нравственное, но бытийственное качество цельности, нерастраченности ума. Только такому цельному и чистому уму открывается истина. В этом представлении о «сокровенном человеке» как об «умной сущности» — и идеи Платона о душе как о самостоятельном существе, и святоотеческая аскетика, и опыт самонаблюдения. В акте познания происходит встреча сознания-монады с природной реальностью.

Перейдем теперь собственно к учениям *о слове* обоих мыслителей. *Потебня* дает описательное представление о слове с позиций эмпирической психологии своего времени. Слово — это звуковое обозначение признака, — причем не признака предмета, но психологического комплекса, связанного с предметом. Этот признак человек воспринимает благодаря тому, что в его сознании представление о данном качестве уже присутствует — в связи с другим предметом. И при создании слова первый предмет именуется по второму, на основании этого общего их признака; «окно» именуется по «оку», ибо отверстие в стене, подобно глазу, пропускает свет. — Что же получается? Слово в концепции Потебни предстает зыблущимся, колеблющимся, а главное — ни к чему существенному не привязанным, призрачным образованием. Действительно: если слово, связанное с предметом, определяется образом другого предмета, тот, другой образ восходит к третьему, третий к четвертому — то куда, как не в дурную бесконечность, уходит эта последовательность? Слово Потебня объясняет через другое слово — явление столь же неопределенное, поскольку возводится к третьему *x*, также не имеющему в себе опоры и ищущему ее в другом и т.д. Такие рассуждения, действительно являющиеся основанием для практической

этимологии, уклоняются от произнесения последнего, весомейшего, суждения по вопросу о происхождении языка. Без заключения о «первых словах» языка концепция может претендовать лишь на описание момента языкового развития. Быть может, одна из главных целей Потебни в описании слова — это стремление, если так можно выразиться, развеществовать его, — именно для этого Потебня выбирает для слова такое определение как «средство». Слово — не вещный, звуковой «знак» для готовой мысли, — многократно повторяет он. Мысль существует до слова, но лишь в слове она достигает своей высшей качественности — определенности, всеобщего характера. Поэтому слово, помогающее объективации мысли, является *средством* для нее. Но средство исчезает, послужив своей цели. Слово — это средство; слово — «образ образа»<sup>19</sup>; слово своего смысла не имеет, но получает его в сознании говорящего и слушающего: все эти представления Потебни призваны обосновать, что слово — это чистая деятельность. Хорошо известны термины В. Гумбольдта, относимые к языку: ἐνέρυεια, деятельность, и ἔργον, дело оконченное. Пафос идей Гумбольдта (полемический по отношению к рационализму предшествующей эпохи) — в переживании языка как деятельности духа; он усвоен Потебней, и именно из него родились более частные выводы его философии языка. На почве взглядов середины XIX века открытия Гумбольдта трансформировались в позитивистскую картину — в образ человека, опутанного своими представлениями, не способного за этим маревом видеть действительный мир<sup>20</sup>.

В отличие от Потебни, *Флоренский* стремится решить проблему слова до конца, ответив на вопрос «что же такое слово?» со всей определенностью. Флоренский тоже отправлялся от Гумбольдта и очень дорожил интуицией языка как деятельности. Но он не мог не переживать слово как форму — ведь именно форма есть предмет, в самом широком смысле, труда «У водоразделов мысли»<sup>21</sup>. Для Флоренского язык — и ἐνέρυεια, и ἔργον; в этой противоречивой двойственности философ усматривает самое главное в языке («Антиномия языка»).

<sup>19</sup> «Мысль и язык» (П). — Указ. изд. С. 147.

<sup>20</sup> Известное стихотворение А. Блока «Иммануилу Канту» («Сижу за ширмой...») создает такой образ ушербного существования человека Нового времени. Отгородившийся ширмой от мира убогий карлик доволен своим бытием и не нуждается ни в чем внешнем.

<sup>21</sup> «Около этой категории *формы*, как средоточия, и обращается изложение настоящей книги», — говорит Флоренский в предисловии к «Водоразделам», названном «Пути и средоточия» (рукопись. С. 18). Форма понимается мыслителем, в духе представлений Античности и Средневековья, как «органическое единство», «творческое начало реальности»; именно к форме устремлены, по его мнению, все здоровые искания современной мысли, утомленной засильем аналитических представлений.

Динамический момент Флоренский подробно обсуждает, отправляясь от поэтического творчества, следуя здесь Потебне. Но гораздо дороже Флоренскому вторая сторона антиномии, представление о слове в его устойчивости, предметности, вещной наглядности.

Заметнее всего Флоренский ориентирован на Потебню в главе «Строение слова» книги «Мысль и язык». Концепция Потебни имеет в своей основе трихотомическое членение слова. «Всякое слово без исключения, — пишет Потебня, — состоит из трех элементов: во-первых, членораздельного звука, без которого слова быть не может; во-вторых, представления (иначе — образа, «внутренней формы». — *Н. Б.*) и, в-третьих, значения слова»<sup>22</sup>. Те же части выделяет в слове и Флоренский, соответственно называя их фонемой, морфемой и семемой. Текущим элементом слова является одна семема — то значение, которое оно получает в конкретном речевом акте, что, однако, вовсе не размывает слова как образования целостно-устойчивого. Созерцая слово в его тройственном строении, Флоренский проводит параллель между словом и живым организмом. Он уподобляет фонему — скелету, костяку; морфему — мягким тканям; «трепетную» же семему — подвижной душе. Исключительно своеобразен следующий мыслительный ход Флоренского: сравнивая слово с организмом, он не просто хочет дать образ для динамического единства слова, но утверждает, что слово *на самом деле* есть организм — «воздушный организм, сотканный звуковыми волнами»<sup>23</sup>. Здесь не метафора, но суждение о реальности; ясно, что, делая данный вывод, мыслитель покидает область философии и выходит в сферу оккультизма, представлений о невидимом мире. В слове, по мысли Флоренского, конденсируется энергия воли, внимания — вообще внутренней жизни человека. Возникая в недрах души, слово формируется в речевом аппарате и, воплотившись в членораздельный звук, является в мир, как «живое существо, отделяющееся от наших голосовых органов, рождающееся в голосовых ложеснах»<sup>24</sup>.

Итак, «слово есть самозамкнутый мирок, организм, имеющий тонкую структуру и сложное, тесно сплоченное, строение»<sup>25</sup>. Но более того: организм слова, по Флоренскому, в каком-то таинственном смысле подобен человеческому организму: «слово, порождение всего нашего существа в его целостности, есть действительно отображение человека»<sup>26</sup>. Нельзя не вспомнить здесь того, что, согласно

<sup>22</sup> Потебня А.А. Из лекций по теории словесности. Указ. изд. С. 535.

<sup>23</sup> «Мысль и язык» (Ф), глава «Магичность слова». — Рукопись. С. 216.

<sup>24</sup> Там же. С. 218.

<sup>25</sup> Там же. С. 231.

<sup>26</sup> Там же. С. 232.

общехристианским представлениям (восходящим к Евангелию от Иоанна), в Лице Богочеловека Иисуса Христа явило Себя миру Божественное Слово! Философия слова Флоренского явственно соприкасается с неким «тайноведением». Здесь один из характерных признаков скачка мысли в XX век. Дело в том, что русская религиозная философия начала XX века отнюдь не была реставрацией средневековых — православно-святоотеческих взглядов. Даже те мыслители, которые изнутри собственного церковного опыта задавались целью перевести церковные представления на язык современных философских понятий, по словам одного из них, предпринимая «подвиг творческого раскрытия основных прозрений в утонченных терминах современного мышления» (В. Эрн)<sup>27</sup>, — даже они не могли избежать проникновения в их выводы иноприродных для православия интуиций. Нам думается, главное, что отличало дух таких религиозных мыслителей, как В. Соловьёв, Флоренский, С. Булгаков, Д. Мережковский, от настроения церковных писателей близкой эпохи (епископы Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник, протоиерей Иоанн Кронштадтский), — это гностическая тенденция их воззрений.

Но и когда размышления Флоренского о слове остаются в границах чистой философии, наиболее стройные, завершённые его суждения касаются неподвижно-предметного аспекта слова. Флоренский разрабатывал по преимуществу вторую сторону антиномии  $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$  —  $\epsilon\rho\upsilon\omicron\nu$ , не мысля при этом язык системой, но углубляясь в идею *слова-монады*. Нам представляется, что самыми сильными идеями книги «Мысль и язык» являются выводы главы «Термин». Термин для Флоренского есть слово наиболее зрелое, возникшее в очень напряженном, многолетнем — а то и многовековом — коллективном познавательном опыте. Это тот же закон, — но «свившийся» в одно слово, и в качестве него — остановка мысли в ее непрерывном восхождении. По Флоренскому, именно в терминах языковая антиномия достигает максимума своего напряжения. Термин — это мысль в ее неподвижности, — и здесь Флоренский противоречия не усматривает: «Останавливая свою безбрежную кипучесть, мысль тем самым осознает себя, как останавливающуюся, т.е. обретает в своем потоке нечто твердое, нечто неподвижное»<sup>28</sup>. Такая интуиция остановившейся мысли чужда концепции Потебни, слово —  $\epsilon\rho\upsilon\omicron\nu$  для него — нелепость. Флоренский же говорит о термине как о материальном образовании — разумеется, образно, метафорически. В терминологиях происходит «углубление, сгущение, оплотнение

<sup>27</sup> Эрн В.Ф. Борьба за Логос. М., 1911. С. 356.

<sup>28</sup> Рукопись. С. 177.



языка»<sup>29</sup>; термин — слово, «закаленное и уплотненное», «крепчайший упор мысли»<sup>30</sup>; терминами становятся «прочеканенные и пройденные резцом слова повседневного языка»<sup>31</sup>. Чтобы ответить на вопрос, почему термин называется *термином*, иначе — что же изначально значит «термин», Флоренский применяет этимологический метод (кстати, широко используемый и Потебней), возводя «термин» к Терму — богу границы в римской мифологии, изображения которого римские землевладельцы ставили вдоль межей своих земельных участков. И, перенося смысл «Терма» на «термин», он заключает, что термин есть граница мышления, которою оно «самоопределяется, а потому и самоосознается»<sup>32</sup>. Флоренский очень упорно, методично прививает сознанию читателя интуицию вещиности, массивности термина, соединяя это слово особого рода с образом тяжелого каменного идола римских полей: «Термин возникает первоначально, как страж порога<sup>33</sup>, страж священного участка, страж всего, что в пределах охраняемой границы содержится. Иначе говоря, Термин первично есть хранитель границы культуры: он дает жизни расчлененность и строение, устанавливает незыблемость основных сочленений жизни, не допуская всеобщего смешения, тем самым, стесняя жизнь, ее освобождает к дальнейшему творчеству. Термин не пускает жизнь течь по пути легчайшему, и потому препятствует рассеиваться ее деятельности в бесплодном умножении количества при низком уровне качества, но напротив, подымает ее уровень, увеличивает ее потенциал и ведет жизнь к совершеннейшим достижениям в формах сгущенных и проработанных. И сам он, будучи пределом данной области культуры, принадлежит к этой культуре, выражаясь математически, есть ее предельное значение. Он, давая толчок к возникновению известной культуры, вместе с тем есть и цель, к которой культура стремится»<sup>34</sup>.

Еще большей, по сравнению с терминами, степенью бытийственности, по Флоренскому, обладают *имена* — имена собственные и, в частности, имена людей. Учение о человеческих именах Флоренского тесно связано с его антропологией; систематически оно развито в самостоятельной книге «Имена». У Флоренского можно иногда встретить следующее представление: духовная сущность человека в своем освоении пространственно-временного мира из

<sup>29</sup> Рукопись. С. 144.

<sup>30</sup> Там же. С. 145.

<sup>31</sup> Там же. С. 157.

<sup>32</sup> Там же. С. 177.

<sup>33</sup> Заметим, что «страж порога» — это понятие из обихода антропософии.

<sup>34</sup> Там же. С. 171.

материалов окружающей среды строит себе тело, — точнее сказать, целую последовательность тел, вложенных одно в другое, имеющих разные качественные характеристики, служащих разнообразнейшим целям<sup>35</sup>. И самым внутренним, легчайшим из этих тел является имя<sup>36</sup>: «Имя — тончайшая плоть, посредством которой объявляется духовная сущность»<sup>37</sup>; «Имя (...) нежнейшая, а потому наиболее адекватная *плоть* личности»<sup>38</sup> (подчеркнуто Флоренским. — Н. Б.). Существуют, по Флоренскому, устойчивые типы личности, — этих типов конечное, вполне обозримое, число. Они являют себя через имена, и потому имена суть «архетипы духовного строения»<sup>39</sup>. Звуковая форма имен не случайна, имена не условны, не произвольны — они выработаны тысячелетним опытом, а потому суть «высочайшей цельности и высочайшей ценности, добытые человечеством» «произведения из произведений культуры»<sup>40</sup>. Имена — «несравненно более вселенские произведения духа», чем греческие трагедии<sup>41</sup>. Имя как форма, как поле сил, окружает, пронизывает духовное существо человека, — бытие личности обусловлено влиянием имени. Субъективно, имя — центр нашего существа: «Если мы знаем в себе что реальное, то это есть наше собственное имя. Ведь около него именно оплотняется наша внутренняя жизнь, оно — твердая точка нашей текучести»<sup>42</sup>; «В имени и именем Я ставит впервые себя объектом перед самим собою, а следовательно, этою своей тончайшей плотью делается доступным окружающим»<sup>43</sup>. Как и термин, имя — форма, монада, архетип — есть *ёуоv* творческого духа, — реальное, целостное, доступное созерцанию образование.

Если окинуть мысленным взором представления Флоренского о языке, то легко заметить, что они тяготеют к тому, чтобы стать концепцией имени существительного. Цветения же своего теоретические посылки книги «Мысль и язык» достигают в учении о че-

---

<sup>35</sup> Кроме как в книге «Имена» (гл. XIV), эта интуиция — антропософская по своей природе — встречается в развитой форме в работе «Органопроекция» (см.: «Декоративное искусство СССР», 1969, № 12). Окружение человеком себя произведениями культуры представлено здесь как акт продолжения во вне его физического тела, причем первообразами механизмов служат телесные органы, все тело прообразует дома, а совокупность функций организма — это прообраз хозяйства.

<sup>36</sup> Здесь надо вспомнить идеи Флоренского о тонкой материальности слова, о слове-организме, слове-теле, развитие им в главе «Строение слова».

<sup>37</sup> Флоренский П. Имена. — Рукопись. С. 18.

<sup>38</sup> Там же. С. 65.

<sup>39</sup> Там же. С. 75.

<sup>40</sup> Там же. С. 70.

<sup>41</sup> Там же. С. 74.

<sup>42</sup> Там же. С. 55.

<sup>43</sup> Там же. С. 56.

ловеческих именах. В пределе, слово для Флоренского – духовное существо, вполне реальный, тонко структурированный живой организм, – некий демон, наделенный мощной властью: простейшее слово «кипяток» оказывается Кипятком – пляшущим, кувыркающимся в кипящей воде духом, а «береза» – дриадой, таинственно служащей Душе Мира. Подчеркнем: слово здесь не знак духа, но в некотором смысле сам дух! Философия слова, имени существительного, в пределе оказывается демонологией; об этом свидетельствует «практическая» часть книги «Имена». Девятнадцать имен (*Александр, Александра, Алексей, Анна* и др.) здесь описаны как живые существа, каждое с неповторимым характером и судьбой. Описание имен сходно с интерпретациями астрологической карты рождения. Но если в гороскопе, в зодиакальном круге, борются и сотрудничают боги Олимпа, что и определяет судьбу человека, то имя – другой аспект судьбы – есть единственное существо, один демон, при крещении таинственно соединяющийся с духом человека и начинающий в среде этого духа свою формообразующую работу. Если для Потебни в языке вообще нет имен собственных, а есть одни лишь нарицательные, то для Флоренского – опять-таки в пределе – все существительные суть имена собственные (не кипяток, но Кипяток). В теории имени собственного – верховная цель всех предпосылок филологии Флоренского. Как известно, последователи великого ученого развивают и доводят до конца те тенденции, которые были присущи более синкретическим положениям их учителя. С. Булгаков и А. Лосев, мыслители вторичные по отношению к Флоренскому, к тому же его собеседники в пору создания им филологических книг (начало 20-х годов), развили – каждый по-своему, оригинально и глубоко – эту «предметную» ориентацию филологических идей Флоренского. Их книги с одним названием «Философия имени»<sup>44</sup> ориентированы на имя существительное. Каждый пронизал свой труд собственным мировоззрением: за построениями Булгакова встает его софиология, за схоластикой Лосева – платонизм.

Флоренский соотнес свои представления о слове с мифологическим мироощущением. Возводя формирование слов ко временам стихийных верований язычества, мыслитель не относился к древним взглядам столь же пренебрежительно, как Потебня. Украинский мыслитель настойчиво подчеркивал связь языка и мифа. По его мнению, миф и слово на заре человеческой истории создавались одной и той же душевной деятельностью. Но все же первичным

---

<sup>44</sup> Книга Лосева вышла в Москве в 1927 г., труд Булгакова – в Париже в 1953 г., уже посмертно.

было создание слова, а миф апперципировал и разворачивал его внутреннюю форму — образ, содержащийся в слове. Миф возник из слова, как из зерна, а затем был объективирован: была установлена бытийственная связь между словом-мифом и действительным предметом. Для Потебни здесь пережиток Темных веков, предрассудок. Религия, искусство, наука им сводятся к «психическим явлениям»<sup>45</sup>; так же следует думать и о языке. Потебня признает, что взгляд, по которому «объективно существующее слово есть сущность вещи», есть «чрезвычайно распространенное, быть может, общечеловеческое заключение»<sup>46</sup>, но сам он отказывается от него во имя научных представлений. Для Флоренского же именно общечеловечность, архаичность, а также естественность идеи бытийственности слова, привязанности его к предмету есть свидетельство ее истинности. Быть может, это самая дорогая для ученого филологическая идея.

Стоит проследить за тем, как в сознании Флоренского складывались эти онтологические представления о слове. В 1908 г. в Московской духовной академии им был прочитан доклад «Общечеловеческие корни идеализма»; в нем имплицитно содержались уже многие идеи его будущего филологического труда. Доклад был посвящен Платону: Флоренский задался целью распознать мировоззренческую почву платоновского учения и говорил главным образом о магическом мироощущении, видимо, тесно связывая его с античным язычеством. В акте магического волхования кудесник — носитель специфических способностей — усилием своей воли, в словесном заклятии, сливается с заклинаемым природным предметом; при этом исчезает их субъект-объектное противостояние. Манипулируя словом, маг управляет соответствующим этому слову предметом: «Слово кудесника — вещно. Оно — сама вещь. Оно, потому, всегда есть *имя*. Магия действия есть магия слов; магия слов — магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя; вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени. У вещи много разных имен, но — различна их мощь, различна их глубина»<sup>47</sup>. О человеческом имени, необходимом магу для установления власти над личностью, сказано следующее: «Имя — материализация, сгусток благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами. И потому имя — самый больной, самый чувствительный член человека. Но — мало того. Имя есть сама мистическая личность че-

<sup>45</sup> См.: *Потебня А.А.* Из записок по теории словесности, глава «Мышление поэтическое и мифическое».

<sup>46</sup> Там же. — Указ. изд. С. 417.

<sup>47</sup> См.: *Богословский вестник.* 1909. Т. 1. № 2. С. 413.

ловека, его трансцендентальный субъект»<sup>48</sup>. В языческом воззрении присутствовало, согласно Флоренскому, общечеловеческое ядро. Это вера в познаваемость мира и убежденность в существенности связи слова и вещи, имени и именуемого.

Быть может, Флоренский впоследствии не обратился бы к филологическим проблемам и его взгляды остались бы на уровне вышеизложенных представлений, если бы не одно событие русской общественной жизни, привлекшее к себе взоры философов. Речь идет о так называемых афонских спорах, начавшихся в церковной среде, но затем ставших достоянием печати и публичного обсуждения. Поводом для споров оказалось следующее событие. В афонских монастырях, принадлежащих русской Церкви, возник спор о книге современного подвижника схимонаха Илариона «На горах Кавказа». Автор книги, следуя аскетической традиции Отцов Церкви, описал свой опыт Иисусовой молитвы, т.е. прошения с употреблением имени Иисуса Христа. Подвижник видел в ней средство соединения с Богом и несколько раз заявил, что Имя Божие есть сам Бог. Эта формулировка вызвала отпор у части афонских монахов и представителей церковной иерархии; другие же отстаивали ее как древнее убеждение Церкви. Как видно, речь шла о вопросах последних, жгучих; атмосфера споров была раскалена, страсти дошли до предела. Полемика заняла многие годы, но основной ее подъем приходится на 1913–1914 гг. В связи со спорами выходило множество книг и брошюр; немало места им уделяла периодическая церковная печать. Вопрос об Имени Божием предполагалось вынести на поместный собор русской Церкви в 1917 г. Докладчиком по нему должен был быть С. Булгаков, который позже, уже в эмиграции, оформил свои соображения в книге «Философия имени». И поскольку проблему афонского спора можно было осознать как проблему соотношения слова и предмета, этот спор стал стимулом для развития философии языка.

Флоренский отдавал предпочтение сторонникам почитания имени Божиего, уверенным в бытийственности этого имени, — так называемым имяславцам (своих противников, видевших в именах одни условные знаки, они называли имяборцами). Взгляды имяславцев были близки его собственным представлениям о слове (выраженным в работе 1908 года). Флоренский (и вместе с ним Булгаков и Эрн) полагал, что простые афонские монахи, почитатели Имени Божия, сохранили — благодаря непричастности к современной культуре — древние, истинные интуиции бытия, избежали тлет-

<sup>48</sup> См.: Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 2. С. 416.

ворного влияния позитивизма, «меонического мифа», по В. Эрну. Имяславческая проблематика вошла в филологию Флоренского 20-х годов; достаточно сказать, что последняя глава «Мысли и языка» озаглавлена «Имяславие как философская предпосылка» и что существует фрагмент «Об Имени Божиим», записанный по слуху. Итак, бытийственно-реальным слово было и для древнего языческого, и для древнехристианского монашеского мирозерцания; Флоренский задался целью философски осмыслить эти древние интуиции.

Связь слова с предметом определяется Флоренским как «мистичность слова». Развивая это представление, мыслитель ограничивает круг слов именами существительными. Он исходит из следующих мировоззренческих предпосылок. Всякое бытие имеет две стороны: одна обращена вовнутрь предмета и есть его сущность, другая же, направленная вовне, называется энергией. Причастность энергии к сущности — это общечеловеческое убеждение, основа дальнейших выводов. Познание есть восприятие познающим энергии бытия; это брачная встреча человека и мира, плод которой — слово, которым именуется предмет. Слово, таким образом, есть сама реальность и субъект познания, поскольку в слове смешиваются энергии обоих. И так понимаемое слово есть символ — символ вещи и символ лица. Здесь очень важный момент не только филологии и гносеологии, но и всего мировоззрения Флоренского. Символ — это «бытие, которое больше себя самого»; слово в данном смысле есть символ, поскольку, будучи самим собой, оно дополнительно есть предмет и познающий. В терминах сущности и энергии, «символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю»<sup>49</sup>. Только с помощью категории символа можно решить вопрос о познаваемости мира и онтологичности языка. Налицо два в корне различных миропонимания. Для одного наши ощущения, представления, слова суть символы действительности, реально причастные ее сокровенному существу. Для другого они лишь психические состояния, образы вымышленного мира, которым человек защищает себя от объективного бытия. Общечеловеческим и истинным, по Флоренскому, является первое, реалистическое миропонимание. Второе же — это позитивизм, иллюзионизм, «меонический миф». Теория слова Флоренского, с ее пафосом реализма, полемически направлена против него.

<sup>49</sup> «Мысль и язык» (Ф), глава «Имяславие как философская предпосылка». — Рукопись. С. 244.

Примечательно, что понятием символа широко пользовались и в XIX веке; важную роль оно играет, в частности, во взглядах Потебни. Для харьковского ученого вся душевная жизнь, язык, искусство пронизаны символическими отношениями. В чем же здесь разница со взглядами Флоренского? Для формирования воззрений Потебни важное значение имеет его интерес к фольклору. Народная поэзия полна образов, олицетворяющих природу, с другой стороны, человеческая жизнь часто уподобляется в ней природным явлениям. Эти параллелизмы Потебня и называет символами. Но, по мнению Потебни, символические уподобления происходят в одной психологической сфере — ни язык, ни поэзия не имеют для него бытийственного достоинства. Во-вторых, символическое отношение не означает реальной связи символа и символизируемого, но есть лишь случайное, субъективное, условное соответствие. По Флоренскому, через символ устанавливается связь иерархически различных уровней бытия: высшее, реальнейшее являет себя в низшей сфере. По Потебне, символические параллели связывают предметы одного — феноменального плана; философ не допускает проникновения посредством символа в ноумен. Этот реалистический символизм он усматривает в народном мирозерцании, но сам оценивает его как «остаток незапамятной старины»<sup>50</sup>; вообще, по убеждению Потебни, «символизм доживает свой век»<sup>51</sup>. Ученый не предвидел очень скорого наступления символической эпохи в русской культуре с ее опорой именно на бытийственное переживание символа. Сопоставляя понимание категории символа Потебней и Флоренским, можно распознать сущность скачка, который претерпела русская мысль на рубеже XIX—XX веков.

Итак, Потебня и Флоренский в своих трудах с одинаковым заглавием строят совершенно различные образы слова. Слово для Потебни — мимолетная фиксация мысли; оно повисает в бытийственной пустоте, непрочно, ненадежно, поскольку не прикреплено ни к чему существенному. Для Флоренского же слово — прочное, реальное образование, во-первых, потому, что соединено с предметом действительного мира, во-вторых — само является таковым, а именно — живым, тонкоматериальным организмом, со своим строением и едва ли не с характером. Слово подобно человеку, — и здесь Флоренский намекает на какие-то тайные законы, на мировые соответствия, на слово космическое и Слово Божественное. Концепцию слова Флоренского с полным правом можно было бы назвать «борь-

<sup>50</sup> Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии // Указ. изд. С. 224.

<sup>51</sup> Там же.



бой за Логос» (В. Эрн) — борьбой против позитивистских взглядов, обесценивших слово.

Обратимся теперь к представлениям обоих мыслителей о *художественном словесном образе*. Они являются важным аспектом их филологических концепций, — здесь Флоренский прямо следует Потебне. Параллель между языком и искусством, словом и образом представляет главный момент воззрений Потебни: с его именем в филологии связывают именно ее. «Огромная часть слов, которые мы употребляем бессознательно для нас, — произведения поэтические и по существенным своим элементам нисколько не отличаются от других больших произведений: пословиц, басен, драм, эпопей, романов»<sup>52</sup>: в этой выдержке сжато выражено все по существу учение Потебни. Представления об образе и о слове включены им в ситуацию человеческого общения. Ни слово, ни образ не существуют для Потебни сами по себе: они актуализируются в акте общения, в сознаниях говорящего и слушающего, автора и читателя. Слово — это не самостоятельная монада, имеющая свой смысл и формальные границы, но образование, чье бытие определяется средой сознания, куда оно попадает: «Слово одинаково принадлежит и говорящему, и слушающему, а потому его значение состоит не в том, что оно имеет определенный смысл для говорящего, а в том, что оно способно иметь смысл вообще. Только в силу того, что содержание слова способно расти, слово может быть средством понимать другого»<sup>53</sup>. Потебне чуждо представление, согласно которому произнесенное слово несет на себе некий духовный импульс. Слову просто отказано в реальности: реальны лишь человеческие состояния, произнесение и восприятие. Существо слова здесь растворяется в душевных процессах, и получается, что слово есть не что иное, как процесс. То же самое можно сказать и о художественном образе: «Искусство есть язык художника, и как посредством слова нельзя передать другому своей мысли, а можно только пробудить в нем его собственную, так нельзя ее сообщить и в произведении искусства; поэтому содержание этого последнего (когда оно окончено) развивается уже не в художнике, а в понимающих»<sup>54</sup>. Отсюда следуют выводы, нашедшие широкую популярность в эстетике XX века (так называемой рецептивной): «Слушающий может гораздо лучше говорящего понимать, что скрыто за словом, и читатель может лучше самого поэта постигать идею его произведения. Сущность, сила такого произведения не в том, что разумел под ним ав-

<sup>52</sup> Потебня А.А. Из лекции по теории словесности // Указ. изд. С. 528.

<sup>53</sup> «Мысль и язык» (П) // Там же. С. 180.

<sup>54</sup> Там же. С. 181.

тор, а в том, как оно действует на читателя или зрителя, следовательно, в неисчерпаемом возможном его содержании»<sup>55</sup>. Произведение искусства, по Потебне, «подобно слову, есть не столько выражение, сколько средство создания мысли; (...) цель его, как и слова, — произвести известное субъективное настроение как в самом производителе, так и в понимающем; (...) и оно не есть ἔργον, а ἐνέργεια, нечто постоянно создающееся»<sup>56</sup>. Эта включенность слова и художественного образа в событие человеческого общения, — слово и образ вне сознания людей абсолютно бессмысленны и пусты, — десубстанциализируют их, делают неопределенными. То, что слову и образу Потебней отказано в самостоятельном бытии, в плане эстетики оказывается убежденностью в том, что искусство — не более чем «психическое явление»<sup>57</sup>. И вообще, «все то, что мы называем миром, природою, что мы ставим вне себя, как совокупность вещей, действительность, и самое наше я есть сплетение наших душевных процессов»<sup>58</sup>.

Мысли Флоренского, формально созвучные потебнианским, в его концепции оказываются пронизаны совсем иным — онтологическим — духом. Прекрасно понимая представления Потебни о слове и искусстве как среде общения, имея особый вкус к философскому осмыслению диалога, дружбы, любви (укажем на главы «Дружба» и «Ревность» в книге «Столп и утверждение Истины»), Флоренский, однако, рассматривает слово и художественное произведение вполне независимо от общения, в их самостоятельности и бытийственности. Во взгляде на искусство Флоренский — платоник, убежденный в объективности идей или универсалий и в способности искусства к их постижению — воплощению в художественных типах<sup>59</sup>: «Художественные типы — это глубокие обобщения действительности»<sup>60</sup>. Они являют действительность в сгущенном виде, очищенную от эмпирических замутнений и искажений, а потому оказываются «правдивее самой жизненной правды и реальнее самой реальности»<sup>61</sup>. Флоренский переосмысливает положение Потебни о том, что из слова возникает мифологический — и вообще поэтический — образ: типы в художественном творчестве, говорит он, выкристаллизовываются из имен. Имя героя — это ядро его образа и всех его проявлений; и

<sup>55</sup> «Мысль и язык» (П). С. 181.

<sup>56</sup> Там же. С. 183.

<sup>57</sup> Потебня А.А. Из записок по теории словесности // Там же. С. 417.

<sup>58</sup> Там же. С. 338.

<sup>59</sup> Или же иконных ликах, о чем см. его исследование «Иконостас» (Богословские труды. № 9. М., 1972).

<sup>60</sup> Флоренский П. Имена. Гл. III. — Рукопись. С. 17.

<sup>61</sup> Там же.

наоборот, образы — это «имена в развернутом виде»<sup>62</sup>. Произведение рождается как бы в два этапа: словом схватывается некая интуиция. Эта мысль Флоренского подтверждается многочисленными писателями слова, анализировавшими творческий акт. И «каков бы ни был процесс до-словесного созревания, в какой-то момент становится же он наконец словесным, и тогда, следовательно, есть некое словесное проявление. Какая-то словесная клетка первенствует же перед прочими. А в ней содержится вся полнота формообразующей интуиции, — в почке — все растение»<sup>63</sup>; это «первоявление» — имя героя, которым «вводится художественная энергия в мир». В процессе творчества образ растет, ширится в своих действиях, имя же «завивается» в самый его глубинный центр, определяя своей структурой, своей тонкой, но мощной энергетикой строение и жизнь образа. Все здесь, по Флоренскому, бытийственно, реально: структура имени, рождение из него образа, рост этого образа соответственно строению породившей его клетки. Произведение же формируется вокруг этого центрального образа: он создает возле себя силовое поле, которое втягивает в себя и распределяет в порожденном таким путем пространстве качественно, энергетически пригодные элементы. Произведение, как на остриях-опорах, держится на именах — разворачиваясь в образы, они взаимодействуют между собой, создавая некую духовную — или энергетическую картину, являющую себя затем в слове. Таков метафизический или, вернее, оккультный план всякого произведения. Последнее при таком подходе оказывается духовной сущностью, структура которой (или внутреннее пространство) порождается взаимодействием ядер-имен. Центр же этого пространства — главное имя — есть «первоявление» этой духовной сущности, тайный источник ее жизни. Совсем не обязательно этим определяющим именем наречен главный герой произведения: бывает так, что в нем скрыт иной демон, даже не входящий в круг персонажей. Так, за «Цыганами» Пушкина стоит сама стихия цыганства, ее женская душа, которая воплощена в героине, открыто не являющейся в поэме, однако своим именем определяющей все ее художественные, вплоть до звукописи, аспекты. «Цыганы» есть поэма о *Мариуле*; иначе говоря, все произведение роскошно амплифицирует духовную сущность этого имени и может быть определено как аналитическое суждение, подлежащее коего — *имя Мариула*<sup>64</sup> (подчеркнуто Флоренским. — *Н. Б.*): в звучании пушкинских стихов Флоренскому слышится упорядоченное чередование звуков имени

<sup>62</sup> Флоренский П. Имена. Гл. III. — Рукопись. С. 18.

<sup>63</sup> Там же. С. 20.

<sup>64</sup> Там же. С. 7.

«М-а-р-и-у-л-а», причем каждый звук несет свой тайный смысл, а их гармония есть звуковое выражение духовной гармонии, невыразимого словами духовного смысла поэмы, тождественного смыслу имени.

В вопросе о том, что такое «смысл слова», Флоренский резко расходится с предшествующими представлениями Потебни. Согласно Потебне, глубинное в слове — это, с одной стороны, то «значение», которое вкладывает в него говорящий, с другой — семантические обертоны, привносимые «внутренней формой», порой сливающиеся со значением, иногда — забытые, никак не влияющие на него. «Значение» создается говорящим, «внутренняя форма» возводит слово к другому слову: эти положения Потебни, в сущности, ничего не говорят о слове как таковом. От осмысления звуков, как дела ненаучного, Потебня раз навсегда уклоняется, — Флоренский же видит единственно *здесь* путь к тайне слова. Он замечает, что для языкознания Нового времени существует непреодолимая бездна между звуковой стороной слова и его смыслом. Здесь самый больной нерв, самое существо науки о языке, — и Флоренский в своих трудах указывает ориентиры для решения этой задачи.

В «Имяславии...» философ заявил неслыханное, давно забытое: слово связано с предметом, слово — сам этот предмет! Как это понимать; как на деле устанавливать такие связи; какие для этого использовать категории, какую логику и т.п. — раскрыть свой предельно смелый постулат ученый отчасти не смог, отчасти не успел. Его последователи пытались раскрыть его мысль: так, Лосев, полагавший, что в формулировке Флоренского под «предметом» следует понимать его идею (в смысле Платона), в своей книге «Философия имени» выстроил гигантское схолатическое здание, стремясь средствами диалектики соотнести имя с идеей.

Сам Флоренский пытался раскрыть тайну связи предмета и имени, следуя древним традициям. В его архиве существует большая подборка выписок и рукописных фрагментов, объединенных темой «Каббала». Как известно, мистическое древнеиудейское учение, в частности, исследовало духовный смысл букв еврейского алфавита; Флоренский изучал методы и выводы каббалы с целью дополнить и завершить свою концепцию языка. Работа осталась незаконченной, — однако следы ее мы находим, в частности, и в книге «Имена». По поводу «Цыган» там говорится следующее. Звук «м» есть знак материнский и женский, «а» связан с идеей единства и начала, «у» символизирует непостижимую тайну и т.д. — примерно таким был каббалистический дискурс. В синтезе смысла всех звуков имени «Мариула» оно окажется проявлением «внутренней мощи пола» —

не в высшем светоносном плане, «а на границе бытия с небытием»: «...Это женское действие, простирающееся беспредельно вперед, это желание материнства, этот порыв проявить себя и раскрыться, близки к материальному, устремляются в пространство, не зная себе ни границы, ни цельности, ни внутренней меры»<sup>65</sup>. И, словно удивляясь обнаружившемуся совпадению, философ вопрошает: «Разве не точно определяет этот звуковой анализ основной замысел поэмы Пушкина? Стихийную женскую душу, наивно не знающую никакого запрета»<sup>66</sup>. Ниже он, пользуясь теми же оккультными значениями звуков, анализирует стихи Лермонтова, предварительно вживаясь в их звукопись; этим занимались поэты и теоретики стиха, но их опыты оставались на уровне сухого формализма, ибо ключ — связь звука и смысла — был утерян в веках. Не дал ли тем самым Флоренский импульс языкознанию будущего?..

Философская проблема слова имеет в себе этический оттенок. Интересно сравнить с этой точки зрения представления Потебни и Флоренского. Исходным антропологическим предположением Потебни является идея изолированного индивида, не имеющего с другими людьми реальных, существенных связей. «Человеческая личность есть нечто замкнутое, недоступное для другого»<sup>67</sup>: убежденность в этом естественна для XIX века, — эпохи максимального погружения в материальный план, когда законы материи — в данном случае непроницаемость — переносятся на отношения духовные. Потебня усвоил также мысль В. Гумбольдта, согласно которой понимание есть одновременно и непонимание. При звуке слова человек никогда не думает то же самое, что другой. Так, понятие «стол», сформировавшееся у двух индивидов при наблюдении различных столов, в силу именно этого переживается ими различно, ибо различны в их сознании «апперципирующие массы», приходящие в действие в связи с данным понятием, — иначе говоря, различны память о прошлом, прежний опыт. При произнесении слова мысль не передается от говорящего к слушающему, но происходит возбуждение в слушающем его собственной мысли. Слово «устанавливает между замкнутыми в себе личностями связь, не уравнивая их содержания, а, так сказать, настраивая их гармонически»; «думать при слове именно то, что думает другой, значило бы перестать быть самим собою»<sup>68</sup>. Чужая душа, действительно, потемки, и живущая в людях вера во взаимопонимание — та же самая иллюзия,

<sup>65</sup> Флоренский П. Имена. Гл. III. — Рукопись. С. 12.

<sup>66</sup> Там же.

<sup>67</sup> Потебня А.А. Из лекций по теории словесности // Указ. изд. С. 538.

<sup>68</sup> Потебня А.А. Из записок по теории словесности // Там же. С. 307.

что и убеждение в познаваемости мира, пусть эта иллюзия и величественна<sup>69</sup>. Воздвигая неприступную стену между людьми, Потебня не ощутит трагизма ситуации и сохраняет ровный академический тон. Он пребывает еще в благополучной атмосфере XIX века; тема принципиального одиночества человека стала одной из самых жгучих и острых тем только в XX веке. Человек XIX века умом постиг, но сердцем еще не прочувствовал своих грозных открытий.

Конечно, Флоренский прекрасно понимал относительную правоту этих идей Потебни. Думается, что он — в полной мере человек Новейшего времени — переживал человеческую разобщенность с гораздо большими глубиной и остротой, чем Потебня. В его книге «Мысль и язык», как уже говорилось выше, особенно явственно ориентирована на взгляды Потебни глава «Строение слова». Здесь и формальные заимствования, и глубинное согласие, и прямая полемика с «Мыслью и языком» Потебни. Поднимается здесь вопрос и о многозначности слова, проистекающей от его субъективного аспекта. «Слова неповторимы: всякий раз они говорятся заново, т.е. с новой семемой (...)», — пишет Флоренский в полном согласии с Потебней. — «Объективно единым (...) в разговоре бывает только внешняя форма слова, но никак не внутренняя»<sup>70</sup>. Именно потому, что в семему мы вкладываем наше, заветнейшее, она — в силу запредельности нашего «я» всякому чувственному выражению — не может явить себя в звуке; так что «речь страдает глубочайшей противоречивостью»<sup>71</sup>.

Но если в этих идеях — последнее слово Потебни, само существо его этики, то Флоренский идет дальше и высказывает нечто очень сокровенное, характерное для себя: «Однако мы не верим в непреодолимость этого противоречия: это значит — мы верим в сверхчувственное его преодоление, преодоление его артикуляциями и восприятиями иного, чем чувственный, порядка. Мы верим и признаем, что не от разговора мы понимаем друг друга, а силою внутреннего общения, и что слова способствуют обострению сознания, сознанию уже происшедшего духовного обмена, но не сами по себе производят этот обмен. Мы признаем взаимное понимание и тончайших, часто вполне неожиданных отрогов смысла; но это понимание устанавливается на общем фоне уже происходящего духовного соприкосновения»<sup>72</sup>. Для Флоренского нет кантианской

<sup>69</sup> «Мысль и язык» (П) // Из записок по теории словесности. С. 141.

<sup>70</sup> Глава «Строение слова» книги «Мысль и язык» (Ф), рукопись, с. 186. Надо здесь напомнить, что термины «внешняя» и «внутренняя» форма слова у Флоренского употребляются в ином смысле, нежели у Потебни. Внутреннее в слове, по Флоренскому, есть то, что привносится в него от субъекта речи.

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> Там же. С. 187.

преграды, разделяющей людей: этика его естественно вливается в общее реалистическое мирозерцание. Быть может, здесь тоже одна из любимейших идей Флоренского; более развернуто, чем в филологическом труде, она разрабатывается в главах «Дружба» и «Ревность» книги «Столп и утверждение Истины». Романтическая дружба — это союз, соединяющий человека с его единственным избранником не только в земной жизни, но и в вечности, перед Богом, — соединяющим бытийственно, невидимым, но крепчайшим образом. За этими представлениями стоит опыт идеальных порывов, а также действительных юношеских отношений; позже этика Флоренского была дополнена опытом брака. Но главная основа этических интуиций Флоренского — церковное миропонимание, к которому мыслитель сознательно пришел уже в зрелые годы. В этом миропонимании этика основывается на *идее* Церкви как Тела Христова. Как известно, фундамент экклезиологии был заложен апостолом Павлом; согласно его взгляду, люди, принадлежащие к Церкви, с их разнообразными талантами и судьбой, входят в это таинственное Тело (глава которого — Христос) как органы, члены, — ибо имеют каждый свое собственное призвание перед Богом<sup>73</sup>. Формирование из них Тела есть важнейшее событие духовной истории мира; их отношения подобны отношениям членов тела, глубинно связанных между собой. Идея, по которой люди суть разобщенные индивиды, ставшая неоспоримой в XIX веке, в корне противоречит ключевой интуиции церковности. Подобно тому, как через все органы тела течет одна кровь, общий поток духовной жизни льется через ноуменальные глубины всех членов Церкви. Поэтому можно даже утверждать, что в Церкви *каждый ее член одновременно есть и другой*. Здесь таинственное сохранение личности — и растворение, исчезновение ее в ближнем; совершенно ясно, что эти представления непосредственно связаны с обсуждаемой нами филологической проблемой. Литургия — мистическое собрание Тела Христова; ее участники образуют единство, неведомое позитивным взглядам Нового времени. Разобщенность людей тем самым реально преодолевается; «одними устами и одним сердцем», возглашает в чине Литургии священнослужитель, все прославляют Имя Божие. Примечательно это указание на «единые» уста, «единое» сердце! Причастники Литургии метафизически являются одним человеком, — исключено, что какое-либо слово один понимает и переживает не так, как другой. Этот комплекс идей и чувствований, для средне-

<sup>73</sup> См.: Послание к ефесянам, также 1 Послание к коринфянам, гл. 10, 12, Послание к римлянам, 12, 4–8.



векового человека распространявшийся из литургической сферы на всю его жизнь, был полностью утрачен в XIX веке. В этической сфере действуют законы мира духовного, — от них и отправляется в своих рассуждениях Флоренский, научное сознание которого неразрывно связано с его церковным опытом.

Вряд ли можно говорить о наличии в «Мысли и языке» Флоренского завершенной концепции общения. Его этические представления не собраны воедино, не выдержаны в одном мировоззренческом ключе. Если вышеприведенная выдержка (из «Строения слова») о возможности взаимопонимания сводится к церковным представлениям, то глава «Магичность слова» дает совсем иной, оккультный срез того же предмета. Слово Флоренский в ней представляет себе как организм, живое существо, тонкоматериальное образование; в данной главе он делает акцент на энергетической его стороне. «Слово есть высшее проявление жизнедеятельности целого человека, синтез всех его деятельностей и реакций, разряд повышавшейся уровнем внутренней жизни, выявленный аффект»<sup>74</sup>; как на грампластинке, на морфеме и семеме слова записаны ситуации обращения к слову, т.е. опыт человечества. Смысл слова обогащается в истории, — одновременно повышается его энергетический потенциал. В слове сосредоточена оккультная энергия человеческого существа, так называемого *од*. Количественно незначительная, но организованная исключительно тонко и сложно, она делает слово весьма мощным. «Слово делается чрезвычайно уплотненным и тонко дифференцированным одическим сгустком, соблюдающим свою оккультную индивидуальность в течение веков чрезвычайно устойчиво»<sup>75</sup>, — в процессе общения слово летит к цели, как стремительный снаряд. Эти мысли были Флоренским продуманы значительно раньше написания «Мысли и языка». В статье 1909 г. было сказано: «Слово кудесника есть эманация его воли: это — выделение души его, самостоятельный центр сил, — как бы живое существо, с телом, сотканным из воздуха, и внутренней структурой — формой звуковой волны. Это — элементарь, — по выражению оккультистов, — особаго рода природный дух, изсылаемый из себя кудесником»<sup>76</sup>. Для описания магического акта используется образ стрельбы в цель: маг, «направляя это рожденное от него слово на противостоящий ему объект, заклинает его, т.е. сливается с ним посредством своей эмана-

<sup>74</sup> «Мысль и язык» (Ф), глава «Магичность слова». — Рукопись. С. 230.

<sup>75</sup> Там же. С. 231.

<sup>76</sup> Флоренский П. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 2. С. 411.

ции»<sup>77</sup>. Представления о магии в книге 20-х годов почти буквально переносятся на событие общения; во всяком взаимодействии живых существ мыслитель видел квазимагические процессы. Вспомним идеи Потебни: мысль, по его мнению, не передается в слове, но слово своими общезначимыми элементами вызывает в слушателе некий душевный процесс, в чем-то подобный процессу в душе говорящего. То, что утверждает Флоренский о действии слова, напоминает эти представления. Но исследует он данный процесс на молекулярном, так сказать, уровне, желая дать наглядную (а не условную) — как бы естественно-научную, но на деле оккультную картину. При этом существеннейшим моментом оказывается как раз *передача* энергии.

Вот как изображает Флоренский произнесение слова и его воздействие на душу слушателя. Общечеловеческая сторона слова в момент речи становится достоянием говорящего: «Собранную в один фокус историческую волю целого народа в слове я имею в своем распоряжении, и дело — не в силе, а лишь в умении ее направить в нужную мне сторону. И вместе со словом, мною произнесенным, продвигается и вонзается в пространство моя сконцентрированная воля, сила моего сосредоточенного внимания. Попадая же на некоторый объект, способный получить толчок от воли, слово производит в нем то изменение, какое способен получить данный объект, и ввинчивается в объект всеми нарезками воли, пробужденной в сказавшем это слово соответственными нарезками семемы. Если объектом нашего слова был человек же или другое разумное или хотя бы сознательное существо, то, помимо прочего действия, сказанное слово вторгается в его психику и возбуждает здесь, этим напором великой воли целого народа, давление, вынуждающее пережить, почувствовать и продумать последовательные слои семемы слова, устремляясь вниманием в намечаемую ею сторону и производя соответствующее волеизъявление»<sup>78</sup>. Говорящий в ситуации говорения-слушания заставляет собеседника мыслить в удобном ему, говорящему, ключе: это уподобляет данную ситуацию магическому заклятию. Рассуждая об общении, Флоренский близок Потебне, когда говорит о возбужденном в слушателе внутреннем душевном процессе. Но как принципы подхода к вопросу, вспомогательные модели и образы<sup>79</sup>, так и окончательные выводы их размышле-

<sup>77</sup> Флоренский П. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 2. С. 412.

<sup>78</sup> «Мысль и язык» (Ф). — Рукопись. С. 222.

<sup>79</sup> Потебня для иллюстрации общения берет образ свечи, возгорающейся от другой. При этом, замечает он, пламя не передается, дробясь, — но воспламеняет во второй свече ее собственной газы. См.: «Из записок по теории словесности» // Указ. изд. С. 307.

ний резко различаются. Мысль XX века не хочет останавливаться на уровне описательности, вполне удовлетворяющей позитивный XIX век, — она идет вглубь реальности и обращается к забытым представлениям органических эпох. Во многом идя от философского языкознания XIX века, Флоренский производит сдвиг в филологической науке, вводя в концепцию языка древние представления — убежденность в реальности слова, в его живой связи с объективным миром.

\* \* \*

О значении воззрений Потебни для новейшего мирозерцания говорили уже мыслители Серебряного века. Андрей Белый одним из первых распознал в учении о языке украинского мыслителя новый взгляд на человека, созвучный видению самого Белого, личности абсолютно нового склада. Белый называл представления Потебни революционными. Суть их ошеломляющей новизны — в переживании человеческой души как таинственной глубины, в усмотрении в ней дионисического начала. И потому не с кем иным, как с Ницше, сравнивает Белый Потебню. Соотнесение слова с поэтическим образом означает дерационализацию языка, опровержение просветительских представлений о нем. Но одновременно с новым языкознанием возникает и новая антропология: «Смысл всей деятельности Потебни — выявить “иррациональные корни личности” в творчестве слов»<sup>80</sup> — Белому у Потебни дорог по преимуществу иррациональный настрой. Нам же сейчас хочется обратить внимание на то, что Потебней обозначены тенденции развития философской мысли уже в XX веке. Взять, например, категорию символа, вокруг которой вращалась вся мысль начала века: хотя очень мимолетно, но обращено внимание на нее было у Потебни. Пускай интерес к фольклору у него был несколько снисходительный и академический, но он дал толчок исканиям Новейшего времени — интересу к культуре прошлого. Обогащение представлений о слове Потебней подготовило «борьбу за Логос» — философское движение против натиска иррационализма с одной стороны, и «меонического» духа позитивизма с другой. XX век взял на вооружение его этимологический метод. Достаточно вспомнить возведение «истины» к «памяти» в «Столпе и утверждении Истины» Флоренского, «имени» к «знанию» в его «Имяславии», а также методологию конкретной части книги «Имена». Проблематизацию общения, понимания, ди-

<sup>80</sup> *Белый А.* Мысль и язык. (Философия языка А.А. Потебни.) М., 1910. С. 246.

алога мы также находим в русской мысли, преимущественно в ее экзистенциальном крыле — у М.М. Бахтина, а также у Бердяева. Наконец, в III главе «Мысли и языка» Потебня восхищается «знаменитыми антиномиями Гумбольдта» — «великого мыслителя, который постоянно чувствует, что могучие порывы его мысли бессильны перед трудностью задачи, и постоянно останавливается перед неизвестным»<sup>81</sup>. Антиномия связывается Потебней с заблуждением, считается недостатком мысли, но все же философ выходит за рамки рационализма, подготавливая тем самым антиномическую гносеологию Флоренского и его школы. Принадлежа по своему духовному устройению XIX веку, Потебня уже ищет выходов в XX, прозревая его болевые точки.

---

<sup>81</sup> *Белый А.* Мысль и язык. (Философия языка А.А. Потебни). М., 1910. С. 64.

### 3.4. Имя – образ – произведение\*

**Ф**лоренский – теоретик литературы... Назвать так знаменитого мыслителя столь же правомерно и одновременно ошибочно, как наименовать его математиком, физиком, теологом, поэтом, инженером и т.д.: его интересы и труды вряд ли строго соответствуют современным областям научного знания. Тип ученого, к которому принадлежит Флоренский, отличен от типа специалиста, возникшего в XIX веке. Универсальный мыслитель Флоренский никогда не подчинялся целям и принципам частной научной дисциплины: напротив, отдельные области знания он ставит на службу своим личным интересам и целям. Поневоле вспоминается Фауст, который овладевает богословием, юриспруденцией, медициной и т.д. в своем непрестанном искании подлинного бытия. Так и Флоренским всегда руководил именно пафос познания: заметим, что ключевое, определяющее все его труды слово, – это Истина<sup>1</sup>. «Что я делал всю жизнь? – Рассматривал мир как целое, как единую картину и реальность, но в каждый данный момент или, точнее, на каждом этапе своей жизни, под определенным углом зрения»<sup>2</sup>, то есть с позиций определенной науки. Флоренский никогда не попадал в рабство к научной модели, никогда эта модель не заслоняла ему «мира как целого». Отметим такой факт: ни в одной из своих работ Флоренский не замыкается в категориях конкретной науки<sup>3</sup>, не

\* Частично глава публиковалась в изд.: Wiener Slavistischer Almanach. Bd 31. 1993. С. 99–126.

<sup>1</sup> Даже Бог определен Флоренским как Истина (см.: «Столп и утверждение Истины»).

<sup>2</sup> Из письма от 21 февраля 1937 г. Цит. по: *Иеродиакон Андроник (Трубачёв)*. К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882–1943) // Богословские труды. Вып. 23. М., 1982.

<sup>3</sup> Даже если речь идет о высочайших ее достижениях – таких, как теория множеств Кантора в математике, теория относительности Эйнштейна в физике, учение о единосущии св. Афанасия Александрийского в богословии и т.д.

принимает безоговорочно ее картины мира. Разве магистерская диссертация Флоренского «Столп и утверждение Истины» – это чистое богословие? Что такое «Иконостас»: искусствоведческий ли это трактат, практическое ли руководство к написанию иконы или новый виток так и не оконченного спора иконоборцев и иконопочитателей? А к какой современной области знания отнести статью «Мнимости в геометрии», где автор исходит из теории относительности, заключает же свои рассуждения убежденностью в Птолемеевской системе мироздания?.. И так далее – всюду налицо мысль *Флоренского*, его искания, а отнюдь не разрешение проблем частных наук.

Также вряд ли Флоренского можно называть философом – представителем «строгой науки» (Э. Гуссерль), какой осознала себя философия на рубеже XIX–XX веков. Не столько «философия», сколько «мудрость» (антитеза Г. Шпета) – стихия творчества Флоренского. Он обладал в избытке тем, что сам называл «первичными интуициями» бытия, вещим знанием мира. Но у него не было вкуса к философской систематичности, к игре категориями, – созерцательный момент явно перевешивал в нем философски-рациональный. Впрочем, это характерная черта всей русской религиозной мысли. Флоренский не размышляет, не «философствует». Но дерзновенно снимает покровы с бытия; мы находим у него претензию не объяснить, но разоблачить мировую Тайну. Назвать ли его воззрения мифологическими; вместо философа дать ли ему имя учителя; усмотреть ли в его «общечеловеческом мировоззрении» зародыши оккультической системы – это дело будущих исследователей его творчества. Сейчас важно подчеркнуть: Флоренский – *не* философ и *не* ученый в том смысле, который вложили в эти слова XIX–XX века. Без осознания этого нельзя подходить и к нашему конкретному предмету – к «теории литературы» Флоренского.

Личность Флоренского, видимо, останется навсегда загадкой. Как мыслитель, Флоренский испытывал пристрастие к неснимаемому противоречию, антиномии; антиномичен и весь его внутренний облик. В самом деле: в его личности сосуществуют самая страстная и вместе с тем сознательная архаизирующая тенденция (сам Флоренский помещал себя как мистика и идеолога в XIV–XV века<sup>4</sup>) – и устремленность в реальное будущее человечества. То, что Флоренский «предвосхитил» многое в современной науке, вызвано

---

<sup>4</sup> Ср. самооценку Флоренского в «Автореферате»: «Свое собственное мировоззрение Ф (Флоренский) считает соответствующим по складу стилю XIV–XV вв. русского средневековья, но предвидит и желает другие построения, соответствующие более глубокому возврату к средневековью». – *Половинкин С.М.* П.А. Флоренский: Логос против хаоса. М., 1989. С. 6.

не силой исторического прозрения (согласно замечанию Флоренского, для него не существовало истории), но глубиной проникновения в предмет познания, которой значимы эпохальные различия. Архаизирующий ли идеолог Флоренский или предтеча постхристианского мира — в подобных вопросах заключено указание на специфическую особенность мыслителя из Сергиева Посада. Далее, во Флоренском мы находим непритворное благоговение перед православной традицией, засвидетельствованное опытом всей жизни; но с ним совмещалось сильнейшее влечение к языческому началу, острый интерес к мистериям, теургии, магии и т.п. — полярным антиподам молитвы, пафоса единобожия, христианской мистики. Оговоримся: сознательно, идеологически, Флоренский отвергал оккультический взгляд на мир, называя его «скверной ересью». Но в гностическом характере многих его идей сомневаться не приходится. Здесь — новая тайна его личности, новая ее глубина. — Биография мыслителя имеет такую загадочную тенденцию — сочетание полной отрешенности от мира с участием в практических делах — в промышленном строительстве, в советской государственной жизни 20–30-х годов. С. Булгаков свидетельствует, что Флоренский был совершенно равнодушен к революции и церковному обновленчеству, — его нимало не потрясло изменение отношений Церкви и государства после революции: «Он оставался внутренне свободным от государства, от которого ни до, ни после революции он ничего не искал, одинаково чуждый всякого раболепства, как перед начальством сверху, так и снизу. Можно сказать, не боясь парадокса, что о. Павел прошел через нашу катастрофическую эпоху, духовно как бы ее не заметив, словно не обратив внимания на внешнюю ее революционность»<sup>5</sup>. Нельзя не доверять этим словам человека, его ближайшего друга и ученика. Но надо видеть и факт участия Флоренского в разработке плана ГОЭЛРО, в многочисленных государственных комиссиях. Эти две фактические истины нужно принять как антиномию, очередную загадку его личности и судьбы. — Борьба с рационализмом уживается во Флоренском с верой в рассудок как инстанцию едва ли не абсолютную: вспомним снова математическое обоснование догмата Троиинства в «Столпе...». Наверное, можно было бы продолжить ряд этих антиномий. Противоречия личности Флоренского можно стянуть в одно представление: два лика, два прототипа, две духовные традиции просматриваются в его характере и судьбе — это облик Фауста и тип ученика преподобного Сер-

<sup>5</sup> Прот. С. Булгаков. Священник о. Павел Флоренский // *Свящ. Павел Флоренский*. Собр. соч. Т. I. Париж, 1985. С. 13.



гия Радонежского. И здесь тот предел, до которого доходит наше постижение личности Флоренского: оно неминуемо описательно и символично.

Не является ли в свете всего сказанного искусственной, надуманной наша настоящая задача – представить Флоренского в качестве теоретика литературы? Если имя философа слишком тесно для него, то насколько разумно приступать к нему с мерками теории литературы, дисциплины куда более специальной? – По поводу нее можно сказать лишь то, что говорилось о богословии, искусствоведении, теоретической физике и т.д.: «школьной» теории литературы у Флоренского *нет*. Но у него есть мистически углубленная, остроумная и самобытная концепция словесного искусства, которую естественнее всего отнести к области теории литературы. Это маленький, но красивый и важный экскурс, с одной стороны, общей эстетики Флоренского, и с другой – его учения о слове. Философия имени у Флоренского развивается в то, что мы обозначаем как теоретико-литературную концепцию. Как бы ни был в видимости пестр круг проблем, занимающих Флоренского, все они стянуты в единый мировоззренческий комплекс. Сфокусировав свое внимание на теме теории литературы, найти точное место этой темы в мировоззрении Флоренского – такой будет цель наших рассуждений.

### 3.4.1. Эстетизм Флоренского

Обращение к произведениям искусства, в частности – словесного искусства, Флоренского, мыслителя, ориентированного на «последние» проблемы бытия, вместе с тем вполне закономерно: изначально мирозерцание мыслителя насквозь пронизано интуициями эстетическими. Всю целокупность его воззрений в определенном смысле можно было бы определить как *эстетику*. Что такое эстетизм Флоренского – вещь неочевидная; и хотя здесь мы имеем дело с одним из общих мест оценки его творчества, требуется уточнение этого понятия. Об эстетическом духе «*Столпа и утверждения Истины*», первого и фундаментального сочинения молодого Флоренского, принесшего ему известность, писали многие критики. «Красота» – вместе с «Истиной» – основные категории «*Столпа...*», книги о Церкви. Православная церковность, следуя традиции, утверждает Флоренский, это не идеология, но жизнь – жизнь неотмирная, «жизнь в Духе». Но наряду

с этим святоотеческим положением Флоренский выдвигает нечто принципиально новое: критерием правильности — праведности этой жизни является *красота*<sup>6</sup>. Церковная красота — явленный аспект божественности и спасительности — это не красота богослужебного обряда, как иногда думают; вернее сказать, это не в первую очередь красота богослужения, которую, кстати, Флоренский исключительно ценил. Церковная красота имеет чисто духовную природу и воспринимается не столько зрением, сколько сердцем. Прекрасна духоносная личность, личность православного святого. И эта духоносность есть светоносность: в пределе, на вершинах святости, лик подвижника излучает свет, — Флоренский здесь опирается на опыт восточной аскетики, возводимый отцами Церкви к Фаворскому Преображению Христа. Святоотеческое же предание — и здесь особенность Флоренского — истолковано им в ключе неоплатонической эстетики: духовный свет и есть сама высшая красота («Абсолютный (...) свет есть абсолютно прекрасное»<sup>7</sup>).

Богословски, догматически — «Красота», в определенном смысле, это Бог. «Истина, Добро, Красота, — пишет Флоренский, — эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это — одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая. Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я свое средоточие имеющая — есть Истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого — она есть Добро. Предметно же созерцаемая третьим, как вовне лучающаяся — Красота»<sup>8</sup>. — Итак, красота «предметно», с внеположной предмету позиции, созерцается остраненным наблюдателем. В Святой Троице, в тайне Ее единосущия, смысл бытия Третьей Ипостаси, Святого Духа — это созерцание Духом любви Отца и Сына, — таково святоотеческое представление. По Флоренскому, именно Дух Святой есть Источник абсолютной Красоты: «Венчающий Собою любовь Отца и Сына Дух Святой есть и предмет, и орган созерцания прекрасного»<sup>9</sup>. Фундаментальные богословские проблемы, таким образом, представлены Флоренским с позиций и в терминах эстетики. Также и аскетика, учение о подвижничестве, объявлена Флоренским, во-первых, путем созерцания света, а во-вторых, — художе-

<sup>6</sup> *Свящ. Павел Флоренский*. Столп и утверждение Истины. М., 1914. Введение. С. 3–8.

<sup>7</sup> Там же. Письмо четвертое: Свет Истины. С. 98.

<sup>8</sup> Там же. С. 75.

<sup>9</sup> Там же. С. 99.

ством», «искусством», противопоставленным науке и нравственной работе<sup>10</sup>.

Н. Бердяева, Г. Флоровского, Е. Трубецкого смущало в книге Флоренского как раз выступающее на первый план эстетическое начало, поскольку к нему возводилась религиозная жизнь. Сторонника «суровой» (А. Ахматова) византийской духовности Г. Флоровского отталкивало от «*Столпа...*» то, что Флоренский исходит «не из православных глубин», что к восточному пути спасения «западник» Флоренский относится «мечтательно и эстетически». «На русское богословие, – заключает Флоровский, – надвигался эстетический соблазн, как прежде моралистический, и книга Флоренского была одним из самых ярких симптомов этого искушения»<sup>11</sup>. В глазах Бердяева «*Столп и утверждение Истины*» – тоже «первое явление эстетизма на почве православия»<sup>12</sup>. Но для мыслителя-экзистенциалиста духовность «*Столпа...*» – «православие сложных и рафинированных эстетических отражений»<sup>13</sup> – неприемлемо по отсутствию в нем непосредственного религиозного опыта, который подменен стилизацией на новый лад традиционных реалий. В отличие от Флоровского и Бердяева, Е. Трубецкой положительно оценивает «*Столп...*» за исключением этого же самого эстетического момента, опасность которого – в субъективизме, в утрате незыблемости догматики. «Затмение вселенского сознания и анархия индивидуальных переживаний вместо церковной соборности – таков тот неизбежный логический конец, к которому приводит критерий “православного вкуса”»<sup>14</sup>: так оценивает позицию автора «*Столпа...*» – индивидуума, созерцающего православную красоту, – Е. Трубецкой.

В этих оценках нам сейчас важно то, что, осмысливая «*Столп...*», все его ранние критики указывали на одну и ту же черту представлений автора книги – на внеположность его своему предмету, т.е. Церкви, на внешнее, видение, – в чем и состоит существо «эстетизма». Флоровский упрекает Флоренского за то, что он о православии рассуждает «не из православных глубин», а с чуждой православию западной позиции; по Бердяеву, «*Столп...*», как некое зеркало, эстетически «отражает» религиозную жизнь: данный образ также указывает на внешнюю в отношении Церкви точку зрения; Трубец-

<sup>10</sup> *Свящ. Павел Флоренский*. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 99.

<sup>11</sup> *Прот. Георгий Флоровский*. Пути русского богословия. Париж, 1981. С. 498.

<sup>12</sup> *Бердяев Н.* Стилизованное православие // Русская мысль. 1914. Т. 29. № 1. С. 109.

<sup>13</sup> Там же. С. 110.

<sup>14</sup> *Трубецкой Е.* Свет Фаворский и преображение ума // Русская мысль. 1914. № 5. С. 50.

кой полагает, что Флоренский в своем философствовании пребывает вне церковной соборности и судит о ней с позиции обособившегося индивида. Они правы: Флоренский эстетически мыслит о церкви не только потому, что прилагает к церковности эстетические категории, но и потому, что видит церковность как бы со стороны. В «*Столпе...*» не отразилась экзистенциальная жизнь церкви с ее двумя главными аспектами — покаянием и молитвой; заметим, что их следов не найти и в позднем творчестве Флоренского. Нельзя не согласиться с Бердяевым: в «*Столпе...*» произошло «превращение религиозного пути в онтологию»<sup>15</sup>. Эстетическое сам Флоренский понимал как «предметное», остраненное видение, видение с позиции третьего лица, выключенного из ситуации. Именно такое внешнее созерцание важнейших духовных реалий характерно для него самого.

### 3.4.2. Культ формы

С так понимаемым эстетизмом в мышлении Флоренского неразрывно связан культ формы: внешнее видение — оно же есть видение формы<sup>16</sup>, — тогда как экзистенциальное переживание исключает формальное завершение. Чувство формы сказалось уже в самых первых, дофилософских работах Флоренского. Флоренский-математик — вслед за Н.В. Бугаевым, курс лекций которого он слушал в свою бытность студентом физико-математического факультета Московского университета, — восстал против господства в науке и в мировидении принципа непрерывности, одного из следствий Лейбница анализа бесконечно малых. В университете Флоренский написал диссертацию «*Идея прерывности как элемент мирозерцания*»<sup>17</sup>, содержание которой сводится к следующему. XIX век был веком торжества непрерывности, аналитичности, — и, как вытекающего из них, детерминизма; на рубеже же XIX и XX веков было осознано — в частности, в трудах Г. Кантора, что всеобъемлющим в математике является, напротив, принцип дискретности, тогда как непрерывности удовлетворяет лишь относительно малое число исключений. Отсюда вытекает целый ряд

<sup>15</sup> Бердяев Н. Стилизованное православие // Указ. изд. С. 123.

<sup>16</sup> Такое представление убедительно обосновано М. Бахтиным в его трактате «Автор и герой в эстетической деятельности».

<sup>17</sup> Введение к диссертации Флоренского см. в сб.: Историко-математические исследования. Вып. XXX. М., 1986. С. 159–177.

мировоззренческих следствий, которые, действительно, характеризуют взгляд XX века. Это господство, в противоположность детерминизму, принципа вероятности, в частности, непредсказуемости и катастрофизма в истории, пределом чего является эсхатология. Затем, это вырождение рационального знания в антиномическое, дающее место вере, обнажающее глубины бытия. Далее, имеет место подчинение трагическому пафосу всяческого земного оптимизма. Наконец – что нам сейчас особенно важно, – в XX веке происходит возрождение к новой жизни таких утраченных, по мнению Флоренского, категорий, как число, мера и форма. В работе 1922 г. *Пифагоровы числа* Флоренский, вспоминая эти свои ранние представления, говорит, что именно революция в науке XX века вернула сознанию идею формы – целого, которое пребывает прежде своих частей<sup>18</sup>.

Пафосом формы живут многие важнейшие концепции Флоренского. Начнем с онтологического верха. Даже Божественное бытие Флоренский стремится оформить. Конечно, Бог невидим и непредставим, с Ним возможен лишь экзистенциальный контакт<sup>19</sup>, но тем не менее Бога Флоренский осмысляет с помощью *числа*, хотя и особого – «Троицы-Единицы» («*Столп и утверждение Истины*»). Разумеется, это подход не с точки зрения субъекта молитвы: число для Флоренского – один из аналогов формы. Далее, Флоренский ищет пути к оформлению Божества с помощью принципа *иконы*. В «Иконостасе» выдвинут критерий: «Если есть “Троица” Рублёва, значит, есть Бог»<sup>20</sup>. Мысль Флоренского о символизме иконы совершенно серьезна, хотя и осознает себя парадоксальной. Но в работе «Троице-Сергиева Лавра и Россия» тенденция Флоренского проявляется предельно отчетливо. Взгляд на рублёвскую «Троицу», пишет Флоренский, сдергивает перед нами «завесу ноуменального мира»<sup>21</sup>; мы видим – прежде всего, нашим плотским зрением – само Божество. Конечно, «Троица» – это не пластический образ Триипостасного Божества, «Бог есть Дух» (Ин. 4, 24), лишенный какой бы то ни было образности. Но этот дух – Дух Любви – все же явлен через фигуры трех ангелов, через «эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту премирную тишину безглагольности, эту бесконечную друг пред

<sup>18</sup> Флоренский П. Пифагоровы числа. Разд. 1 // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. V. С. 513–521.

<sup>19</sup> Флоренский в «*Столе...*» вспоминает изречение Б. Паскаля, где Бог-Личность противопоставляется «Богу философов и ученых», – иначе говоря, противопоставляются экзистенциальное, диалогическое – и внешнее, рассудочное богопознание.

<sup>20</sup> Флоренский П. Иконостас // Богословские труды. Вып. 9. М., 1972. С. 100.

<sup>21</sup> См. сб.: Троице-Сергиева Лавра. М., 1919. С. 19.

другом покорность». Не ангелы как таковые, но их «общение неиссякаемой бесконечной любви» — «есть само небо, есть сама безусловная реальность, есть то истинно лучшее, что выше всего сущего»<sup>22</sup>. При всей тонкости рассуждений Флоренского ясно ощутимо его желание *увидеть Бога*, — не мистически-сердечно приобщиться к нему, но воспринять Его зримо, образно, конкретно. И в этом желании сказалась всегдашняя тяга мыслителя к оформлению предмета его познавательного интереса.

Спустимся ниже и от Божества обратимся к *софийному уровню бытия*, особенно интересовавшему Флоренского. София — библейская Премудрость Божия, — по Флоренскому, есть божественный замысел тварного мира, есть творение в Боге, творение в аспекте его святости. Вслед за Соловьёвым Флоренский не разделяет пространенного воззрения патристики, отождествлявшего Софию с Христом<sup>23</sup>. Для Флоренского София — это особая реальность, граница Бога и творения; его представления о ней еще сильнее, чем в случае Троицы, тяготеют к оформлению. Здесь Флоренский оказывается преемником идеи «Трех встреч» Соловьёва. Но если Соловьёв вполне доверяет своему опыту визионера, то Флоренский стремится удержаться в рамках церковности: его богословие Софии тесно связано с канонической иконой — новгородским образом Софии Премудрости Божией. София — некое высшее существо, женственный ангел — представлена на иконе восседающей на престоле, обладающей царственным достоинством, позволяющим ей принимать поклонение Богоматери и Иоанна Предтечи. София для Флоренского — не абстрактная идея абсолютной премудрости, не энергии Божества (еще один вариант святоотеческого взгляда), но вполне конкретная, живая, *изобразимая* личность. София — это «Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира»<sup>24</sup>. В желании дать «идеальному моменту тварного бытия» лик, образ сказало мифологическое или же оккультное начало мировоззрения Флоренского. Но с эстетической точки зрения персонификация Софии есть не что иное, как все тот же поиск мыслителем формы для мирового всеединства: София оказывается Красотой как таковой, Формой форм. Характерно, что у А.Ф. Лосева, в конце жизни открыто признавшего себя учеником Флоренского, с идеей

<sup>22</sup> Троице-Сергиева Лавра. М., 1919. С. 19–20.

<sup>23</sup> См.: Флоровский Г. Храмы Святой Софии // Слово. М., 1989. № 4. С. 8–11. (Перепечатано из изд.: *Resumes des Rapports et Communications, Sixime Congrès International d'Etudes Byzantines*. Paris, 1940.)

<sup>24</sup> *Свящ. Павел Флоренский*. Столп и утверждение Истины. Письмо десятое: София. С. 326.

софийности явно связан принцип личности, телесности, *формы*<sup>25</sup>. Тенденция учителя доведена им до конца и сформулирована в категориях логики и эстетики.

Наконец, *человеческое бытие* понимается Флоренским диаметрально противоположно интуициям экзистенциализма и философии жизни. Это не бытие-бывание, не личностное переживание времени или вечности. Человеческое бытие никогда не осмысливается Флоренским в аспектах «я» или «ты». Человек всегда созерцается им со стороны, всегда есть некий «он». Антропология Флоренского онтологична, и именно этот глубинный онтологизм мышления – он же эстетизм – был неприемлем для экзистенциалиста Бердяева. Флоренский исходит из ключевого библейского представления – человек есть образ и подобие Божие – и переосмысливает его в духе платонизма. Каждая личность обладает божественной идеей, через которую она причастна Богу, вечности; эта идея, скрытая материальными покровами и затемненная грехом, вызывается к жизни, актуализируется через аскетический подвиг. Земное лицо человека должно быть преобразовано в небесный лик (одна из мыслей «Иконостаса»), лик же есть не что иное, как «доступная внешнему созерцанию идея данного лица»<sup>26</sup>. Понятие лика уместно по отношению к святым; антропология Флоренского отправляется от агиологии. Святость, иконная завершенность – вот как мыслится им подлинная человечность. Если к этому добавить, что обычного человека Флоренский воспринимает портретно («Смысл идеализма»), то становится совершенно ясной роль в его антропологии формы, внешнего видения. Другие категории познания человеческого бытия также суть принципы формы: это имя, род, гороскоп, «тип возрастания». В антропологии Флоренского нет свободы, воля понимается им, вслед за Шопенгауэром, как темная подоснова бытия, как непросветленная духом усия («Философия культа»). Высшее начало в человеке представляется оформленным – ведь лик, идея есть форма, – так что духовное творчество, понимаемое как создание принципиально нового, оказывается невозможным; учение Флоренского о человеке окрашено в фаталистические тона. Примечательно, что именно с эстетических позиций пишет о самом Флоренском его ближайший друг: здесь не только сходная концепция С. Булгакова, но и, видимо, понимание сути глубинной работы Флоренского над собой. «Отец Павел был для меня не только явлением гениальности, но и

<sup>25</sup> Лосев А.Ф. Философия имени. Разд. II: Предметная структура имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 76–124.

<sup>26</sup> Флоренский П. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 38.



произведением искусства, — сказано в некрологе погибшему мыслителю, написанном Булгаковым в 1943 г., — так был гармоничен и прекрасен его образ. Нужно слово или кисть или резец великого мастера, чтобы о нем миру поведать. При этом он сам не только родился таким, но был и собственным произведением духовного художества, для чего ему была присуща вся тонкость духовного и художественного вкуса»<sup>27</sup>.

Тут надо отметить, что антропологический эстетизм Флоренского как будто отправляется от церковного, святоотеческого представления: аскетика есть не только наука, но и искусство. Однако не совсем ясно, какой смысл вкладывали в это понятие древние подвижники; во всяком случае, в аскетических писаниях акцент всегда делается на экзистенциальном аспекте аскезы, на покаянии, молитве и других моментах внутреннего «умного делания». Флоренский же осмысливает аскезу извне, создает философию *результата* подвига. Более того, он эстетизирует этот результат, эстетизирует святость, рассматривая духовный лик святого как произведение искусства. Идеи эти принадлежат эпохе кризиса церковности, когда представление о художественном творчестве стало человеку несравненно ближе чаяния спасения. Святой спас свою душу, — говорит Церковь, говорили в христианскую древность; святой сделал свое лицо ликом, преобразовал себя в произведение искусства, — так мыслит позднее, эстетическое, в религиозном отношении упадочное сознание.

### 3.4.3. Искусство и произведение искусства

1. Совершенно естественно, что при таком врожденном эстетизме — ориентации сознания на прекрасные формы, Флоренский должен был рано или поздно обратиться к осмыслению искусства. Действительно, на протяжении его творческого пути такие обращения происходили постоянно. Так, в 1904—1905 гг. были написаны несколько литературоведческих статей<sup>28</sup>; ряд важных искусствоведческих экскурсов есть в «*Столпе...*»; наконец, на рубеже 10—20-х годов идеи Флоренского об искусстве развиваются в лекционных курсах и теоретических трудах. Искусству Флоренский придавал метафизическое значение. Если Флоренский заслужи-

<sup>27</sup> Булгаков С. Священник о. Павел Флоренский. Указ. изд. С. 8.

<sup>28</sup> «Спиритизм как антихристианство», «Антоний романа и Антоний предания», «Гамлет».

вае имя апологета церкви в XX веке, то можно сказать, что им создана *искусствоведческая* концепция Церкви. В частности, это выразилось в следующем. Церковь для Флоренского являет себя в культовой жизни, культ же есть не что иное, как обряд в его символичности. Из многих аспектов церкви Флоренский выделяет, как наиболее интересную ему, обрядовую, богослужебную – художественную ее сторону. И «храмовое действо» для него есть «синтез искусств»; подчеркнем в этой формулировке, во-первых, полустетическое именование богослужения «действом», и во-вторых, первичность перед этим «действом» отдельных искусств. Не богослужение, при такой логике, порождает из своих духовных недр частные искусства, не дух представляется источником формообразующих сил воплощения: напротив, как бы самостоятельно возникшие конкретные искусства – архитектура, живопись, музыка и т.д. – встречаясь в некоей точке пространства-времени, производят новый эффект, сливаются в действо, – так что *эстетическое* порождает религиозное, а не наоборот. Флоренский возводит богослужение к «священной трагедии Эллады» и считает, что «храмовое действо» является «музыкальной драмой», в которой «все подчинено единой цели, верховному эффекту катарсиса этой музыкальной драмы». Правда, таковой храмовое действо является «в плоскости эстетики»<sup>29</sup>, – значит, предполагаются какие-то другие, более глубокие его срезы. Однако акцент на данном аспекте не просто церковного искусства, но *церковности как искусстве* – уже сам по себе говорит о многом. Когда Троице-Сергиеву лавру Флоренский определяет как «сплошной “музей”»<sup>30</sup>, когда этот монастырь в будущем представляется ему «опытной станцией и лабораторией для изучения существеннейших проблем современной эстетики, отчасти подобной, например, современным Афинам»<sup>31</sup>, то он отнюдь не хочет, профанируя священное, спасти Лавру под предлогом превращения ее в живой музей<sup>32</sup>. Здесь не политика, но искреннее убеждение. Церковная мысль рассматривает богослужение не только как человеческое служение Богу, но и как служение Бога его народу, встреч человека с живым Богом (Иоанн Сергиев (Кронштадтский)). Потому с религиозной позиции мысль Флоренского представляется «роковым соблазном эстетиз-

<sup>29</sup> Флоренский П. Храмовое действо как синтез искусств // Маковец. № 1. М., 1922. С. 31–32.

<sup>30</sup> Там же. С. 32.

<sup>31</sup> Там же. С. 28.

<sup>32</sup> Работа «Храмовое действо...» написана в 1918 г. в связи с деятельностью комиссии по «сохранению» Лавры, в которую входил Флоренский.

ма» (Г. Флоровский). Во всяком случае, пример данной статьи, где искусство показано концептуально *предваряющим* культ, свидетельствует об исключительно высоком статусе искусства в мировоззрении Флоренского.

2. Если вспомнить, что особенностью эстетизма Флоренского был пафос формы, то выявляется основа его особого интереса к художественным *образу и произведению*. Это главные категории эстетики Флоренского, осмыслены они в ключе платоновского учения об идеях. То, что искусство в своих высочайших образцах перерастает границы «чистого» искусства и выходит в сферу объективной действительности, было обосновано Флоренским в связи с богослужением, о чем только что шла речь. Реализм, по Флоренскому, присущ прежде всего соборному искусству, но не только: гениальный художник способен в творческом акте возвыситься до постижения объективного бытия, трактуемого в духе метафизики Платона. «Вечное и вселенское стоит перед созерцающим художественные образы, хотя они более конкретны и индивидуальны, чем сама конкретность и сама индивидуальность чувственных представлений. (...) Искусством возносится действительность горé, к ее вечным прообразам, ведя нас a realia ad realiora»<sup>33</sup>: высшее призвание искусства Флоренский определял, следуя за Вяч. Ивановым. При этом «реализм» Флоренского более радикален, чем «реализм» Иванова. Если Иванов ставит искусству «границы», отличает художественное от мистериального, признавая за искусством способность к познанию реальности лишь низшего порядка («Границы искусства»), то Флоренский бескомпромиссен в постулировании бытийственности искусства. Художественная гениальность приравнивается им к мистериальной посвященности, творчество – к теургии. Художник способен зреть те мировые сущности – точнее, существа, – которые Платон называл идеями, – здесь один из главных моментов эстетики Флоренского. Флоренский считал, что под идеями Платон понимал «лики или зраки божеств или демонов, являвшихся в мистериях посвященным»<sup>34</sup>. В мир идей, в «Столпе...» осмысленный как София, входят и идеальные сущности людей, – платонизм Флоренский стремится соединить с христианским представлением о *святости*. *Сейчас* нам важно подчеркнуть, что идеи для Флоренского – это непременно формы, лики; художник воплощает свое видение этих духовных форм в образах произведений искусства. В эстетике Флоренского

<sup>33</sup> Флоренский П. Смысл идеализма. Указ. изд. С. 39.

<sup>34</sup> Там же. С. 83.

понятия «образа» и «произведения» очень близки; для изобразительного искусства они фактически совпадают: портрет и икона как образы, так и произведения. Во всяком случае, *произведение* у Флоренского стремится определиться через *образ*; как это осуществляется в словесном искусстве, будет рассмотрено ниже.

Итак, «образ» вступает в эстетику Флоренского вслед за фундаментальным для его мировоззрения понятием «идеи», – у Флоренского они почти тождественны. Если символ одновременно – затемненность и явленность символизируемого, если он обнаруживает, но и скрывает, то для Флоренского значим в символе реалистический момент – откровение невидимого в видимом, высшего в низшем, метафизического в эмпирическом. Пафос Флоренского обращен против кантианства и неопозитивизма, или отрицающих высшее бытие, или отказывающих ему в праве на самообнаружение. Флоренский – не просто метафизик: он хочет убедить трансцендентное – мир идей, Софию – в привычном, обыденном, – причем хочет воспринять лики высшего бытия, прежде всего, чувственным зрением. Его сокровенное желание – в том, чтобы человек почувствовал себя окруженным духовными существами – демонами, «идеями», чтобы он осознал себя гражданином духовного мира. Здесь воззрения Флоренского тяготеют к мифологичности, на его религиозной эстетике заметен оттенок фетишизма. Особенно явно эта тенденция учения Флоренского о символическом образе сказывается в «Иконостасе»: душой данного труда Флоренского, на наш взгляд, является представление, по которому *икона* в некотором смысле – *это сам святой*. Иконописный канон, вещественные средства создания иконы, о которых так подробно говорит Флоренский, служат не просто тому, чтобы наиболее адекватно воспроизвести облик святого, «небесное видение», но тому, чтобы образ стал живым носителем вневременного и внепространственного, реального духа святого. И в этом смысле икона есть сам святой. «Икона, – пишет Флоренский, – <...> уже не изображение святого свидетеля, а *есть* самый свидетель. Не ее, как памятник христианского искусства, надлежит изучать, но это сам святой ею научает нас. И в этот момент, когда хотя бы тончайший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в недоступную область, а икона делается вещью среди других вещей»<sup>35</sup>. Икона есть сам святой *не* для человеческой молитвы; недопустимо считать, что икона отождествляется со святым в акте молитвенном: Флоренскому чужды феноменологи-

<sup>35</sup> Флоренский П. Иконостас // Богословские труды. Сб. 9. М., 1972. С. 148.

ческие интуиции (дескать, человеческая активность «оживляет» икону<sup>36</sup>). Недаром написание иконы он сопоставляет с творением мира, а иконописца – с Богом Творцом: иконный образ обладает бытийственностью, которая – не что иное, как присутствие святого в изображении. И эта метафизика образа в более раннем, чем «Иконостас», «Смысле идеализма», присутствует в теории портрета: портрет – это тоже в некотором смысле «идея данного лица»<sup>37</sup>. Позже мы увидим тот же реализм образа в представлениях об образах *словесных*.

3. В своей философии художественной формы – философии образа и произведения – Флоренский большое значение придает, во-первых, их *материальной* стороне – воплощению духовного ядра образа в материалах конкретных искусств, а во-вторых, стороне *структурной*, – внутренней организации формы. Представления Флоренского принципиально разнятся с воззрениями формалистов, занимавшихся теми же самыми проблемами. Материал

---

<sup>36</sup> На наш взгляд, здесь есть некий тонкий момент. В «Иконостасе» Флоренский однажды отвлекается от своей основной темы бытия иконы-в-себе и представляет эстетически-религиозное событие, в котором, участвует созерцатель. «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 Багоматерь, 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». Флоренский хочет передать церковный опыт молитвы, от которого в принципе должна отправляться метафизика иконы. И в этом опыте иконы как *произведения искусства*, как *образа*, нет. Конечная цель иконы – в отрицании себя самой: молящемуся в акте молитвы предстоит сама высшая реальность (ср. с этим мысль «Храмового действия»: «В храме мы стоим лицом к лицу перед платоновским миром идей». Указ. изд. С. 31). В живом церковном событии икона упраздняет себя, – реализм Флоренского доходит здесь до своего логического конца (символ становится реальностью). Но это достигается ценой того, что реалистическая эстетика как бы выворачивается через себя и обращается в феноменологическую, рецептивную. «Сама Матерь Господа» в данной выдержке присутствует не на доске, но «в моем сознании»; как же обстоит дело *объективно*, об этом здесь умолчано. Эту редкую в воззрениях Флоренского интуицию развил в своей теории иконы С. Булгаков. В «Иконе и иконопочитании» Булгаков говорит об онтологической несущественности иконописного образа как такового. В отличие от Флоренского, иконный принцип Булгаков называет иероглифическим: связь образа-иероглифа с высшим первообразом условна. Главным же моментом иконы Булгаков считает написанное на иконе имя Бога или святого. Однако имя произносится тем, кто предстоит иконе в молитве; делая акцент на надписании имени, Булгаков негласно вводит в свою концепцию воспринимающее сознание. Получается, что икона обретает дух и жизнь в событии молитвы, а не имеет их в самой себе. Теория иконы Флоренского тяготеет к языческому фетишизму (от него Флоренского удерживает его виртуозная диалектика), взгляд же на икону Булгакова в пределе имеет протестантскую природу.

<sup>37</sup> Флоренский П. Смысл идеализма. Указ. изд. С. 38.

и форма в ее структурированности обладают для него ценностью лишь в той мере, в какой они способствуют выявлению смысла. Форму Флоренский понимал углубленно, по-аристотелевски — как «стержень» вещи («Смысл идеализма»); однако соотношение аристотелевской «формы» и «идеи» Платона им не проблематизировано. По-видимому, форма мыслится им как образ, художественное воспроизведение объективной идеи. Так, портретное изображение несет на себе отблеск «идеи», идеальной сущности человека, просвечивающей сквозь окутывающие ее оболочки. Форма, как уже говорилось выше, есть для Флоренского целое, которое *предшествует* своим частям («Пифагоровы числа»); это целое «должно не пассивно составляться отдельными элементами, но — *господствовать* над ними, направлять их и делать их причастными своей целостности»<sup>38</sup>. Каждый элемент произведения имеет *свою* форму, в целом же эти элементарные формы подлежат деформации. Чтобы постичь целое, надо знать первичную, собственную форму элементов, — эстетический анализ Флоренского, как правило, следует данному принципу.

Как постижение произведения искусства осуществлялось в сознании самого мыслителя? Думается, что первоначально происходило прозрение в форму *целого*, — именно в этом особенность гения Флоренского, — смысл же элементов подчинялся обретенной форме. Так, косоглазие Николая Чудотворца на келейной иконе Преподобного Сергия Радонежского осмыслялось как видение «третьим глазом», как сверхъестественная способность к созерцанию незримого мира, лишь в свете общего смысла этого образа: святитель Николай для церковного сознания — это святой как таковой, а потому непременно тайнозритель духовной реальности («Моление у иконы Преподобного Сергия»). Или другой пример: именно внутри концепции искусства Возрождения, разработанной Флоренским, имеет смысл понимание прямой перспективы как способа передачи эгоцентрического, обезбоженного мирозерцания. В сущности, тут герменевтическая проблема, отчетливо не поставленная мыслителем, но на практике решаемая им на путях целостного видения, непосредственного узрения. Если Флоренский не ощущает формы, в которую собирается некий конгломерат элементов, то это раздражает его и он отказывается признать за подобным произведением право принадлежать области искусства.

<sup>38</sup> Флоренский П. Закон иллюзий // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Т. V. С. 513.

Показательна здесь критика Флоренским поэзии футуристов. Он обращается к футуризму в связи с проблемами языка, видя у футуристов попытки языкотворчества. Но его разборы футуристических стихов говорят и о понимании им формы. Он отдает должное неологизмам Хлебникова, хотя пишет о них слегка иронично. «“Глубирь” — существо, живущее в глубине; “закипей нас” — “заставь нас кипеть” — словообразования при волнении приятного. (...) Ну, конечно, хвои “шуют”, а не делают при ветре что-либо другое»<sup>39</sup>: элементы стихов футуристов осмыслены, иногда оказываются даже маленькими открытиями. Но в целом они не складываются, — и здесь любопытна полусерьезная попытка Флоренского все же оформить бессмысленный набор звуков. Вот что он пишет по поводу «дыр бул щыл» Кручёных: «Мне лично это “дыр бул щыл” нравится: что-то лесное, коричневое, корявое, всклокоченное, выскочило и скрипучим голосом “р лез” выводит, как немазанная дверь. Что-то вроде фигур Конёнкова»<sup>40</sup>. Флоренский не только стремится постичь смысл этих звуко сочетаний в целом, но (характернейшая примета его мифологизирующего мировоззрения!) хочет усмотреть за звуками некое живое существо, лесного демона, — существо, которое можно воспринимать, как деревянную (!) скульптуру. Иначе говоря, он требует, чтобы набор элементов объединяли форма (скульптура) и объективно существующая, притом живая идея (лесное существо), которые воспринимаются одновременно с совокупностью элементов: без них элементы рассыпаются и обесмысливаются.

*Материалам* придана в эстетике Флоренского исключительно важная роль. Произведение искусства для мыслителя — не только духовная идея, но и материальная вещь. В этой диалектике материальная сторона произведения служит целям его смысла; по мнению Флоренского, изощренное развитие материальной стороны парадоксально имеет своей целью дематериализацию образа, его как бы развоплощение и возвращение к бесплотной идее, к самой духовной реальности. К сожалению, этот аспект не обрел в теоретических представлениях Флоренского должного места, так как он в принципе принадлежит эстетике восприятия. Флоренский же держался рамок метафизической эстетики. Но определение иконы как окна в потусторонний мир скрыто содержит мысль об упразднении материала в акте созерцания: оконное стекло — такой материал, который ценностно не входит в акт видения, — также и материал иконы

<sup>39</sup> Флоренский П. Антиномия языка // *Studia Slavica Hung.* Т. 32. N 1. Budapest, 1986. С. 149.

<sup>40</sup> Там же. С. 151.



не существует для молящегося, обобщающегося с Первообразом. Чтобы произведение достигало этой своей конечной цели развоплощения, материалы должны быть предельно разумно выбраны и тщательнейшим образом приготовлены.

Изначально материалы выбираются в соответствии со смыслом произведения; они суть не одна его физика, но непременно и метафизика. Как осмыслены элементы формы, точно так же осмыслены и материалы: их собственные метафизические характеристики соотнесены с духовным бытием. «...Нет ничего внешнего, что не было бы явлением внутреннего», — пишет Флоренский в «Иконостасе» именно в связи с проблемой материалов<sup>41</sup>. — «В консистенции краски, в способе ее нанесения на соответствующие поверхности, в механическом и физическом строении самих поверхностей, в химической и физической природе вещества, связывающего краски, в составе и консистенции их растворителей, как и самих красок, в лаках и других закрепителях написанного произведения и в прочих его “материальных причинах” уже непосредственно выражается и та метафизика, то глубинное мироощущение, выразить которое стремится данным произведением, как целым, творческая воля художника»<sup>42</sup>. Так, как масляный мазок, элемент возрожденской картины, своей плотной, плотской консистенцией скрывает духовную реальность, — тогда как прозрачная темпера, использующаяся в иконописи, ее являет; иконная доска указывает на небесные твердыни, а зыблущийся холст бессознательно воспринимается художником как знак всеобщей относительности; масляной краске стилистически параллелен густой, тягучий звук органа, который, по Флоренскому, также выражает глубины непросветленной человечности, и так далее: в «Иконостасе» противопоставлены материалы возрожденского и средневекового искусства в их причастности противоположным, по Флоренскому, мировоззрениям.

Материал словесных художественных произведений также занимает Флоренского со стороны его символичности. Принцип подхода к материалу оказывается общим для различных видов искусства, но в случае искусства слова этот принцип обладает своими особенностями. Флоренский хочет дойти до мельчайших материальных частиц произведения и считает таковыми *буквы* — в их озвученности. Позже мы увидим, что теория литературы Флоренского рождается из недр его философии языка. Сейчас лишь укажем на то, что произведение им сводилось к слову, имени, — имя же мыслилось

<sup>41</sup> Флоренский П. Иконостас. Указ. изд. С. 115.

<sup>42</sup> Там же.

состоящим из букв, из звуков, опять-таки не посторонних для его смысла. Слово, имя есть знак вещи, внешний и случайный по отношению к ней: этот взгляд языкознания абсолютно неприемлем для Флоренского. Внешнее для него есть явление внутреннего и в области языка; самым сильным стремлением языкознания Флоренского было желание преодолеть пропасть между звуком и смыслом слова. Для решения этой задачи, неподвластной науке Нового времени, мыслитель обращается к каббале — еврейскому мистическому учению, согласно которому текст Библии есть живой, одушевленный организм, каждый элемент которого — вплоть до букв — символически являет ту или иную божественную силу, действующую в природе<sup>43</sup>. Для него был авторитетным трактат «Восстановленный еврейский язык» французского оккультиста XVIII–XIX вв. А. Фабра д’Оливе<sup>44</sup>, занимавшегося Каббалой и, в частности, осмыслявшего собственные имена Ветхого Завета. Воззрения Фабра д’Оливе и служат для Флоренского пособием для анализа имен, а также их буквенно-звуковых элементов, оказывающихся в концепции русского мыслителя элементами художественного произведения. Приведем здесь его мысли в связи с поэмой Пушкина «Цыганы». «“Цыганы” есть поэма о Мариуле; иначе говоря, все произведение роскошно амплифицирует духовную сущность этого имени и может быть определяемо, как аналитическое суждение, подлежащее коего — имя Мариуля. (...) Можно было бы по всей поэме проследить указанное звукостроение из У, Ю, Ы, О»<sup>45</sup> — т.е. звуков данного имени; здесь Флоренский вроде бы ставит перед собой задачи, подобные тем, какие решали его современники формалисты, — но подход его принципиально иной. Он убежден, что буквы и звуки имени значимы, осмыслены, что за всеми ими стоят метафизические, духовные сущности и каждая такая сущность делает свой вклад в метафизический смысл имени, а через него — в смысл поэмы. Флоренский расписывает имя «Мариула» еврейскими буквами и дает каждой букве метафизическую характеристику по Фабру д’Оливе. Получается следующее: «м» есть знак материнский и женский, «а» связан с идеей единства и начала, в «у» сквозит непостижимая тайна и т.д. — имя же «Мариула» в целом предстает как «проявление внутренней мощи пола», — не в высшем светоносном плане<sup>46</sup>, «а на границе бытия с

<sup>43</sup> См. о Каббале примечание С. Аверинцева к «Строению слова» Флоренского в сб.: Контекст-1972, М., 1973. С. 373.

<sup>44</sup> Есть сокращенный русский перевод этого сочинения (А. Фабр д’Оливе. Космогония Моисея. Вязьма, 1911).

<sup>45</sup> Флоренский П. Имена. — См.: Флоренский П.А. О Литературе // Вопросы литературы. 1988. № 1. С. 167.

<sup>46</sup> Которому, вероятно, соответствует имя Мария, Мариам.

небытием». «Это женское действие, простирающееся беспредельно вперед, это желание материнства, этот порыв проявить себя и раскрыться близки к материальному, устремляются в пространство, не зная себе ни границы, ни цельности, ни внутренней меры» – так конкретизирует Флоренский метафизическое существо Мариулы. Вот как соотносит он звуковое *целое* поэмы и ее составляющие *материальные элементы – звуки*: «Это великолепный звуковой организм, тесно сплоченный, в котором каждый звук служит крепости целого. И все это целое имеет вознести возможно выразительнее вершину свою – звук у, доминанту всей поэмы»<sup>47</sup>. И вот заключение о ее смысле: «Разве не точно определяет этот звуковой анализ основной замысел поэмы Пушкина? Стихийную женскую душу, наивно не знающую никакого запрета».

#### 3.4.4. Философия языка Флоренского

В роли теоретика литературы Флоренский развивал представления об *образе* и *произведении*. Эти категории мы рассмотрели в рамках его общей эстетики. Теперь к ним же надо приблизиться с другой стороны: теория литературы – это раздел учения Флоренского о языке. Интерес Флоренского к языку глубок и неслучаен, – одна из магистральных линий развития его мысли. Однако снова в нем нет ничего узкого и специального, ибо подчинен он главной теме Флоренского. К 20-м годам, времени философской зрелости мыслителя, уже определилась центральная задача его жизни. Флоренский задался целью: в условиях кризиса всех старых духовных оснований бытия осмыслить «общечеловеческое» мировоззрение – глубинную интуицию жизни, неизменную, себестождественную при всем многообразии ее исторических форм. Он видел ее как в обличьи древних дохристианских верований, так и под покровами православной церковности. Именно за разрыв с общечеловеческим воззрением он резко критиковал «позитивистское» мирозерцание Нового времени. Этот гипотетический общечеловеческий комплекс верований Флоренский намеревался представить в многотомном труде «У водоразделов мысли», выстроенном не системно, но состоящем как бы из гнезд, смысловых мировоззренческих центров, «склublенный» – по его собственному выражению – из

<sup>47</sup> Флоренский П. Имена. – Рукопись. С. 12–13. Каббалистический анализ имени «Мариула» и вытекающий из него вывод о смысле поэмы Пушкина «Вопросы литературы» исключили из своей публикации.

интуиций и проблем<sup>48</sup>. В самом общем виде суть «общечеловеческого» взгляда — как он реконструируется Флоренским — можно выразить следующим образом. Кроме видимого мира существует мир невидимый, духовный, говоря же точнее — тонкоматериальный, который в определенном смысле есть основа мира зримо-вещественного. Правильно организованная деятельность человека происходит в осмысленном контакте с невидимой реальностью, — отрыв от нее есть отрыв от корней бытия. Воззрение Флоренского — это платонизм, истолкованный мифологически: духовный мир — это мир платоновских идей, а идея суть незримые живые существа, божества мистерий, демоны («Смысл идеализма»). Трудно сказать по написанным частям труда, намеревался ли Флоренский иерархически отнести духовных существ к Единому Богу, какое место в этой картине он отводил Христу. Во всяком случае очевидно, что концепция Флоренского далека от христианского богословия, идея Бога не доминирует в представлениях «Водоразделов...». Скорее мы имеем дело с русским вариантом «тайноведения», с претензией на раскрытие важнейших тайн бытия, чем с философской трактовкой религии откровения и искупления.

В этом всеобъемлющем по замыслу труде законченным оказался лишь раздел о языке. Он представлен двумя книгами: это «*Мысль и язык*» и «*Имена*». В философии языка Флоренский заявил о себе как о последователе традиции В. Гумбольдта и А.А. Потебни; основные убеждения Гумбольдта относительно связи языка с духом народа не являются главной чертой языкознания Флоренского. Однако они проявились в его отдельных, служебных по характеру, этимологических разысканиях. Так, обоснование того, что слово «истина» имеет у славян онтологический, у греков — гносеологический, у римлян — юридический смысловые оттенки, тогда как у евреев оно является священным понятием, — указывает одновременно на важнейшую черту народного духа. Однако подобные рассуждения в книге «*Столп и утверждение Истины*» не являются самоцелью и подчинены верховной задаче исследования — раскрытию идеи церкви как «столпа и утверждения Истины».

Существо философии языка Флоренского, очевидно, в другом — в бескомпромиссном реализме, в самом решительном утверждении факта бытийственной причастности слова, языка не одному человеческому сознанию, но и самой реальности, которую язык осмысливает и именует. От такого реализма теоретическое языкознание

<sup>48</sup> Проспект данного труда был опубликован в конце книги Мнимости в геометрии. М., 1922; перепечатано при публикации «Антиномии языка». (Studia Slavica Hung. T. 32. № 1. 1986. С. 119).

Новейшего времени отказалось. Если воззрение Гумбольдта реалистично, то дальнейшее развитие науки о языке пошло по пути его деспиритуализации, «народное» трансформировалось в «человечески-субъективное» и психологическое, представление о языке как о символе сменилось акцентом на его условно-знаковой природе. В концепциях XIX–XX веков язык выродился в призрачную систему знаковых отношений. Мировоззренческая тайна – связь вещи с именуемым эту вещь словом – оказалась исключенной из рассмотрения. Флоренский нарушил это табу в науке о языке. Тем самым он вернулся к «донаучным» – мифологическим представлениям бытийственной мощи ценности слова.

В самом деле: философия языка Флоренского совершенно определенно ориентировалась, во-первых, на первобытное, магическое переживание слова и, во-вторых, на веру в силу слова в традиции православной мистики. В 1908 г. Флоренский прочитал в Московской духовной академии доклад «Общечеловеческие корни идеализма», в котором в свернутом виде содержится все его учение о языке (развитие которого придется на 20-е годы). Доклад был посвящен философии Платона; поскольку главным ее моментом Флоренский считал учение об идеях, он называл платонизм идеализмом. Однако речь в докладе шла не столько о Платоне, сколько о его мирочувствовании, каковым Флоренский считал магический взгляд на мир. Доклад Флоренского, в сущности, о магии и о роли слова в акте волхования. Представления именно о магическом слове легли в основу его философии имени и языка.

Платоническое удвоение мира, по мнению Флоренского, свои истоки имеет в народной вере в мир невидимый. Он важнее, существеннее материального бытия, – в нем материальное бытие имеет свою причину, цель и жизненный источник. Видимый мир «есть всегда текущее, всегда бывающее, всегда дрожащее полубытие, и за ним, за его – как воздух над землею в жаркий полдень – дрожащими и колеблющимися и размытыми очертаниями чуткое око прозревает иную действительность»<sup>49</sup>: так Флоренский пытается передать мировидение человека языческой древности. Если Платон учит об идеях как первообразах вещей, то первобытный человек непосредственно созерцает мир удвоенным: «Всё имеет свое тайное значение, двойное существование и иную, заэмпирическую сущность. Всё причастно иному миру; во всём иной мир отображает свой оттиск»<sup>50</sup>. Но «иной мир», по Флоренскому, – это не

<sup>49</sup> Флоренский П. *Общечеловеческие корни идеализма* // Богословский вестник. 1909. Т. 1, № 2. С. 293.

<sup>50</sup> Там же.

«занебесная сфера», не царство идей, столь таинственных у Платона, допускавших в веках бесчисленные толкования. Флоренский, следуя народному — общечеловеческому, по его мнению, взгляду<sup>51</sup>, полагает, что населяют невидимый мир «бесчисленные существа, — лесовые, полевые, домовые, подовинники, сарайники, русалки, шишиги или кикиморы и т.д. и т.д., — двойники вещей, мест и стихий, воплощенные и бесплотные, добрые и злые numina их»<sup>52</sup>. Языческо-мифологическое воззрение, таким образом, не снимается ни христианством, ни «научностью» Нового времени (оно, по Флоренскому, «общечеловечно»). И отсюда следует вывод *филологического* порядка: демоны и духи стихий суть «ипостасные имена вещей, nomina их. Это — знамения судеб их, omina их. Это — Numina — Nomina — Omina regum»<sup>53</sup>.

Слово, имя, по Флоренскому, объективно-реально, и более того — одушевлено и воипостазировано. Изначально филология Флоренского оккультна, мифологична. Подчеркнем здесь глубокую разницу с представлениями Потебни. Для последнего образ, скрыто присутствующий в слове и выявляемый через этимологическое исследование, есть то ли источник, то ли плод мифа: слово рождается вместе с мифом из одной и той же стихии первобытного сознания. Но Потебня смотрит на этот миф со стороны, его позиция есть убеждение Нового времени — научность, позитивизм, психологизм и т.п. Позиция же Флоренского не внеположна первобытному мифу, но сливается с ним, сама сознательно мифологична. Что, как не миф, есть убеждение, по которому слово — это живое существо, некий демон, шишига ли, домовая ли? В «Общечеловеческих корнях идеализма» Флоренский раскрывает исток своих представлений; однако скрыто мифологичным является его понимание слова в работах 20-х годов «Строение слова», в книге *Имена*.

Учение о слове в поздних сочинениях Флоренского включено в его теорию познания, — филология вытекает из гносеологии. В статье «Диалектика», вошедшей в качестве главы в книгу *Мысль и язык*, Флоренский противопоставляет позитивистскому *описанию* предмета его подлинное *познание*, связывая последнее с философией «Платоновского типа» — «диалектикой». Диалектика — это вопрошание человеческим духом тайны мира и вслушивание в ее ответ, — это «ритм вопросов и ответов», «эротический диалог» со-

<sup>51</sup> «Это воззрение на двойственную природу всего в мире — воззрение всечеловеческое». — Там же. С. 293.

<sup>52</sup> Там же. С. 292.

<sup>53</sup> Там же.

знания и природы<sup>54</sup>. И ответом природы на вопрос человека является имя, слово, — язык предстает как результат познавательного процесса, субъектом которого является не индивид, но род. В работе «Имяславие как философская предпосылка» Флоренский углубляет эти представления. Следуя тем же эротическим параллелям, он уподобляет познавательные отношения браку, а слово — ребенку, плоду брака; в слове оказываются смешанными энергии обоих «родителей» — познающего сознания и именуемой вещи. Благодаря этому слово оказывается причастным как уму, так и объективной реальности. Учение Флоренского о слове реалистично благодаря его включенности в принципиально реалистическую «антикантiansкую» гносеологию.

Но эта самая гносеология родилась из размышлений о магии и присутствует уже в «Общечеловеческих корнях идеализма». Если средний носитель первобытного сознания способен лишь к смутному переживанию невидимого мира, то полноценным видением его владеет маг. В магическом акте кудесник непосредственно созерцает незримых духов, вступает с ними в общение, в познавательный диалог, который осмысливается Флоренским как брачный — в прямом, буквальном смысле слова. В этом диалоге рождается *слово*: так представляет себе мыслитель таинственнейшее событие рождения языка. Итак, по Флоренскому, возникновение слова сакрально, слово является на свет через первобытный магический — священный — акт, в котором маг «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»<sup>55</sup>. Если в «Диалектике» описание познавательного диалога имеет философски-отвлеченную окраску, то в статье о магии этот диалог почти нагляден, почти натуралистичен. Далее, в этой же ранней работе мы находим представления о двуе-

<sup>54</sup> См.: Флоренский П. Диалектика // *Studia Slavica Hung.* Т. 33. № 1. Budapest, 1987. С. 106.

<sup>55</sup> Флоренский П. *Общечеловеческие корни идеализма* // Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 2. С. 296.



диной, «магической» и «мистической», природе слова, — развитые опять-таки в книге «*Мысль и язык*» — в главах «Магичность слова» и «Имяславие как философская предпосылка». Во-вторых, слово — это сгусток энергии человеческого существа: «Слово кудесника есть эманация его воли: это — выделение души его, самостоятельный центр сил, — как бы живое существо, с телом, сотканным из воздуха, и внутренней структурой — формой звуковой волны. Это — элементаль, — по выражению оккультистов, — особого рода природный дух, изылаемый из себя кудесником»<sup>56</sup>. По существу, в «Магичности слова» эти свойства слова мага признаны качествами природы слова вообще. То же можно сказать и о коррелятивной «магичности» слова, его «мистичности», таинственной сопряженности с существом именуемого предмета: «Слово кудесника — вещь. Оно — сама вещь. Оно, поэтому, всегда есть имя. Магия действия есть магия слов; магия слов — магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя; вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени»<sup>57</sup>. Итак, слово языка — это слово человека, но в той же мере оно — слово объективного бытия. Таков, по Флоренскому, общечеловеческий, т.е. истинный взгляд на слово. В устах православного священника и ученого XX века эпатающе звучит суждение о первобытном магизме: «Для меня лично это мирозерцание кажется гораздо ближе стоящим к истине, нежели многие лженаучные системы»<sup>58</sup>.

Прежде чем переходить к православной монашеской мистике, другому «источнику» философии языка Флоренского, обратим внимание на то, что его учение естественно формировалось как философия имени. Центром магического созерцания, на которое ориентируется Флоренский, было представление об имени, магия есть продуцирование имен и оперирование именами. Для магического воззрения имена суть «орудия магического проникновения в действительность: зная имя — можно познавать вещь; но они же — сама познаваемая мистическая реальность»<sup>59</sup>. По причине такой его важности для магии в «Общечеловеческих корнях идеализма» Флоренский глубоко размышляет об имени. Имя, которое «является узлом всех магико-теургических заклятий и сил»<sup>60</sup>, есть сокровенное ядро вещи, ее платоновская идея. Знать имя означает обладать властью над вещью. Так что же такое имя, какова его метафизика? Флорен-

<sup>56</sup> Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 3. С. 411.

<sup>57</sup> Там же. С. 413.

<sup>58</sup> Там же. С. 423.

<sup>59</sup> Там же. С. 421.

<sup>60</sup> Там же. С. 414.

ский так рассуждает о человеческом имени — как оно переживалось в магические эпохи: «Имя — материализация, сгусток благодатных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами. И потому имя — самый больной, самый чувствительный член человека. Но — мало того. Имя есть сама мистическая личность человека, его трансцендентальный субъект. Но и этим еще не выказана полнота реальности имени. (...) Но в особенности божественны имена, принадлежащие великим богам, теофорные, то есть богоносные имена, несущие с собою благодать, преобразующие их носителей, влекущие их по особым путям, кующие их судьбы, охраняющие и ограждающие их. (...) Сами боги владеют всем потому, знают имена всего; их же имен — никто не знает. Но узнайте их имена, и боги окажутся во власти человека»<sup>61</sup>. Данные представления об имени-существе, о взаимодействии имени с его носителем Флоренский в 20-е годы разовьет в книге «Имена».

Итак, то, что философия *языка* Флоренского тяготела к философии *имени*, связано с его поисками «истинного», «общенародного» мирозерцания. «Философия имени, — сказано в «Общечеловеческих корнях идеализма», — есть наираспространеннейшая философия, отвечающая глубочайшим стремлениям человека. Тонкое и в подробностях разработанное мирозерцание полагает основным понятием своим имя, как метафизический принцип бытия и познания»<sup>62</sup>. Мирозерцание средневекового монашества Флоренский считал удовлетворяющим этому критерию, — строилось оно вокруг имени «Иисус». Воззрения Флоренского на слово, возникшие в размышлениях о философии Платона и магическом мирозерцании, укрепились и получили по сути санкцию Церкви благодаря некоторым историческим обстоятельствам. В 1910-х годах в церковных кругах произошли споры о природе Имени Божия; из сферы мистического богословия полемика вышла в область теоретического языкознания. Не углубляясь в ее историю<sup>63</sup>, заметим, что в условиях Новейшего времени был заново воспроизведен средневековый спор об универсалиях. В роли реалистов выступала партия так называемых имяславцев: по их мнению, «Имя Божие есть Сам Бог»<sup>64</sup>. Имяславцы опирались на опыт упражнения в Иисусовой молитве — многократного повторения прошения «Господи Иисусе Христе,

<sup>61</sup> Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 3. С. 416–417.

<sup>62</sup> Там же. С. 414.

<sup>63</sup> Которую более или менее обстоятельно мы излагаем в главе «Слово в философии языка П.А. Флоренского».

<sup>64</sup> См., напр.: *Иеросхимонах Антоний (Булатович)*. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913. С. 5.

Сыне Божий, помилуй мя, грешного», что в аскетике называется «умным деланием» и предписывается всем монашествующим. Чувство близости Бога, переживаемое при такой молитве, имяславцы интерпретировали как присутствие Бога в имени, и более того — бытийственно — приравнивали имя Богу. Их оппоненты, которых они называли имяборцами, почитали священное имя не в меньшей степени. Но будучи настроены более трезво и рационально, они отказывались обожествлять имя и подчеркивали в нем человеческий, земной аспект. Тем самым они играли роль номиналистов, мыслящих об универсалиях как об условных именах. В данном споре Флоренский (а вместе с ним С. Булгаков, В. Эрн и ряд других представителей интеллигенции) решительно встал на сторону имяславцев. Интереснее всего для Флоренского, однако, оказалась не конкретная проблема Иисусовой молитвы, но момент мировоззренческий, философский, отвлеченный от собственного предмета спора. Самой ценной во взгляде имяславцев — простых афонских монахов — Флоренскому виделась «общечеловеческая», антикантианская интуиция: имя и именуемое нераздельны, едины, тождественны. Ее он усматривал в древнем магическом взгляде, она же обнаружилась у современных православных подвижников. Имяславие для Флоренского — это в первую очередь «философская предпосылка», — предпосылка истинного мироотношения, убежденности в соприкосновении человеческого сознания с бытием. Вопрос об «имени Божиим», писал Флоренский, — «вопрос центральный, он связывается со всеми точками духовного понимания жизни, со всем кругом веры»<sup>65</sup>.

На протяжении ряда лет Флоренский пытался категорически оформить свое убеждение относительно связи имени и предмета. В «Общечеловеческих корнях идеализма» он формулировал его до пронзительности буквально: имя и вещь тождественны, имя есть духовное существо вещи. Позже, для разрешения богословской проблемы афонских споров, Флоренский привлекает учение Григория Паламы (Отца Церкви XIV века) о божественных сущности и энергии. В паламитских терминах Имя Божие осмысливается Флоренским как энергия сущности, — теория предстает философски смягченной. И эти выводы Флоренский распространяет на обычное «человеческое» слово. У всякого бытия есть две стороны, — сказано в «Имяславии как философской предпосылке». Во-первых, оно обращено вовнутрь, и этот его аспект соответствует сущности пред-

<sup>65</sup> Заметка «От редакции» в: *Иеросхимонах Антоний. Апология...* Указ. изд. С. Х.

мета; во-вторых, оно соотнесено с другим бытием, ориентировано вовне – и этот момент есть его энергия. Имя несет на себе энергию сущего, идет ли речь о Боге или о тварном предмете. В этом смысле имя мистично – таинственно связано с глубиной бытия, – магично же оно, поскольку концентрирует в себе энергию говорящего. В имени соединены энергии субъекта и объекта слова, а потому имя – *символ* как одного так и другого. «Слово есть познающий субъект и познаваемый объект, сплетающимися энергиями которых оно держится»<sup>66</sup>, то есть, оно – символ, «бытие, которое больше самого себя»<sup>67</sup>: «В высочайшей степени слово подлежит основной формуле символа: оно – больше себя самого. И притом, больше – двояко: будучи самим собою, оно вместе с тем есть и субъект познания, и объект познания»<sup>68</sup>.

Если прав Анри Бергсон и всякий философ всю свою жизнь развивает, оформляет, актуализирует одну-единственную, изначально ему присущую интуицию бытия, то такой интуицией для Флоренского является идея *символа*. Именно на ней он хотел построить «общечеловеческое» мирозерцание, через символ стремился связать сущность и явление, небесное и земное, видимое и невидимое, эмпирическое и ноуменальное. Весь порыв, эрос Флоренского обращен на запредельное, – отсюда его жгучий интерес к магии и теургии (см. его письма 1900-х годов к Андрею Белому), к мистике, тайным наукам. Но действительность ставила ему свои границы, побуждала довольствоваться символами, созерцать вневременное бытие как через «тусклое стекло» (апостол Павел). Символическая философия Флоренского – это философия, диалектика *границы*. Флоренского занимают пограничные реалии: иконостас как граница двух миров с иконами – «окнами» в духовную действительность; имена как «мосты», соединяющие в акте познания субъекта с объектом; храм как «лестница горнего восхождения», церковный культ в его посреднической, осветительной функции и т.д. Но в рамках чистой философии, как уже отмечалось выше, Флоренский не удерживается, – здесь, может, основная его черта как мыслителя. В учении об имени («Имяславие как философская предпосылка») он выступает как философ-символист. В ранней же работе о магии и в книге *Имена* он – со своим представлением о слове-организме, слове-существе (а не слове-символе) – мистический реалист или оккультист, мифотворец, визионер. Теоретико-литературные его представления, взгляд на художественный образ и произведение,

<sup>66</sup> Флоренский П. Имяславие как философская предпосылка. – Рукопись. С. 46.

<sup>67</sup> Там же. С. 39.

<sup>68</sup> Там же. С. 48.

тесно связанные с учением об имени, отмечены печатью именно этих не характерных для Нового времени областей знания.

Участие Флоренского в афонских спорах утвердило мыслителя в его интересе к именам; его учение о языке продолжало развиваться как *учение об имени собственном*; категории сущности, энергии, символа, вошедшие в него в связи с проблемой имяславия, придали этому учению философский характер. В «Имяславии как философской предпосылке» Флоренский четко определяет имя собственное, противопоставляя его именам нарицательным. Снова при этом он идет от своей теории познания. При прагматическом отношении к предмету познающее сознание занимает не сам предмет как таковой, но лишь его явленные качества. Нужные нам энергетические аспекты воплощаются в нарицательные обозначения предмета. «Научное мышление все построено на именах нарицательных: оно занято отдельными родами связей и свойств, но равнодушно к самой реальности, мало того — видит в последней помеху своему схемостроительству»<sup>69</sup>: здесь обычный для Флоренского пафос обличения позитивистской науки. О возникновении же собственных, личных имен он рассуждает в «Имяславии...» в ключе гносеологии «Общечеловеческих корней идеализма» и «Диалектики»: если наукой движет стремление к пользе, то «отсюда не следует невозможность любви. Есть и любовь к познаваемой реальности. Есть симпатическое познание, ласковое приникание к познаваемому, когда само оно влечет к себе познающего. Заветною звездой оно направляет взор исследователя, и вдоль каждого луча устремляется он проникнуть в познаваемое. Вся полнота самораскрытия познаваемой сущности питает познающий дух, и он силится воспринять ее в индивидуальной форме, где все взаимно необходимо целостным кругом, где одно поясняет другое. Это конкретное познание не есть беспредельное и бесцельное накопление отдельных признаков, в пучине которых теряется разум; напротив, это есть стремление противопоставить раздробительности познания отвлеченного — единство, самозамкнутость и целостность познаваемого объекта, как некоторого существа, — беспредельной линии противопоставить сферу, признакам — лицо. Тогда возникает личность»<sup>70</sup>. Снова здесь намек на одушевленность, ипостасность всей природы и на магию как путь ее постижения. Личное имя для Флоренского всегда включено в широко понимаемое магическое эротическое мироотношение.

<sup>69</sup> Флоренский П. Имяславие как философская предпосылка. — Рукопись. С. 50.

<sup>70</sup> Там же.

### 3.4.5. Литературоведение и поэтика

Обрисовав философию языка Флоренского как учение об *имени собственном*, мы вплотную приблизились к нашему конкретному предмету – к теоретико-литературным взглядам мыслителя. Остался еще последний вводный вопрос – вопрос об отношении Флоренского к художественной литературе, *проблема Флоренского-литературоведа*. Прежде всего отметим, что духу Флоренского близка образная речь, но совершенно чужд художественный вымысел: стихия Флоренского – реальность, не преломленная фантазией. Флоренскому принадлежит ряд стихотворений и поэм, а также обширные и проникновенные «Воспоминания»<sup>71</sup>; все эти, безусловно, художественные его сочинения имеют автобиографический характер. По письмам и трудам разных лет рассыпаны пронищательные суждения о литературе – главным образом русской и зарубежной классике XIX века, а также современной ему литературе XX века, в частности, и советской<sup>72</sup>. Говоря в целом о литературном вкусе Флоренского, заметим, что он отдавал предпочтение классичности в воссоздании жизни и крайне не любил направления отрицательного, «ковырянья в гное», «нагромождения мерзостей», «психопатологии»<sup>73</sup>. Соответствующим писателям, – к которым он относил, в частности, Толстого и Достоевского – он отказывал в даре «умного созерцания жизни» и обвинял их в «клевете на бытие». В русской литературе очень любил и ценил Пушкина – за его «гармонию и прозрачность», а также художественную прозу К. Леонтьева. Из западных писателей восхищался Растином, сравнивая его с Моцартом, любимейшим композитором; часто цитировал Гофмана, своим детям советовал читать Гюго и Шиллера. Как литературоведа, в художественном произведении Флоренского занимала преимущественно глубинно-содержательная – мировоззренческая и духовная, мистическая сторона. Только после разработки учения о языке и об имени собственном у Флоренского возникло представление о произведении как мистической реальности – духовном существе, ядром которого служит *имя*; в целом ряде ранних статей,

<sup>71</sup> Соответствующую библиографию см. в изд.: Возвращение забытых имен. Павел Флоренский. Каталог выставки. М., 1989. С. 33.

<sup>72</sup> См., напр., интересную подборку в журнале «Наше наследие». 1988. № 4; также см.: Вопросы литературы. 1988. № 1.

<sup>73</sup> Письмо от 9–10 апреля 1936 г. из Соловков дочери Ольге. – См.: Наше наследие. 1988. № 4. С. 126–127.

а также в работе «О Блоке»<sup>74</sup> Флоренский рассуждает о произведении более привычно.

Как литературовед Флоренский выступил несколько раз в 1904—1905 г., — в то самое время, когда происходило становление его мировоззрения. Отойдя от позитивистской научности, Флоренский делает усилия для утверждения себя в православном мирозерцании; изначально большим соблазном для него становится внецерковная мистика. Эти искания отчасти отразились в первой опубликованной работе мыслителя<sup>75</sup>. Так что борьба за христианство в его церковном, святоотеческом варианте в ранних литературоведческих статьях — стремление выработать православный критерий оценки произведения, желание прочесть его глазами церковного человека — в значительной степени для Флоренского есть борьба с самим собой, усилие воцерковить свое сознание. Вот статья 1904 г. «Спиритизм как антихристианство»<sup>76</sup>: в ней Флоренский сопоставляет две мистические поэмы — «Лествицу» А. Миропольского и «Северную симфонию» Андрея Белого. Для их оценки Флоренскому-критику в первую очередь важно то, как авторы смотрят на сверхчувственный мир. И то, что за «Лествицей» стоит мировоззрение безбожное (отрешенный спиритуализм, отрицание искупления, еретически-окультурное восстание против Творца и, как результат — движение к культу антихриста) уничтожает поэму в глазах мыслителя. В творении же Андрея Белого выражена идея одухотворения материи и искупления греха; такого рода мистическое христианство, по мнению Флоренского, есть гарантия доброкачественности поэмы, независимо от ее собственно художественных достоинств. — Вторая статья — «Антоний романа и Антоний предания» (1905 г.) — использует тот же самый идеологический критерий оценки. Флоренского интересует образ Антония Великого — подвижника IV века и основателя монашества, выведенного в мистерии Г. Флобера «Искушение святого Антония». Для церковного человека, каким выступает в своей критике Флоренский, истинный облик св. Антония запечатлен церковным преданием и представлен в его житии, написанном святым Афанасием Александрийским (заметим, данное житие — историче-

---

<sup>74</sup> Работа «О Блоке» была опубликована в «Вестнике РХД». № 114. 1974.; в предисловии к публикации говорилось, что это доклад 1931 г., прочитанный Флоренским в узком кругу в связи с 10-летием кончины поэта и записанный одним из слушателей. Исследователи оспаривают эту датировку статьи. Так, Л. Ильюнина, специалист по творчеству Блока, считает, что она была написана в 20-е годы, — быть может, в 1926 г. История создания доклада, предлагаемая «Вестником», по мнению Л. Ильюниной, действительности не соответствует.

<sup>75</sup> См.: Флоренский П. О суеверии // Новый путь. 1903. № 8. С. 91—121.

<sup>76</sup> См.: Новый путь. 1904. III.



ски первый образец данного жанра). Образ, созданный Флобером, принципиально отличен от житийного. Святой «Искушения» – это человек XIX века, лишенный религиозного горения, то есть святости как таковой; «искушения» – борьба с реальными силами зла – представлены Флобером позитивистски, как галлюцинации; онтологический подход подменен психологизмом, – так что во флоберовском герое «всё одно только человеческое, слишком человеческое»<sup>77</sup>. Иными словами, Антоний «Искушения» не историчен, не реален. Произведение Флобера тоже не выдерживает проверки на реализм, – истинен лишь подход церковного предания.

Эту же святоотеческую идеологию можно найти и в третьей литературоведческой статье раннего Флоренского – в «Гамлете»<sup>78</sup>; здесь святоотеческое воззрение используется не для оценки, но для интерпретации. Как и большинство исследователей трагедии Шекспира, Флоренский задается вопросом о причине того, почему Гамлет медлит со своей мезтью. Ответ на него предельно прост: Гамлет – христианин, и на протяжении действия в нем происходит борьба праведности с грехом. Методология Флоренского здесь обнаруживает свою наивность и непродуктивность для понимания шекспировской драмы. Интересно сравнить ее с подходом Л. Выготского, также в юношеском возрасте обратившегося к «Гамлету». В каких-то моментах восприятие драмы обоими исследователями очень близко: скажем, вывод о «Гамлете» как о трагедии трагедий, переживание бытийственной тьмы в качестве ее метафизического фона, мысль о роковом характере вины героя присутствуют и в «Гамлете» Флоренского, и в монографии Выготского<sup>79</sup>. Но Выготский шел в своем анализе изнутри строя трагедии и шекспировского мировоззрения; его сверхзадачей была реконструкция загадочной «религии Шекспира». Отдельные замечания в связи с этой мрачной и безысходной «религией трагедии» поражают своей точностью и глубиной, – Флоренский же прилагает к герою драмы мерки и масштабы совершенно чуждого Шекспиру монашеского, святоотеческого христианства. Гамлет для Флоренского – не художественный персонаж, следующий предписанному ему автором антропологическому закону, но живой человек с угрызениями совести, которых в принципе у героя произведения может вовсе и не быть (как, скажем, у героя греческой трагедии). Так что статья «Гамлет» не является ценным вкладом в шекспироведение, но интересна исследователю творчества Флоренского.

<sup>77</sup> Богословский вестник. 1907. № 1. 1. С. 157.

<sup>78</sup> В печати («Литературная учеба»).

<sup>79</sup> *Выготский Л.С.* Трагедия о Гамлете, принце Датском, У. Шекспира // *Выготский Л.С.* Психология искусства. М., 1986. С. 336–560.

Примечательно, что по своей методологии работа «О Блоке» как бы продолжает ряд ранних статей Флоренского о литературе. Снова обращение к поэту-мистика порождено интересом к качеству его духовного опыта; опять поэзия бескомпромиссно поверяется церковностью; вновь, как и в случае Миропольского, — феномен Блока беспощадно осуждается. Но в теоретическом отношении статья 20-х годов гораздо более зрелая и сознательная по сравнению со статьями студенческих лет. Чувствуется проработанность целого ряда проблем — проблемы культа и культуры, православного обряда, таинства, церковной символики, — вообще проблемы Церкви. Ведь давно защищена магистерская диссертация, ставшая знаменитой книгой «Столп и утверждение Истины», прочитан курс лекций по философии культа, написан «Иконостас», — в рассуждениях о Церкви (пародируемой в блоковской поэме, по мысли Флоренского, отрядом Двенадцати), о кресте, иконостасе и т.д. явственно слышится переключка с идеями этих фундаментальных трудов. Основная мысль о поэме Блока, как пародирующей культ Богородицы, не что иное, как новое обращение к теме Софии, смысловой вершине «Столпа...». Флоренский в связи с творчеством Блока развивает культурологические представления, выдвинутые в «Философии культа»: «Культура, как показывает и этимология слова cultura от cultus, ядром своим и корнем имеет культ. (...) Cultura — что от культа присно отщепляется, — как бы прорастания культа, побеги его, боковые стебли его»<sup>80</sup>; «Всякая культура начинается с «да» или «нет» культу»<sup>81</sup>. По поводу Блока Флоренским задан тезис: «Творчество культуры, от культа оторвавшееся, по существу — пародийно. Пародийность предполагает перемену знака, при тождестве тем»<sup>82</sup>. Флоренский здесь ставит исключительно важную проблему светской культуры, — она сквозит, не будучи отчетливо сформулирована, и в его ранних литературоведческих работах. Мирская культура Флоренским, скорее, в принципе отрицается. К поэзии Блока Флоренский подходит даже не с мировоззренческим, но с культовым критерием: «...Критерий “ценности”, “значительности” литературного явления: значительно то, что значимо в терминах тематики культа; степень “ценности” соответствует легкости соотношения феномена литературного с ноуменом культовым, легкости усмотрения в тематике литературной глубинности религиозной. (...) Критерия ценности литературных явлений внутри самой литературы, как замкнутой

<sup>80</sup> Священник Павел Флоренский. Культ, религия и культура // Богословские труды. № 17. М., 1977. С. 117.

<sup>81</sup> Священник Павел Флоренский. Культ и философия // Там же. С. 127.

<sup>82</sup> См.: Вестник РХД. 1974. № 114.

системы, быть не может. Понятие ценности предполагает выход в другую систему». И изнутри культовой системы творчество Блока оказывается явлением значительным, ибо мистика его подлинна, — однако оно кощунственно, поскольку укоренено «в глубинах сатанинских». Женская тема в стихах Блока идет от православного почитания Богородицы и, сознательно для поэта или нет, пародирует его: «Хула на Богоматерь — существенный признак блоковского демонизма. Литературно это от “Гавриилиады”». Хула же на саму Церковь и ее святыни — второй, по Флоренскому, аспект духовности Блока, и представлен он поэмой «Двенадцать».

Статья о метафизике блоковского творчества производит сложное и тяжелое впечатление на читателя. Слово Флоренского — всегда веское, учительное слово, говорит он как знающий и имеющий право на очень ответственное суждение. Флоренский хочет осветить последнюю глубину художественного творения — в эстетически-совершенном блоковском «Благовещении» им усматривается последняя духовная мерзость, разверзается воистину адская бездна. В статье «О Блоке» Флоренский обращен к личности Блока, к метафизике его судьбы. При этом он не принимает в расчет того, что церковный путь в XX веке очень для многих людей — в том числе и для Блока — трагически неприемлем. У самого Флоренского были очень непростые отношения с православной Церковью. И не дает ли он повода подойти к нему самому с теми же мерками, с какими он подходит к Блоку?.. Нефарисейская оценка очень сложной судьбы и личности Блока должна принимать в расчет их внутренний, изначальный трагизм и то метафизическое страдание, которое поэт переживал как свой неизбывный рок. Христианский мыслитель, по нашему мнению, увидит во многих блоковских стихах указание на личный крест поэта — залог его искупления.

Настало время перейти к теории литературы в узком смысле — к *поэтике*, как она представлена в творческом наследии Флоренского. Теоретико-литературная концепция является остроумным экскурсом его учения о языке, точнее же сказать — об имени собственном. Изложена эта концепция в первой — теоретической — части книги «Имена»<sup>83</sup>. Предметом теоретического интереса мыслителя является художественное произведение как замкнутая в себе реальность, как чистая форма, внутренний закон которой надлежит постичь. Эта реальность объективна; роль автора состоит в открытии, распознании ее в объективном бытии, фигура же читателя в

<sup>83</sup> Несколько разделов именно этой части опубликованы с купюрами в подборке «П.А. Флоренский о литературе» // Вопросы литературы. 1988. № 1. С. 162–176.

воззрениях Флоренского никакой значимостью не обладает. Произведение предстает буквально как вещь, точнее сказать, как организм, — в том же самом смысле, в каком это понятие прилагалось Флоренским к слову, — трансцендентный человеческому сознанию и принадлежащий тому уровню бытия, которому принадлежат идеи Платона<sup>84</sup>.

Что же это за реальность, за организм? Концепция художественного произведения Флоренского принадлежит эстетике русского символизма и ближе всего примыкает к взглядам Вяч. Иванова, — но разработана в деталях она совершенно самобытно. Символисты шли от платоновской модели бытия: по мнению Иванова, «высокий символизм» постигает бытийственно высшие миры. Императив Гёте — «К бытию высочайшему стремиться непрестанно» — прилагался Ивановым к художественному творчеству, основной закон которого усматривался им в схеме восхождения — нисхождения. Русские символисты разработали несколько мечтательных концепций теургичности творческого акта; поэзия всерьез ставилась ими на место религии. Иванов мечтал о возвращении символизма к искусству в его изначальном, священном смысле, поэтического слова — к слову жреческому, поэта — к призванию посвященного («Заветы символизма»). В трактате «Границы искусства» намечены типы творчества разной онтологической силы; в событии восхождения, экстаза великий поэт<sup>85</sup> мистически переживает реальнейшее, опыт этот затем — в нисхождении — оформляется в «аполлинийский» пластический образ, что есть «сон художника, — после чего, в дальнейшем нисхождении, рождается собственно образ художественный. В своей концепция творчества Флоренский в основном следует за Ивановым; относительно различия двух подходов отметим следующее. Если платонизм Иванова откровенно сопряжен с неоязычеством, возрождающим дионисийский культ, то платонизм Флоренского часто — хотя отнюдь не всегда — хочет опереться на церковность. У Иванова художник подобен теургу, магу, посвященному, — в «Иконостасе» же развито представление, по которому иконописцем, действительным творцом иконы может быть только святой: «Троица» Рублёва восходит к духовному опыту преподобного Сергия. У Иванова нет «отрицательных» и вместе с тем метафизических исследований образцов художества, почитаемого им за безблагодатное, каким у Флоренского является анализ поэзии Бло-

<sup>84</sup> Область Софии? астральный мир? «занебесная сфера» (Платон. «Федр»)? сфера потенциального бытия, жизненно не осуществившихся возможностей (Бахтин)?..

<sup>85</sup> Например, очень ценимый символистами и Флоренским Данте.

ка. Флоренский более конкретен в характеристиках того, что он почитает за «реальнейшее». Так, в «Иконостасе» этим *реальнейшим* – платоновским миром идей оказывается сонм святых, София, Церковь небесная, – «реальнейшее» же для Блока, по Флоренскому, – это демоническая область, непросветленные, адские сферы, призрачная жизнь, не всегда сгущающаяся в образ, но иногда дающая о себе знать мраком и отчаянием. Однако наиболее конкретен и вместе с тем самобытен Флоренский в его теоретической поэтике.

Если Иванов говорит о восхождении художника «к бытию высочайшему», никак не уточняя содержания этого понятия, то Флоренский четко характеризует экстаз художника: существо гения писателя – в способности «мыслить именами». «Поэзия, и письменная, и изустная, – по Флоренскому, – держится на именах»<sup>86</sup>. Теорию имени как особой живой сущности Флоренский кладет в основу своей поэтики – теории литературы. Вслед за Ивановым, используя его выводы, Флоренский исследует поэму «Цыганы» Пушкина. Поэма строится вокруг «синтетического типа Цыганки». И хотя этот тип раскрыт в Земфире, «духовная суть его Пушкиным связана с именем матери Земфиры: *Мари(и)ула*»<sup>87</sup>. Флоренский видит пушкинскую поэму сотканной из «звуковой материи» этого имени, бесконечно варьирующей его звуки, вновь и вновь как бы возобновляющей его звучание. И хотя Мариула не участвует в действии, «“Цыганы” – есть поэма о Мариуле; иначе говоря, все произведение роскошно амплифицирует духовную сущность этого имени и может быть определено как аналитическое суждение, подлежащее коего – *имя Мариула*»<sup>88</sup>. Это таинственное, мистическое суждение: имя «М-а-р-и-у-л-а» есть живое, духовное существо, и жизнь его раскрывается в целокупности звуков, образов, смыслов пушкинской поэмы. Построенное на подобном суждении литературоведение совершенно непривычно для нас и не имеет себе аналогов в отечественной традиции. В «Философии культа» есть маленький экскурс о почитании Имени Божия древними евреями. Их священные установления табуировали Имя, так что никто, кроме первосвященника, не знал его. И лишь однажды в году за богослужением, при пребывании первосвященника в Святая святых храма, Имя Божие произносилось, так сказать, многими устами. Но запрет при этом не нарушался, ибо Имя, расчлененное на звуки, выпевалось многочисленными хорами, каждый из которых знал лишь один, «свой» звук. Возникшая через это гармония не сводилась к обыч-

<sup>86</sup> Флоренский П.А. Имена // Вопросы литературы. 1988. № 1. С. 175.

<sup>87</sup> Там же. С. 166.

<sup>88</sup> Там же. С. 167.

ному, профанному произнесению слова в линейном времени, но создавала некий аккорд, смысл которого был вѣдом лишь общине в ее совокупности, но не отдельным ее членам. Сходным образом Флоренский распускает ключевое имя в художественной структуре произведения; как и Имя в иудейском культе, оно представляет собой ноуменальное — «сакральное» его ядро.

Художник — тот посвященный, верховный жрец, который *знает* имя и его сокровенную жизнь, владеет им в том смысле, что умеет претворять его энергии в плоть — с одной стороны, словесную, с другой — образную. Имя — это исток произведения, его «родник, струящийся потустороннею произведению влагой, которой оно живет и организуется»<sup>89</sup>. Художник — тот, кто владеет «первичной интуицией» имени и может «амплифицировать» его в произведение, воплотить его в художественные формы. В этом, по Флоренскому, и состоит вѣдение того «высочайшего бытия», о котором очень неопределенно писали символисты<sup>90</sup>. Имя и «высочайшее бытие», мир платоновских идей в теории Флоренского прямым образом соотнесены. «Имена выражают *типы* бытия личностного»<sup>91</sup>; они суть универсалии оккультической антропологии, и художнику дано *непосредственное* их зрение. «Определенность универсалий дается в мышлении прямым созерцанием; закреплению же такового служит искусство, образное изображение усмотренного типа»<sup>92</sup> — так понимает Флоренский суть словесного художественного творчества. Созерцая имя, художник открывает через него человеческий *тип*, личностную идею, — так рождаются великие литературные типы. «Художественные типы — это глубокие обобщения действительности; хотя и подсознательные, но чрезвычайно общие и чрезвычайно точные наведения. Художественный тип сгущает восприятие и потому правдивее самой жизненной правды и реальнее самой действительности»<sup>93</sup>: здесь современный читатель услышит нечто знакомое себе, например — отзвуки гегелевской эстетики. Но философская метафизика, а также эстетика и поэтика обоснованы у Флоренского с помощью оккультической теории имени.

Итак, литературный художественный образ строится вокруг имени как ядра; «образы (...) суть не иное что, как *имена* в развер-

<sup>89</sup> Флоренский П.А. Имена // Вопросы литературы. 1988. № 1. С. 172.

<sup>90</sup> Если духовный опыт Блока еще восстановим, например, по стихотворению «Художник», то переживание «высшего бытия» Ивановым, даже при знании его стихов, теоретических работ и автобиографических свидетельств, все же остается загадкой. О качествах его «экстаза» можно лишь гадать.

<sup>91</sup> Флоренский П.А. Имена. — Рукопись. С. 65.

<sup>92</sup> Там же. С. 70.

<sup>93</sup> Вопросы литературы. Указ. изд. С. 169.

нотом виде»<sup>94</sup>, тела этих имен. Чтобы реально понять, что стоит за данными положениями Флоренского, надо обратиться ко второй части его книги «Имена». В ней содержится анализ восемнадцати имен, из которых двенадцать образуют шесть пар из мужского и женского имен (*Александр – Александра, Алексей – Анна, Василий – София* и т.д.), поскольку Флоренский считал, что духовная сущность являет себя как в мужской, так и в женской природах, – остальные же имена разрознены. Каждое имя – это человеческий тип, духовная форма, не содержащая, заметим, нравственных определений: в одном имени могут ужиться как высшая святость, так и злодейство, между которыми располагается целый спектр нравственных уровней. На теории имени Флоренским построена своеобразная мистическая антропология. С именем дело обстоит, как с астрологической картой рождения: «Имя – лицо, личность, а то или другое имя – личность того или другого типического склада. Не только сказочному герою, но и действительному человеку его имя не то предвещает, не то приносит его характер, его душевные и телесные черты в его судьбу»<sup>95</sup>. И гороскоп, и имя суть *формы* человеческого бытия, хотя и придающие ему устойчивую качественность, но оставляющие элемент свободы, – отсюда и разная нравственность бесчисленных носителей одного и того же имени. В соответствии с общей ориентацией Флоренского на форму, в своей антропологии он занимается этими категориями «завершения» (Бахтин) бытия личности, но не экзистенциальными аспектами. Приведем здесь одну из ярких характеристик исследования Флоренского – разбор

<sup>94</sup> Вопросы литературы. Указ. изд. С. 170.

<sup>95</sup> Вопросы литературы. – Указ. изд. с. 176. Любопытно сравнить идеи Флоренского об имени с близкими мыслями Бальзака, также находившегося под влиянием оккультических учений, а именно представлений Сведенборга. Вот выдержка из романа «Чиновники»: «Кольвиль увлекался составлением “гороскопов” великих людей по анаграммам их имен. Он месяцами просиживал над этими именами, разлагая их на буквы и слагая буквы на новый лад, чтобы обнаружить якобы заключенный в них сокровенный смысл. Из слов “Корсиканец Наполеон” Кольвиль извлек: “О, но риск! А плен? А конец”. – Для Марии до Виньеро (племянница Ришелье) он подобрал фразу: “Я в браке ни жена, ни дева!” Для “Catharina de Medicis” – “Henriki mei casta dea” (целомудренная богиня моего Генриха). “Господин Женест, аббат” при дворе Людовика XIV, прославившийся своим толстым носом, который так смешил герцога Бургундского, дал Кольвилу повод к изречению: “Ба, то сапог, не нос! Бдите же!”. Словом, анаграммы влекли к себе Кольвиля. Объявив их предметом особой науки, он уверял, что судьба каждого человека заключена в той фразе, которую можно составить, комбинируя буквы его имени, фамилии, звания и проч. Со временем вступления на престол Карла X Кольвиль был занят составлением его анаграммы». (Собр. соч.: В 15 т. М., 1953. Т. 7. С. 448.) Не слишком серьезно представленные занятия Кольвиля восходят, вероятно, к традиции, укорененной в каббале с ее мистикой букв.



имени «Михаил». По ней несложно понять, каким образом вокруг имени писатель может выстроить художественный образ.

Есть имена земные, пишет Флоренский, определяемые земными стихиями; при высоком подъеме личности они дают высшее цветение земли, не противореча земным условиям. Таковы, например, имена *Николай, Александр*, — с их гармонией внутреннего и внешнего. «Но есть и другие имена. Они созданы не для земли, не в земле живут их корни. Это — силы, природе которых чуждо воплощаться в плотных и тяжелых земных средах». И все же воплотившись, они остаются чуждыми миру. «Хорошие или плохие, носители таких имен не прилаживаются вплотную к окружающим их условиям земного существования и не способны приладиться, хотя бы и имели на то корыстные расчеты или преступные намерения»: вот пример характеристики имени, его роковой до какой-то степени природы и его вне нравственности. «Одно из таких имен — *Михаил*. Имя Архистратига Небесных Сил, первое из тварных имен духовного мира, *Михаил*, самой этимологией своей указывает на высшую меру духовности, на особливую близость к Вечному: оно значит «Кто как Бог», или «Тот, Кто как Бог». Оно означает, следовательно, наивысшую степень богоподобия. Это — имя молниевой быстроты и непреодолимой мощи, имя энергии Божией в ее осуществлении, в ее посланничестве. Это — мгновенный и ничем не преодолимый огонь, кому — спасение, а кому — гибель». Такое имя противоположно земной косности, ему трудно осуществить себя в вязких земных средах. «Небесное существо, *Михаил*, попадая на землю, становится медлительным и неуклюжим, хотя сам в себе несравненно подвижнее тех, кто его на земле окружает», — Миша, уменьшительное от Михаила, духовно родственен косному медведю. Небесность тем не менее — это онтологическая, а не нравственная оценка. Она указывает лишь на трудности для Михаила в осуществлении каких бы то ни было земных задач. Но всякий Михаил чувствует себя незадачливым и обличает мир. Его дело не находит полного признания, поскольку «загромождается частностями, которые лишают основной замысел цельности и понятности». Потому Михаил всегда неудовлетворен — но особой неудовлетворенностью чужого в своей среде; ему свойственно неясное и для него самого томление, дисгармония внутреннего и внешнего. И во всяком конкретном Михаиле можно распознать эти родовые черты — черты «Михайловости», хотя форма имени допускает разнообразное — прежде всего, в нравственном отношении — наполнение. Энергии имени, живой духовной сущности, могут быть волевым, нравственным определением личности обращены вверх, — и это будет путем святости, путем приближе-

ния к Богу. Для Михаила, ясно, данный путь естественный, будучи путем возвращения на родину. Но неудовлетворенность его может стать разрушительной и гибельной: не поняв своего предназначения и стремясь утвердиться на земле, Михаил утратит свое горение и в лучшем случае завязнет в неподатливом для него земном уделе, – в худшем же просто погибнет в схватке с враждебными его природе силами земли. Владея интуицией имени (в случае *Михаила* она передана Флоренским предельно ясно и выразительно), писатель может связать ее с образным и фабульным содержанием, сопрячь с интуициями других имен и облечь в слово этот, поначалу существующий в его внутреннем чувстве, духовный комплекс<sup>96</sup>.

Так вокруг имен, как точек кристаллизации<sup>97</sup> формируется структура художественного произведения. Имя «завивается» в образ, образы суть развернутые имена; «полное же разворачивание этих свитых в себя духовных центров осуществляется целым произведением, каковое есть пространство силового поля соответствующих имен»<sup>98</sup>. *Имя – образ – произведение: на этих трех китах стоит теоретическая поэтика Флоренского*. При этом *произведение*, в сущности, оказывается сведенным к *имени*. Свое содержание произведение черпает из недр образа, образ – из энергетики имени (выше мы принципиально видели это в связи с *Михаилом*), – *имя же – из оккультной силы звуков*. Здесь – последнее основание поэтической теории Флоренского. Пафос его филологии – в стремлении понять, как смысл слова переливается в его звуки, как умопостигаемое претворяется в чувственное; и напротив – как звук, реальность порядка физического, предстает в слове осмысленным. Самое резкое неприятие вызывала у Флоренского знаковая теория – понимание связи звука и смысла как случайной и условной. Флоренский видел в слове тайну и искал ключ к ней, утерянный в веках. И в этих попытках он обращался к каббале – мистическому еврейскому учению. Выше мы видели, как Флоренский, следуя Фабру д’Оливе – идя от каббалистического смысла звуков имени «Мариула», реконструирует духовный смысл пушкинских «Цыган». Итак, *оккультно* произведение оказывается духовным существом, более сложным, чем имя: это конгломерат имен, сплетшихся своими энергиями, некое новое существо, порожденное, однако, именами. *Литературоведчески* же, произведение для Флоренского – это сакральный (каббалистический) текст. Всякое произведение требует толкова-

<sup>96</sup> Анализ имени «Михаил» приведен в XIX разделе II части книги «Имена». – Рукопись. С. 63–67.

<sup>97</sup> Аналог «нисхождения» эстетики Вяч. Иванова.

<sup>98</sup> Флоренский П.А. Имена // Вопросы литературы. 1988. № 1. С. 170.

ния: интерпретатор должен ощутить в нем ключевое имя; выяснить, как имя распускается в организме произведения, — но, главное, он должен постичь мистический смысл имени. Поскольку идеальный читатель проделывает работу автора, лишь обращенную во времени, то, чтобы понять произведение, надо обладать способностью «мыслить именами». Иными словами, автор и читатель у Флоренского — гениальные каббалисты, посвященные в тайну звуков; чтение при этом оказывается каббалистической медитацией.

Ясно, что с этим тезисом — «мыслить именами» — Флоренский и его поэтика попадают в трудное положение. Любой текст становится для читателя абсолютно эзотерическим: трудно вообразить повальное обращение людей к каббале даже и в случае одобрения построений мыслителя из Сергиева Посада. В «Смысле идеализма», одной из центральных для понимания платонизма Флоренского его работ, немало ссылок на оккультические сочинения, в которых предлагались методики для развития «высших» способностей, навыка «четырёхмерных созерцаний», — для проникновения собственными силами в духовный мир. Но как все эти современные «пути к посвящению» ни соблазняют автора, он в конце концов ссылается на православный авторитет епископа Игнатия Брянчанинова: писатель-аскет считал опыты по «отвержению чувств» исключительно вредными для духовного организма человека. Таких явных намеков на искусительность для него оккультических знаний можно в сочинениях Флоренского найти множество. Как правило, пробудив у читателя вкус к запретному, Флоренский отрезвляет его апелляцией к Церкви. Но в «Именах» он дает себе волю и призывает учиться «мыслить именами». Если поначалу со всяким именем в сознании человека соединена память о его конкретных носителях, то особым усилием можно добиться того, что имя отделится от лица и предстанет перед медитирующим как «умная форма». Это станет неким переломом в духовном развитии современного человека: имена окажутся для него мощными орудиями познания и воздействия на действительность<sup>99</sup>. Можно вспомнить здесь идеи «Общечеловеческих корней идеализма», где речь шла об аналогичных способностях мага. И хочешь не хочешь, но приходится признать: именно маги, по мысли Флоренского, оказываются наилучшими читателями и интерпретаторами художественных текстов. Очевидно, что «общечеловеческое мировоззрение», реконструируемое «Водоразделами» Флоренского, будучи воздвигнуто на фундаменте имен, есть разновидность магизма.

<sup>99</sup> Имена. — Рукопись. С. 78.

Насколько самобытен Флоренский именно как «теоретик литературы»? В связи с этим надо указать на два момента – на сильно развитую способность Флоренского «мыслить именами» (свидетельство чему – вторая часть книги «Имена») и, с другой стороны, на сильное влияние на него сочинения Фабра д'Оливе, которое не раз упоминается как в «Мысли и языке», так и в «Именах». Думается, методология анализа литературного произведения, основанная на постижении собственных имен, взята из «Восстановленного еврейского языка». Нам было доступно русское переложение данной книги – иначе не назовешь сумбурный и вольный перевод В.К. Запрягаева, снабженный предисловием и подробнейшим комментарием переводчика<sup>100</sup>. В «Космогонии Моисея» представлен принцип анализа Фабром д'Оливе библейской Книги Бытия. Мифологическую форму повествования о сотворении мира Фабр д'Оливе перелагает на язык теософской энергетики. Он хочет теософски детализировать антропоморфную (предельно условную, символическую) библейскую картину творения, для чего углубляется в собственные имена еврейского текста Библии. Смысл имен постигается каббалистическими методами, – и на основании этих смыслов Фабр д'Оливе заключает: каждое имя есть некая творческая космогоническая сущность, оккультная сила, действующая в природе. Условный рассказ о создании мира Богом преобразуется у Фабра д'Оливе в картину живого, пульсирующего космоса, населенного многообразными существами и силами, между которыми разыгрывается драматическое действо. Сюжет этого действия – духовная эволюция Вселенной и человека. У Библии, согласно убеждению Фабра д'Оливе, есть глубинный, эзотерический смысл. Он зашифрован, код же к шифру скрыт в собственных именах, и в конце концов – в составляющих их еврейских буквах. Анализ Библии Фабром д'Оливе – это не толкование, не интерпретация, но именно расшифровка: смысл, который он приписывает Библии, совершенно иноприроден безыскусному «Моисееву» повествованию. Так, *Адам*, по Фабру д'Оливе, – не лицо, но всемирный человек, коллективное человечество, предсуществующее в Боге, во времени же становящееся универсальной душой; *Айша* – женщина – волевое, деятельное начало, при погружении в материю (а это – направление эволюции) становящееся *Хевой*, привычной для нас *Евой*. Далее, именем *Каин* названа космическая сжимающая сила, космический эгоизм; *Авель* же – сила братская, действующая от центра. Убийство Авеля Каи-

<sup>100</sup> См.: *Фабр д'Оливе А.* Космогония Моисея. (Традиция восстановления по истинному смыслу древнееврейских (египетских) коренных слов.) Вязьма, 1911.

ном для Фабра д'Оливе имеет космический смысл: в творческих целях, временно, действие силы центростремительной, ступающей, подавило центробежную, разряжающую силу, — материализация духа признается в теософии одной из начальных стадий эволюции. В космическом творческом действе участвуют *Метушаэль* — «пучина смерти», *Ламек* — «гибкая связь вещей», *Хадег* — «очевидность», *Уилла* — «глубина» и «темнота» и т.д. Содержание космической драмы заключено в целенаправленной игре сил, многообразнейших энергий, — Библия же представляет сценарий этой игры, и настоящие действующие лица там скрыты под масками имен. Налицо здесь глубокая близость с воззрениями Флоренского. Имена для последнего — тоже силы и существа; несравненно более подробный их анализ, чем у Фабра д'Оливе, составляет вторую часть книги «Имена». Тот же у Флоренского и подход к тексту: так, шифром, ключом к «Цыганам» служит имя Мариула. Для нас несомненно: «Восстановленный еврейский язык» — главный, если не единственный, источник каббалистической герменевтики Флоренского.

### 3.4.6. Оценка теории литературы Флоренского

Благодаря своему редчайшему дару — особой интуиции, или природному ясновидению — Флоренский создал произведения, по силе проникновения в реальность вряд ли сравнимые с другими образцами русской мысли его времени. Однако мы найдем в них немало точек пересечения с рядом умственных направлений начала века. Касается это и поэтики Флоренского.

#### 1. Флоренский и символисты

Ближе всего Флоренский, как теоретик искусства, стоит, на наш взгляд, к Вячеславу Иванову. Это упирается в сходство их основополагающих мировоззренческих интуиций — в ориентацию на запредельную тайну мира и на мистирию (широко понимаемую) как путь к высшей реальности. Можно сказать, что эти два мыслителя имели сходный комплекс верований, хотя Флоренский, в отличие от Иванова, позиционировал себя как православного. Для обоих центральной была категория *символа*, понимаемого как мост между дольным и горним, распространяемого на различные области, в частности, и на эстетику. В некоторых оттенках, однако, символ переживается Флоренским и Ивановым по-разному. По нашему

мнению, для Флоренского символ в бóльшей мере причастен символизируемому, более прозрачен для символизируемого, сильнее связан с ним бытийственно, чем для Иванова. Иногда Флоренский доводит эту интуицию до конца – в его *диалектике символа* присутствует тождество символа и символизируемого: икона есть сам святой, слово есть сама вещь, – это выражения из работ Флоренского. Такое пронзительное понимание символа лишает мировоззрение Флоренского философской окраски и делает его «учительным» свидетельством о сокровенной реальности, своего рода тайноведением, комплексом оккультических воззрений. Под пером Флоренского обнажается само существо вещей – в частности, произведений искусства. Анализируемые им литературные произведения предстают эзотерическими символами той или иной духовной реальности, отчетливо распознанной, откровенно названной. Для Иванова же символ – все же «тусклое стекло», – если и реальность, то низшего порядка. Намереваясь уравнивать в бытийственном отношении богослужение и искусство символизма, он с неизбежностью пришел к выводу: искусство не есть теургия. «Тайнодействие символа не есть тайнодействие жизни», – сказано в работе, специально посвященной проблеме искусства и сакральной мистики, художества и религии. Если для Флоренского произведение искусства, как символ, всегда есть факт *религиозного* порядка, всегда *реально* соединяет личность с той или иной духовной действительностью, то Иванов в онтологическом отношении ориентирован иначе: символ искусства, по его мнению, – «не форма, которая содержит, но форма, *через* которую течет реальность, то вспыхивая, то угасая, – медиум струящихся через нее богоявлений» («Границы искусства»). Иванов различает символы по их бытийственности: миф и мистерия – сама реальность – им четко отграничены от символа искусства, «образа и подобия» высшей реальности. У Флоренского же практически любое произведение оказывается мифом, то есть самой реальностью: «Благовещение», «Незнакомка» Блока, «Искушение святого Антония» Флобера – это типичные мифы<sup>101</sup>.

## 2. Параллели с футуризмом и формализмом

В «Антиномии языка» Флоренского есть большой экскурс о футуристической поэзии, и, надо сказать, написан он не без некоторой симпатии к футуристам. В самом деле, было бы странно, если

---

<sup>101</sup> Не от Флоренского ли формулировка Лосева в «Диалектике мифа»: «Всё на свете есть миф»?

бы Флоренский, пользовавшийся этимологическим принципом для глобальных мировоззренческих выводов, оказался равнодушным к словотворчеству, скажем, Хлебникова; если бы при жгучем интересе к звуку он не прислушивался к футуристической звукописи. Языковые искания футуристов занимали Флоренского, но так, как занимает взрослого игра ребенка. Футуристы в стихии языка двигались вслепую, руководствуясь темным чувством — поэтической интуицией, — Флоренский же хотел владеть языком абсолютно сознательно. Футуристы фантазировали насчет качества тех или иных букв — Флоренский изучал их отчетливый смысл по Каббале. Футуристы играли именами — Флоренский овладевал ими как орудиями познания, власти над природой. Футуристы лишь метафорически «воскрешали» слово, тогда как Флоренский с последней — мифологической серьезностью мыслил о слове, как о живом существе. Знающий на незнающих, посвященный — на профанов, предельно снисходительно смотрел Флоренский на футуристов. Шли они с ним в одном направлении, но футуристы продвигались в полном мраке, Флоренский же — руководствуясь светом гностических учений.

Что же касается формализма, то для проведения параллелей между ним и представлениями Флоренского вспомним, что *форма* — одна из ключевых категорий его мышления, в частности, и его поэтики. В чем же состоит разница двух данных подходов? Можно говорить о различии аналитичности и синтетичности, во-первых, поверхностности и глубины, во-вторых. Для Флоренского форма — то же, что платоновская идея, целостная сущность ли, существо ли; он искал единую интуицию формы. Именно в стремлении пережить словесное художественное произведение как единство, он сводил его к монаде — к имени. Формалисты же для изучения формы расчленили произведение на комплекс приемов, так что оно оказывалось конструкцией, но не организмом. Они не занимались глубинным смыслом произведения, столь важным для Флоренского. Представление, по которому произведение — это духовное существо, разумеется, им также абсолютно чуждо. — С другой стороны, формалистическое понятие *приема* для Флоренского очень важно. В «Иконостасе», например, досконально представлена техника создания иконы, весь иконописный процесс от начала до конца. Но цель Флоренского при этом — показать, что каждый прием осмыслен, что все они укоренены в средневековом мировоззрении и служат последним — священным — целям иконы. Более того, процесс создания иконы, по Флоренскому, символически воспроизводит процесс сотворения мира: «приемы» бытийственно возвеличены



до возможного предела. В письме 1933 г. из лагеря к дочери Ольге Флоренской дано наставление в чтении, основанное на привычной именно для формализма концепции: «Когда читаешь художественные произведения, не удовлетворяйся одной фабулой, а отдавай себе отчет в построении произведения, в особенностях языка, обдумывай типы. Надо понимать, как сделано произведение, в его целом и отдельных элементах, и *для чего* оно сделано именно так, а не иначе»<sup>102</sup>. Эзотерическое «мышление именами» остается у Флоренского для теории и собственных изысканий. Мы находим у него вполне традиционные для того времени идеи, и это говорит о том, что он был знаком с теорией формалистов.

### 3. Флоренский и Бахтин

Сопоставление двух выдающихся мыслителей могло бы стать темой специального интересного исследования. Здесь, в связи с творческим портретом Флоренского, мы коснемся лишь мимоулетно этого предмета: наш жанр допускает включение в анализ иных лиц лишь ради более четкого обозначения черт главного лица. Конечно, мы привлекаем Бахтина в связи с портретом Флоренского именно потому, что у обоих ключевой категорией теории литературы является *слово*. Но сразу же надо подчеркнуть, что Бахтин и Флоренский – представители противоположных направлений в русской философии. У них разные традиции: неокантианство с его ориентацией на феноменальное бытие (а именно с неокантианством преемственно связан Бахтин) было наиболее чуждым направлением мысли для метафизика Флоренского. Флоренский – создатель онтологической философии с очень сильной оккультной тенденцией, тогда как в мышлении Бахтина основным является экзистенциальный аспект. Флоренский в русской мысли стоит в одном ряду с В. Соловьёвым, С. Булгаковым, Е. Трубецким; Бахтин во многом созвучен Бердяеву и Шестову.

Но в воззрениях Флоренского и Бахтина есть важная общая сторона, а именно диалогическая, с сильной эротической окраской, теория познания. В общем виде у Бахтина она изложена в трактате «Автор и герой в эстетической деятельности»; книга о Достоевском дает одну из самых ярких ее версий. Что же касается Флоренского, то его теория диалогического познания развита в «Диалектике», отчасти же в «Имяславии...» – трактате, содержащем концепцию имени как плода познавательного диалога. Благодаря общности ди-

<sup>102</sup> Вопросы литературы. Указ. изд. С. 154.

алогической интуиции воззрения Бахтина и Флоренского обнаруживают иногда свою близость, родственность.

Но в термин «слово» мыслители вкладывают совершенно разный смысл. Слово для Бахтина — это всегда высказывание, принадлежащее определенному лицу; идя вглубь любого слова, любого текста, по мысли Бахтина, мы всегда упремся в человека. Даже отчужденные от личности смыслы слов, попадающие в хранилища культуры, не выходят из сферы человеческого и «воскресают» в новых высказываниях. — У Флоренского, правда, тоже учтен этот «человеческий» аспект слова. Вспомним определение семемы из «Строения слова»: именно семемой слово входит в «речь», тогда как другие элементы слова принадлежат «языку», — если привлечь сюда термины Ф. де Соссюра. Также «очеловечено» — в оккультном смысле — слово в представлениях о магии. Но в первую очередь слово для Флоренского — это слово лексикона, в связи с которым неуместно говорить о какой бы то ни было личности. Конечно, слово — факт культуры и для Флоренского, что особенно ощутимо в его этимологических исследованиях. Но в пределе учение Флоренского выводит слово из культуры в природу: слово — это живое существо, воздушный организм, живущий собственной жизнью, раз отделившись от голосовых органов человека, — а с другой стороны, слово есть именуемая им природная вещь. Филология Флоренского — один из разделов его натурфилософии и принадлежит, быть может, в большей степени «наукам о природе», нежели «наукам о духе».

Из учений о слове вытекают и «поэтики» Бахтина и Флоренского, обе дерзновенные и парадоксальные. И если, опять в пределе, литературное произведение для Бахтина, основанное на диалоге автора и героя, вырождается в событие общения реального автора и реальных (хотя и в ином смысле) героев, — тем самым выходя из области вымысла в жизнь, — то для Флоренского произведение, бытийственно равное ключевому имени, тоже принадлежит «жизни» — но не экзистенциальному «быванию» личностей, а надчеловеческой сфере «архетипов духа». Произведение духовно; но для Бахтина дух неовеществляем, и единственная форма его обнаружения — экзистенциальный диалог; в представлении же Флоренского, дух есть запредельная сущность вещи, способная, однако, материализоваться, — трансцендентные «духовные архетипы» сгущаются в имена<sup>103</sup>,

<sup>103</sup>В «Именах» имя определяется как «самое первое из проявлений незримой и неслышной, недоступной ни восприятию, ни постижению, в себе и для себя существующей духовной сущности»; «имя — тончайшая плоть, посредством которой объявляется духовная сущность». — Вопросы литературы. Указ. изд. С. 170.

центры произведения. Учение о произведении Бахтина принадлежит мысли экзистенциализма, Флоренского – онтологической философии. Так в теории литературы проявляются основополагающие мировоззренческие интуиции обоих мыслителей.

#### 4. Флоренский и его «филологическая школа»

Флоренский обладал необычайным даром устного слова; по воспоминаниям бывших студентов Духовной академии, где он преподавал, речь его магически действовала на слушателей<sup>104</sup>. Но кроме свидетельства А.Ф. Лосева, в последний период своей жизни говорившего о себе как об ученике Флоренского, нам больше не приходилось встречаться с печатными признаниями такого рода. Создается впечатление, что Флоренский не оставил после себя последователей, не создал научного направления. Однако в сокровищнице Серебряного века есть два очень ярких труда, которые позволяют, на наш взгляд, говорить о *филологической школе Флоренского*: это книги с одинаковым названием «Философия имени», одна из которых написана С.Н. Булгаковым и вышла в свет в 1953 г. в Париже, вторая же принадлежит А.Ф. Лосеву, издана она в 1927 г. в Москве на средства ее автора. В этих трудах Лосев и Булгаков выступают как «ученики» Флоренского: их идеи восходят к интуициям, знакомым нам по «Общечеловеческим корням идеализма», «Мысли и языку», «Именам».

«Ученичество» в данном случае состоит в следующем: Флоренским задается положение, возникшее через прямое созерцание слова, Лосев же и Булгаков предпринимает философскую разработку этого «свидетельства»<sup>105</sup>. Оба последователя Флоренского исходят из его ключевого тезиса – *слово это сам предмет*. Этот первичный миф, заимствованный из магического мировоззрения, Лосев и Булгаков подвергают философской интерпретации. В своей очень содержательной – из сферы филологии выходящей в космогонию и эсхатологию, космологию и теологию, – в сущности, общеполитической концепции слова, логической – почти схоластической по методу, Лосев соединяет интуиции Флоренского с принципами феноменологии Гуссерля. Его мыслительный инструмент – это диалектика,

<sup>104</sup> «Было некое магическое обаяние в его речи. <...> Он очаровывал, подобно Орфею, магически овладевал душой слушателя, превращая ее в воск или глину, из которой затем лепил свои создания» и т.д. См.: Волков С. Последние у Троицы. М.; СПб., 1995. С. 171 и далее.

<sup>105</sup> Специальному рассмотрению книг Лосева и Булгакова посвящена глава данной книги «О филологической школе П.А. Флоренского».

понятая как «логика отрицания». В слове для Лосева присутствуют субъект и объект, предмет и познающее сознание. Это представление Флоренского: вспомним его идею познавательного диалога и брака. Но у Лосева *объект* в слове присутствует как «предметная сущность», *субъект* же, человеческий фактор, является «не-сущим», «меоном», той темной средой, которая искажает явление смысла. Беря обычное человеческое слово, Лосев, пользуясь феноменологическим методом «вынесения за скобки» и логикой отрицания, идет в его сущностную глубину, преодолевая один за другим меональные слои. От фонемы он переходит к этимону и морфеме, затем к ноэме — смыслу слова, очищенному от звуковой оболочки национального языка, но сохраняющему национальный оттенок понимания (так, истина, по-гречески, есть незабвенное), и далее — к идее, смыслу уже чистому, адекватному самому предмету, — фактически к *предмету* в его инобытии в сознании. В глубине слова Лосев обретает предмет, его духовное ядро, т.е. идею: *слово есть идея предмета*. Так логически разрастается тезис Флоренского, так он демифологизируется, входя в представления феноменологии. Однако, теряя связь с магическим мифом, он делается основой других мифологических представлений. Лосев называет предметную сущность бытийственным светом, меон же соотносит с материей. Тем самым в его концепции возрождается космогонический и космологический миф о просвещении умным светом косной материальной тьмы. Интуиция Флоренского обрастает в лосевской «Философии имени» целым лесом категорий; за логическим построением просматривается гностический взгляд на мироздание. Принципиально от взглядов Флоренского теорию имени Лосева отличает уклон в онтологию, — тогда как филология Флоренского тесно связана с его теорией познания. Лосев уподобляет сознание меону и видит его роль в образовании слова чисто отрицательной: это та мутная среда, через которую с величайшим трудом пробивается свет предметной сущности. У Флоренского же, в его мифологеме брака, субъект и объект познания, разум и предмет, предстают как равноправные.

Замечательная «Философия имени» Булгакова возникла из его бесед с Флоренским и участия в имяславческих спорах: Булгаков готовил апологетический доклад об имяславии (обвиненном в ереси) для поместного собора русской Церкви в 1917 г. Написана книга была уже в эмиграции. Это прекрасный образец мысли, выдержанной именно *философски*: стилю мышления Булгакова чужды оккультические увлечения, столь характерные для Флоренского, и вместе с тем — логическая сухость Лосева. Но при этом данный труд тоже вторичен в отношении филологии Флоренского. Инту-

иции учителя о слове-вещи, слове-идее Булгаков сливает со своей софиологией. Для него языковое слово укоренено в сфере Софии – духовном космосе, области вечных идей; слова представляют собою «самосвидетельство космоса в нашем духе»<sup>106</sup>. И снова, как и у Лосева, филологии Булгакова свойственна преимущественно онтологическая окраска. Равноправного диалога человеческого сознания с миром у Булгакова нет; сознание оказывается, скорее, медиумом космического, софийного слова в такой, например, выдержке: «Слово *космично* в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и чрез него звучит мир; потому слово антропокосмично, или скажем точнее, антропологично»<sup>107</sup>. Булгаков создал оригинальную бытийственную *философию грамматики*, и здесь он полностью самобытен – данного предмета Флоренский не касается. В связи с его системой можно в полной мере говорить о *философии языка*, но она тоже сведена у него к *философии имени*: в книге остроумно обосновывается, что и всякое суждение может быть представлено как *именование*. Завершим эти краткие замечания о филологической школе Флоренского рассмотрением мыслей Булгакова о поэтическом языке. *Поэтика* Булгакова тоже онтологична, но она трезвее, позитивнее, «научней», чем поэтика Флоренского. Где-то она близка идеям формалистов, в частности, выводам их стиховедения, но эти идеи литературоведения 10–20-х годов у Булгакова поставлены на твердую почву софиологии. Поэтическое слово, по Булгакову, действительно, слово особое: «Слово, живущее в нас, не мы с нашими психологизмами, переживаниями и капризами, – слово совсем даже не переживание, а жизнь мировая, сверхличная. Поэтому поэт и должен быть послушен велениям музыки, забыть о себе, отдаваясь вдохновению, стремиться перейти за ограду личной ограниченности»<sup>108</sup>. В поэзии слово несет «непосредственную свежесть космического своего рождения»; «перестает быть только знаком, который употребляется для сигнализации смысла, “понятий”»; здесь оно является самим собой, т.е. символом»; оно является самоцелью; оно, наконец, близко к магическому слову<sup>109</sup>. В идеологии Булгакова это означает, что поэтическое слово *адекватно* раскрывает свой смысл, и в этой гармоничности своей оно есть логос, «софийное слово», облеченное красотой, «присущей

<sup>106</sup> *Протоиерей С. Булгаков*. Философия имени. Париж, 1953. С. 15.

<sup>107</sup> Там же. С. 24.

<sup>108</sup> Там же. С. 142.

<sup>109</sup> Там же. С. 144.

твари в ее софийности»<sup>110</sup>. Булгаков призывает изучать «инструментовку стиха» ради проникновения в тайну звука и смысла; он ищет в поэзии то, что Флоренский искал в каббале. В стихе, по его мнению, «приподнимаются покровы с внутренних органов слова, ощущается связь, существующая между чувством и отдельным звуком, буквой, элементом слова. Слово-смысл и слово-звук смотрятся здесь друг в друга и выдают заветные свои тайны. Ибо тайна слова есть тайна букв и их соединения в слово, как тело смысла»<sup>111</sup>. Заметим, что у Лосева не было столь же сильного интереса к осмысленности звуков слова, как у Флоренского и Булгакова: звук в первую очередь отнесен им в область меональной тьмы, при редукции вынесен за скобки. Из трех мыслителей в учении о слове Лосев в наибольшей степени метафизичен.

---

<sup>110</sup> *Протоиерей С. Булгаков. Философия имени.* Париж, 1953. С. 141.

<sup>111</sup> Там же. С. 146.

### 3.5. О филологической школе П. А. Флоренского\* «Философия имени» А.Ф. Лосева и «Философия имени» С.Н. Булгакова

**П**редставление о школе Павла Флоренского может показаться несколько странным. Отец Павел читал целый ряд философских, богословских, искусствоведческих курсов как в духовных, так и в светских учебных заведениях<sup>1</sup>; но, блестящий лектор, Флоренский, видимо, был слишком высок для своей аудитории. Духовная школа, ориентированная преимущественно на подготовку провинциальных «батьюшек», просто не воспринимала полета мысли Флоренского, не могла — при своей направленности на катехизис — оценить глубину его умозрений; весь стиль курсов ВХУТЕМАС также явно не гармонировал с его личностью. У Флоренского не было той студенческой среды, в которой он, как всякий выдающийся ученый, мог бы исподволь воспитывать сторонников своих взглядов. Также у него не было и неофициального научного кружка, где бы он чувствовал себя главой. Строй его личности допускал пастырское влияние — проповедь, духовничество, но ему не было свойственно кого-то организовывать и вести за собой. Как внешние, так и внутренние обстоятельства не благоприятствовали тому, чтобы Флоренский стал основоположником и главой какого-либо научного направления, хотя, казалось бы, к тому были блестящие основания.

Однако в случае с Флоренским можно говорить о школе в глубинном смысле этого понятия. Труд того, кто был призван стать сеятелем, не мог пропасть впустую: малая часть семян попадает на плодород-

\* Впервые напечатано в: *Studia slavica Hung.* Т. 37. 1991–92 Akadémiai Kiadó, Budapest. С. 113–189.

<sup>1</sup> См.: *Игумен Андроник.* Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии // Богословские труды. Юбилейный сборник «Московская Духовная Академия, 300 лет». М., 1986. С. 226–246.



ную почву. Те душевные богатства, которые Флоренский буквально рассыпал перед своими слушателями, не могли рассеяться в пустоте или, увязнув в косных умах, потерять свой блеск, подвергнуться профанации и вскоре забыться. Среди его окружения оказались несколько «избранных», *своих* на пиршестве его мысли. Это были умы близкого ему платонического строения.

Автору данной работы сравнительно недавно довелось познакомиться с филологическими сочинениями Флоренского\*\*. Более того, автору удалось прочесть их практически все — две завершённые книги «Мысль и язык» и «Имена», некоторые статьи и фрагменты; из рассмотрения выпали лишь немногие документы, до сих пор находящиеся в архиве в неразобранном виде и практически недоступные. Но еще ранее у автора была возможность читать два фундаментальных сочинения по философии языка, написанных тоже на рубеже 10–20-х годов, — книгу А.Ф. Лосева «Философия имени», изданную в Москве в 1927 г. на средства ее создателя, и труд С.Н. Булгакова с тем же заголовком, посмертно вышедший в Париже в 1953 г. Ретроспективное обращение к этим книгам уже после знакомства с филологией Флоренского обнаружило для автора глубокое родство этих трех способов осмысления слова, трех филологий. И сразу же обнаружилась первичность филологических сочинений Флоренского перед обеими «Философиями имени».

Но как охарактеризовать то отношение, в котором книги Лосева и Булгакова находятся к трудам Флоренского? Здесь, на наш взгляд, уместен вечный образ учителя и учеников и, соответственно, понятие научной школы. Вторичность трудов Булгакова и Лосева — это оправданная, естественная вторичность, о которой сказано, что ученик не больше своего учителя. Все три исследования языка — Флоренского, Булгакова, Лосева — блестящие, оригинальные труды, яркие образцы русской философской мысли XX века. При этом они составляют единство, имя которому — школа.

Почему же мы среди этих трех «филологий» первенство видим за воззрениями Флоренского? Здесь все не так очевидно: например, в чисто философском отношении — в системной полноте, категориальной разработанности — книга Лосева сильнее построений Флоренского. Лосеву удалось развить учение не только о слове языка, но о слове космическом и Слове Божественном; его «Философия имени» — это не просто филология, но космология и космогония, теология, а также гносеология и систематика науки. Труд же Булгакова выгодно отличается от сочинений Флоренского тем, что в

---

\*\* Написано в 1980-е годы.

нем поднят аспект жизни слова в речи, совершенно не затронутый Флоренским. Булгаковым создана онтологическая концепция речи и предложения, разработана онтология именованя. Своей «Философией имени» Булгаков осмыслил и подытожил так называемые афонские споры о природе имени, начавшиеся в церковной среде и вызвавшие резонанс в научных и общественных кругах. Книга Булгакова отличается не только содержательным богатством, но и проникновенной глубиной. И все же взгляд Флоренского на язык первичен в отношении данных трудов, его филология — это слово учителя, концепции Лосева и Булгакова — слово учеников.

В чем же существо учительного слова, кто такой учитель? Учитель, по своему изначальному призванию, должен ввести в мир принципиально новое содержание, доселе в нем не бывшее, — такое, которое рождено последней глубиной его личности, которое есть именно ему предназначенное откровение бытия. Это содержание может быть разной степени весомости и глубины, различного значения для человечества. Но всегда учитель — это тот, кто владеет знанием сущего, живой интуицией мира. — Однако это лишь одна половина дела. Для учителя требуется талант передать это интуитивное глубинное знание в общезначимых формах. Если он есть, то слово учителя является особым — живым словом, откровением самой реальности.

Учителем может стать только тот, кто обладает даром прозрения в глубину вещей. Такой способностью, безусловно, обладал Флоренский. Отнюдь не внешняя ученость — пресловутый энциклопедизм — есть характерная черта его личности. Сила его мысли, его знания определялась не числом прочитанных книг, не количеством постигнутых концепций в самых разных областях знания, но именно данным талантом созерцания. Поставив перед своим мысленным взором предмет — будь то человек, слово, церковное таинство, неодушевленный металл или морская водоросль, — он всю силу своего ума, всей личности устремлял в глубинную суть предмета, своим духом высвечивал изнутри его дух. И прикоснувшись к нему, он затем говорил о нем не всегда привычным языком. Те, кто слышал учительное слово Флоренского, не могли не ощущать его особой природы. Но отнюдь не все становились его учениками: для этого необходимо духовное родство, сходное устройство ума. На благоприятной почве слово учителя может принести плод сторицей, — но все же сохранится в силе древняя мудрость: ученик не выше своего учителя.

На рубеже 1910–1920-х годов Флоренский возвращал в своей душе замысел грандиозного мировоззренческого труда «У водоразделов мысли», из которого ему удалось завершить лишь один раз-

дел о слове. Этот раздел состоит из двух книг — «Мысль и язык» и «Имена». «Водоразделы» можно считать таким высказыванием учителя, о котором только что шла речь. О главной особенности своего труда он пишет: «Да, здесь не дано никакой системы ... Но есть много вопросов около самых *корней* мысли. У первичных интуиций философского мышления о мире возникают сначала вскипания, вращения, вихри, водовороты — им не свойственна рациональная распланировка, и было бы фальшью гримировать их под систему»<sup>2</sup>. Эти «вскипания мысли» автор труда сам переживает как «истоки жизни». Флоренскому было дано прикоснуться к бытию, и он сам знал об этом. Прекрасно он также понимал, что его труд — лишь духовное и смысловое начало, что, будучи «соцветием» интуиций и прозрений, он настоятельно требует продолжения. «Водоразделы» замыслены как завершенное, цельное слово, но завершенность его — это совершенство семени растения, если использовать здесь любимый самим Флоренским древний образ, соотносящий слово и семя. «Водоразделы» должны были найти почву, упав в которую, они принесли бы свои плоды. Флоренский предчувствовал будущую жизнь своего труда. Сам он не имел вкуса к системности, но, словно ожидая появления такого ученика, как А.Ф. Лосев, замечал о собственных интуициях: «Это из них вымораживаются впоследствии твердые тезисы». И как будто предчувствуя характер будущего системного сочинения, он писал: «Может быть, наброски, подобные предлагаемым, впоследствии и срастутся в более плотное, более твердое, более линейное объединение, хотя и ценою отмирания некоторых из живых ныне связей»<sup>3</sup>. Внутренняя гармония труда учителя может преобразиться в системную стройность труда ученика; таков один из путей «прорастания» живого слова, и для него потребен мощный логический ум.

Есть и иной тип воздействия в научной школе. Булгаков так характеризует свое отношение к Флоренскому, вспоминая идеи письма, полученного им от отца Павла во времена их тесного общения: «Я это принял тогда без критики, с тем влюбленным восторгом, как и все от него принимал»<sup>4</sup>. «Влюбленный восторг» ученика перед учителем — благоприятнейшее состояние для ученического самооткровения, причем не любого, но такого, какое совершается в духе и формах, созвучных строю личности учителя. Ученик тогда говорит глубинно свое, интимнейшее, но при близком рассмотрении это

<sup>2</sup> Флоренский П.А. Пути и средоточия // Флоренский П.А. Сочинения: В 2 т. Т. 2. У водоразделов мысли. 4.1. М., 1990. С. 28.

<sup>3</sup> Там же. С. 28.

<sup>4</sup> Прот. Сергей Булгаков. Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 158.

«свое» оказывается идеями учителя, освоенными учеником. И здесь нет противоречия: бывают такие случаи, когда уместно говорить об отношении отцовства — сыновства в духовно-интеллектуальном смысле — о духовном рождении, о сходстве духовного устройства. В таком «сыновнем» отношении к Флоренскому и стоит Булгаков как автор «Философии имени».

Итак, между тремя филологическими трудами<sup>5</sup> выдающихся мыслителей существует глубокое внутреннее родство, которое мы назвали школой. Взгляд *Флоренского* на слово выражает полученное им «откровение» о языке. Труд *Лосева* — это мощное логическое учение о слове и Слове, это собственный лосевский миф об имени и бытии, облеченный в схоластическую форму. И эта постройка, как на внутренних скрепах и опорах, держится на живых интуициях Флоренского. Книга *Булгакова*, весомый вклад в его софиологию, содержит множество подлинных открытий, новых интуиций. Но все же эти идеи суть побег, прорастания учительной мысли: они питаются энергиями бытия не непосредственно, но через живое созерцание слова Флоренским.

Какой была внешняя ситуация возникновения трех данных трудов? Сведения об этом крайне скудны. Исторически, думается, «школа», в самых общих чертах, складывалась так. В 1908 г. Флоренский в стенах Московской духовной академии прочел доклад «Общечеловеческие корни идеализма»<sup>6</sup>. Выступление это было посвящено Платону и платонизму, но также магическому слову. В данной

<sup>5</sup> Мы здесь всюду называем дисциплину, к которой принадлежат данные труды, *филологией*, имея в виду изначальное значение этого понятия, именно — любовь к слову. Этой любовью отмечен настрой всех трех мыслителей, она определяет характер данной научной школы. Не слишком правомерно в связи со школой Флоренского говорить о *философии языка*. Во-первых, философское языкознание XIX века, идущее от В. Гумбольдта, оказалось к эпохе творчества Флоренского настолько проникнутым позитивистскими и психологическими интуициями, столь чуждыми Флоренскому, что его труд оказался, скорее, восстанием против данной дисциплины, отрывом от традиции, чем ее продолжением и углублением. То же самое можно сказать и про труды его учеников. Во-вторых, дисциплина Флоренского своим предметом имеет не столько язык, сколько слово. Но назвать ее, как это и сделали Булгаков и Лосев, *философией имени* или *слова* также означает совершить неточность. Дело в том, что во всех интересующих нас сейчас сочинениях чистое философствование по поводу слова играет все же не ведущую роль, значительно уступая феноменологическим — до-философским — созерцаниям, рассуждениям богословского характера, окультным интуициям, космологическим и космогоническим представлениям. Первенствующее же место в этом синтезе следует отдать гносеологии. Наверное, правомерно здесь говорить о самостоятельной синкретической дисциплине, имеющей своим предметом слова́ и Слово. Для нее мы не можем подобрать лучшего имени, чем старый термин «филология».

<sup>6</sup> См.: Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 2, 3.

работе Флоренского в сжатой и очень яркой форме явили себя уже фактически все его филологические интуиции. Слово было предметом многолетних размышлений Флоренского. Работа 1914 г. «Смысл идеализма» также касается проблемы слова: здесь речь идет уже о платоновском учении об идеях, и проблема слова соотносится с проблемой универсалий. На 1913–1914 гг. приходится кульминация так называемых афонских споров в русской Церкви. В этих спорах был поднят новый богословский вопрос: насколько бытийственно имя Бога, имя Иисуса Христа, и может ли эта священная бытийственность стать основой утверждения, что имя Божие есть сам Бог? Именно так мыслили некоторые современные православные подвижники, но другим эта формулировка представлялась кощунственно-еретической. Хотя содержание спора имело мировоззренческий характер, данная проблема принадлежит по преимуществу филологии — онтологии слова. Флоренский не остался в стороне от полемики и принял в ней сторону «имяславцев», скорректировав, однако, доведенный до абсурда реализм их взгляда на слово. Около него в Духовной академии сплотился круг единомышленников, к которому примкнул также С. Булгаков<sup>7</sup>. Именно тогда, видимо, Булгаков общился к филологическим воззрениям Флоренского; позже, перед поместным собором русской Церкви 1917 г., ему было поручено выступить с докладом по проблеме имяславия. Идеи этого доклада нашли развитие в написанной уже в эмиграции «Философии имени».

Общение Булгакова с Флоренским в те годы нашло свое отражение в картине М.В. Нестерова «Философы», написанной с натуры, но одновременно воспроизводящей целый комплекс идей. Наверное, Флоренский и Булгаков не раз совершали вместе такие вот прогулки в окрестностях Сергиева Посада. Флоренский — постоянный житель монастырского городка, основанного еще в XIV веке; он — профессор Духовной академии, находящейся в стенах Троице-Сергиева монастыря, одновременно священник местной больницы церкви Рождества Богородицы. Во время прогулки вблизи своего дома он одет по-домашнему — на нем светлый подрясник, на голове скуфья. На Булгакове, госте из Москвы, черный костюм и дорожный плащ: до принятия им священства остался всего лишь год. Философы идут мимо полей и лесов, по тем самым местам, где Флоренский часто гуляет один<sup>8</sup>. Вечер; на белой ткани подрясника Флоренского, на лицах, на окружающей зелени — красноватые от-

<sup>7</sup> См.: *Иеродиакон Андроник (Трубачёв)*. К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882–1943) // Богословские труды. М., 1982. Т. 23. С. 269.

<sup>8</sup> Такие свои прогулки он описал в работе «На Маковце».

блески заката. Не случайно художником выбрано именно это время дня: его, по созвучию собственной душе, особенно любил Флоренский; вечерняя заря становилась для него предметом углубленного созерцания<sup>9</sup>. Но отблески эти зари? — может, пламени войн и революций... Не столько умиротворение, сколько тревожность разлита по картине. Центр этой тревоги — фигура Булгакова, очень мощная и энергичная, как бы устремленная вперед; в ходьбе Булгаков явно опережает своего спутника. Лицо его не только выражает предельно напряженную, собранную в одну точку мысль: оно крайне серьезно и полно сознания последней значительности того, что он слышит в этот самый момент от Флоренского, того, что происходит сейчас в мире и России. На облике Булгакова — отпечаток некоторой мрачности и трагизма. Его душа, раскрывшаяся для нас в его сочинениях, столь же тонкая и трепетная, как душа Флоренского, в нестеровской фигуре явлена косвенно — в жесте глубокого доверия и любви к нему со стороны собеседника. Образ Булгакова, один из двух эмоциональных центров картины, воплощает в себе начало земное, историческое и потому неизбежно трагическое. Напротив, Флоренский вносит в идею картины 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. Внимание его направлено, с одной стороны, к мыслимому предмету его созерцания, с другой — в этом чуть приметном развороте плеч — к своему другу и гостю. Фигура Флоренского, в отличие от булгаковской, почти статична. О чем же он говорит? — О самом главном для себя, для собеседника, для России и всего человечества. Нестеров, видимо, в момент написания картины (1917) хорошо знал главные идеи Флоренского. Об этом можно судить по важнейшему ее элементу — жесту левой руки мыслителя: Флоренский указывает на местоположение сердца. Этот жест — смысловой узел всей композиции, ее содержательная вершина. Хорошо известно то место книги Флоренского «Столп и утверждение Истины», где говорится о сердце как сокровенном центре человека, о христианской мистике как сердечной, о пути к Богу через сердце. И говоря о сердце, быть может, о сердечной молитве, и непременно — о любви, Флоренский отвечает, вероятно, на очень многие вопросы Булгакова, касающиеся совсем другого, рассеивает его сомнения и тревоги, открывает перед ним новые жизненные пути. В запечатленном на картине моменте мир предстает перед Булгаковым в совершенно неожиданном для него ракурсе. Это разговор не просто

<sup>9</sup> См.: *Флоренский П.А.* Небесные знамения // Маковец. М., 1922. № 2.

двух друзей, но — духовного отца с сыном. Флоренский раскрывает Булгакову вечность, — вечностью на картине отмечен весь облик священника. Его лицо дышит кротостью и покоем; именно этот покой он призван перелить в мятущуюся душу Булгакова. Белый цвет подрясника не случаен, ибо указывает на чаяние света небесного, на приобщенность к нему. Духовное содержание картины рождается взаимодействием этих двух эмоциональных центров; чисто земной, человеческий диалог в конечном счете оказывается событием просвещения тьмы светом...

Но почему мы так подробно говорим о картине Нестерова? — Она весьма близка нашей теме: в ней мы можем воочию видеть «школу» Флоренского — существо и внешнюю форму. Флоренский на картине представлен как философ созерцательного типа; покой его фигуры скрывает напряженную жизнь духа, отвлечение от всего внешнего совершается во имя проникновения в глубины бытия. И это глубинное знание, ведение непосредственно, от сердца к сердцу, передается ученику, — здесь контакт любви, понимание помимо слов, духовное взаимопроникновение. Булгаков же показан Нестеровым как философ-рационалист, хотя отнюдь не кабинетного типа, ибо сердце его охвачено всеми волнениями эпохи. Он — слушатель, ученик, — но видна и его огромная внутренняя сила, самостоятельность. В общении с Флоренским он останется самим собой, не исчезнет в лучах его мысли. Он воспримет «с влюбленным восторгом» (как мало виден на картине этот восторг, — и свидетельствует это о целомудренной собранности) слово учителя, — но сделает его воистину своим, сольет с собственным духовным опытом. Такой ученик — честь и для учителя. У каждого своя миссия, и каждый нужен другому: один, при его преизбыточных дарах, преизбыточной полноте души, нуждается в передаче этого душевного богатства; другой, с его умственной мощью, испытывает нужду в духовно-жизненной энергии, — налицо уравновешивающие друг друга встречные движения нисхождения и восхождения.

Сохранились сведения и об общении с Флоренским Лосева; правда, они, как это ни парадоксально, менее содержательны, чем в случае Булгакова. Быть может, в их отношениях отсутствовала душевная близость и не было дружбы, — но во всяком случае, сам факт «ученичества» Лосева Флоренский признавал. «Он пишет в моем духе», — говорил он по поводу Лосева<sup>10</sup>. Сам А.Ф. Лосев в бе-

<sup>10</sup> См.: *Иеромонах Андроник (Трубачёв)*. Священник Павел Флоренский. Личность, жизнь и творчество (теодицея и андроподицея). Курсовое сочинение на соискание ученой степени кандидата богословия. Приложения. С. 85. — На правах рукописи. Загорск, 1984.



седе с внуком мыслителя П.В. Флоренским в 1982 г. вспоминал, что в 1919–1920 гг. в Религиозно-философском обществе имени В. Соловьёва Флоренский зачитывал доклад «Магия слова». Работа «Общечеловеческие корни идеализма» входит в состав библиографии книги Лосева «Философия имени». Так или иначе, нет сомнения в том, что Лосев был знаком со всеми филологическими идеями Флоренского, в частности, и с вошедшими в труд «У водоразделов мысли». Остается вопрос, читал ли Лосев завершённые фрагменты, посвященные слову, или же дело ограничивалось устными контактами. В своей «Философии имени» Лосев свидетельствует, что его книга была написана в 1923 г.<sup>11</sup> Эта дата очень близка времени работы Флоренского над филологическими главами «Водоразделов»; план этого обширного труда был объявлен печатно в 1922 г. Надо думать, что интуиции Флоренского, моментально усвоенные его талантливым учеником, сразу же соединились в его сознании с его собственным воззрением (каким образом произошел этот синтез, мы надеемся показать ниже); возникшая концепция слова тотчас же была письменно изложена.

Так мы представляем себе научную школу Флоренского – явление исключительной серьезности и глубины, внешне имевшее совершенно непринужденные формы. По многим причинам исторического порядка духовное и мировоззренческое влияние мыслителя особенно ярко сказалось в сфере филологии. Существование таких выдающихся книг, как две анализируемые «Философии имени», позволяет говорить о школе с полным правом. В последующей части данной работы предстоит раскрыть и обосновать это положение. Надо увидеть факт учительства Флоренского – распознать его интуиции в трудах последователей. И надо, с другой стороны, в данных трудах обнаружить образы его учеников. И это самое главное и интересное, ибо есть не что иное, как реальная встреча с живым человеческим духом, узрение и познание глубинной сути личности.

## I

Наше исследование мы начнем с погружения в мыслительный мир Лосева. Тройственный анализ – совместное рассмотрение точек зрения трех мыслителей – представляется нам не слишком плодотворным, поскольку при таком подходе от нас ускользнуло бы существо каждого конкретного воззрения. Предпочтительнее,

<sup>11</sup> Лосев А.Ф. Философия имени. М., 1927. С. 5.

на наш взгляд, досконально остановиться на каждой концепции в отдельности. Однако основополагающее, «учительное» воззрение — идеи книг Флоренского «Мысль и язык» и «Имена» — здесь мы затронем, лишь при указании на истоки философствования его учеников<sup>12</sup>. Каждая из двух частей данной работы в некотором смысле изоморфна композиции картины Нестерова: нам надлежит показать ученика, внимающего своему учителю.

Итак, обратимся к книге Лосева. Что в самом общем виде можно сказать о ней как о труде ученика Флоренского? Наверное, центральным тезисом филологии Флоренского, очень характерным для мыслителя, является утверждение: «Слово — это сам предмет». Оно знаменует разрыв с прагматикой и возвращение к мироощущению органических эпох; в нем можно видеть одно из знамен платонизма, реалистической установки, исповедуемой Флоренским. Оно есть не что иное, как филологическая формулировка убежденности в магической мощи слова, веры в то, что имя Бога есть сам Бог, — как говорили простые монахи-имяславцы. Конечно, рассуждения Флоренского в русле данного тезиса философски сублимируют эти стихийные мировоззренческие интуиции, — но все же эти рассуждения не отрываются от породившего их мировоззрения. Но это дается лишь ценой отказа от мыслительной определенности. Тезис «слово есть сам предмет» неизбежно порождает вопрос: что же подразумевает мыслитель под словом «предмет»? Совершенно по-разному ответят на этот вопрос философ-платоник, позитивист и материалист. Сам Флоренский ответил на него в платоническом до-философском ключе. Оба же его ученика, задавшись роковым вопросом, устремились на стезю философствования, и особенно далеко зашел по ней Лосев. Мысль Лосева предельно четкая: *предмет* в данной формулировке — *это платоновская идея*. Книга его и раскрывает данное представление.

Центральное положение своей филологии Флоренский обосновывает чрезвычайно просто. У бытия есть два аспекта, говорит он.

---

<sup>12</sup> Учению Флоренского о языке посвящены следующие наши работы: *Бонецкая Н.К.* Философия языка П.А. Флоренского // *Studia Slavica Hung.* [StSl] 32 (1986). С. 118–123; *она же* совместно с А.С. Трубачёвым — предисловие к публикации фрагментов Флоренского о литературе: *Вопросы литературы* 1988. № 1. С. 146–152; *она же*: Слово в теории языка П.А. Флоренского: StSl 34 (1988). С. 9–25. См. также главы из книг Флоренского: «Строение слова»: *Контекст*—72. М., 1973. С. 344–375; «Антиномия языка»: StSl 32 (1986). С. 123–163; «Термин»: *Dissertationes Slavicae* 18 (Szeged, 1986). С. 233–293; «Наука как символическое описание», «Диалектика»; StSl 33 (1987). С. 82–118; «Магичность слова», «Имяславие как философская предпосылка», «Об Имени Божиим»: StSl 34 (1988). С. 25–80; частично «Имена»: *Вопросы литературы*. 1988. № 1. С. 162–176.

С одной стороны, предмет обращен вовнутрь себя, — при этом он выступает в аспекте своей сущности; с другой — он обнаруживает себя вовне — и это его энергетический аспект («Имяславие как философская предпосылка»). В слове воплощается вторая сторона предмета, тот или иной пучок его энергий. — Но это представление следует дополнить мыслью об участии в образовании слова человеческого сознания. Чтобы охарактеризовать такую двойственность слова, Флоренский пользуется мифологемой брака: слово — плод брачной встречи, синтез энергий субъекта и объекта. Именно в духе этих не столько философских, сколько созерцательно-натуралистических, а порой оккультно окрашенных представлений Флоренский понимает утверждение, что слово есть сам предмет. Отнюдь не столь непосредственно обосновано то же самое ключевое положение в книге Лосева.

«Слово — сама вещь, но в аспекте ее уразуменной явленности», — пишет Лосев. — «Слово — не звук, но постигнутая вещь, вещь, с которой осмысленно общается человек»<sup>13</sup>. То же самое положение Флоренского Лосев переакцентирует в ключе феноменологии. Он идет от *credo* феноменологии, от основного ее постулата о глубинном тождестве бытия и мышления. Согласно феноменологической философии познающая мысль отнюдь не привносит в предмет иноприродную для него умственную, категориальную конструкцию: лучом умного зрения познающий дух высвечивает глубинное — умное же — существо объекта. «Непосредственная данность, если вы хотите ее осознать, превращается в некую абстрактную структуру, представляющую собой полную параллель ощущаемого предмета, но в то же время данную в некоей осознанной и логически обоснованной форме»<sup>14</sup>: так Лосев формулирует свою основную посылку. *Идея*, образ предмета в познающем сознании есть сам умный предмет, т.е. *эйдос*. — Но в его инобытии. Для Флоренского самым первым, непосредственным отношением субъекта к предмету является *мистическое созерцание* — о непосредственности в познании вслед за Флоренским говорит и Лосев<sup>15</sup>. Но эта непосредственность иного, чем для Флоренского, порядка: под ней понимается видение предмета философским зрением, иначе — деятельность ума, оснащенного огромным аппаратом категорий и логическим методом. Таково здесь «*учительство*» Флоренского и «*ученичество*» Лосева: Флоренский задает интуицию бытия (слово есть сама вещь) — Лосев ее философски переосмысляет и плодотворно разрабатывает.

<sup>13</sup> Лосев А. Философия имени. С. 194.

<sup>14</sup> Там же. С. 14.

<sup>15</sup> Там же. С. 10.

Сразу здесь, в связи с обсуждением основного тезиса книг Флоренского и Лосева, надо отметить одну особенность лосевского труда: эта гигантская логическая постройка, как на скрепах и опорах, держится на бытийственных интуициях Флоренского. Длинные цепи логических рассуждений порой исходят из этих интуиций, а иногда приводят к ним; отдельные прозрения Флоренского, в видимости разобщенные (эти «всплески» мыслей у первичных интуиций бытия: «Пути и средоточия»), Лосев соединяет с помощью дискурсивных цепочек, делает их узлами своей системы. Прodelав уже долгий путь по лабиринтам лосевской мысли, мы приходим к знакомому нам по «Мысли и языку» Флоренского простому тезису о смешении в слове энергий объекта и субъекта. Лосеву, по-видимому, хотелось обсудить данный тезис Флоренского в свете своей феноменологии. Согласно одному из ее главных положений, объекта без субъекта нет. Поэтому, хотя Лосев и говорит об «энергии предметной сущности», но она не имеет у него объективного существования, хотя она и не субъект: энергия вещи *воспроизводится, провоцируется* субъектом и его собственной энергией. В отсутствии субъекта энергия сущности будет почивать на самой сущности. Если же субъект извлекает ее из апофатических недр бытия, то она начинает работать над субъектом и оформляет, осмысляет субъекта так, как она делает это по отношению к самой вещи. Слово, по Лосеву, это явление именно *вещи*; сознание и вещь отнюдь не равноправны при создании слова, как это мыслит себе Флоренский. Слово является для Лосева объединением объекта и субъекта не в значении простого смешения энергий, но в смысле их сложной игры, противоборства, в котором первенство остается за предметом, ибо *он* перехватывает инициативу у субъекта и сам начинает воздействовать на него. Так, соглашаясь с Флоренским и идя от него, Лосев по-своему переосмысливает одно из его главных филологических представлений, сообщая ему совсем другую окраску.

Реалистический платоновский тезис, по которому слово есть сама вещь, в системе Лосева, с одной стороны, как уже сказано, является изначальным феноменологическим допущением, частным случаем постулата о тождестве бытия и познания. Но с другой стороны, к этому тезису можно прийти путем некоей логической процедуры, называемой Лосевым *диалектикой*. О том, как конкретно это совершается у Лосева, мы подробно будем говорить позже: фактически этому посвящена вся книга Лосева, и, соответственно, этому будет отдана большая часть настоящих рассуждений. Здесь же уточним, что понимал под диалектикой Лосев. Он и здесь следовал за Флоренским. О диалектическом мышлении Флоренский

размышлял, начиная со своих юношеских работ; в книге «Мысль и язык» разделу собственно о слове предшествует глава «Диалектика». Заметим, что «Философия имени» Лосева имеет ту же композицию: большое предисловие к ней также посвящено авторскому пониманию диалектики. Оно близко представлению Флоренского, но все же отлично от него.

Для Флоренского диалектика — это метод проникновения, «ввинчивания» ума в действительность, диалог познающего сознания и бытия, ритмическое вопрошание бытия и вслушивание в него. Для Лосева диалектическая процедура — это тоже путь вглубь бытия, но осуществляемый в сфере чистой мысли. Желая приобщиться существу реальности, Флоренский стремится увидеть в предмете бытийственные антиномии; для Лосева диалектика тоже есть «логика противоречия». Если Флоренский, как учитель, декларирует основы метода, рассуждая о вскрытии антиномий, о «ввинчивании в действительность», то Лосев, как ученик, осуществляет эти принципы на практике. Но его «ученичество» у Флоренского здесь дополнено «ученичеством» у Гуссерля: диалектическое движение вглубь слова — в те недра его, где в конце концов обретается сама реальная вещь, есть не что иное, как гуссерлианская процедура «вынесения за скобки» внешних аспектов ради приближения к эйдосу. Вопроса о связи теории Лосева с представлениями Гуссерля мы здесь затрагивать не будем: интересы наши сосредоточены вокруг «школы» Флоренского<sup>16</sup>. Лосев, принимая формальную сторону взгляда Флоренского на диалектику, становится на другую философскую, мировоззренческую почву. Ему не близки натурфилософские и мистические интуиции Флоренского, традиционное противопоставление субъекта и объекта (по Флоренскому, их противостояние упраздняется лишь в состоянии экстаза, в магическом акте; см.: «Общечеловеческие корни идеализма»). Уклонившись с помощью феноменологического постулата от разрешения трудного вопроса о том, как все же происходит соприкосновение сознания с духовным существом реальности, Лосев считает себя вправе решать проблему имени и познания, принимая во внимание одну лишь сферу чистой мысли. «Надо одну категорию объяснить другой категорией, так, чтобы видно было, как одна категория порождает другую, и все вместе — друг друга (...), эйдетически, категориально, оставаясь в сфере смысла же»<sup>17</sup>: так определяет Лосев свое понима-

<sup>16</sup> Чисто философские проблемы, касающиеся «гуссерлианства» Лосева, прекрасно освещены в статье: *Хоружий С.С.* Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 112–138.

<sup>17</sup> *Лосев А.* Философия имени. С. 8.

ние диалектики. Переход от одной категории к другой он осуществляет через вскрытие антиномии: если со словом связывается некое понятие, то непременно надо ассоциировать с ним и другое, в каком-то смысле противоположное ему. Конечно, такая процедура в мышлении Лосева не непосредственна и не первична: первичным, как мы надеемся показать ниже, является для Лосева некий миф о слове — диалектика лишь логизирует его. Диалектические цепи рассуждений образуют многомерную конструкцию, логически стройную и строгую. Лосев даже говорит о ее строжайшей однозначности: «Слово не может не быть таким, каким мы его обрисовали, пока разум есть разум»<sup>18</sup>. Крайний феноменологизм не признает за философскими категориями момента человеческой условности. Абсолютизация диалектической логики — это своеобразная мистика феноменологии; для ее приверженца абстрактные понятия так же реальны, как реальны для оккультиста всякого рода астральные сущности. Но если даже и не относиться к диалектической процедуре с безусловным доверием, все же нельзя не признать, что в ней есть — при всей видимости рационализма — свои глубины и тайны. Диалектика обладает некоей продуктивной силой в отношении реальности. Будучи логическим описанием некоего мифа, т.е. имея своей основой живые интуиции бытия, она сама приходит к бытийственным открытиям. Не выходя за пределы исходного мифа, она детализирует его, раскрывая наиболее скрытые его стороны. Так, книга Лосева идет от интуиций Флоренского, — вся она есть логическое разворачивание идеи Флоренского, по которой слово есть сама вещь. Но не раз в ней встречаются положения, в видимости логические, но совершенно прозрачные для своих двойников из реального мира. Скажем, средствами диалектической логики Лосев приходит к понятию гиперноэтического сознания, за которым ясно стоит образ визионера или же святого. Логически гиперноэтическое сознание — это самосознание, дополненное переживанием другого *как себя*, то есть в аспекте «я». И если довериться этому выводу логики, то можно мысленно приобщиться к тому, как на мир и на других людей смотрит человек особых духовных дарований.

Итак, книга Лосева есть не что иное, как погружение в диалектику реалистического представления о слове (слово есть сама вещь), конструирование категориальной структуры слова. Посмотрим, как конкретно оно осуществляется. Лосев исходит из очевидного для реалиста положения: в слове наличествуют два начала — одно связано с бытием, другое с сознанием. Однако разработана эта мысль

---

<sup>18</sup> Лосев А. *Философия имени*. С. 186.

в ином ключе, нежели у Флоренского. В воззрениях учителя оба этих начала были равноправны, слово представлялось симметричным в их отношении, — не то у Лосева. Слово для последнего, как и для Флоренского, образуется через встречу бытия с сознанием, но совершенно иным путем. Акт образования слова — это попадание предметной сущности в некую пассивную, косную среду, вся роль которой сводится к замутнению, помрачению, искажению бытийственного ядра предмета. Под этой средой Лосев понимает сознание, участвующее в создании слова. Здесь глубокая разница с Флоренским, который мыслил себе дух активно познающим началом, доминирующим при словообразовании: его функция состоит в вопрошании действительности, которая раскрывается лишь навстречу его активности. Для Лосева же сознание, напротив, хотя и есть начало необходимое, но значение его отрицательное, и по отношению к предметной сущности оно есть *не-сущее*, т.е. меон. *Слово образуется погружением сущности в меон*. Меон это не то, чего нет; меон — не отрицание факта наличия, а «утверждение факта оформления предмета»<sup>19</sup>, — ведь оформление происходит на фоне иного. Итак, предметная сущность взаимодействует с меоном. Философски это означает взаимодействие *одного* и *иного*, диалектическую игру этих категорий, но в образном или мифологическом смысле за этим взаимодействием стоит просвещение бытийственным светом меональной тьмы. Здесь тот первичный всеобщий миф, к которому, ради объяснения сути словообразования, обращается Лосев и который, как мы ниже увидим, породит в его книге частные мифы, вся совокупность которых даст представление о мировоззрении мыслителя, стоящем за его «философией имени».

Из сказанного становится ясным, что учение Лосева о слове ориентировано в большей степени *онтологически*, тогда как филология Флоренского является по существу разделом его *гносеологии*. Слово для Флоренского — это ответ природы познающему духу; для Лосева бытийственным началом в слове является *только* предметная сущность. Сознание же, будучи меональной средой при образовании слова, не имеет своего существа и хотя является условием словообразования, но своей темной косностью мешает самообнаружению предмета. Филологическая концепция Лосева, как выяснится ниже, содержит в себе и гносеологию; но сам ее изначальный миф онтологичен, он есть *миф о бытии, но не о познании*. Именно из этого представления о погружении сущности в меон выкристаллизуются мифы — космологический и теологический.

<sup>19</sup> Лосев А. Философия имени. С. 52.



Итак, сущность погружается в меон и просвещает его светом смысла; при этом затем возникает целая лестница, иерархия различных степеней просвещенности меона — или же наоборот, затемненности являющего себя бытийственного начала. Низшей логической ступенью при образовании слова является *фонема* — смысл оформляется в подлежащих распознаванию членораздельных звуках. Очень важно — и обратно интуициям Флоренского — здесь то, что Лосевым фиксируется в слове чисто звуковой момент: «стол» это не «стул» еще *до* того, как мыслятся соответствующие этим словам предметы. Лосев говорит о «звуковой оболочке» слова, противопоставляя ее смысловому ядру, тяготеет к тому, чтобы звуки считать *случайным* символом значения, примыкая здесь к традиционному языкознанию. Во всяком случае, он не стремится заполнить пропасть между звуковой формой слова и его значением; ему чужды попытки Флоренского в самих звуках слова увидеть указание на его смысл, раскрыть природу отдельных звуков. Он не желает задаваться «последними» вопросами о слове, ради чего Флоренский обращался к тайным учениям вроде каббалы, — ему довольно уровня феноменологического, средств «диалектики». В фонеме как таковой предметного смысла нет; ради его обретения надо идти вглубь слова. Когда говорят о звуковой форме, уже наделенной значением, то имеют дело с *этимологом*, корнем; его конкретным осуществлением является *морфема*. При учете значения слова в предложении получают *синтагму*, а при учете потока речи — *пойему*. Все эти моменты значения слова, явленные в звуке, Лосев, как и Флоренский, определяет как *семему*; элементы строения слова у него лишь несколько распространены, детализированы по сравнению с теми, которые Флоренский выделяет в «Строении слова». — Но в отличие от Флоренского, для которого смысл слова нельзя оторвать от его звучания, и который поэтому останавливается на семеме, Лосев идет дальше. В семеме смысл уже пробился сквозь толщу меона, но главной помехой для его адекватного обнаружения является материя звука. Подлинная сущность слова — во внефонетической области; отбрасывая звуки, отбрасывая индивидуально-речевой момент в слове, получаем *ноэму*, мысленное существо слова. Ноэма есть коррелят предмета в сфере поникания, «результат меонального оформления предметно-сущего»<sup>20</sup>. Но она еще не есть последнее основание слова, — ради нахождения этого основания надо избавиться от всех помех меональности. Действительно, хотя уже исключено из рассмотрения, «вынесено за скобки» разнообразие звуковых форм

<sup>20</sup> Лосев А. Философия имени. С. 53.

одного и того слова в разных языках, еще остается различное его преломление в языковых сознаниях разных народов. Так, греческое слово «ἀλήθεια» — и здесь Лосев использует знаменитое рассуждение Флоренского в книге «Столп и утверждение Истины» — имеет внутренний смысл (т.е. ноэму) «незабываемое», что есть греческая — и только греческая — ноэма «истины». И если исключить такого рода меональные помехи, то приходим к «идее», которая есть сам предмет в его инобытии. Это не какой-то избранный его аспект, как в ноэме, но весь предмет целиком, иначе сказать — адекватное его понимание. Итак, взяв «обычное человеческое слово» и проделав путь вглубь него от *фонемы к идее*, Лосев обретает в его недрах сам предмет — как он явлен вовне, дан сознанию. Имея изначально перед собой платоническое убеждение, по которому предмет — это в определенном смысле его идея, Лосев приходит через феноменологическую процедуру к тому тезису, который является исходной аксиомой для Флоренского: *слово есть сам предмет*.

В своих книгах «Мысль и язык» и «Имена» Флоренский оспаривает позитивистское представление, по которому слово — это только звук, звуковой знак вещи. В разных местах своих трудов Флоренский говорит о слове как о *звуковом организме* («Магичность слова»), как о *семени* (там же), о *живом существе* («Строение слова»), как о *сущности, в чем-то подобной человеку* («Магичность слова», «Имена»), наконец — по поводу Имени Божия — как о *Боге в Его явлении* («Об Имени Божиим», «Имяславие как философская предпосылка»). Эти положения глубинно связаны — включены во внутреннюю логику всего филологического труда мыслителя<sup>21</sup>. Но связи между ними отнюдь не формальны и не так очевидны; потому данные положения можно рассматривать как отдельные прозрения мыслителя в сущность слова. И эти-то представления, оккультные по своей природе, Лосев увязывает воедино законами своей диалектики — логики отрицания. Они становятся опорными точками в его конструкции, между ними философ устанавливает логические связи: логика понадобилась ему для того, чтобы придать совокупности прозрений учителя вид строгой системы.

Как же осуществляются эти связи? *Явление сущности* Лосев, как и Флоренский, определяет как *энергетический* аспект ее бытия; о степенях погружения сущности в меон он говорит как о ее *энергемах*. Самая первая, низшая ступень при образовании слова, соответствующая наибольшему затемнению смысла меоном, есть *физическая*

<sup>21</sup> Рассмотрению филологии Флоренского посвящена, в частности, глава «Слово в философии языка П.А. Флоренского».

*энергема* — «легкий и невидимый *воздушный организм*»<sup>22</sup>. Оккультная сторона этого представления, заимствованного у Флоренского, мало занимает Лосева: ему важно выстроить диалектическую цепочку, в которую вошел бы как этот образ, так и другие реалистические интуиции слова. За основу — «путеводную нить» рассуждения — Лосев берет категорию «для-себя-бытия», представляющую собой «сущность знания, или интеллигенции»<sup>23</sup>. На физическом уровне энергема сущности не обладает ею: физическая вещь живет вся вовне. Меон здесь торжествует, и целое не содержит в себе ничего такого, чего бы не было в совокупности его частей. Но дальше Лосевым предпринимается диалектическое отрицание: по-прежнему у слова нет знания себя, но есть знание другого, хотя и не осознанное. Здесь смысл, интеллигенция уже пробивается через толщу меона — появляется раздражение, что соответствует *органической энергеме*. На этой стадии слово есть *семя, растительный организм*.

У Флоренского древняя (ср. Евангелие от Матфея, гл. 13) интуиция слова-семени появляется в рассуждениях об оккультной природе общения, о магии, сопровождающей акт говорения-слушания: эти рассуждения отправляются от евангельской притчи о сеятеле. Лосев же делает эту интуицию звеном диалектической цепи и не поясняет, что же реально означает представление о слове как о семени. «Мы занимаемся сейчас не физикой, а феноменологией и диалектикой»<sup>24</sup>, — не раз указывает Лосев на свой философский метод. И рядом с такого рода заявлениями вызывающе выглядят положения совсем иной мыслительной природы: «Слово как результат органической энергемы есть семя, и оно живет для “иного”, есть мысль об “ином” и — самозабвение»<sup>25</sup>. Как понимать — особенно в русле чистой диалектики, — что слово в самозабвении живет для иного? Наверное, здесь и в других подобных случаях не следует стремиться увидеть за такими выражениями каких-то реальных отношений. В данной своей книге Лосев, видимо, иногда нарочито темен и парадоксален; такова форма его вызова убогой, по его мнению, мысли той эпохи<sup>26</sup>. С другой стороны, часто темная лосевская формулировка проясняется, будучи включенной в диалектическую цепочку и в целостную систему. Если в книгах Флоренского отдельные прозрения в существо слова обладают собственной ценностью, могут быть извлечены из целого и жить самостоятельно, то в сочинении Лосева

<sup>22</sup> Лосев А. *Философия имени*. С. 68.

<sup>23</sup> Там же. С. 71.

<sup>24</sup> Там же. С. 69.

<sup>25</sup> Там же. С. 73.

<sup>26</sup> Ср. «Предисловие» к «Философии имени» // Там же. С. 16–21.

торжествует дух системы. О «Философии имени» надо мыслить как о едином здании и всякое отдельное положение рассматривать в качестве его элемента. Логик и систематик, автор этой книги придал красоту и стройность, в первую очередь, ее целостности.

Итак, слово есть семя, иначе — растение, обладающее раздражением; произведя следующее логическое отрицание: если слово есть нечто, то оно есть и противоположное к этому нечто, — Лосев переходит к энергеме более высокого порядка, а именно — к уровню *животного*, уровню *сенсуальности*. Обладая *ощущением*, слово на этой ступени хотя знает себя и знает другого, но без факта знания этого знания. При этом слово предстает *животным криком*. Следующее отрицание: интеллигенция знает себя как себя и другого как другого — со знанием этого, — и здесь уровень *субъекта мысли*, «ноуна», а для слова — *ноэтической энергемы*. Это нормальное человеческое слово, ступень, которая вместе с предыдущей, присутствует в представлениях Флоренского. Главное здесь то, что привычно связывают с человеком, — самосознание; но Лосев делает и следующий диалектический шаг. Если допустить возможность знания себя как себя и *другого* тоже *как себя*, то будет осуществлен переход от сознания ноэтического к *гиперноэтическому*, когда *другой* переживается изнутри, как «я».

Здесь нам видится одно из самых блестящих достижений лосевской диалектики. С диалектической неизбежностью здесь обосновано бытие высшего состояния слова, познания, и как мы увидим чуть ниже, мира и человека. В аспекте познания, гиперноэтическая ступень означает снятие противоположности субъекта и объекта — другой, «он», переживается как «я»; здесь то состояние экстаза, которое так живо и ярко — в связи с проблемой слова — описал Флоренский в «Общечеловеческих корнях идеализма». На этой ступени исчезает понятие другости, инаковости; сверхразум всю множественность бытия переживает как единство — единство себя самого. Ни о каком многообразии сущностей здесь уже нет речи: есть только одна сущность — Первосущность, адекватно повторенная в инобытии, — иначе говоря, одно Слово, одно Имя. Диалектическим путем отрицания отрицания Лосев от физического предмета восходит к пребывающему в последней умной глубине всякого имени — онтологически первого Имени, Божественного Слова, о котором говорится в начале I главы Евангелия от Иоанна. Уже не с диалектическим, но религиозным пафосом завершает Лосев это свое диалектическое построение — иерархию явления сущности в меоне, просвещения тьмы светом: «Имя не разбито, не оскорблено, не ослаблено со стороны иного. Имя не затемнено, не забыто,

не уничтожено, не хулится материей. Имя первосушности сияет во всей своей нетронутости предвечного света в инобытийственной своей мощности, преодолевшей тьму меона. Нет, не было и не будет для такой твари ничего, кроме имени первосушности, и нет никакого иного имени под небесами, кроме этого, в нем же подобает спастися нам»<sup>27</sup>.

Здесь слышатся отзвуки имяславческих споров 1910-х годов, причем многократно усиленные и углубленные. Если монахи-имяславцы и их сторонники утверждали, что в Имени Божиим присутствует Своими энергиями сам Бог<sup>28</sup>, то Лосев идет гораздо дальше. Ведь цель только что рассмотренного диалектического рассуждения — показать, что каждое слово глубинно причастно Божественному Логосу, таинственно связано с Именем Спасителя, — что *«Иисус» есть последнее основание любого имени существительного в человеческом языке*. Диалектический метод в этих выводах особенно убедительно демонстрирует свою продуктивность. Если начальные стадии данной диалектической цепи — идеи слова-семени, слова-существа — это интуиции Флоренского, то мысль о причастности слов Слову рождена исключительно силой диалектики. Она — личный вклад Лосева в реалистическую филологию, замечательное «открытие» очень талантливого ученика.

Две данные логические процедуры (первая состоит в феноменологическом углублении в слово и обретении в его глубине идеи — предмета в его инобытии, вторая есть диалектический путь полагания противоречий, движение в сторону все большего осмысления словесных уровней) описывают тот процесс, который положен Лосевым в основание образования слова, — *процесс взаимодействия предметной сущности и меона*, действительного мира и сознания. Заметим, что эти процедуры параллельны, совпадают между собой в отдельных моментах и, на наш взгляд, говорят примерно об одном. Описание взаимодействия сущности и меона занимает первую главу книги Лосева, название которой — «До-предметная структура имени». Внутренне, мифологически она представляется нам очень богатой. Попытаемся теперь вскрыть это ее глубинное содержание.

Поскольку проблему слова Лосев связывает с общей проблемой *сущности* и ее *иного*, филология Лосева раздвигает свои рамки до построений всеобъемлющего характера. Разумеется, это входило в замыслы Лосева. Слово есть сам предмет, доказывает философ, — но и напротив, поскольку всякий реальный предмет есть инобытие не-

<sup>27</sup> Лосев А. Философия имени. С. 91–92.

<sup>28</sup> Об этом споре см.: главу «Слово в теории языка П. А. Флоренского», а также раздел II данной главы.

кой трансцендентной идеи, он может рассматриваться как слово, т.е. откровение, «высказывание» своей сущности. «Если сущность — имя и слово, — пишет Лосев, — то, значит, и весь мир, вселенная есть имя и слово, или имена и слова. Все бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос — лестница разной степени словесности. Человек — слово, животное — слово, неодушевленный предмет — слово. Ибо все это — смысл и его выражение. Мир — совокупность разных степеней жизненности или затверделости слова. Все живет словом и свидетельствует о нем»<sup>29</sup>. И именно потому, что понятие слова является настолько общим, филология оказывается *философской* дисциплиной: «Философия имени есть самая центральная и основная часть философии вообще (и не только философии!), и настоящий труд с тем же успехом можно было бы назвать “введением в философию” или “очерком системы философии”»<sup>30</sup>. — Но если к собственно философскому уровню относится диалектика категории сущности, то построение Лосева имеет и более глубокие планы. Это не удивительно: ведь за каждой философской системой скрыт мировоззренческий миф. В «Философии имени» можно распознать целый ряд традиционных мифов, и пока что трудно сказать, могут ли они быть увязаны в какое-то единство.

Центральными в мифе «Философии имени» можно считать два начала — предметную сущность и меон. Предметная сущность — это синоним бытия, смысла, активности, а мифологически — *света*. Меон, *не-сущее* — начало пассивное, темное, в мифологии соответствующее *материи*. И первичный миф, который мы здесь встречаем, это *миф о просвещении тьмы светом*. Это древнейший и всеобщий, эзотерический миф, отзвуки которого слышны в гностических воззрениях и, в частности, в Евангелии от Иоанна. Данный миф может быть рассмотрен и в аспекте *творчества*. Тогда он являет себя в *космогонических представлениях*. *Просвещение* тьмы светом космогонически означает формирование материи духом, преобразование хаоса в космос. Выделение Лосевым физической, растительной и т.д. энергией сущности космогонически есть не что иное, как создание Творцом четырех природных царств — минерального, растительного, животного и разумного, которые мы находим, в частности, в Библии (Книга Бытия). Здесь явно присутствует гностический оттенок: в творении участвуют два начала, речь идет не о творении из ничего. Впрочем, здесь интуиции Лосева колеблются. Иногда за меоном у него в качестве мифологической реальности стоит материя,

<sup>29</sup> Лосев А. Философия имени. С. 166.

<sup>30</sup> Там же. С. 181.

иногда же он отчетливо заявляет, что «“иное” — ничто»<sup>31</sup>. Но надо сразу сказать: Лосев — не ортодокс, от церковной догмы он далек. — Космогонический миф Лосева — продолжим наши рассуждения далее — переходит в миф *эсхатологический*. В самом деле, следующее за четырьмя природными состояниями состояние гиперноэтическое — сплошной экстаз и выявление во всем Первосущности — есть качественный скачок, принципиально новое бытие мира, то, что в религиозных категориях называется жизнью будущего века. Когда о высшей ступени бытия слова Лосев говорит, что «имя сияет здесь в экстатической свободе от всего меонального»<sup>32</sup>, то в христианских представлениях это соответствует всеобщему обожению, единству всего тварного мира, вернувшегося к Богу, — то есть концу мировой истории. В филологических умозрениях Лосева время не участвует; но мифологический образ времени можно усмотреть за последовательной сменой «энергем», словесных оболочек, все сильнее и сильнее напитывающихся смыслом. Космическая история при этом оказывается эволюционным процессом приближения мира к Богу, возвращением твари к Творцу, — это представление, привычное для гностицизма и отчасти проникшее в ортодоксальное мировоззрение. Именно эти — платонические ли, гностические ли — интуиции являются основой книги Лосева, по отношению к которой как диалектика, так и филология суть построения искусственные и глубоко вторичные. Наивно было бы верить в абсолютно творческий характер логических процедур, совершаемых Лосевым над словом, полагать, что «растение» возникает как отрицание «минерала», а «животное» — отрицанием растения и т.п. Линию «минерал — растение — животное — человек — ангел» создает не диалектическая мысль: эта линия, как древний миф, как непосредственное знание, предшествует всякой диалектике. Задача диалектика лишь в том, чтобы распознать в этой цепи эволюцию некоего основополагающего признака и выстроить логику отрицания. Лосев здесь усматривает возрастание разумного, духовного, смыслового начала, отождествляя его с самопознанием, или иначе, с «бытием-для-себя». Тогда диалектический путь будет логической игрой «бытия-для-себя» и «бытия-для-другого». Все на свете есть миф, писал Лосев в своей «Диалектике мифа», принадлежащей тоже его творчеству 20-х годов. Этому убеждению он следует и в «Философии имени»: «Мифология — основа и опора всякого знания, и абстрактные науки только потому и могут существовать, что есть у них та полнокровная и реальная база, от которой

<sup>31</sup> Лосев А. Философия имени. С.94.

<sup>32</sup> Там же. С.95.



они могут отвлекать те или другие абстрактные конструкции»<sup>33</sup>. В полной мере это положение относится и к книге самого Лосева, так что самым интересным при ее анализе нам видится разоблачение этой самой ее мифологической глубины.

Итак, миф о просвещении тьмы меона бытийственным светом может быть понят как миф о творении; в нем может быть усмотрена история мира с ее эсхатологическим — в духе Апокалипсиса — завершением. Но этот миф может быть взят и в его статике; тогда мы имеем дело с *космологией*, учением о единовременном состоянии мира. Тварный мир в системе Лосева представлен меоном, в котором наличествует целая лестница иерархических ступеней, в разной мере причастных трансцендентной сущности. Основной вопрос, который здесь встает: каким образом Бог Творец присутствует в Своем творении. Мы помним, что, согласно построениям Лосева, в каждом слове под физической, растительной и т.д. оболочками скрыта предметная сущность; иначе сказать, Бог наличествует во всем. Но Лосев не хочет, чтобы его миф был пантеистическим; для этого он и вводит понятие энергеми сущности, отличает сущность-в-себе от ее явлений. Здесь он следует Флоренскому, который в свою очередь относит себя к сторонникам взглядов святого Григория Паламы, признанных православной Церковью. Не Бог в Своем Существом является в мире, но Его энергии, которые пронизывают все природные царства. От всяческого язычества Лосев отказывается недвусмысленно: «Инобытийственное слово, — пишет он, — от физической вещи до полной разумности живого существа, держится тем, что представляет собою воплощенность тех или иных энергем сущности. Не сущность сама воплощается, но энергеми ее воплощаются. Политеизм, впрочем, мыслит себе своих богов как воплощенности в инобытии именно самой сущности, чего не делает христианство, мысля мир и людей как воплощенности энергии сущности, а не ее самой, и делая из этого правила только единственное во всей истории Исключение»<sup>34</sup>.

Несомненно желание Лосева выдержать свою мифологию в христианском ключе, ввести в нее событие боговоплощения. Об этом говорит и указание на имя Спасителя — соответствующее место процитировано нами выше. Космологически с идеей Первосущности, а также с гиперноэтической ступенью соотнесен воплотившийся Сын Божий. Воплощение — категория мифа — соответствует в лосевской философии выходу сущности в инобытие, нетварность

<sup>33</sup> Лосев А. Философия имени. С.215.

<sup>34</sup> Там же. С. 172.

Христа — свободе *идеи* от меональности. Мы помним, что гиперноэтическое сознание характеризуется потерей чувства отличия «себя» от «другого», упразднением объектного переживания мира. Мир теряет свою дробность и уже не отделен от созерцающего «я»; изображая это состояние «сплошного экстаза», Лосев дает свое понимание мироощущения Христа, когда Он, как Человек, ходил по земле. Христос в системе Лосева — Бог, и пока о Нем говорится в связи с «диалектикой инобытия», космогонией и космологией, Его образ вполне ортодоксален, лишен следов какого-либо гностицизма или арианства... Иная картина получается внутри собственно лосевской теологии: в ней Логос отделяется от Второй Ипостаси в качестве самостоятельного начала и возникает множество логосов... Но об этих, уже гностических, построениях речь будет идти ниже. Пока же, космологически, венцом природного мира, одновременно присутствующим в нем и свободным от него, является воплотившийся Сын Божий, сам Бог.

Философия имени Лосева, претендующая быть общеполитической системой, в качестве таковой есть, прежде всего, онтология, учение о бытии, — об этом выше уже говорилось. Онтологический по преимуществу ее характер заложен уже в самом первом ее моменте: ведь основополагающей категорией, из которой, как из зерна, вырастает все диалектическое здание, является категория предметной сущности. Философия Лосева есть в первую очередь онтология, потому что мыслитель захотел видеть ее диалектикой сущности. И, как онтология, она обладает стройностью и содержательной полнотой: за ней стоят древние и авторитетные мифы о вселенной. Но в этой философской системе не могло не быть аспекта *гносеологического*: ведь «предметная сущность» есть дух, интеллигенция, самосознание — и вообще *знание*; недаром руководящей нитью основного диалектического построения первой главы книги Лосева является знание *себя*, которому в качестве антитезиса выдвигается знание *другого*. Гносеология, заключенная в «Философии имени», не является теорией одного человеческого познания — она имеет космические масштабы. Весь мир представлен как познающий, и можно говорить об иерархии различных видов познания. Познает растение, причем его способ познания — *раздражение*, суть которого в бессознательном ощущении внешней реальности. Более высоким типом познания обладает животное: в *ощущении* оно знает себя и другого, хотя и не догадывается о факте этого знания. Человеку уже свойственно *самосознание*, т.е. знание себя как себя и другого как другого; это обычные субъект-объектные познавательные отношения. Наконец, на гиперноэтической ступени, в *экстазе*, происходит их упраздне-

ние, слияние субъекта с объектом. Именно такое слияние Лосев считает познанием адекватным, идеальным; именно гиперноэтическому сознанию открывается истина о бытии. И эта истина состоит в том, что мир есть одно целое, что дробная множественность его — иллюзия. Все причастно Первосущности, тварная вселенная — это одно Ее Слово. Прочие виды знания лишь очень отдаленно постигают эту истину. Примечательно, что лосевская гносеология чужда столь распространенной в те годы в русской философии идее познавательного *диалога*. Когда Лосев говорит о «нормальном человеческом» субъект-объектном познании, то непроницаемость субъекта и объекта друг для друга рассматривается им как ущербность, как препятствие для адекватного знания (заметим, что, например, М.М. Бахтин видит в таком сохранении независимости субъекта от объекта правильную познавательную ситуацию) — идеал есть отождествление, слияние. Для лосевской трактовки субъект-объектного познания очень характерна ведущая роль объекта — об этом уже упоминалось. Активен не столько субъект, сколько объект: будучи спровоцирован субъектом, он своими энергиями начинает работу над субъектом, формирование последнего на манер его самого, объекта. В этих парадоксальных положениях — одно из проявлений онтологической природы системы Лосева. Не забудем: познающее сознание для Лосева — это не активный дух, как привычно думать, как считает, например, и Флоренский, но косный меон; духовное же, светоносное начало связывается им с объективным бытием, с предметной сущностью. Здесь предельно ясно выказывает себя его платоническая метафизика.

Первая глава лосевской «Философии имени» за представлениями о строении и существе слова скрывает, таким образом, миф о единой, иерархически организованной живой Вселенной, существующей благодаря своей причастности Первосущности, иначе — Богу: все предметы и существа суть не что иное, как воплотившиеся божественные энергии. *Вторая* глава, к обсуждению которой мы переходим (ее заголовок «Предметная структура имени»), своим содержанием имеет диалектические отношения внутри Первосущности — и вообще предметной сущности; это *теологическая* часть труда Лосева. В своей теологии Лосев тоже являет себя «учеником» Флоренского. В первой, «космологической» части своего труда Лосев, как мы помним, увязал в единую систему отдельные интуиции Флоренского о слове. Его личный вклад в теорию слова — во-первых, в нахождении основного принципа подхода к слову: все судьбы слова могут быть выведены из жизни предметной сущности, во-вторых, в разработке диалектического метода, с помощью которого

вскрывается внутренняя логика слова. Главным, быть может, достижением Лосева здесь оказывается глубинное соединение учения о слове с мифами о Вселенной; слово человеческое через это мыслится как отображение Слова мирового. Теология же Лосева также на новом уровне воспроизводит некоторые мыслительные принципы Флоренского.

В своей богословской диссертации 1914 г. «Столп и утверждение Истины» Флоренский показывает, как триединство Бога можно обосновать с помощью логики. Эта часть сочинения Флоренского достаточно дерзновенна: предмет веры, таинственный общехристианский догмат Флоренский решает вывести средствами человеческой мысли. Но Лосев, задавшись той же самой целью распознать внутреннюю «структуру» Божества, решает на куда более вольные и далеко ведущие умозрения; он не ставит себе границ догмата, и единственным авторитетом для него в видимости являются законы мышления. На самом деле, как мы заметим, здесь тоже первичен миф, а именно – миф Флоренского. – Итак, как же мыслит себе Лосев Божество-Первосущность и изоморфную ей вообще любую предметную сущность? *Первым* моментом предметной сущности является ее бездонность – некая неисчерпаемая апофатическая глубина. Наиболее ярким примером сущности может служить человеческая личность: как бы досконально мы ни знали и ни любили человека, всегда для нас в нем сохраняется что-то нераскрытое, этот самый апофатический X. Но апофатическое начало уже в самой сущности являет себя: сущность не только бездна, но и форма. И этот *второй* в предметной сущности аспект оформления вещи Лосев обозначает платоновским термином «эйдос». Далее, можно говорить о внутрисущностной жизни, внутрисущностном становлении, – и это *третий*, «пневматический» ее момент. До этого места своих рассуждений Лосев вполне ортодоксален, и за аспектами предметной сущности легко просматриваются Ипостаси Святой Троицы христианского вероучения: неисповедимая, никак в образах не явленная глубина Творца – Отецская Ипостась; затем Лик, «образ Бога невидимого» (Кол: I, 15) – Вторая Ипостась, являющая Себя миру во плоти Богочеловека; наконец, Дух Святой, «Податель жизни». Но *логически*, по Лосеву, Божество Троицей не исчерпывается. Различение трех начал в единой сущности, в частности, рождение эйдоса из недр первой ипостаси, может происходить только на некоем фоне и с настоятельностью требует *четвертого* начала. Этот фон должен, с одной стороны, противостоять сущности в качестве ее иного, но с другой – принадлежать сущности. Так логически неотвратимо

Лосев приходит к допущению присутствия в самой сущности меона: если мыслить себе сущность как живую, а значит, связывать с ней становление и признавать внутрисущностное расчленение, то надо признать, что в ней содержится меон. Этот «сущностный меон» надо отличать от меона «абсолютного», тьмы внесущностного инобытия; но «сущностный меон» также есть принцип телесности, «некое светлое тело». Это четвертое — меональное, телесное начало в сущности Лосев называет «софийным», сразу раскрывая связь своих идей с софиологией Флоренского.

Конечно, между представлениями Лосева и Флоренского о софийности существует заметная разница. Хотя так ли уж она велика, и не в форме ли изложения все дело? Для Флоренского Бог строго триипостасен — Лосев спокойно говорит о «тетрактиде» и, как мы увидим ниже, даже о «пентаде». Но как замысел о твари, София у Флоренского тоже входит в Божественное бытие. Онтологически она есть граница между тварью и Творцом, мир, поскольку он причастен Божеству, природа в недрах Бога. Правда, можно возразить, София в «Столпе» отнюдь не является Божественной Ипостасью: структура ее и природа совершенно иная. Однако понятие ипостаси вообще чуждо построениям Лосева; отличие же Софии от трех собственно сущностных начал у него строго соблюдено — Софией назван меон, иное в отношении сущности. Промежуточность Софии Лосевым прослежена очень ясно. Наконец, ее телесность (по Лосеву) в представлениях Флоренского соответствует ее глубинной связи с Церковью — Телом Христовым, а также ее бытию в качестве некоего высшего Ангела. Налицо очень большая близость взглядов на Софию Лосева и Флоренского, — если на уровне интуиций они вообще не тождественны. Другое дело, что к Софии Лосев идет сверху, от сущности, тогда как Флоренский — снизу, от твари. И совсем уж другое дело, что для Лосева София — лишь необходимый логический момент, таинственный меон, тогда как для Флоренского — огненный Ангел с Новгородских икон, которому в молитвенном поклонении предстоит Богоматерь... Не является ли, таким образом, лосевская «софийность» простой логизацией мифа о Софии, созданного Флоренским? Для такого утверждения есть немало оснований.

Итак, предметная сущность и Первосущность, вместе с софийным, содержит четыре начала. Но в ней есть еще и пятый момент: Бог для Лосева — это Пентада. Пятым оказывается принцип явления сущности вовне — то начало, благодаря которому сущность устремляется своими энергиями в инобытие, через что образуется вся уже рассмотренная лестница степеней просвещенности абсолютного

меона, тварный мир со всеми его царствами. Пятый аспект сущности Лосев называет *демиургическим*. Таково полное представление Лосева о сущности, его теология. Насколько мы можем об этом судить, она не совпадает ни с одной исторической теологической системой, а также ересью. Лосев, как автор «Философии имени», входит в круг русских софиологов — наряду с В. Соловьёвым, Мережковским, Флоренским, Булгаковым, Е. Трубецким. Можно сказать, что его теология имеет во всяком случае гностическую окраску и никоим образом не ортодоксальна. Из многих текстов книги Лосева, в которых суммируются выводы его теологии, приведем тот, который нам представляется наиболее полным и ясным (подчеркивания в нем всюду осуществлены Лосевым): «Первый момент (сущности. — Н. Б.), *сверх-интеллигентный*, момент единства, превращается в *корень, источник всякой и всяческой жизни изучаемой сущности и всех ее судеб*, экстатическая сведенность всей интеллигенции в одну неразличимую точку; второй момент, *эйдетический*, или *собственно-интеллигентный*, превращается в *абсолютное самосознание, выявляющее и открывающее первый момент, выражающее всю его глубину и сущность*; третий момент, *пневматический*, превращается в *самосознающую и самоощущающую пневму*, т.е. в *абсолютную творчески-волевою жизненность*, ибо жизнь есть неумолчное, непрерывное становление и изменение, движение и обновление; четвертый момент, *меонально-сущностный*, конституировавший смысловое тело сущности, превращается в *живое тело вечности, благоустроенность и организованность*, изливаясь на которую и в которой вся сущность *живет жизнью абсолютной силы и смысла*; назовем этот момент *интеллигентно-соматическим*, или *софийным моментом в живой предметной сущности имени*. Эта софийная сущность, максимально осуществившая перво-триаду и тем давшая ей имя, есть *личность*.

Наконец, интеллигентно модифицируется также и пятый — символический момент сущности, превращаясь в *живую речь*, в слово воплощенное или долженствующее воплотиться. Символ становится живым существом, действующим, говорящим, проявляющим себя вовне и т.д. Я бы назвал это *демиургийным* моментом имени, ибо в нем залог и основа всех возможных творческих актов мысли, воли и чувства триадной сущности»<sup>35</sup>. Таково основное ядро теологического мифа Лосева, и таково то божественное Существо, о котором в другом месте Лосев говорит: «Мир держится *именем первой пентады*»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Лосев А. Философия имени. С. 109–110.

<sup>36</sup> Там же. С. 166.

Но теологические представления Лосева своим предметом имеют не одну внутреннюю структуру и жизнь сущности: как для философии имени, так и для философии вообще необходимо осмысление того, как сущность является вовне. В этом вопросе Лосев тоже идет по стопам Флоренского, поднимая вновь и углубляя проблему *символа*. Филологические воззрения Флоренского в значительной своей части сложились, как нам уже приходилось отмечать, под влиянием имяславческих споров 1910-х годов в русской Церкви. Спорящие стороны стояли на противоположных позициях: «филологические» взгляды одной партии состояли в убеждении, что имя в сущностном отношении тождественно именуемому, согласно же мнению противной стороны, имя есть внешний и случайный придаток к вещи. И эту филологическую антиномию Флоренский снял с помощью категории символа: в символе он увидел ключ к решению имяславческой проблемы. Бытие должно рассматриваться как в сущностном, так и в энергетическом аспектах; в слове являют себя энергии сущности, и как энергии, так и слово могут считаться символическим явлением предмета.

Совершенно так же об этом мыслит и Лосев, — его представления отличаются лишь большей детализированностью. Из сущности-пентады вовне является своими энергиями только эйдос; идея — глубинное слово — есть эйдос в его инобытии. Энергемы, от физической до гиперноэтической, представляющие собой моменты языкового слова, — это энергии эйдоса; «предметом слова может явиться только эйдос какой-нибудь сущности»<sup>37</sup>. Слово есть символ эйдоса и в конечном счете — апофатического *единого*; все диалектические построения относятся к энергетической, символической стороне сущности, — но опосредованно, в какой-то мере и к апофатическому началу. Поэтому, настаивает Лосев, «символизм есть апофатизм, и апофатизм есть символизм»<sup>38</sup>. Он дает разработанное, возведенное в ранг строгой диалектической философии обоснование «имяславия» — того факта, который у Флоренского назван «мистичностью слова» (см.: «Имяславие как философская предпосылка»)<sup>39</sup>.

Прежде чем переходить к последнему диалектическому построению внутри лосевской теологии — к диалектике логоса, надо дать

<sup>37</sup> Лосев А. Философия имени. С. 187.

<sup>38</sup> Там же. С. 121.

<sup>39</sup> Лосев в связи с символом выстраивает лестницу познавательных категорий: эйдос являет себя как схема, топос, эйдос, собственно символ и миф — в этой цепи происходит нагнетание апофатического момента. Мы не станем в деталях освещать эту диалектику, имея целью показать лишь ключевые моменты лосевской системы.



оценку представлениям о сущности-пентаде и ее энергиях. В связи с ними встает один принципиальный вопрос. Лосевская система стремится представить себя чистой логикой, но за логическими построениями скрыты мифологические интуиции. Лосев иногда и сам указывает на свой изначальный миф — намекает на христианскую природу своих мировоззренческих представлений. Но тогда совершенно естественно было бы среди лосевских категорий обнаружить такую, которая бы соответствовала Личности Христа, в его теологии найти христологию. Однако как раз здесь система Лосева предстает довольно туманной, — во всяком случае, требующей обсуждения. В самом деле: Бог для Лосева — Пентада; с которой из пяти «ипостасей»<sup>40</sup> он отождествляет Христа? Естественно всего было бы ожидать, что с эйдосом — вторым моментом сущности. И многое в представлениях Лосева подтверждает это. Действительно: эйдос неразрывно связан с апофатической глубиной, будучи ее сущностью — и одновременно явленностью («Я и Отец одно»). Затем, эйдос, «живая картинность целого», есть форма, образ, лик; именно эйдос есть то единственное начало Пентады, которое является себя в ином, — мифологически, в пределе, это может соответствовать боговоплощению. Но почему тогда начало *телесности* Лосев связывает с внутрисущностным меоном? Лосев так пишет о меоне: «Это — тоже тело, но — тело светлое и вечное, как и сам смысл»<sup>41</sup>; мифологически меон здесь — это тело воскресшего Христа. Плоть Богочеловека, изъятая из закона греха, онтологически принадлежит не уровню твари, но Софии — границе твари и Божества, — у ведущих русских софиологов софийное начало и принцип телесности содержательно сближены. Но единственный из софиологов, Лосев, прямо отождествляет софийность и телесность<sup>42</sup> и, нисколько не смущаясь, вводит телесное начало в Божество, определив его как меон. Так что то, что телесность Христа соотносена у Лосева не с эйдосом, но с меоном — четвертым моментом пентады, — тоже внутренне обосновано и понятно.

Неясно здесь одно: как на диалектическом лосевском языке, в рамках его филологии, описывается единственный раз в истории происшедшее явление в инобытии *всей* сущности, *всего* эйдоса, как Лосев обозначает событие боговоплощения. Соотношение эйдоса и

<sup>40</sup> Точнее — начал, моментов. Если с «эйдосом» у Лосева как-то и связано качество лица, личности, то апофатическая глубина, принцип становления, меональный фон (вроде бы аналоги Отца, Духа и Софии), а также демиургический аспект в лосевских представлениях никак не ипостаси или лики.

<sup>41</sup> Лосев А. *Философия имени*. С. 100.

<sup>42</sup> Отметим, что и платоновские идеи Лосев мыслит как лики или изваяния; скульптурность идей философски отражает облики богов Эллады.

меона, а также сам смысл этих категорий должны как-то учитывать это событие. Те образы, которые здесь использует Лосев, — скажем, меон назван им фоном для оформления эйдоса, — не помогают понять, как однажды эйдос примет на себя меональное тело и устремится в инобытие. Здесь — первый туманный момент теологии Лосева. Возникает вопрос и в связи с пятым, демиургическим началом: с ним Лосев связывает принцип символизма, явления в инобытии, а также творчества; но опять-таки традиционно эти моменты непременно соединяются со Второй Ипостасью и Христом<sup>43</sup>.

Однако самая основная трудность понимания лосевской теологии возникает тогда, когда он переходит к своей последней теоретической процедуре — диалектике логоса. Под логосом Лосев понимает формальный, абстрактный момент в эйдосе; область логоса в системе наук у него соответствует, прежде всего, формальной логике<sup>44</sup>. Логос есть понятие; не живой предмет, но способ видеть предметы, метод подхода к сущности; становление сущности в инобытии — или абстрактный момент энергий сущности. Логос у Лосева — весьма темная категория, и не по причине особой сложности сопряженной с ним диалектики — здесь с логосом дело обстоит не иначе, чем с другими категориями «Философии имени», — но именно потому, что *неясно, какие мифологические образы стоят за логосом*. Первое, что немедленно приходит на ум, когда задаешься этим вопросом, — это то, что было бы невероятно, если бы Лосев, желая в своей теологии дать место Христу, скрыл бы Его *не за логосом*, тем именем, которым Христос назван в Евангелии от Иоанна. У Лосева есть понятие внутрисущностного логоса, под которым подразумевается метод осмысления апофатической стихии на софийном фоне (с. 155), — но невозможно связать его с Личностью Богочеловека — по причине предельной конкретности образа Христа и принципиальной абстрактности логоса. Здесь — самое загадочное и непрозрачное место системы Лосева. Введение категории логоса, с другой стороны, вполне обоснованно: IV глава книги над диалектикой логоса возводит стройное здание системы наук — «логий»; но как мыслить логос онтологически, а значит, мифологически? Лосев говорит к тому же не об одном логосе, но иерархическом множестве логосов. Возникает предположение: не стоят ли мифологически за

<sup>43</sup> Ср.: «Все чрез Него (чрез Слово, Вторую Ипостась Троицы. — Н. Б.) начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 3). С другой стороны, догматически, творческое начало соединяется со всей Пресвятой Троицей. У Лосева же оно вынесено в качестве самостоятельного.

<sup>44</sup> Тогда как эйдетическая сфера — «непосредственному» феноменологическому созерцанию.

этими логосами ангельские миры, не включил ли здесь Лосев в свою теологию представления о небесной иерархии Дионисия Ареопагита? И не венчает ли всю эту структуру сам Логос-Христос, «Великого Совета Ангел»? Все эти вопросы, к сожалению, мы вынуждены оставить открытыми. Поскольку у Лосева логос выделен из эйдоса, второго начала сущности, совершенно очевидно, что богословски для него тождества между Христом и Второй Ипостасью нет, и налицо — полный отрыв от традиционного богословия и переход на гностически-арианские позиции. Христос оказывается не Богом, а лишь особым, высшим эоном в ряду прочих эонов. Заметим, что христологии нет и в главном богословском сочинении Флоренского. «Столп и утверждение Истины» имеет два содержательных полюса: один из них — Троица, другой — София; факт боговоплощения Флоренским вообще никогда догматически не осмыслялся. И не уместно ли — в связи с общей темой наших размышлений — вспомнить здесь о том, что ученик не больше своего учителя?<sup>45</sup> Описать событие воплощения Божественного Слова диалектика Лосева, по-видимому, оказалась не в силах.

Подведем итоги рассмотрения диалектической системы Лосева. Подобно тому, как из семени вырастает ветвистое дерево, она реализует скрытые возможности представления Флоренского, возникшего при осмыслении взгляда монахов-имяславцев, — *слово есть сам предмет*. Лосев расширяет границы этого тезиса и обращает его: словом для него является и человек, слово — это вселенная, слово, наконец, — это Бог. Вся реальность оказывается у него описанной как слово, пронизывается логическими связями; филология делается системой философии. Автор «Философии имени» демонстрирует свой мощный диалектический ум. Главный смысл и заслуга его труда — в логизировании тех интуиций и мифологических представлений, которые составляют скрытую аксиоматическую подпочву, изначальную данность для его рассуждений. Если прозрения Флоренского в природу слова объединены скорее художественно, то в конструкции Лосева между ними протянуты жесткие скрепы, вокруг них возведен стальной логический каркас, и вся постройка получает твердый и надежный фундамент: она есть не что иное, как диалектика предметной сущности. Итак, *в «Философии имени» Лосева филология Флоренского нашла свое диалектическое обоснование, стала системным единством и, расширившись до общефилософского воззрения, пришла к одному из своих возможных завершений.*

---

<sup>45</sup> Мф. 10, 24.

Но не следует абсолютизировать роль диалектики. Хотя она и принимает вид неотвратимой, всеобъемлющей и всемогущей силы, на самом деле она всегда послушно следует за мифом, за первичными бытийственными интуициями. Иногда она может вскрыть какой-то потаенный уголок мифа, но этим и ограничивается ее продуктивность. Диалектика творческого характера не имеет и ничего нового к подлинному знанию не прибавляет. Она — аппарат и средство, и роль ее исключительно подсобная. Она не столько раскрывает существо действительности, сколько свидетельствует об особенностях человеческого разума. Флоренский тоже говорит о своем мышлении как о диалектическом, но диалектика Флоренского совсем не то, что диалектика Лосева. Флоренский называет диалектикой напряженное созерцание реальности, мистическое вхождение ума в предмет помимо всякой дискурсии. Диалектика же Лосева совершенно рациональна. Если Флоренский ориентирован на Платона, то Лосев с диалектикой связывает мышление Гегеля. И если реальность для Флоренского — это непосредственно созерцаемая действительность, то предметный мир для Лосева — мир феноменологический, вызванный к бытию интенциями субъекта. Флоренский намеревался раскрыть общечеловеческое представление о слове, — у Лосева мы находим построение очень искусное и искусственное.

## II

*Следует, по-видимому, считать  
невозможным, чтобы отдельно друг  
от друга существовали сущность  
и то, сущность чего она есть; как могут  
поэтому идеи, если они сущности вещей,  
существовать отдельно от них?*

Аристотель. «Метафизика»

Переходя от труда Лосева к «Философии имени» Булгакова, мы погружаемся в совершенно другой мыслительный мир. Покидая царство схоластики, умозрительных виртуозных конструкций, этот готический собор, выстроенный диалектической мыслью, мы словно оказываемся среди природы, слышим ее живые голоса и вздыхаем облегченно: атмосфера книги Булгакова несравненно более естественная, потому что порождена она подлинным цветением авторских бытийственных интуиций. Книга Лосева возникла из кабинет-

ных размышлений – книга Булгакова явилась как ответ на насущные вопросы русской духовной жизни. Будучи создана в непосредственной связи с имяславческими спорами, она значительно переросла их проблематику, став одним из шедевров русской религиозной философии. Правда, ее нельзя назвать самобытной: буквально все в ней так или иначе связано с творчеством Флоренского. В булгаковской «Философии имени», как в звуках горного эхо, слышны отклики на множество тем и мыслей Флоренского. Но примечательно, что эта безусловная вторичность книги не является ее недостатком, не делает ее содержание плоским: напротив, книге свойственна какая-то окрыленность, написана она вдохновенно. Это связано с тем, что Булгаков не повторяет идей Флоренского, не варьирует их, но, действительно, излагает *свои* идеи. И даже не просто свои – но идеи интимные, пропущенные через сердечный опыт. Здесь – главная особенность творчества С. Булгакова: без Флоренского его, как религиозного философа, просто не существует, но он становится таковым, причем очень сильным и ярким мыслителем, получив вдохновляющий импульс от того, кого почитал за «Друга» и духовного отца. Эта черта творчества Булгакова, обозначенная как женственность его мысли, была отмечена В. Зеньковским. «В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова – как ни странно – жила всегда женственная потребность “быть в плену” у кого-либо, – писал Зеньковский. – Потому-то живая, многосторонняя личность Флоренского, от которого часто исходили излучения подлинной гениальности, имела столь глубокое влияние на Булгакова»<sup>46</sup>. Называть ли подобный талант женственным или же говорить в связи с ним об отношениях учительства – ученичества, как это делаем мы, означает указывать на его доброкачественность, подтверждать авторскую честность: здесь вторичность, не скрывающая себя. Открытия Флоренского были так содержательны, что оказались не под силу ему одному: для их философского раскрытия были нужны многие последователи, нужна школа. Булгаков принадлежит этому потенциальному кругу учеников Флоренского, являясь в нем одним из первых и сильнейших.

В сочинениях Булгакова интуиции Флоренского не только переведены на философский язык и дискурсивно развернуты, но и обогащены его собственными открытиями. Отсюда – такой живой и личностный характер всех сочинений Булгакова, в частности, и «Философии имени». Действительно, эта книга вся стоит на идеях Флоренского; но эти идеи пропущены через опыт Булгакова и получили окраску его мировидения.

---

<sup>46</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Париж, 1950. С. 205.

«Философия имени» Булгакова возникла из потребностей жизни русской Церкви 1910-х годов. В ней ожидали найти ответ на большие вопросы тогдашней эпохи. В так называемых афонских спорах, пик которых приходился на 1912–1913 гг., Булгаков встал на сторону «имяславцев» против «имяборцев»; от лиц православных мирян он был уполномочен обосновать имяславческую точку зрения на поместном соборе русской Церкви, назначенном на 1917 г. Булгаков подготовил доклад для собора, но соответствующее заседание не состоялось из-за революционных событий. В 1922 г. вместе с рядом других крупнейших русских мыслителей Булгаков был выслан за границу. В эмиграции он развернул и дополнил идеи своего доклада: так возникла «Философия имени». Афонские споры 1910-х годов, очень яркий и о многом говорящий эпизод новейшей русской церковной истории, еще ждут своих исследователей. Здесь мы намереваемся говорить о них предельно кратко, имея в виду преимущественно филологическую их сторону. «Филология» афонских споров – один из важнейших факторов, определивших филологию Булгакова.

Афонские споры велись вокруг почитания Имени Божиего; поскольку их предметом было *слово*, хотя и особого порядка, эти споры так или иначе соприкасались со сферой филологии. В нескольких словах существо полемики и события, сопутствующие ей, были таковы. В конце XIX века русский подвижник схимонах Иларион, живший в уединении в Кавказских горах, написал книгу, названную им «На горах Кавказа». Книга эта примыкала к традиции русской аскетической письменности, у истоков которой находятся сочинения Нила Сорского, к которой принадлежит духовный писатель XVIII века Тихон Задонский и которая в XIX веке продолжилась в писаниях оптинских старцев Макария и Амвросия, а также в сочинениях блестящего стилиста, выдающегося церковного автора, которого хотелось бы назвать православным экзистенциалистом, – в сочинениях епископа Игнатия Брянчанинова. Эта русская традиция восходила к византийской духовной словесности – трудам Отцов Церкви, и еще конкретнее – к аскетическим монашеским писаниям. Главная черта такого рода сочинений – их духовно-опытный, внутренний характер. Содержанием книги схимонаха Илариона было его подвижничество в Кавказской пустыни<sup>47</sup>, – разумеется, не

<sup>47</sup> Православное монашество знает три формы, три основных образа жизни. Это киновия, или общежитие, – совместное проживание братии при общем ведении хозяйства; затем скитский способ, жизнь по двое или по трое в так называемых скитах, небольших монастырях; и наконец, уединение или пустынное житие – существование в одиночку. Последний способ – наиболее трудный, самый строгий и имеет целью возвышенное созерцание.

бытовая его сторона, но опыт, вынесенный из него. Смыслом монашеского подвига, главным «деланием» монаха является молитва. Молитве в церковной письменности посвящены сотни сочинений. В частности, очень многие, также и причисленные к лику святых православные подвижники, писали об Иисусовой молитве — прощении, центром которого является имя Иисуса Христа<sup>48</sup>. Монаху предписывается непрестанное повторение этой краткой молитвы, и в пределе она соединяется с его дыханием. Существует веками вырабатывавшаяся система молитвенных упражнений, задача которой — преобразование, освящение всего человеческого существа подвижника.

Наблюдая за собою во время молитвы, подмечая свои состояния и переживания, писатели-аскеты обобщали свой духовный опыт, осмыслили его в рамках христианской догматики, закрепляли в памяти молитвенные приемы. Так рождалась, хранилась и передавалась традиция монашеского «умного делания», иногда расцениваемая как традиция церковного эзотеризма<sup>49</sup>. Каждая эпоха вносила в этот опыт нечто новое, невзирая на глубокий, принципиальный консерватизм всего строя церковной жизни. Книга «На горах Кавказа», повествующая буквально о том же, о чем писали в IV веке основатели монашества, при этом отражает состояние человека на подступах к XX веку, — наверное, в этом главный ее смысл и интерес. Написанная в эпоху кризиса христианства, она пронизана меланхолией и каким-то неизбывным унынием; вместе с тем ее отличает страстная жажда веры, тоска по Богу.

Разным был опыт молитвы в различные эпохи. Если одним подвижникам в молитве открывалась бездна их греховного падения; если другие восходили через молитву к возвышенным состояниям, то в *рефлексии схимонаха Илариона главный акцент сделан на имени Иисуса Христа как таковом*. Имя Божие оказалось основной реальностью и основной ценностью опыта автора книги «На горах Кавказа»: его молитвенное внимание устремлялось не на Бога и не на свои грехи, но приковывалось к себе Именем Божиим. И желая богословски обосновать этот факт или хотя бы пояснить его, схимонах Иларион стал склоняться к мысли, что в Имени Божиим реально присутствует сам Бог, в имени Иисус — сам Богочеловек. Молясь, монах ощущал близость Бога; бесконечное число раз повторяя

<sup>48</sup> Оно звучит в полной формулировке так: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного». Используются и краткие формулы: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», «Господи Иисусе, помилуй мя».

<sup>49</sup> Этот круг вопросов освещен в сочинении современного автора. См.: *Позов А.* Логос-медитация древней Церкви. Умное делание. Мюнхен, 1964.



молитву, всем существом вживаясь в любимое имя, он словно беседовал с Богом, — более того, духовно соединялся с Ним. Имя, произносимое в молитве, обретало особую реальность, оказывалось не просто смыслом, указывающим на божественное Лицо — но как бы становилось самим этим Лицом, живым божественным Существом. Сходный опыт оживания, очеловечения имени в молитве схимонах Иларион находил в сочинениях очень авторитетного в то время православного писателя, своего современника, уже при жизни почитаемого за святого, — священника Иоанна Сергиева (Кронштадтского). Потому он, уверясь, что его переживания — не прелесть, не бесовское наваждение, без малейшего смущения писал: «В имени Божиим присутствует Сам Бог — всем Своим существом и всеми своими бесконечными свойствами»<sup>50</sup>. А позже, осознав свое интуитивное открытие как новый догмат, он делился со своим афонским духовником: «Мы, утверждаясь на опыте сердечных чувств, говорим, что в имени “Иисус” находится сам Господь наш Иисус Христос всеми своими совершенствами, качествами и свойствами. А поэтому имя сие, “Иисус Христос”, есть Сам Он, дражайший и купитель наш Господь. Как во плоти Христа обитала вся полнота Божества, так и здесь»<sup>51</sup>.

В начале XX века и в 1910-х годах книга «На горах Кавказа» выдерживает несколько изданий. Она подкупает своей психологической искренностью, живостью, ненадуманностью содержания. Но кроме того, в православной, а в особенности в монашеской среде в содержании книги увидели некую правду, которую давно знали, хотя и не умели: видимо, старцу Илариону удалось указать на какую-то особенность современной души. Книгой увлеклись в русских монастырях на Афоне; возникло целое движение почитателей труда кавказского подвижника. Но сразу же возникла и реакция на него: воззрение Илариона было расценено как еретическое. Так, в первой рецензии на книгу «На горах Кавказа» инок Хрисанф писал: «Автор номинальное, невещественное имя “Иисус” олицетворяет в живое и самоё высочайшее Существо Бога. Такая мысль есть пантеистическая»<sup>52</sup>. Почитания достойно не имя, но само божественное Лицо, утверждает рецензент: «Имена, произносимые в молитве Иисусовой, суть посредствующие ума и сердца нашего к самому Господу Иисусу Христу, и о Нем только должно иметь в памяти при творении молитвы, и у Него Единого просить милости, а какую при этом по-

<sup>50</sup> *Схимонах Иларион*. На горах Кавказа. Киев, 1912. С. 16.

<sup>51</sup> Святое православие и именовбожническая ересь. Т. I–III. Харьков, 1916. С. 28.

<sup>52</sup> Святое православие. Указ. изд. С. 5.

лучаем помощь, то от самого Господа, но никак не от произносимого Его имени»<sup>53</sup>. На Афоне, а затем в России возникли два лагеря — сторонников и противников идей схимонаха Илариона. Poleмика между ними в первую очередь имела богословский характер, но касалась и вопроса философской антропологии — каково соотношение между личностью и носимым ею именем. Этот вопрос может быть сведен к проблеме существа имени и уже к чисто филологической проблеме природы слова. Своею книгой схимонах Иларион посеял настоящую смуту в русской Церкви; сам не желая того, он поставил вопросы, которые оказались не по плечу ее деятелям.

Рефлексия молитвы стала свидетельством глубокого кризиса как православной духовной жизни, так и богословского сознания. Вопрос, заданный книгой «На горах Кавказа», «Бог ли — имя Божие?», в сущности, был некорректным, и оба противоположных ответа на него — «имя это Бог» и «имя это только звук» — не могли удовлетворить христианскую мысль и христианскую совесть. Для разрешения проблемы, для восстановления утраченного единства имени и его носителя, потребовались новые постулаты и достаточно сложные построения<sup>54</sup>. Но совершившийся разрыв оказался невосстановимым: «Отравив однажды сознание свое мыслию о номинальности Имени Божия, я никогда не возмогу искренно призывать сие Имя как Самого Бога и отождествить его с Самим Богом», — писал один из ведущих имяславцев-теоретиков<sup>55</sup>. Афонские споры явились знаменем духовной и интеллектуальной слабости Русской Церкви, признаком ее внутреннего трагизма. Лукавый вопрос, заведомо исключающий ответ, вовлек в разногласия тысячи людей.

Вражда «имяславцев», сторонников божественности имени Христа, и «имяборцев», как называли имяславцы своих оппонентов, не ограничилась печатной и устной полемикой. В афонских монастырях вспыхнула настоящая гражданская война<sup>56</sup>; русский епископат, стоявший на «имяборческих» позициях, пришел на помощь соответствующей афонской партии. Дело дошло до вооруженного насилия, и около тысячи монахов-имяславцев были вывезены с Афона в Россию. Ни одна из сторон в разыгравшейся истории не оказалась на должной духовной и нравственной высоте. В сущности, это

<sup>53</sup> Святое православие. Указ. изд. С. 11.

<sup>54</sup> Например, такие, как книга Лосева.

<sup>55</sup> *Иеромонах Антоний Булатович*. Прощение в правительствующий Синод. СПб., 1913. С. 25.

<sup>56</sup> См. об этом, напр.: *Климент*, святогорский монах. Имябожнический бунт. Пг., 1916; Пахомий-афонец. История афонской смуты. СПб., 1914; История афонской смуты. Пг., 1917, б. а. По этим документам восстанавливаются точки зрения на афонские события обеих сторон.

был спор о словах, и вызван он был низким философским уровнем спорящих. Обе партии шли от одного и того же опыта, — но каждая гордо и упрямо держалась за свой тезис, не желая видеть правды за оппонентами. Меньше всего в афонских спорах было христианской любви и смирения; это одна из печальных и бесславных страниц истории русской Церкви. Никакого однозначного исхода эта полемика не получила: соборному решению помешали революционные события, на внутреннее примирение стороны не шли. Начавшись в 1907 г., вражда имяславцев и имяборцев тянулась вплоть до середины 20-х годов<sup>57</sup>; их противостояние где-то сходно с церковным расколом XVII века.

Единственным плодотворным результатом афонской истории можно считать филологическое учение, созданное Флоренским и его школой. Либеральная русская интеллигенция, в частности, и философы круга Флоренского, в афонских спорах приняли сторону «имяславцев». Флоренскому в имяславческом воззрении импонировал древний реализм в переживании слова, утраченный новым временем. Он взял на себя миссию теоретически обосновать непосредственный имяславческий взгляд: эти идеи подхватили и развили его ученики, Лосев и, прежде всего, Булгаков.

В среде участников афонской смуты естественно сложилась «философия имени»: размышляя об Имени, правомерно было задаться аналогичными вопросами об именах и о словах. Так, схимонах Иларион свой догмат об имени «Иисус» обобщал до закона философии языка: «Имя, выражая сущность предмета, не может быть отнятым от него, с отъятием имени предмет теряет свое значение. Это можно видеть также в простых вещах, например, стакан... Назовите его другим именем, он уже не будет стаканом. Видите ли, как имя лежит в самой сущности предмета и сливается воедино с ним; и отделить его невозможно без того, чтобы не изменилось понятие о предмете»<sup>58</sup>. Теснейшее слияние имени с его носителем — первичная и самая живая интуиция имяславцев. Но высказываний, подобных данной выдержке из книги схимонаха Илариона, в их писаниях не так-то много. Имяславцы предпочитали держаться в рамках конкретного вопроса о почитании имени Божия и не залезать в дебри филологии: защита филологического обобщения догмата о сра-

<sup>57</sup> Нам известен такой документ, как ответ Флоренского на письмо имяславцев с Кавказа от 11.6.1923 г. Он свидетельствует о том, что уцелевшие от разнообразных разгромов имяславческие силы заняли еще более крайние позиции. Они стали исповедовать уже абсурдное положение — Бог есть Имя, — имяборцев же обвинили в гибели веры и Церкви. В 20-е годы под влиянием исторических событий имяславие приняло болезненные формы.

<sup>58</sup> Схимонах Иларион. На горах Кавказа, II, III, Баталпашинск, 1910. С. 426.

щении Имени с Богом им была не по силам, и на филологической почве их ждал сокрушительный удар имяборцев. В самом деле: если допустить слитность имени и именуемого в обыкновенном случае — и одновременно божественность имени Христа, то надо обоготворить *всякого* носителя имени «Иисус» — любого иудея с этим именем и того афонского инока Иисуса, на которого с торжеством указывали имяборцы. Логически этот путь приводил к хлыстовской ереси, которую, следуя именно данному ходу мысли, усматривал в имяславии архиепископ Антоний Храповицкий<sup>59</sup>.

Свои доводы имяславцы черпали в благочестии, но не в философской филологии. Зато эта филология цвела буйным цветом в сочинениях имяборцев. Их положение в этом смысле было много легче имяславческого, поскольку они опирались на современный и расхожий — хотя авторитетный и в науке — взгляд на слово. Вот что пишет, например, главный теоретик имяборчества, преподаватель духовного училища С.В. Троицкий: «Имена сами по себе нисколько не связаны с предметами. Ни один предмет сам по себе в наименовании не нуждается и может существовать, не имея никакого имени. Имена предметов нужны только нам для упорядочения своей психической деятельности и для передачи своей мысли о предмете другим. Связь между именем и предметом существует не объективно, а лишь субъективно. [...] Имя есть лишь условный знак, символ предмета, созданный самим человеком [...], а вовсе не Богом. Имена есть такой же продукт творчества человека, как дома, картины и вообще все произведения культуры»<sup>60</sup>. В ключе того же обыденного здравомыслия рассуждает и архиепископ Никон, церковный столп имяборческой партии: «Что такое имя вообще, как мы его понимаем? Имя есть условное слово, более и менее соответствующее тому предмету, о коем мы хотим мыслить; это есть необходимый для нашего ума условный знак, [...] реально вне нашего ума не существующий образ (идея). Без такого знака наш ум был бы не в состоянии приблизить к своему пониманию тот предмет, какой мы разумеем под тем или другим именем. [...] Обычно имя указывает нам какие-ли-

---

<sup>59</sup> Иронически переосмысливая представления имяславцев, будущий глава Карловацкого раскола писал: «Если эти беспутные мужики и бабы (т.е. хлысты. — *Н. Б.*) носят имя Иисус, Богородица, Архангел, значит, они и суть таковые небожители, сошедшие на землю, чтобы дурачить и обирать честной народ». Волынский владыка видел в имяславии теоретическую основу для хлыстовства. См. его статью: «Еще о книге “На горах Кавказа”» в указ. сб.: «Святое православие...» (с. 27). Ответ на эти соображения, оправдывающий имяславие, содержится в углубленных и разработанных взглядах Булгакова, к чему мы вернемся впоследствии.

<sup>60</sup> Троицкий С.В. Учение афонских имябожников и его разбор. СПб., 1914. С. 18.

бо свойства предмета, приближаемого к нашему мышлению, но повторяю: реально — ни духовно, ни материально имя само по себе не существует. Это почти то же, что в математике идеальная точка, линия, круг, в географии экватор, меридиан и под<обное>. Таково значение имени для нашего мышления, таково его сущность»<sup>61</sup>.

Филологическая позиция имяборцев представляется очень крепкой, но — в обратном отношении к имяславцам — она дает трещину, попав в область благочестия: представление об имени как о чем-то нереальном, о призрачном знаке предмета, противоречит почитанию имени Бога в Церкви, религиозному, а также всякому углубленному отношению к именам. Итак, ни имяславцы, ни имяборцы не создали хотя бы непротиворечивой, удовлетворительной филологии: имяславцы сильны своим серьезным отношением к слову, но их взгляд не выдерживает проверки жизненной эмпирикой; имяборцы объясняют существование слова в повседневном быту, но пасуют перед сакральной весомостью имен. Выбор, перед которым было поставлено сознание — Бог ли Имя, предмет ли слово, оказался ложным и лукавым: оба лобовых ответа на него не выдерживают уже очевидной критики. Тем не менее из этого спора, который кажется спровоцированным насмешливым и злым духом, выросла реалистическая русская теория слова. *В сочинениях как имяславцев, так и имяборцев мы находим зародыши, исходные интуиции едва ли не всех идей философской филологии Флоренского и Булгакова*; эти наивные, как правило, философски беспомощные писания оказались воистину питательной средой для построений ведущих русских мыслителей.

Детальному анализу связи концепций слова Флоренского и Булгакова с многочисленными представлениями участников афонских споров следовало бы посвятить самостоятельное исследование. Здесь мы отметим лишь некоторые моменты этого влияния. Одно из важнейших положений Флоренского — о явлении в слове *энергии* предмета, мы уже находим в имяславческом сборнике «В поисках правды» в анонимной статье «К вопросу о сущности учения Афонских имябожников» и в работе профессора Московской духовной академии М.Д. Муретова. Последний возводит афонскую историю к средневековому — и, видимо, вечному спору реалистов и номиналистов, а также предлагает опираться на учение Григория Паламы<sup>62</sup> о Божественных энергиях<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> *Архиепископ Никон*. Имябожники. Сергиева Лавра, 1914. С. 5.

<sup>62</sup> Византийский учитель Церкви (XIV в.), епископ Фессалоникийский, причисленный к лику святых.

<sup>63</sup> См. сб.: В поисках правды, Пг, 1916.

Муретовым же слово соотносится с *идеями* в понимании Платона; именно к Платону он относит начало реалистической традиции в философии слова. Также о слове-энергии писал главный деятель и теоретик имяславия Булатович<sup>64</sup>. С *позитивизмом и кантианством* имяборческое воззрение соотносили безымянный автор работы «Отклик мирянина на Послание Святейшего Синода» в сборнике «В поисках правды», а также В. Эрн<sup>65</sup>. Об *имени-существо*, о котором так ярко пишет Флоренский в «Строении слова», «Магичности слова» и «Именах», говорил уже Булатович, за что подвергся упрекам в гностицизме от архиепископа Никона<sup>66</sup>. Булатович также использовал *методы каббалы* для анализа имени «Иисус» еще до аналогичных штудий Флоренского. Вопрос о *магии имени и слова*, позже исследованный Флоренским в «Мысли и языке», поднимался почти в каждой публикации в связи с афонскими спорами<sup>67</sup>. Сопоставление *имени с иконой* – главный козырь соборного доклада Булгакова – мы обнаруживаем как у имяславцев, так и у имяборцев<sup>68</sup>, но оценено оно разными сторонами, конечно, по-разному. В. Эрн, а также ряд духовных лиц, участвующих в полемике, рассуждают о *степени почитания Имени Божия в сравнении с другими церковными святынями* – Святыми Дарами, освященными веществами, Священным Писанием и т.д. Кругу этих проблем посвящен и значительный раздел «Философии имени» Булгакова. *Теория имен* Флоренского и Булгакова в зародышевом виде может быть обнаружена у Булатовича<sup>69</sup>, а также в коллективном письме афонских имяславцев к архиепископу Никону<sup>70</sup>. В частности, размышление о Божественных именах вызвало потребность разобраться в разнице между именами *нарицательными и собственными*<sup>71</sup>, – этот сложный вопрос по-разному трактуется

<sup>64</sup> *Иеросхимонах Антоний (Булатович)*. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913. С. 5.

<sup>65</sup> Эрн В. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим. М., 1917.

<sup>66</sup> *Архиепископ Никон*. Имябожники (сборник). Сергиева Лавра, 1914. Статья «Имябожная ересь перед судом святых отцов». С. 121.

<sup>67</sup> См., напр.: *Епископ Саратовский и Царицынский Алексий*. Разбор «Исповедания веры в Бога и во имя Божие», представленное в Св. Синод афонскими изгнанниками, Чернигов, 1914; *Мельников Ф.Е.* В тенетах ересей и проклятий, М., 1913 (автор книги – старообрядец, что сообщает ей особый интерес); *Архиепископ Никон*. Великое искушение около святейшего имени Божия (сб. Имябожники, указ. изд.): *Троицкий С.В.* Учение афонских имябожников и его разбор, и т.д.

<sup>68</sup> С одной стороны – у В. Эрна, с другой, напр., – у С. Троицкого.

<sup>69</sup> Апология... Указ. изд. С. 88–89.

<sup>70</sup> См. сб.: Материалы к спору о почитании Имени Божия. М., 1913.

<sup>71</sup> *Муретов М.Д.* К вопросу о сущности учения Афонских имябожников. Указ. изд.

Флоренским и Булгаковым. С другой стороны, часто теория слова последними развивается по пути отрицания или же переосмысления идей, высказанных в афонских спорах. Так, имяборцы на каждом шагу говорят о слове как о *символе*, понимая под символом условный знак. Но и вся филология Флоренского (а также Лосева и Булгакова) может быть сведена к утверждению, что слово есть символ, — только в понятие символа Флоренский вкладывает совсем иной — глубокий смысл, который связывали с этой категорией русские символисты. Филологический реализм Флоренского и его школы явился полемическим ответом «психологизму» и «позитивизму» во взгляде на слово имяборческой партии. Не разразись афонского спора, не было бы и русской онтологической школы в филологии, — это мы с уверенностью можем теперь утверждать.

Таким было содержание афонских споров, — если изложить его вкратце и с филологической стороны. Задача Булгакова состояла в подведении под воззрения имяславцев филологического фундамента; но эти филологические идеи должны были быть оправданны и богословски. Булгаков должен был разработать *церковное* учение о слове языка, — здесь особенность его труда в сравнении с сочинениями Флоренского и Лосева, — и показать, что взгляды имяславцев согласны с ним. Насколько это ему удалось, рассуждать здесь об этом не стоит; надо, однако, сказать, что «Философия имени» — образец, скорее, онтологической философии и имеет иные цели, нежели вероучение. Тем не менее книга Булгакова выдержана в определенных догматических рамках: в ней не найти таких «нововведений», которые позволяет себе Лосев, — вроде замены Троицы на Пентаду, или сближения молитв и заклинаний, что мы находим у Флоренского. С другой стороны, у Булгакова видно стремление подкрепить свои выводы авторитетными церковными представлениями и догматами. В учении о слове он пользуется апофатическими принципами, паламитской концепцией энергии, догматом иконопочитания, принятым VII Вселенским церковным собором. В «Философии имени» присутствует по существу идеологическое задание; но содержание труда Булгакова должно было ориентироваться и на достаточно частный вопрос философии языка, а именно — на проблему слова как такового, и еще уже — проблему имени существительного. Задача, поставленная перед Булгаковым жизнью, была решена блестяще; филологический труд написан с вдохновением и подлинной творческой свободой. Ни одна из его личных, дорогих ему интуиций не была принесена в жертву отвлеченным представлениям;



церковность этого сочинения не имеет ничего общего с семинарщиной и проистекает из сердечной религиозности. Узкий вопрос под пером Булгакова разросся в исключительно содержательную и всестороннюю концепцию языка; этой широты мы не находим ни у Флоренского, ни у Лосева. «Философия имени» Булгакова, бесспорно, принадлежит литературе афонских споров, но и неизмеримо возвышается над ней. Это *имяславие*, но проработанное в деталях, утонченное, философски выверенное<sup>72</sup>.

Но если, с одной стороны, «Философия имени» родилась из стихии полемики вокруг Имени Божиего и есть поэтому образец имяславия как мировоззренческого и филологического воззрения, — с другой стороны, это *софиологический трактат*. *Софиология* пронизала собою филологию Булгакова. Русской софиологии были присущи две основные тенденции. Первую из них можно было бы условно назвать мифологической. Этот миф олицетворяет Софию, Душу Мира, и представляет ее в ангельском облике небесной девы. В таком духе иногда мыслит о Софии В. Соловьёв («Три встречи»), огненным ангелом с новгородской иконы она видится и Флоренскому («Столп и утверждение Истины», глава «София»). Но те же Соловьёв и Флоренский предлагают и чисто философское понимание Софии. Для Флоренского София — граница тварного и Божественного, мир в Боге, богословски же — Церковь святых. Булгакову же было близко одно метафизическое представление о Софии, по существу то же, что и у Флоренского. Он был убежден в необходимости закрепления за учением о Софии догматического статуса, верил в подобное грядущее обогащение православной догматики. С софиологической точки зрения Булгаковым были рассмотрены основные проблемы богословия и множество част-

---

<sup>72</sup> Чтобы закончить с афонскими спорами, скажем в заключение, что в конце концов, в 20-е годы, Флоренский отошел от исторического имяславия. И дело здесь, видимо, не только в вырождении имяславчества, в объявлении Бога Именем и т.п. Флоренский, кажется, к этому времени понял, что взгляды как имяславцев, так и имяборцев в равной степени полуправда и полужошь, — иными словами, симметричны в отношении некоей средней истины. Главный тезис Флоренского, сформулированный в письме 1923 г. имяславцам, гласит, что Имя почитаемо лишь потому, что оно неотделимо от Бога, а не само по себе. В «Мысли и языке» Флоренский отстаивает равноправие объективного и человеческого начал при образовании всякого слова. Поэтому синодальные богословы, мыслящие имена как чисто человеческие создания, все же «наполовину» правы, — именно «наполовину» правы и имяславцы. В этом итоговом письме Флоренский заступает за Синод. К той же средней позиции, в сущности, приходит и Булгаков, хотя на словах он до конца держит сторону имяславцев. Вообще, здесь сплетение многих тонких вопросов, и часто дело упирается в искусство формулировки.

ных вопросов<sup>73</sup>. Почему же Булгаков считал насущно необходимым принятие нового догмата? Без него, объяснял философ, невозможно осмыслить соотношение Бога и тварного мира: обосновать связь двух миров, понять основной мотив боговоплощения — сошествие Бога в тварный мир, соединение в Лице Иисуса Христа божественной и человеческой природ, цель которого — полное обожение твари. Это сближение Бога и мира совершенно непонятно, если Бог абсолютно трансцендентен Своему творению; догмат о Софии как о реальности, промежуточной между тварью и Творцом, был призван дать метафизическое обоснование подобной близости. Также если допустить, что мир полностью внеположен Богу, то получается, что творение восполняет собою Бога, что Бог вопреки Своей абсолютности — не есть всеобъемлющая полнота. «Здесь-то и возникает вопрос о Премудрости, — пишет Булгаков, — как предвечном мире, тварным образом которого, проекцией во времени, является мир сотворенный»<sup>74</sup>. Чтобы распутать ряд вопросов, связанных с метафизикой творения, считает Булгаков, нужно допустить бытие особой реальности, которая не есть *ни* Бог в Его сокровенном существе, *ни* тварь в ее меональности, а идеальный образ творения в Божественных недрах. Но одновременно можно считать, что этот образ, замысел Бога о тварном мире, есть *и* Бог, *и* этот самый мир — как его духовный первообраз. И более того, другого Бога, помимо открывающегося в этом первообразе, человеку ведать не дано: «Для творения Бог и есть София, ибо в ней и через неё открывается Он и как личный триипостасный Бог, и как Творец»<sup>75</sup>.

Итак, София, по Булгакову, это Бог в Его явлении, Его иконности, как сказано им однажды, — и для данного взгляда сверху, со стороны Бога, это София Божественная. Снизу же, со стороны мира, эта пограничная реальность мыслится как София тварная, и есть первообраз творения, «предвечные семена бытия», «духовный организм» идей<sup>76</sup>. Учение о Софии в 20–30-е годы в православных кругах было встречено с неприязненной подозрительностью; как Патриаршья, так и Синодальная, Карловацкая русские Церкви объ-

<sup>73</sup> Софиологическая догматика разработана Булгаковым уже в эмигрантский период. Представление о Софии — ключевое для понимания им проблемы боговоплощения («Агнец Божий»), мариологической проблемы («Купина Неопалимая»), догмата об иконопочитании («Икона и иконопочитание»), личности Иоанна Крестителя («Друг Жениха»), существа ангельского мира («Лестница Иаковля») и ряда других вопросов.

<sup>74</sup> Булгаков С. Купина Неопалимая. Париж, 1927. С. 269.

<sup>75</sup> Булгаков С. Икона и иконопочитание. Париж, 1931. С. 51.

<sup>76</sup> Булгаков С. Православие. Очерки учения православной Церкви. Париж, 1962. С. 231.

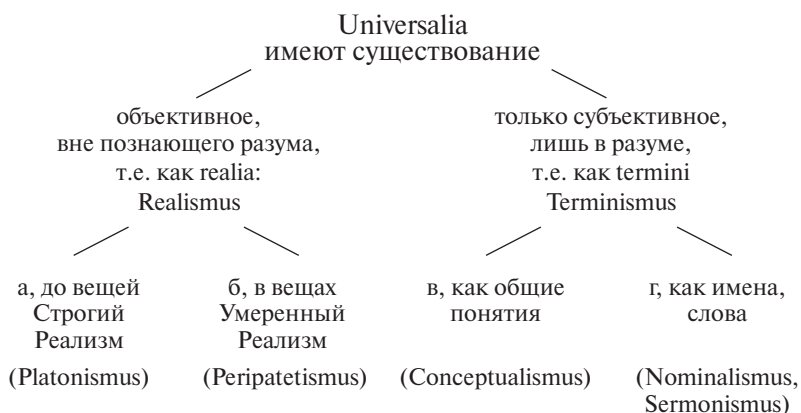
явили булгаковскую софиологию ересью<sup>77</sup>. Между тем эти представления перекликались с авторитетным учением Григория Паламы о нетварных божественных энергиях — в такой, например, формулировке: «Премудрость вообще не есть Божественная Ипостась, она есть жизнь, действие, откровение, “энергия” Божества, во Святой Троице поклоняемого и открывающегося твари то в своем пребожественном единстве и единосущии, то в троичности Лиц»<sup>78</sup>. Эти интуиции — во-первых, явления Бога в тварном мире (а прежде всего, в Себе Самом), и во-вторых, наличия у тварных реальностей первообразов в вечности — суть самые общие представления софиологии Булгакова. Они конкретизированы, развиты как бы заново, будучи приложенными к отдельным вопросам. — Особо, в филологическом ключе, осмысляет их Булгаков и в «Философии имени». Позже мы обратимся к этим его рассуждениям; здесь же надо было хотя бы в общих чертах показать их мировоззренческую основу.

Кроме *имяславия* и *софиологии*, третьим фактором, определившим представления Булгакова о слове, оказались *взгляды Флоренского*. Выше мы уже замечали, что творчество Булгакова в целом вторично по отношению к деятельности Флоренского — вторично в смысле принадлежности к школе Флоренского, в смысле ученичества, духовного усвоения прозрений учителя. В частности, и в своей филологии Булгаков являет себя как ученик Флоренского. Поскольку, повторяем, в «Философии имени» абсолютно все так или иначе связано с учением о слове Флоренского, можно было бы говорить об этом ученичестве, рассматривая самые разнообразные аспекты философии языка. Нам хотелось бы сделать акцент на *платонизме* обеих филологий. Совершенно ясно, что понятая философски, софиология есть не что иное, как платоновское учение об идеях. Как мы увидим ниже, свою философию имени Булгаков сводит к софиологии, богословски переформулированной платонической концепции бытия; платонизмом же является и филология Флоренского. Но платонизм Флоренского — не то, что платонизм Булгакова; разница интуиций, которые связывают с *идеями* оба мыслителя, очень ярко выражает различие их мыслительного строя и содержание их филологических учений. Очень многое в «Философии имени» проясняется именно тогда, когда доходит до сознания особенность платонизма Булгакова. Но прежде чем говорить об этом, следует осмыслить то, как понимал платоновский мир идей его учитель, Флоренский.

<sup>77</sup> Поддержку и оправдание учение Булгакова нашло лишь у последователей митрополита Евлогия.

<sup>78</sup> Булгаков С. Купина Неопалимая. С. 259.

Прежде всего, надо подчеркнуть, что «идею» Флоренский считал главной категорией платонизма, — убеждение далеко не безусловное. Отношение к идеям или же универсалиям было для него пробным камнем, с помощью которого распознается существо любой философской системы. В работе 1914 г. «Смысл идеализма», во многих смыслах ключевой для понимания всего творчества Флоренского, предложена следующая ясная схема, учитывающая все случаи этого отношения, всевозможные модификации или преломления платонизма<sup>79</sup>:



Существом воззрения самого Платона Флоренский считал убежденность в самостоятельном, *до*-вещном бытии идей; таким «строгим реалистом» стремился быть и он сам. Бесконечно дерзновенно это желание Флоренского утверждать реальность трансцендентного мира в XX веке — эпохе предельного погружения духа в вещество! Тем более что Флоренский имел в виду не умозрительное допущение существования мира идей и даже не просто живую веру в этот мир: он хотел опытно соприкоснуться с идеями, на деле ощутить их реальность и близость. Все помнят мифы Платона о занебесной сфере, — но из платоновских диалогов нельзя вынести никакого наглядного представления об идеях, нельзя почувствовать тот действительный человеческий опыт, который стоит за ними. Флоренский же хотел найти элементы такого опыта в жизни человечества, иными словами, наполнить понятие идеи как таковой конкретным содержанием. В вещном мире он стремился узреть

<sup>79</sup> См.: *Священник Павел Флоренский. Смысл идеализма*. Сергиев Посад, 1914. Раздел IV.

дуновения мира незримого, духовного, — в этом состояла его своеобразная апология платонизма.

Вот как им сформулирована задача работы «Смысл идеализма»: «Не отвлеченную защитой идеализма (т.е. учения об идеях Платона. — *Н. Б.*), как доктрины, задались мы, а разъяснением его смысла для жизне-воззрения и жизне-чувствия»<sup>80</sup>. Где же являют себя в мире вечные идеи? Прежде всего, Флоренский указывает на *сферу искусства*: в художественных произведениях «просвечивает мир идей или универсалий»<sup>81</sup>. Портрет более реален, чем фотография; изображение на портрете ближе к сущности изображенного: «Да и что же есть лик человека, как не сквозящая в лице его идея его? Запечатление лика человеческого в портрете — это есть доступная внешнему созерцанию идея данного лица»<sup>82</sup>. Позже, в работах 20-х годов, Флоренский создает метафизическую эстетику иконы, учение о лике; словесные художественные образы — «типы» — будут им осмыслены в «Именах»<sup>83</sup>. Сами о том не зная, в великих произведениях искусства мы встречаемся с божественными ликами бытия, с платоновскими идеями: «Вечное и вселенское стоит перед созерцающими художественные образы, хотя они более конкретны и индивидуальны, чем сама конкретность и сама индивидуальность чувственных представлений. [...] Искусством возносится действительность горé, к ее вечным первообразам, ведя нас a realia ad realiora»<sup>84</sup>.

Другая платоновская реальность, на которую указывает Флоренский, — это реальность *рода*, который сам незрим, но в родичах получает свои *виды*. Наглядно род является как инвариант лица, свойственный всем его членам и не зависящий от возраста. «Благороден тот, в чьем виде зрим род его, т.е. в чьем лице видно вечное и вселенское», у кого ноуменальное содержание просвечивает через эмпирическую оболочку<sup>85</sup>. Род переживается Флоренским как некое существо, подобное гениям мест, отдельных людей и вещей. Уже здесь, в представлениях о роде, платонизм Флоренского претерпевает некий сдвиг, как бы фазовый переход, и становится своеобразной демонологией — воззрением не философской, но уже оккультной природы. Надо думать, что это неизбежно для «строгого реализма» — независимые от вещей идеи ничем, кроме как живыми существами, представляться не могут: «Род, как реальность, как

<sup>80</sup> Указ. изд. С. 31.

<sup>81</sup> Там же. С. 34.

<sup>82</sup> Там же. С. 38.

<sup>83</sup> См. публикацию «Флоренский о литературе»: «Вопросы литературы». 1988. № 1. С. 102–176.

<sup>84</sup> Смысл идеализма. С. 39.

<sup>85</sup> Там же. С. 70.

высшая реальность, хранящая членов своих, мыслится идеальной личностью данной родовой крови, данного родового семени, — как *Genius*. Гений — это и есть род, в его верховном аспекте. Но он же — и лик данной личности»<sup>86</sup>. Флоренский также называет «ипостасными идеями» *звездные божества*, влияние которых на жизнь изучается астрологией. Одним словом, он хочет сказать, что платоновские идеи — не как стержни вещей, но сами по себе — в общем-то достаточно привычные реальности в жизни человечества. Другое дело, что мы не сознаем этого отчетливо, но с идеями в жизни мы сталкиваемся постоянно.

Сознательный опыт созерцания идей как таковых культивировался древними мистериями. В начале XX века получил широкое распространение взгляд на Платона как на посвященного в мистерии; именно так думает о нем и Флоренский. Идеями, пишет он, ссылаясь на словарь Поллукса, назывались божественные образы, связанные с мистериями. «Я полагаю, — сказано им в связи с этим, — что это не какие-то изображения божеств, а самые *лики* или *зраки* божеств или демонов, являвшихся в мистериях посвященным». И философия Платона, учение об идеях, своей опытной основой имеет мистериальные созерцания: «Ведь задачей посвящения было именно то, что ставила себе задачей и философия, — а именно, развить способность мистического созерцания»<sup>87</sup>. Противопоставление смутного, бедного земного опыта и мистериальной лучезарности при таком взгляде на Платона видится смыслом известного мифа о пещере из диалога «Государство».

Итак, платонизм Флоренского почти откровенно трансформируется в демонологию, во «все полно демонов» Фалеса. И здесь не философский вывод, но некая важная черта сознания Флоренского. В работе 1909 г. «Общечеловеческие корни идеализма» он прямо пишет, что магическое мирозерцание, для которого буквально за всем в природном мире стоят живые силы и существа, ему представляется гораздо более истинным, чем позитивистский взгляд Нового времени. Флоренский обладал особым даром прозрения в глубину вещей, был как бы «посвященным» от природы. И вся жизнь его была стремлением к еще более совершенному посвящению. В православной Церкви, к которой он пришел сознательно, уже во взрослом возрасте, приняв затем и сан священника, он видел именно мистериальный институт. Лекции по философии культа 20-х годов отчасти продолжают сюжет «Смысла идеализма»: именно

<sup>86</sup>Смысл идеализма. С. 94.

<sup>87</sup>Там же. С. 83.

в церковном культе открыто, вне связи с земной эмпирикой, являют себя идеи мира. Скажем, крещальная вода — это отнюдь не вода эмпирической физики с ее чисто вещественными свойствами, — но воистину Вода в ее сокровенной сущности, Вода, обрядом вознесенная на небо, — живое сильное существо, в конечном счете — ангел водной стихии. И это факт, доступный реальному чувству: Флоренский подмечает, что после водосвятия вода приобретает особый, чуть кисловатый вкус и как бы насыщается озоном; всякий может ощутить, что пьет живую воду... То же происходит и с другими вещами и предметами, вовлеченными в культ. В этом, конечно, очень специфическом и одностороннем взгляде на Церковь вновь сказывается та особенность мысли Флоренского, благодаря которой она выходит за рамки философии и становится учительной. Учительство его не имеет ничего общего с церковным учительством и пастырством: мысль его заряжена интуициями бытия, которые сообщаются окружающим. Итак, *«учительство» Флоренского есть обратная сторона его платонизма, «строгого реализма».*

Наконец — что особенно сейчас для нас важно — в духе подобного платонизма развита и *концепция слова* Флоренского, — почему она и оказывается «учительной». Ранее Лосева и Булгакова Флоренский заговорил о слове как об идее бытия. «Имя оценивается Церковью, а за нею — и всем православным народом, как *тип*, как духовная конкретная норма личностного бытия, как *идея*», — сказано в VI разделе книги «Имена». В ней же он размышляет об именах как о «конкретных духовных формах», соответствующих «архетипам духа» (разделы XIV, XV). Возникают имена в диалоге человека и действительности, мировой тайны, который Флоренский считает существом познавательного процесса и называет диалектикой: «Мысль волнуется и принимает, волнуясь, к тайне жизни [...]. И мысли вопрошающей отвечает, устами самой мысли, ласкаемая тайна [...] Так развивается эта “Песнь Песней” — диалог мысли и тайны. Вопросы и ответы, и снова вопросы, ответами возбуждаемые, и новые ответы — радость присного обретения в имени, пиршественное узнавание, называемое диалектикой. Ведь диалектика, возникающая как эротический диалог, по внешнему своему составу непременно есть разговор. Не иначе мыслит о ней Платон»<sup>88</sup>. Множественность ответов-имен мыслью созерцается как единство, и это единство есть Идея. Так имя соотносится с идеей, и в «Диалектике» имя мыслится неразрывно связанным с именуемой им тайной бытия. Но в других филологических статьях Флоренского имя слов-

<sup>88</sup> Флоренский П.А. Диалектика: Studia Slavica Hung. T. 33. 1987. С. 106.



но набирает силу и отрывается от природной вещи. *В именах, словах человеческого языка Флоренский вновь созерцает чистые формы, платоновские идеи.* В этом моменте — в чувстве бытийственности слова как такового, в любви к самому слову — качественное отличие филологической интуиции Флоренского от переживания языка его учениками<sup>89</sup>. И здесь — основание его учительства. Флоренский не то чтобы знает какие-то дополнительные умозрительные истины, неведомые его ученикам; отличие между ними гораздо принципиальнее, пропасть глубже. Флоренскому дано созерцать дополнительное измерение слова, он ощущает слово в его объемности, тогда как ученики довольствуются плоскостным видением; у учителя будто есть дополнительные органы для восприятия всей полноты слова. Он чувствует в себе эту способность и называет ее «мышлением именами», полагая, что всякий может ее у себя развить. О подобных тренировках, интерес к которым свидетельствует о неутомимой воле к «посвящению», Флоренский писал и в «Смысле идеализма», обуздывая себя при этом предостережениями церковных аскетов в отношении всяких опытов по «отвержению чувств». Нет сомнения, что о таких упражнениях в «мышлении именами» Флоренский разговаривал с Булгаковым: в «Философии имени» есть замечание по этому поводу<sup>90</sup>.

Что же пишет Флоренский о слове, оторванном от своего носителя из природного мира? Слово, каким оно предстает его созерцаниям, есть «самозамкнутый мирок», обладающий жизнью, — а потому, говоря точнее, это «организм» с тонкой, сложной структурой, образованный звуковыми волнами. И это все не образы, но утверждения буквальные; слово-идея мыслится Флоренским как реальное оккультное образование. Слово имеет тело — то, что лингвисты называют внешней его формой, и душу — форму внутреннюю; это утверждается в «Строении слова», — в работе же «Магичность слова» к этим двум началам слова присоединяется астральное тело — оккультная, «одическая» энергия. Далее, слово есть не просто организм, но живое существо. Флоренский не доходит здесь до мысли о личностном начале слова, но говорит, что в своем строении слово отображает человека<sup>91</sup>. *Как и в случае других платоновских идей,*

<sup>89</sup> Лосев, как мы помним, слово ощущает диалектической конструкцией из категорий; у Булгакова же, что выяснится ниже, слово по преимуществу сращено с именуемым предметом, — именно это определяет всю его филологию.

<sup>90</sup> См.: Булгаков С. Философия имени. Париж, 1953. С. 168. Здесь Булгаков пишет о трудности и даже «практической невозможности» иметь дело с именами-идеями. «Впрочем, — оговаривается он, — онтологически можно воспитываться, развиваться, пытаясь выразить потенцию имени, вчувствоваться в имя».

<sup>91</sup> Флоренский П.А. Магичность слова // Studia Slavica Hung. Т 34. 1988. С. 38.

слово у Флоренского оказывается неким духом, живым демоном. Так, размышляя в «Строении слова» о простом слове «кипяток», Флоренский заключает, что в его звуках воплощена сама душа кипящей жидкости: в них «мыслится живое существо — попрыгунчик, поскакунчик, обитающее в котле и пляшущее от огня, — существо, вся деятельность которого — непрестанное прыгание сломя голову; он — вечный неугомонный карла, душа домашнего горшка»<sup>92</sup>.

Своего возможного предела платонизм Флоренского достигает в книге «Имена». Человеческое имя — «драгоценнейшее создание культуры» — оказывается здесь уже не просто живым существом, но личностью: «Имя — лицо, личность, а то или другое имя — личность того или другого типического склада»<sup>93</sup>. Во второй, «практической» части книги Флоренский дает разбор довольно длинного ряда имен; ни с чем подобным в философской литературе нам сталкиваться не приходилось, — но, быть может, сходные исследования могут быть обнаружены в каббалистической традиции. Здесь продемонстрировано созерцание имен как идеальных форм; об именах Флоренский, действительно, пишет как о личностях. И в филологии платонизм Флоренского по мере возрастания его «строгости» — по мере отрыва имени от именуемого — все в большей степени делается оккультизмом, тонкой физикой, вместе и психологией. Булгаков, без сомнения, это понимал: в его книге неоднократно говорится о возможности оккультного подхода к слову, — видимо, понимал это и Лосев, который отмежевывался от такого методологического настроя, называя его «физическим». Будучи учеником Флоренского, Лосев выступает в качестве схоласта-диалектика, Булгаков же — как метафизик, создатель онтологии слова.

Способ бытия идей — один из основных вопросов платонизма; с ним сопряжена проблема: как соотносится идея с конкретной вещью, что значат «причастность», «воплощение», «отображение», а также другие категории, которыми обычно обозначается отношение идеи и предмета? Флоренский во всем этом круге проблем выступал как крайний платоник, и его крайний платонизм — это уже не философия, но оккультизм. Полное отделение идей от отдельных вещей — первый постулат крайнего платонизма, представляющего идеи живыми, тонкоматериальными существами, иногда и личностями. Второй же его постулат — полное, субстанциальное отождествление идеи с ее предметным явлением. Мифологически или же оккультно, согласно этому постулату, запредельная идея, как

<sup>92</sup> См.: Контекст-72. М., 1973. С. 364.

<sup>93</sup> Флоренский П.А. Имена. Разд. V.

живое существо, спускается в неодушевленную материю и как некая целепричина, как демиургическая энергия, формирует в пространстве материю, становясь для создаваемой вещи внутренним законом, имманентной этой вещи формой, «завиваясь» — как любил говорить Флоренский — в самую последнюю глубину ее существа. Вещь оказывается как бы «одержимой» своею сущностью — идеей; к каждой вещи при таком взгляде, действительно, приставляется демон — ее идея. «Причастность», «воплощение», «отображение» — все это слабые, умозрительные понятия, в общем-то Флоренскому не близкие. Слово-идея ощущается им *вселившимся* в своего конкретного вещественного носителя, носитель предстает одержимым своим именем.

Примечательно, что одной из первых «филологических» проблем, которой заинтересовался Флоренский, была проблема *переименования*. Существует небольшая работа Флоренского «О священном переименовании», бывшая, к сожалению, для нас недоступной; она включена в библиографию книги Булгакова. Видимо, данное сочинение имеет биографические корни: Флоренский помышлял о монашестве и потому, надо полагать, задумывался о том, чем станет для него смена имени при постриге. О содержании этой работы можно судить по замечаниям на эту тему в других работах Флоренского, в частности, в «Именах», а также по тому, что говорится об этом у Булгакова. В «Философии имени» переименование названо «новым рождением» личности, «духовной катастрофой» для нее (с. 170). Флоренский делает акцент на движении имен при переименовании: прежнее имя вытесняется, становясь чем-то вроде отчества («Имена», разд. XXI). Учитывая, что имя для него существо, личность, в пределе рассуждений — демон, переименование оказывается борьбой между двумя демонами, в результате которой один вынужден уступить и впредь довольствоваться второстепенной ролью во внутреннем бытии личности. Предельно четко эта интуиция тождества слова и предмета выражена в самой первой из известных филологических работ Флоренского — в «Общечеловеческих корнях идеализма» (1908). Флоренский считает, что слово обнаруживает все свои глубинные возможности, является в полной мере самим собой, сделавшись словом магическим, в акте волхования, заклятия именем. Правда о природе слова может быть выяснена через размышление о слове особом, — не об обыденном, немощном и бессильном. «Слово кудесника — вещно. Оно — сама вещь. Оно, потому, всегда есть *имя*. Магия действия есть магия слов; магия слов — магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя; вещь творится именем...» и т.д. — здесь прямо и недвусмысленно имя сли-

вается с сущностью вещи<sup>94</sup>. Позже, отчасти под влиянием афонских споров, Флоренский отойдет от этого пронзительного реализма во взгляде на слово. Имя не равно божественной сущности, оно лишь воплощает одну из божественных энергий: Флоренский введет в свою теоретическую филологию этот умеренный реалистический вывод. В одной из глав книги 20-х годов «Мысль и язык» говорится о символическом или энергетическом характере слова по отношению к именуемому им предмету. Надо сказать, что эта глава — «Имяславие как философская предпосылка»<sup>95</sup> — в философском отношении одна из слабейших в книге. Примитивным рационализмом выглядят рассуждения Флоренского о двух модусах бытия, о связи слова с энергетическим его аспектом и т.д. Философская выжимка из учения Григория Паламы представляется в XX веке едва ли не бытовым взглядом. Видимо, *чистое философствование не было сильной стороной Флоренского*. Глава «Имяславие...», выросшая из осторожного рационализирования, а не из мощных стихийных интуиций бытия, потому стилистически бледная, выглядит уступкой философской и православной «благопристойности» и, написанная, надо думать, без увлечения, проигрывает очень рискованной и сомнительной главе той же книги «Магичность слова». Там же развит миф о слове как об оккультном сгустке, тонком организме, который уже раньше был провозглашен Флоренским в «Общечеловеческих корнях» идеализма. Эти же крайние представления присутствуют и в «Именах». Такова вера в возможность самостоятельного бытия идей и, с другой стороны, в их имманентную слитность с конкретным предметом.

Эти основные моменты, по нашему мнению, и определили учение Булгакова о слове. Оно возникло как попытка разрешить безнадежную и нелепую ситуацию афонского спора, этого схоластического по существу диспута, в котором, однако, ломались судьбы сотен людей; затем, это учение было важной частью всеобъемлющей софиологической концепции, главного жизненного дела Булгакова; наконец, оно питалось филологическими прозрениями Флоренского, по отношению к которому Булгаков ощущал себя учеником. Что же можно сказать о сущности этого ученичества? Нам представляется, что концепция слова, созданная Булгаковым, находится в таком же отношении к филологическим воззрениям Флоренского, в каком взгляды Аристотеля были ориентированы на учение об идеях Платона. Булгаков — ученик Флоренского такого же

<sup>94</sup> См.: Богословский вестник. 1909. 1/3. С. 413.

<sup>95</sup> Studia Slavica Hung. T. 34. 1988. С. 40–68.

самого типа, как Аристотель — ученик Платона. Платон имел основания с уверенностью говорить о самостоятельном бытии мировых первообразов; такого дерзновения уже не имел Аристотель. Если у Платона, действительно, учение об идеях представлено как миф, т.е. «правда о сущем», если оно выражает абсолютное, объективное знание, то у Аристотеля налицо чисто философское снижение этого знания: прямое созерцание учителя у ученика вырождается в проблему отношения идеи и предмета, общего и конкретного, которая разрешается убежденностью в том, что идея существует только в конкретном своем явлении. Чисто философский ум не может исповедовать «строгий реализм», — для этого нужны особые, «учительные» дарования, должно произойти «отвержение чувств». Учитель — мистик и визионер; ученик — философ, пытающийся философским разумом охватить «учительную» истину, пересказать опыт прямого созерцания на философском языке и из-за невозможности это совершить вступающий в явный или скрытый спор с учителем: так нам представляются отношения учительства и ученичества данного типа.

В случае Флоренского и Булгакова речь идет, разумеется, не о каком-то целенаправленном сотрудничестве, но о встрече двух способов мировидения. Конечно, Флоренский не участвовал ни в каких мистериях, кроме церковной, не проходил никакого посвящения, кроме рукоположения в иерейский сан, — но посвящение, не церковное, а эзотерическое, было главной темой его жизни, его тоской и мечтой. От природы он имел некое «посвящение»; он умел развивать свои оккультные дарования — созерцание архетипов, «мышление именами», — он жил в таких созерцаниях и ощущениях. Этого было достаточно, чтобы ему стать к Булгакову в отношении учительства. Булгакова влекла к себе тайна, ощущаемая им в личности Флоренского, но тайну, открываемую ему «Другом», он был в состоянии усвоить одним лишь философским умом. Булгаков остается мыслителем Нового времени, — Флоренский же неявно претендует на обладание вневременным эзотерическим мифом. Булгакову бесконечно трудно представлять себе идеи живыми запредельными существами, идти в ногу со своим учителем: его неудержимо влечет думать об идеях на философский лад, он ощущает идеи в их чистой умозрительности, порой прямо говорит о них как о смыслах. В схеме Флоренского из «Смысла идеализма» его воззрение близко третьей системе взглядов — концептуализму, разновидности «терминизма». Но иногда он говорит об идеях-именах совершенно в оккультическом ключе Флоренского, как о тонкоматериальных сущностях. Воззрения Булгакова колеблются: умом он бежит от позитивизма,

но чтобы в «реализме» не отставать от Флоренского, ему просто не хватает созерцательного опыта. В этих колебаниях вырисовывается средняя позиция, которой чаще всего и держится Булгаков: *он мыслит об имени, соединенном с именуемым предметом, имени в его конкретном бытии*, — и рассматривает разнообразные закономерности, связанные с этой ситуацией. Она наиболее плодотворна для строя сознания Булгакова, самая реальная и естественная для него, — тогда как основные филологические выводы Флоренского получены им через опыт созерцания слова как такового. Для Булгакова слишком трудно понимание слова в его самостоятельном существовании; напротив, конкретная *речевая жизнь слова*, в которой имя обретает своего предметного носителя, оказывается доступной для него. Ясно, что если под словом понимать идею, то *ситуация речи, соединяющая слово с единичной вещью, соответствует основному предмету аристотелевской философии* — бытию идеи в конкретной предметной реальности. Итак, в своем учении о слове Булгаков, быть может, не отдавая себе в этом отчета, держится интуиций «Метафизики» Аристотеля. Филологические же воззрения Флоренского вполне сознательно ориентированы на «идеализм» Платона. В сотрудничестве двух русских мыслителей XX века оказалась заново воспроизведенной ситуация древнейшей и авторитетнейшей для всех времен философской школы<sup>96</sup>.

Обратимся теперь к филологической концепции, развитой в «Философии имени». Каков же конкретно этот «умеренный платонизм», «перипатетизм» Булгакова? Представление об объективной стороне бытия слова — о до-речевом слове, слове, как оно существует в себе, — отличаются у Булгакова философской монументальностью. Как и Лосев, о слове Булгаков рассуждает в категориях богословских и космологических. В основу 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 энергия — свет, светящий в мире, — та самая реальность, которую Булгаков именуется Софией. София является основой творения, поскольку заключает в себе все смыслы, идеи мира. Творение не есть творение из ничего, — Булгаков, подобно Лосеву, пользуется гностическим представлением, — но есть просвещение меональной тьмы, материи, нетварным умным светом, возникновение в меоне идеальной области слов-идей. «В начале мирового бытия, в космическом архее, в меональной первоматерии бытия, в потенциальной его жажде было наполняющее ее, вносящее свет, слово, в котором

<sup>96</sup> Академии Платона.

*все* получало свое имя, свою раздельность. [...] Это слово мира и в мире, космический логос, есть прямое действие Логоса Божественного»<sup>97</sup>; средоточие же свое София, или космический логос, имеет в человеке. Благодаря своей причастности логосу, человек является микрокосмом, охватывает собою все творение; в его мышлении находят новый модус существования объективные идеи. Между сознательностью человека и логизмом бытия существует онтологическое созвучие: человек мыслит в соответствии со смыслами бытия, потому его познание достоверно. Итак, существует космическое слово, и человек причастен к нему; здесь — ключ к пониманию проблемы языка.

Космическое слово, София, есть резервуар человеческих слов, которые суть лучи логоса; она есть организм человеческого языка. Слова, таким образом, существуют *до* человека, точнее сказать, *до людей*, поскольку человек так же предвечен, как и язык. Проблема возникновения языка есть проблема онтологии, но никак не психологии. Психологические представления могут быть полезными для понимания *развития* слов, но возникновение их не может переживаться как *процесс*. Рождение слова в человеческом духе есть последняя и неразрешимая тайна слова. Язык не создается, но лишь осуществляется в обществе; «слова создают язык для своего облачения»<sup>98</sup>. «Слово *космично* в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, потому слово антропокосмично, или, скажем точнее, антропологично»<sup>99</sup>, — в своих представлениях, поначалу чисто метафизических, Булгаков тоже приходит к некоему мифу. И это — миф о живом, говорящем космосе, разумном существе, для которого человек — глашатай, вернее же — мыслящий рупор. «Слова-идеи выделяются из того, что они собой выражают, таинственным, неизреченным актом. Слова рождаются в недрах человеческого сознания как голоса самих вещей, о себе возвещающие, отнюдь не “субъективные” [...], но общезначимые, которые потому и могут быть сообщаемы, обладают качеством общепонимаемости»; выделившись из лона Софии, слово-идея по неведомому закону заворачивается в звуковую оболочку<sup>100</sup>. Миф Булгакова, представленный им весьма наглядно, имеет, однако,

<sup>97</sup> Булгаков С. Философия имени. С. 123.

<sup>98</sup> Там же. С. 22.

<sup>99</sup> Там же. С. 22.

<sup>100</sup> Там же. С. 118, 28. Слово Булгаков мыслит себе состоящим из звукового тела, формы, и содержания, смысла слова. «Этот смысл вложен в звук, срощен с его формой, вот — тайна слова» (с. 12).



совсем иную природу, нежели мифы Флоренского. Миф Булгакова не оккультен, но по-философски умозрителен. Булгаков не мыслит себе космос иначе, чем одушевленным и говорящим, — но ясно, что такого рода реальность не является для него предметом прямого созерцания, — странно было бы и мыслить себе соответствующий опыт. Не так просто провести строгую грань между мышлением философским и мифологически-окультурным. Когда Гегель пишет об Абсолютном Духе, то ясно, что в своей последней глубине его система есть миф; когда Гегеля называют биографом Мирового Духа, то о нем мыслят именно как о мифотворце. Но совершенно понятно, что когда Гегель начинает осмыслять ступени саморазвития Духа с помощью категорий, то он оказывается умозрительным философом. Оккультное знание всегда стремится представить свои выводы как данные прямого созерцания: образ слова у Флоренского в этом смысле чисто оккультный. Но вообразить говорящий космос было бы для оккультиста слишком дерзновенной задачей. Поэтому мы и утверждаем, что миф о слове Булгакова имеет философски-умозрительную природу.

Таковы основы метафизики слова Булгакова, — многое здесь восходит ко взглядам Флоренского. От Флоренского Булгаковым взято представление о тварной Софии, божественном начале мира; это представление сближено с другим понятием Флоренского — с усией, темной подосновой бытия. Затем, через Флоренского пришла к Булгакову мысль о рождении слова от взаимодействия объективного бытия и человека. В учении Булгакова об имени присутствует переключка и с отдельными филологическими представлениями Флоренского<sup>101</sup>. Однако налицо и глубокая разница в самом пафосе философствования Флоренского и Булгакова о бытийственных корнях слова. Как и для Лосева, для Булгакова слово гораздо объективнее, чем для Флоренского. У последнего вообще нет ни метафизики, ни онтологии слова, с Логосом и космосом языковое слово им никак не соотнесено, — Булгаков же безмерно возвышает слово в онтологическом смысле. Роль человека при образовании слова у Булгакова предельно снижена, ничего положительного от себя человек в космическое, софийное слово не вносит<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> Например, Булгаков обсуждает проблему футуристической зауми, развитую в «Антиномиях языка» Флоренского, в ключе последнего говорит об антиномиях слова и т.д.

<sup>102</sup> Тогда как у Флоренского человек участвует в создании слова на равных правах с бытием, является со-творцом бытия (в мифологеме брака человека и бытия).

Здесь интуиции Булгакова сходны с лосевскими. По Лосеву, слово образуется погружением предметной сущности в меональную тьму, искажающую эту сущность; под тьмой Лосев, в частности, понимает человеческое сознание. В представлениях Булгакова образование конкретных языков тоже происходит через порчу единого всечеловеческого, космического языка. И если «внутреннее» слово Булгаковым бесконечно превознесено, — Флоренский никогда не ставит слово на такую высоту, — то, начав рассуждать о реальных словах, он моментально сбрасывает их с пьедестала, так что бытийственность «обыкновенных человеческих» слов, на взгляд Булгакова, оказывается гораздо более низкой, чем в концепции Флоренского. Причиной «падения» слова Булгаков объявляет первородный грех; с первыми людьми, по богословским представлениям, пал и весь тварный мир. Вследствие грехопадения у человека оказались поврежденными, вместе со всей его природой, «органы космической речи» — слух и язык. Голоса самых вещей, эти космические слова, стали доноситься до человека глухо и невнятно; софийный «звук» преломлялся в тусклых призмах субъективности. «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»<sup>103</sup>; единый язык распался на целый языковой спектр, в чем Булгаков видит существо 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»<sup>104</sup>, то нынешнее слово почти лишено бытийственности и его слышит только сам человек. Состояние языка отражает наличное состояние человечества, и имя этому состоянию — *не-онтологизм* или *психологизм*.

Метафизика слова Булгакова в эмоциональном отношении двойственна: в ней можно видеть, с одной стороны, почти религиозную экзальтацию, помещающую человеческие языки в недра Бога, — но с другой — своеобразный филологический пессимизм. Булгаков не чувствует реальных слов, не ценит и не слишком любит их; какая огромная разница здесь с Флоренским, с его упоенностью этимологизированием, с его вдумыванием в обыкновенные звуки простых, «падших» слов! В одной из своих филологических работ Флоренский говорит о целом музыкальном концерте, который мог

<sup>103</sup> Булгаков С. Философия имени. С. 126.

<sup>104</sup> Там же.

бы получиться, если записать на нотном стане всю ту звуковую игру, которая сопряжена со звучанием простейшего слова... Уже здесь, в метафизике слова, представлены теоретические основания невнимания Булгакова к словам как таковым: они не представляют ценности по причине замутненности их онтологического ядра. Здесь же видна и тенденция «ученичества» Булгакова: он признает за словом бытийственность — но только в теории. Ясно, что основное развитие его исследований пойдет по другому, нежели у учителя, руслу.

Конечно, дело здесь не в убеждении, не в идеологии: *причина «умеренности» реализма Булгакова — в слабости его интуиции слова как такового.* Истоком «Философии имени» является метафизическое учение о слове; его основа — не столько реальное созерцание идей, бытийственных слов, сколько вера в их существование. Но вот от языка софийного, языка самих вещей Булгаков обращается к обычному человеческому языку. И здесь он решительно порывает с ключевыми представлениями о слове Флоренского. Мы не противоречим себе: буквально все рассуждения Булгакова своим источником имеют ту или иную мысль Флоренского, но собственные интуиции автора «Философии имени», энергия его мышления уводят его очень далеко от учителя и ставят к нему в такое же отношение, в котором, повторим, Аристотель находился к Платону. А именно: *самые важные открытия Булгакова рождаются из отрицания представления Флоренского о самостоятельном, органически-материальном существовании слова.* Булгаков отказывается вступать в область оккультных взглядов на слово. Слово, по его убеждению, существует *только в речи*, отдельные же слова суть абстракции. Гений языка, замечает он, называет *словом* «*всю жизнь слова, осуществляемую в словесной стихии*», «*λόγος — есть не только слово, мысль, но и связь вещей*»<sup>105</sup>. Но в речи оказывается налицо не слово как таковое, но *слово в его соединении с конкретной реальностью.* И предметом созерцания и интереса Булгакова является именно это «вселившееся в вещь» слово — идея в вещном бытии Аристотеля, энтелехия, осуществившая себя. Поскольку, фактически, единственной реальностью для Булгакова является *слово в речи*, то у него оказывается детально разработанной концепция частей речи и предложения, — этого раздела философии языка у Флоренского нет.

В том, как представляет себе Булгаков *имя существительное* — ключ ко всем выводам его философской филологии. *Имя существительное* для мыслителя — это не словесная монада, но она свернуто содержит в себе суждение и предложение. В имени существитель-

<sup>105</sup> Булгаков С. Философия имени. С. 45.

ном — «молчаливый, но выразительный мистический и по смыслу своему онтологический жест: *это есть*. В этом онтологическом жесте и заключается природа *имени*»<sup>106</sup>. Налицо принципиальнейшая разница с воззрением Флоренского: представление, по которому имя — это «тонкоматериальный организм», «одический сгусток» с одной стороны, и «сама вещь» — с другой, качественно иной природы по сравнению с суждением об имени как о свернутом предложении и символе бытийственной точки. Но такая интуиция тоже есть и у Флоренского! В работе «Диалектика» мы читаем: «Имя — *tò tí êsti* — сказуемое нашего переживания; оно есть именно то, что сказывается о несказанном, подлежащем раскрытию чрез имя, чрез ряд имен, чрез ритм имен»<sup>107</sup>. Но Флоренскому, так сказать, неинтересно видеть слово в предложении; ему дано прямое видение слова. Это его побочное открытие, вскользь брошенное замечание, видимо, оказалось особенно близким мыслительному строю Булгакова; не у учителя, но у ученика оно нашло блестящее развитие.

Итак, смысл имени существительного состоит в провозглашении того, что *нечто 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»<sup>108</sup>. О *бытии* Булгаков мыслит апофатически — так, как в восточном богословии принято мыслить о Божестве. В бытии есть неизменяемая, *вне*-логическая глубина; ее нельзя назвать — на нее можно только указать. Но замечательно то, что с этой глубиной, «первой ипостасью бытия» (с. 55), Булгаков связывает одну из частей речи, а именно — местоимение. «Я» это не имя, но есть не что иное, как «слово-жест, мистический указательный жест» (с. 52). *Философия «я» представляется нам самым сильным местом книги Булгакова*. В основе ее глубокое переживание категории «я», острое ощущение «загадки я». Смысл местоимения «я», его роль в языке Булгаков видит в том, что оно — «символ усии, невыразимой глубины сверх-бытия, первоипостасности» (с. 55); местоимение не выражает качества, но свидетельствует о сущности. «Я есть та точка, из которой говорящий смотрит и выражает в слове весь мир»; и если, с одной стороны, «я» есть нарицательная форма и условное имя, то с другой, «оно есть собственнейшее из собственных имен: хотя и совсем не имя, но вместе с тем самое интимное и близкое, чем человек себя именует, ощущая эту воронку вглубь бытия. Поэтому же исчезновение нашего *я* для нас совершенно невысказано и непред-

<sup>106</sup> Булгаков С. Философия имени. С. 48.

<sup>107</sup> Studia Slavica Hung. Т. 33. 1987. С. 106.

<sup>108</sup> Булгаков С. Философия имени. С. 57.

ставимо, оно не может погаснуть, как не могло и возникнуть». Характеристика «я» у Булгакова основана на самых проникновенных и тонких интуициях: «"Я" есть око, через которое мы видим мир, и может ли видящее быть определено через видимое? Оно есть свет, в котором мы различаем все, и как может свет быть определен чрез то, что может быть видимо только в нем?»; «Я нельзя перевести на язык мира, оно ему трансцендентно»; «Я в известном смысле есть корень языка, настоящее заумное слово, в котором нет никакой идеи»; «Чрез я мир свидетельствует о себе, что он есть» т.д.<sup>109</sup> По тому, как прочувствована категория «я» у Булгакова, можно заключать о том, что его изначальные интуиции близки философии экзистенциализма<sup>110</sup>. В этом — важнейшее отличие его философского пафоса от духа Флоренского. В русской мысли Булгаков занимает промежуточное положение между онтологизмом Флоренского, с одной стороны, и чистым экзистенциализмом Бердяева и Шестова — с другой.

«Философия Я» есть и у Флоренского, но из-за «онтологического» строя его интуиций для него характерно, если так можно выразиться, несколько пренебрежительное отношение к тому духовному, мистическому комплексу, который обозначен местоимением первого лица. И это пренебрежение, быть может, нарочитое, скрывающее страх перед усией, бытийственной бездной, которую очень явственно, в непосредственной близости от себя ощущал Флоренский<sup>111</sup>. Реально для Флоренского только *имя* — самопроявление, воплощение «я»; безымянное же Я как «чистая субъективность, подлежащее, ничуть себя не раскрывшее и невысказавшееся, а потому никак не соотношенное с действительностью и, следовательно, начисто лишенное объективности и воплощения» есть недолжный, предназначенный для снятия аспект внутренней жизни личности. Чувство «я» связано с первородным грехом; маленькие дети и святые никогда не говорят о себе в первом лице. «Аскетическая практика и духовная культура, притом религий весьма различных, как известно, запрещает произносить слово Я», — пишет Флоренский в «Именах» (разд. X). — «Отчетливость и незатуманенность духовной жизни требует усиленного самообъективирования и побуждения себя к выходу из субъективности. Напротив, хорошо известно злоупотребление этой частью речи, когда предаются мечтательности, духовной бесформенности, когда не умеют или не хотят держать над

<sup>109</sup> Булгаков С. Философия имени. С. 52–54.

<sup>110</sup> Свидетельство этому мы находим и в других сочинениях мыслителя.

<sup>111</sup> Об этом он пишет в разделе «Павел» книги «Имена».

собой контроль»<sup>112</sup>. «В области духовной Я есть признак прелести, имя же — критической чистоты»; едва ли не противоположно думает на этот счет Булгаков. «Я» для него реальность самая объективная; в учении о «я» филология и онтология тесно переплетаются, так что «филологические» размышления могут привести к очень важному выводу о бытии. А именно: за каждым существительным, как тень, стоит местоимение; оно — субъект суждения, в котором предикатом служит имя; другими словами, местоимение есть ствол, сердцевина, ядро всякого слова. Но слова суть идеи — это первый постулат онтологической филологии; таким образом, оказывается, что идеи одушевлены, сознательны, поскольку с каждой из них сопряжено некое особенное «я». Из этих филологических рассуждений рождается величественный вывод: София, этот «организм идей», есть живая и притом многоипостасная сущность; космос одушевлен, и в нем множество экзистенциальных центров; все в мире живо, за всем стоит, хотя и не всегда в явленном виде, «я». К этому образу космической Церкви, к своему основному и любимейшему мифу Булгаков приходит с неожиданной стороны — от размышлений о частях речи.

Для Булгакова слово существует только в речи, любое имя уже есть речь, предложение: в имени существительном свернуто бытийственное суждение, мистический жест — некое «я» осознает себя в имени. Но имеет место и обратное отношение: любая речь, всякое предложение могут быть сведены к именованию. С онтологической точки зрения какой бы смысл ни вкладывался говорящим в высказывание, оно есть, прежде всего, свидетельство о бытии тех или иных реальностей. Предложение распадается на две части, имеющие различный бытийственный вес. Во-первых, в предложении есть несколько бытийственных центров — таких слов, в которых присутствует указание на бытие, скрыт онтологический жест, за которыми просвечивает местоимение. Эти слова суть онтологические существительные: даже если грамматически они выступают в гла-

---

<sup>112</sup> Конечно, данные тезисы можно оспаривать, и, более того, неясно, что конкретно здесь имеет Флоренский в виду. Аскетическая практика православия, молитвенное «делание» подвижников есть не что иное, как предстояние перед Богом обнаженного от всех покровов человеческого «я». Любой молитвенный текст содержит местоимение первого лица; «Псалтирь» — вечный, классический памятник молитвенного духа — есть древнейшее свидетельство экзистенциальности религиозных переживаний, ибо единственным субъектом книги является общечеловеческое, экзистенциальное «я». В этом вопросе Флоренский очень субъективен и пристрастен. Булгаков отчетливо ощущал несправедливость его суждений и развил, в сущности, филологическую апологию Я. На основании того, что «местоимение царит в языке», «есть корень языка», можно утверждать его бытийственность и известную праведность.

гольных или любых других речевых формах, в предложении они — онтологические подлежащие. Это символы сущности, усии, слова бытийственно наполненные, весомые. Подлежащим в онтологическом смысле могут становиться и такие части предложения, которые грамматически являются дополнениями и обстоятельствами. Скажем, в предложении «мальчик сломал палку», которое может быть обращено в высказывание «палка сломана мальчиком», два бытийственных подлежащих — «мальчик» и «палка». Обозначенные *так* подлежащие — субъекты именованя. Но во-вторых, в предложении имеются такие слова, которые осуществляют суждение о подлежащем, выражают качества или состояния подлежащего. Бытийственная реальность за ними не стоит, слову соответствует абстрактный смысл. Это глаголы и прилагательные, а как члены предложения они могут быть объединены в категорию предикативности, сказуемости: сказуемое — то, что сказывается о сущности. «Речь, — пишет Булгаков, — состоит в предикциировании или именовании, и части речи либо прямо служат этой задаче, либо играют служебную роль»<sup>113</sup>.

Итак, при онтологическом подходе существо речи предельно упрощено и монументализировано. Всякое высказывание в нескольких местах прикреплено к бытию; над этими точками прикрепления, порой весьма затейливо и сложно, высится конструкция из смыслов и идей. В предложении «на стороне субъекта имеется, кроме общего словесного значения, еще непрозрачное ядро бытия, на стороне же предиката — чистые смыслы, идеи, лишённые этого ядра, хотя бы по форме и относящиеся к существительным»<sup>114</sup>. 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.

Смысл таких понятий, как части речи и части предложения, Булгаков передает через *именование*; идя от метафизики слова, он создает онтологическую философию грамматики. Но что происходит со словом в булгаковской концепции речи? Нам представляется, что, будучи погружено в речь, слово как бы десубстанциализируется, развоплощается, выветривается. Имена существительные у Булгакова метафизически — не оккультно, как у Флоренского — реальны, связаны, как мы увидим ниже, энергетически с сущностью бытия. Но глаголы, предикаты уже оказываются абстракциями, знаками идей, не имеющими собственного существования, — теми

<sup>113</sup> Булгаков С. Философия имени. С. 80.

<sup>114</sup> Там же. С. 81.



же самыми пустыми звуковыми оболочками, какими мыслят слова позитивисты. Но более того: создается впечатление, что единственным реальным, бытийственным словом для Булгакова является это загадочное, заумное, глубокое слово, основа языка, ствол имен, символ ноуменальности, первая ипостась бытия — местоимение «я». «Я», по Булгакову, царит в языке, царит «Я» и в его концепции. Ведь именование — это речение типа «*Я есть А*»; и именно к ним, к этим возгласам усии, жаждущей заявить о себе, назвать и утвердить себя, сводит Булгаков всякую речь. Есть в его концепции последняя недоговоренность. Булгаков словно хочет остаться в рамках рассуждения «научного», философского, а потому благопристойного; но уйдя от рискованных филологических мифов Флоренского, он приходит к еще более фантастическому мифу. «Речь состоит из существительного и предиката, — гласит одно из итоговых заключений Булгакова. — Она сводится к простейшей формуле А ЕСТЬ В, точнее местоименное нечто есть В. Иными словами, речь сводится к *именованию*, осуществляемому в сложных, расчлененных и богато организованных формах, но все это богатство и пышность убранства не затемняет и не отменяет единства функции, а функция эта есть, повторяем, ИМЕНОВАНИЕ» (с. 88, выделено Булгаковым). Делая такой вывод, Булгаков не вспоминает почему-то про то, что А для онтологии является суждением «Я есть А», так что формула «А есть В» упирается в одно или несколько бытийственных «Я». «А есть В» — не простейшая формула речи; простейшая же имеет вид «Я есть С». В предложении «мальчик сломал палку» слышен, как минимум, дуэт «ячестей» — в «С» же попадает не только идея «ломания», но также и идеи «мальчика» и «палки». Если воззрение Булгакова на речь довести до конца, то надо признать, что во всякой речи, кроме голоса говорящего, на метафизическом плане звучат голоса целого ряда природных реалий, в слове человеческом присутствует слово мира, человек выполняет миссию рупора вещей. Нам кажется, что Булгаков не делал постоянного акцента на этом своем мифе, опасаясь впась в оккультический реализм, что произошло с филологией Флоренского. По существу в своей «Философии имени» Булгаков предстает как космический экзистенциалист, строящий образ живого, состоящего из мириад умных «я» космоса. Снова — уже на иной, по сравнению с Флоренским, лад вспоминается пандемонизм Фалеса<sup>115</sup>.

<sup>115</sup> Несмотря на эти всплески оккультных представлений у Булгакова, как ученик Флоренского он остается по преимуществу чистым философом, поскольку идет по пути философской трансформации прозрений учителя. Также и свои собственные прозрения Булгаков стремится облечь в философскую форму.

«Философия имени» Булгакова производит довольно сложное впечатление на читателя, знакомого с подоплекой создания книги, а также с филологическими сочинениями Флоренского, с которыми она теснейшим образом связана. Мало-помалу читателю открывается какой-то неизбывный трагизм, нависший над исключительно талантливой книгой. Главной — идущей от «имяславства» — целью Булгакова является восстановление слова в его бытийственных правах, — и он с горячим увлечением берется за это. Но постепенно изначальная убежденность в бытийственности слова как будто выворачивается наизнанку. По мере развертывания авторской мысли слово — поначалу вознесенное в недра Бога — все больше и больше расплывается, вышелушивается, онтологически легчает. Выше мы видели, как опустошается до позитивистской абстракции слово, когда Булгаков распускает его в речи. Решившись защищать слово, Булгаков словно взялся не за свое дело: глубинные интуиции влекут его часто совсем к другим выводам. Поэтому в «Философии имени» на каждом шагу мы видим внутреннюю борьбу в душе автора. В частности, она сильна в той части книги, которая посвящена *человеческим именам*. В акте именованья налицо два участника — именуемый и имя; и если Флоренский в своей ономотологии идет от имени, то воззрения Булгакова отправляются от именуемого. Примечательно то, что именуемого — личности, духовной сущности — в концепции имен Флоренского просто не существует: для него не только имя есть лицо и личность, но и обратно — личность оказывается в какой-то степени сведенной к имени. Имена обладают самостоятельным, не зависящим ни от каких личностей существованием, — это существа с телами, сотканными из звуков, с душой-смыслом, узреваемым этимологически. И вселившись при именовании в человека, имя словно 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 такого, зародыш» («Имена», разд. X). В теории имен Флоренский предстает самым крайним платоником, для которого реальностью обладают одни идеи.

Напротив, соответствующий раздел у Булгакова выдержан в духе Аристотеля. Первая реальность для него вообще — бытие, что сказалось уже в отмеченном выше факте, в придании огромной роли в языке местоимению «я», символу бытия. В учении же об именах первое по смыслу место отводится субъекту именованья, — имени же как таковому отказано в реальности: «Имя не существует невоплощенно, как трансцендентная идея, оно есть энтелехия, которая

в наименовании обозначается как потенция, а нареченное становится энергией, действующей как энтелехия»<sup>116</sup>. Никакой антитезис не в состоянии уравновесить, смягчить данное представление: «имя не существует невоплощенно». Глава об имени в книге Булгакова полна формулировок в духе Флоренского: имя выражает духовный тип, строение человека (с. 159); имя есть сила, семя, энергия (с. 160); наконец, имя — выражение сущности человека (с. 176). Но не они определяют существо интуиции слова у Булгакова, в них лишь воспоминания «уроков» Флоренского. Булгаков просто не в состоянии по-настоящему оторвать имени от его носителя, начать «мыслить именами», поскольку для него слишком значим и ценен сам носитель. Если для Флоренского *до* имени человека просто *нет*, то для Булгакова такая личность — «всечеловек», потенциально имеющий в себе все имена<sup>117</sup>. По Флоренскому, существо неименованного человека представляет собою первобытный хаос; по Булгакову, и без имени человек — некий духовный тип. И будучи таковым, человек для своего правильного развития нуждается в определенном имени, природа которого созвучна его собственной. Булгаков ничего не может сказать от себя об *имени* как таковом, зато проникновенно и глубоко он пишет об *именовании*. Выше говорилось о том, что самые значительные и самобытные идеи Булгакова относятся к бытию слова в речи, к его конкретному бытию; точно так же в разделе об именах собственно булгаковское обнаруживается тогда, когда автор обращается к живой динамике имени — к событиям именования, переименования, псевдонимии. *Книгу Булгакова правомернее было бы называть «Философией именования»*, — такой заголовок больше отвечал бы ее «аристотелевской» природе.

В филологии Флоренского можно выделить две основные интуиции слова. Согласно первой, так сказать, крайне платонической, а точнее, оккультной, слово есть самостоятельное живое существо. Эта интуиция оказывается исключительно плодотворной для Флоренского, и свои скрытые возможности особенно мощно она разворачивает в практической части книги «Имена». Вторая связывает слово с вещью и обнаруживает себя в поздних филологических книгах автора как тезис, согласно которому слово есть энергия вещи. Это представление явилось своего рода ответом на имяславческие споры и носит чисто философский, суховатый характер. Отнюдь не в «Имяславии как философской предпосылке» Флоренский в полной мере является самим собой. Но это энергетическое воззрение

<sup>116</sup> Булгаков С. Философия имени. С. 166.

<sup>117</sup> Там же. С. 157.

на слово оказывается основным в концепции Булгакова<sup>118</sup>. И через это также происходит десубстанциализация, выветривание имени. Для Булгакова, как мы помним, всякое имя есть экзистенциальное суждение «Я есть А». «А», слово, Булгаков иногда называет второй ипостасью бытия (первая символизирована местоимением), через связку же, через предикативность осуществляет себя третья ипостась. Но чаще Булгаков обращается к другой онтологической модели. А именно: со связкой он соотносит энергию — тот энергетический канал, через который в имени являет себя сущность. Само имя А обретает реальность только в экзистенциальном суждении, вне него имя — «смысл, а не бытие» (с. 59). И про него нельзя сказать, само по себе оно собственное или нарицательное: все зависит от связки. Связка может быть особого бытийственного наполнения, — именно этой бытийственностью различаются имена собственные и нарицательные. Одна и та же реальность может обладать многими именами: Петр, человек, царь природы, живое существо и т.д. И такого рода имена могут быть выстроены в шкалу в соответствии с их бытийственностью.

В этих рассуждениях все интуиции — от Флоренского, за одним маленьким, но важным исключением: Булгаков, в отличие от автора «Имен», отрицает существование, смысл имен собственных. *Все* без исключения имена выражают энергии, но не сущность<sup>119</sup>; потому все они суть имена нарицательные. Если человека зовут Сергей, пишет Булгаков, то это имя относит его к роду Сергеев, делает причастником идеи Сергей, но отнюдь не выражает особенность существа данного конкретного Сергея (с. 159). Флоренский лингвистическое и философское понятие «собственности» имени поясняет оккультическим образом одержания именем; Булгаков не идет на это, оставляя личности право на бытие вне имени. То, что имя онтологически соответствует энергии сущности, означает, что в нем

---

<sup>118</sup> В «Философии имени» есть только одно место, написанное в духе филологического оккультизма Флоренского. Читатель сразу ощущает его инородность всему прочему: Булгаков здесь передает почти чужие ему интуиции. Слова после произнесения не исчезают, заявляет Булгаков, вопреки действительно родному для него представлению, по которому слово существует только в речи. «Слова заполняют собой атмосферу, хотя и иначе, но в том же смысле, как пыль, запахи, разные бактерии, недоступные глазу. Они скучиваются в облака, друг с другом сталкиваются и образуют среду, имеющую свои свойства» (с. 149). После некоторых слов, как после курения, надо «проветривать» комнату. Слово есть физическое явление, но это связано не со звуком, но со смыслом, — здесь уже явные намеки на оккультную природу слова, — слово имеет ментальное тело (с. 150). Словом можно поразить и убить человека — и Булгаков переходит ко столь любимым его учителем рассуждениям о магии.

<sup>119</sup> Сущности — не как имя, но как знак — соответствует «заумное слово» Я.

выражается качество или состояние предмета. Энергетизм, иными словами, есть ослабленный, умеренный реализм; то, что эти представления занимают столь важное место в философии Булгакова, на наш взгляд, говорит снова о слабости, тусклости для него интуиции слова как такового.

Этот же филологический пессимизм сказывается и во взглядах Булгакова на строение слова. Как и Флоренский, в слове Булгаков выделяет три традиционных элемента — фонему, морфему и семему, называемую им синемой. Но эти три начала слова для Булгакова имеют совершенно иной ценностный вес, чем в представлениях Флоренского. Слово Булгаковым переакцентировано, переосмыслено — и по тому, в каком направлении шло это переосмысление, можно снова заключать о тенденциях его филологии. У Флоренского преобладает интерес к фонеме и морфеме. Фонему он осмысляет в ключе каббалы. Эзотерическое древнееврейское учение обладает своеобразной филологией: в звучании букв еврейского алфавита усматривается явление сущностей из духовного мира. При таком подходе звуковая форма слова понимается не как безразличная к его смыслу: этот смысл рождается от взаимодействия смыслов слагающих слово букв. Звук слова предстает не как знак, случайный для его значения, но как полновесный символ, органически с этим значением соединенный. *Оккультизм каббалы — основа учения Флоренского о слове.* В его сочинениях (например, в «Столпе и утверждении Истины») немало ссылок на каббалистические источники; разумеется, проблема участия каббалы в творчестве Флоренского нуждается в специальном изучении. Здесь мы приведем лишь одно наше наблюдение в связи с нею. В филологических трудах Флоренского не раз встречается имя французского масона и каббалиста XVIII в. Антуана Фабра д'Оливе. Для нас оказалось доступным одно из его сочинений в русском переводе, — точнее сказать, изложение его труда переводчиком, комментатором и, видимо, последователем. Это книга «Космогония Моисея», изданная в 1911 г. в Вязьме В.К. Запрягаевым. Написана она как толкование библейской Книги Бытия; акцент в ней сделан на анализе человеческих имен. Творение мира Фабр д'Оливе понимает в теософском ключе. По его мнению, все, о чем говорится в первой из книг Моисея, происходит на духовном плане, в событиях участвуют духовные существа, смысл же событий — космическая эволюция, тенденция которой — воплощение, переход тварного мира с духовного на вещественный план бытия. При этом имена, встречающиеся в данной библейской книге, суть творческие космогонические сущности, силы, действующие в природе. И о том, что же это за сущности, автор рассуждает, идя

от этимологии имен и от смысла составляющих их букв, — лингвистически он имеет дело с морфемой и фонемой слова. Адам при таком толковании — всемирный человек, коллективное человечество; Хева (Ева) — элементарное существование; Каин духовно означает сжимающую силу, эгоизм; Авель есть братская сила; Метушаэль — пучина смерти; Ламек — гибкая связь вещей; Ной — покой и т.д. — мы приводим наугад эти несколько имен, чтобы дать представление о том, какие силы имеет в виду Фабр д'Оливе.

Именно представления французского оккультиста дали толчок Флоренскому к осмыслению обычных человеческих имен. Они же, вместе с А. Потемной, привили Флоренскому вкус к этимологическим размышлениями. Рассуждая о том или ином имени, о слове, Флоренский, прежде всего, имеет в виду *фонему*. Так, анализируя поэму Пушкина «Цыганы», — видя в ней поэму о Мариуле, более того, раскрытие глубинного содержания имени «Мариула»<sup>120</sup>, — Флоренский обращается к изысканиям Фабра д'Оливе и смысл имени воспроизводит, идя от смысла отдельных букв. Записав имя «Мариула» еврейскими буквами, он размышляет над их значением. По Фабру д'Оливе, «м» — знак материнский и женский, «а» связан с идеей единства и начала, «у» знаменует непостижимую тайну и т.д. Имя «Мариула» тогда, полагает Флоренский, предстает как проявление внутренней мощи пола — не в высшем светоносном плане, «а на границе бытия с небытием»: «... Это женское действие, простирающееся беспредельно вперед, это желание материнства, этот порыв проявить себя и раскрыться, близки к материальному устремлению в пространство, не зная себе ни границы, ни цельности, ни внутренней меры». «Разве не точно определяет этот звуковой анализ основной замысел поэмы Пушкина? — спрашивает Флоренский. — Стихийную женскую душу, наивно не знающую никакого запрета»<sup>121</sup>.

Так дело обстоит с именем, но то же самое происходит и с обычным словом! В работе «Строение слова» Флоренский усматривает духовную суть слова «кипяток» в идее прыгания, скакания; и по его мнению, это движение в вертикальной плоскости можно увидеть, если проследить за вибрацией высоты звуков, составляющих слово. Эти очень специфические и непривычные для науки о языке разборы выражают само существо взгляда Флоренского на слово: желание преодолеть пропасть между звуком и смыслом очень

<sup>120</sup> См.: Вопросы литературы. 1988. № 1. С. 166–168. Оккультистический анализ поэмы Флоренским здесь приведен в сокращении, и, в частности, в публикацию не вошел каббалистический его раздел.

<sup>121</sup> Рукопись. С. 12.

характерно для его мировоззрения. — Другой объект интереса Флоренского — словесная *морфема*: иногда можно и не идти до уровня букв и смысл слова постигать, размышляя над его историей. Стали уже знаменитыми этимологические построения Флоренского — возведение русского слова «истина» к «бытию», а его греческого аналога — к «памяти» в «Столпе...»; еврейского «шем» (имя) к «знанию» в «Имяславии...» и т.д. *Семемой* же — конкретным значением слова в речи — Флоренский практически не интересуется: напротив, речь, например, литературное произведение, он стремится свести к отдельному слову, к имени<sup>122</sup>. Здесь — проявление все того же крайнего платонизма. Но верным своей первичной интуиции слова в представлениях о его строении остается и Булгаков.

Интереса к отдельному слову у Булгакова нет, слово для него существует только в речи. Соответственно этому, он не занимается морфемой и фонемой. В «Философии имени» мы не найдем этимологических рассуждений, цель которых — осознание *морфемы*. К *фонеме* же мыслитель испытывает глубокое недоверие. Конечно, фонема есть звуковой символ смысла, софийного, космического слова, через нее человек приникает к слову мировому, но все же связь между звуками и идеей остается последней и неприступной тайной слова. Булгаков достаточно безнадежно смотрит на возможность преодоления разлома, этого зияния между звуком и понятием. Метод каббалы если им и не отвергается до конца, то практическая польза от него решительно отрицается. Булгаков считает, что Каббала не признает слов: язык в каббалистических представлениях состоит из одних букв. Каббалисты оперируют понятием *силы*, между тем как слово есть *смысл*. «Что буквы или голосовые звуки действительно выражают некоторые первоначальные космические качества, как краски, ритмы определенного типа, как числа, быть может, как и другое: элементы химии, минералы, планеты и т.д., в этом мы совершенно не можем сомневаться», — Булгаков словно ведет здесь беседу со своим учителем. — Но слова ведь не только буквы, — и неприступной остается тайна перехода букв в слова. «Буква есть выражение силы природы, качество ее, первоначальная краска, из смешения коих образовался мир, слово есть вспышка смысла, идеи»; слова «выражают, а не образуют, символизируют, а не творят космос»<sup>123</sup>. Булгакову, видимо, очень трудно понимать под

<sup>122</sup> В концепции литературных типов. Произведение, по его мнению, есть силовое поле нескольких центральных образов, ядром же любого образа является имя, и произведение, как на опорах, стоит на именах (см.: Вопросы литературы. 1988. № 1).

<sup>123</sup> Булгаков С. Философия имени. С. 41.



смыслом силу; сведение мышления к тонкой физике, к «духовной науке» — рассуждение, по которому идея слова воспроизводится уже в звуковых вибрациях (анализ Флоренским слова «кипяток»), — ему глубоко чуждо. Скачок от букв к смыслу представляется ему неосуществимым для разума, — но более того, безнадежность усугубляется еще и тем, что звуки нынешних слов суть звуки падшие, утратившие свой изначальный онтологизм. Слово образуется соединением мирового слова, идеи со словом человеческим; и поскольку звуковая сторона слова проистекает от человеческого начала, то с грехопадением человека она претерпела то же искажение, что и вся тварная природа. Есть единый общечеловеческий, космический язык, считает Булгаков, и природа его чисто духовная, до-звуковая. Преломляясь же в падших средах народного духа, этот единый язык дробится; «радуга языков» есть разложение белого луча «антропософийного», «подлинного языка мира» (с. 39). И звуки нынешних слов имеют случайную по отношению к их смыслу форму.

Очень характерно то, что хотя Булгаков и повторяет вслед за Флоренским, что слово есть *символ*, иногда он пользуется понятием *иероглифа*, что ближе отвечает существу его интуиций. Софийное ядро слова Булгаков отделяет от его звуковой оболочки, и через это она оказывается вновь бытийственно сниженной. «Из космического бытия выделяется, освобождается мысль, его идея, но освобожденная, она тут же облекается в слова (...). Слова суть живые и действенные иероглифы вещей», — говорит Булгаков о фонеме и хотя тут же прибавляет, что такие слова «в каком-то смысле суть сами вещи как смыслы», ясно, что такая иероглифическая связь слова с вещью несравненно слабее, чем символическая. — Любопытно то, как решает Булгаков проблему перевода: в какой-то степени он верит в возможность его адекватности. Произведение имеет свою идею, духовное ядро, которое, по мнению Булгакова, в сознании переводчика обнажается от своей словесно-звуковой оболочки и мгновенно переоблачается в новую одежду, сохраняя себя в стихии языка перевода. Примыкает сюда и рассуждение об имени *Иисус*: звуковая оболочка этого имени — Иисус, Исус, Jesus и т.д. — представляется мыслителю совершенно неважной; он уподобляет ее сосуду, в котором хранится благовонное миро и форма которого для этой цели абсолютно безразлична. — Итак, фонема не признается Булгаковым за существенную, бытийственно значимую сторону слова. И лишь данью абстрактному постулату онтологической филологии, данью взглядам учителя выглядит суждение, по которому «сохраняет свое значение в известных пределах и звуковая природа слова, она составляет ночную, подсознательную, женственную ха-

рактеристику слова, которому свойственен мужской, дневной, солнечный свет»<sup>124</sup>, — а также заявление о том, что софийное слово, с его единством звука и смысла, восстанавливается в поэзии. «Здесь приподнимаются покровы с внутренних органов слова, ощущается связь, существующая между чувством и отдельным звуком, буквой, элементом слова. Слово-смысл и слово-звук смотрятся здесь друг в друга и выдают заветные свои тайны. Ибо тайна слова есть тайна букв и их соединения в слово, как тело смысла»<sup>125</sup>; поэтическое слово Булгаков ставит почти так же онтологически высоко, как слово магическое и слово богослужбное. Но все это почти что повторы Флоренского, а не самостоятельный вклад Булгакова в онтологию имени.

Оригинальным же Булгаков становится тогда, когда дело доходит до предметов, ему близких, — до слова в его конкретной жизни, до идеи, воплощенной в вещи. Эту конкретность слова в его составе выражает синема (= семема Флоренского), изменяющаяся часть слова, тот его аспект, который заново возникает в каждой речевой ситуации. Синема — это осуществившийся в данном речевом акте смысл слова; конкретная синема уникальна и невоспроизводима заново; синем у слова столько, сколько случаев его использования. Через синему слово привязывается к конкретной точке бытия, в синему имени входит существо именуемого. Если, введя данное понятие в свою концепцию слова, Флоренский им больше не интересуется, то у Булгакова самые интересные выводы о слове происходят из размышлений о синеме.

Не удивительно, что они связаны с осмыслением имени Божия: волей-неволей в этом, основополагающем для «Философии имени» вопросе Булгакову пришлось иметь дело со словом как таковым. В афонских спорах одним из основных доводов «имяборцев» 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 имяборцы, суть обычные слова; имя *Иисус* также обыкновенное человеческое имя. Неужели из-за того, что какой-то афонский инок носит имя *Иисус*, мы должны ему поклоняться? — спрашивали простые монахи. И чтобы выразить свое презрение к заурядной внешней оболочке Имени, они писали его на бумажках, которые затем рвали и топтали ногами. Не так-то легко было теоретически распутать это сплетение софизмов, обосновать то, что имело место во всех без исключения

<sup>124</sup> Булгаков С. Философия имени. С. 412.

<sup>125</sup> Там же. С. 146.

религиях, — почитание Имени Бога. Булгаков блестяще справляется с этой задачей, взяв за основу свои представления о строении слова<sup>126</sup>. Имяборцы под именем разумеют одну его звуковую оболочку, но в имени есть синема; а «синему имени составляет его данный носитель, с ним оно связано нераздельно»<sup>127</sup>. Поэтому с точки зрения онтологической филологии совсем разные вещи — *Иисус* как имя Бога, и *Иисус* как имя благочестивого иудея или же афонского инока: при одинаковых фонеме и морфеме эти имена обладают разными синемами. Булгаков указывает на то, что эти филологические интуиции присутствуют в церковном сознании: православная Церковь исключает тезоименитство относительно Иисуса Спасителя и Божией Матери, хотя в православном календаре есть имена святых *Иисус* и *Мария*. Здесь *омонимия*, но не тождество; и очень примечательно то, что проблема омонимов, поднятая Булгаковым, совершенно отсутствует в воззрениях его учителя.

Но как же конкретно и наглядно обнаруживает себя синема Божественного Имени? Очевидно, имя Божие, прежде всего, оказывается таковым в молитве. Имяборцы оспаривают и это: они утверждают, что действенность имени связана с настроением молящегося, — сила имени оказывается ощутимой только при искренней вере. Но Булгаков отвергает этот психологизм. Дело не в чувстве, не в настроении, утверждает он; решающим является момент не психологический, но онтологический — та мистическая интенция, которая заключена в звательном падеже и которая, ставя молящегося перед Богом, делает из имени — Имя. Не словесный контекст превращает человеческое слово в имя Божие, — молящийся может произносить только одно это имя, — но жизненная, речевая ситуация, конкретно же — установка сознания, факт онтологический. Во-вторых, всякое человеческое имя имеет в каждом отдельном случае своего бытия, прикрепления к определенному лицу, вокруг себя нечто вроде ауры, «фотосферы», происходящей от рода, к которому принадлежит носитель имени. В имя входят имена всех предков человека, — и через это имя делается более «собственным». Родословные Иисуса, присутствующие в двух канонических Евангелиях, превращают обычное имя в единственное, поклоняемое и превозносимое Имя Богочеловека. Родословная, не меняющая зву-

---

<sup>126</sup> У Флоренского нам не довелось читать ответа на данный вопрос имяборцев. И действительно — изнутри его воззрений невозможно провести различие между разными случаями употребления имени. Эта проблема затрагивает конкретную жизнь слова, — Флоренского же, как мы все время подчеркиваем, интересовало исключительно слово в его обособленности.

<sup>127</sup> *Булгаков С.* Философия имени. С. 208.

ковой формы имени, строит его семему, — это наблюдение Булгакова, впрочем, не слишком самобытно и корни свои имеет в глубоком интересе к роду у Флоренского<sup>128</sup>.

В связи с представлениями Булгакова о составе слова укажем еще на то, что они в значительной своей части возникли из размышлений автора «Философии имени» над смыслом Имени Божия в Библии и в ветхозаветном культе. Древние евреи окружали имя *Иегова* особым почитанием, на произнесение его налагались священные запреты; сакральной значимостью обладала и звуковая его сторона. Между тем имя *Иегова* вовсе нельзя считать именем собственным: «Как собственное имя человека есть его не местоименное я, так же и Имя Божие есть Я Божие, страшное и чудное»<sup>129</sup>. «Иегова» — в переводе «сущий» — самое обычное слово, отнюдь не какой-то особенный признак Божества: «атрибут бытия еще не выражает собой в каком-либо исключительном смысле существо Божие». Но Бог возвестил Пророку: Я — Иегова, через что собственная природа слова пресуществилась в имя Бога, приобрела совсем иной — высочайший — онтологический статус.

Булгаков, в своем стремлении осмыслить Имя, пользуется понятием «пресуществления», заимствованным из литургического богословия. Как литургические Дары — хлеб и вино — тайнодейственно «пресуществляются» в Тело и Кровь Христа, так же пресуществляется, онтологически возносится стихия человеческого слова, когда оно делается именем Божиим. Само слово «сущий» при этом сохраняется; но *под видом* звуков и букв в нем теперь присутствует божественная сила. «Под видом» — также литургическая категория, и с ее помощью обозначают присутствие Христа в Дарах: говорят, что Христос являет Себя под видом хлеба и вина. «В Имени Божиим, — заключает Булгаков, — мы имеем такое своеобразное, ни к чему другому не сводимое *таинство слова*, его пресуществление»<sup>130</sup>. Богословские образы и рассуждения исключительно важны для книги Булгакова, имеющей богословскую цель и написанную ведущим русским богословом; «Философию имени» вообще надо относить к границе метафизики, богословия и филологии, — но рассуждение об имени Иегова можно переосмыслить и филологически. Речь здесь вновь идет о роли синыемы: речевая ситуация, в которой Моисей слышит слова Бога «Аз есмь Сущий», эту тайносовершенную формулу, из глубины слова «сущий» вызывает к жизни новую

<sup>128</sup> См.: «Смысл идеализма», «Имена», «Магичность слова», лекции по философии культа (БТ, № 17).

<sup>129</sup> Булгаков С. Философия имени. С. 191.

<sup>130</sup> Там же. С. 193.

сину, которая преобразует весь состав слова. Вновь налицо то же основное устремление мысли Булгакова: чтобы постичь слово, ему надо увидеть его в конкретной, реальной речи.

Целью «Философии имени», содержательной вершиной, ради которой было предпринято все предшествующее теоретическое восхождение, является учение об *имени Иисусовом*, предмете полемики в русской Церкви. И оно выдержано в естественном для Булгакова ключе умеренного реализма — не платонизма, но действительно перипатетизма. Нам представляется, что эти взгляды Булгакова все же не являются чистым имяславием, но промежуточны между воззрениями имяславцев и имяборцев. История афонских споров была крайне сумбурной, путаной; очень часто при совершенно одинаковом переживании имени Бога, при равном благоговении перед ним члены враждующих партий высказывали о нем противоположные суждения. Спор в ряде случаев шел о словах, — в сущности, он вскрыл действительное противоречие, реальную двойственность имени. И не потому ли, смутно чувствуя относительную правоту противника, сотни людей в течение афонских событий не раз переходили на сторону оппозиции?.. Поэтому, когда мы говорим о «чистом имяславии», мы имеем в виду некую крайнюю тенденцию, в конкретных работах сильно разбавленную.

Такой крайней тенденцией кажется нам взгляд каббалистический: однажды он промелькнул у Антония Булатовича, когда тот взялся за доказательство божественности имени «Иисус», отправляясь от каббалистического смысла составляющих имя букв. Те же, кого противники называли имяборцами, тоже никогда не выступали как полные отрицатели Имени, за исключением, пожалуй, довода-жеста — монахи писали слово «Иисус» на листках бумаги, которые затем рвали в клочья и топтали ногами. В афонских спорах в действительности речь шла об отношении к звуковому или буквенному составу слова: крайнее имяславие обожествляло этот состав, крайнее имяборчество — презирало. — И именно по этому вопросу Булгаков занял среднюю позицию. Он никоим образом не превозносил фонемы слова *Иисус* самого по себе: интуиции каббалистики ему, в отличие от Флоренского, глубоко чужды. Хотя *Иисус* — имя Бога более собственное, чем ветхозаветное *Иегова*, но у Бога есть и другое, глубиннейшее имя, о котором сказано в Апокалипсисе. И имя *Иисус*, считает Булгаков, есть кенозис, самоумаление этого Имени; с именем в событии боговоплощения происходит тоже самое, что и с Богом. Как Бог смиряется до «рабьего зрака», так же в мир нисходит Имя, облекшись в плоть обыкновенного человеческого имени *Иисус*. Бог воплощается не только в тело Христа, но и

в Его земное имя; наречение Богочеловека именем *Иисус* есть один из аспектов боговоплощения. В качестве имени Богочеловека, имя *Иисус* заслуживает почитания во всем своем (то есть и в звуковом) составе. Но — отнюдь не того почитания, которого хотели бы для Имени имяславцы. Во взгляде на бытийственность и, соответственно, почитаемость внешней формы имени Божия Булгаков сближается с имяборцами, тогда как его мысли о присутствии в имени Именуемого, идея неразрывности связи имени и его носителя — по своему характеру имяславческая.

Какое же почитание Имени допускают имяборцы? Божественные имена, утверждает главный теоретик имяборчества 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 будет богохульством»<sup>131</sup>. 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»<sup>132</sup>. Буквально то же самое 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»<sup>133</sup>.

Однако на *теории иконы* Булгакова надо остановиться здесь особо. Она не просто теснейшим образом связана с его филологией, но, быть может, ярче всего выражает существо его мировоззрения, связь со взглядами Флоренского и отрыв от них. Булгаков писал свою апологию Божественного Имени для церковного собора; потому свои представления ему надо было утвердить на фундаменте, авторитетном для церковного сознания. Такой основой для своей теории он сделал догмат иконопочитания, принятый VII Вселенским собором. Однако простое древнее положение, по которому честь поклонения от образа восходит к первообразу, которое имело целью облегчить молитву сознанию, имеющему дело в основном с видимыми образами и вместе с тем оградить это сознание от фе-

<sup>131</sup> Троицкий С. В. Учение афонских имябожников и его разбор. С. 20.

<sup>132</sup> Троицкий С. К истории борьбы с афонской смутой. Пг., 1916. С. 20.

<sup>133</sup> Булгаков С. Философия имени. С. 186.

тишизации иконы и идолопоклонничества, — это бесхитрое положение в новейшее, кризисное для Церкви время стало переосмысляться на множество ладов. Следуя во всех своих изысканиях за Флоренским, Булгаков и проблемой иконы заинтересовался под его влиянием, но решил ее по-своему.

Иконе Флоренский посвятил два крупных сочинения — «Иконостас» и «Обратную перспективу»; немало сказано о ней и в небольших работах<sup>134</sup>. Конечно, Флоренский тоже ссылается на выводы VII Собора и заостряет в них идею бытийственности иконы. В иконе, этом динамическом равновесии образа и первообраза, раскрашенной доски и святой личности, Флоренский видит явление запредельного лика. Иконописное изображение как таковое обладает, по Флоренскому, смыслом открывать через себя первообраз; оно ни в коем случае не безразлично для этой своей цели, а потому существуют вырабатываемая веками техника создания иконы и иконописный канон. Икона — это сам святой; такова тенденция взгляда Флоренского на икону, который иногда, вырвавшись из пут антиномической диалектики, формулируется совершенно однозначно. «Икона, — сказано в «Иконостасе», — (...) не изображение святого свидетеля, 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 недоступную область, а икона делается вещью среди других вещей». «Вот я смотрю на икону, — так в другом месте того же сочинения Флоренский пытается выразить опыт православного почитания иконы, — 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». Надо прямо сказать: в пределе теория иконы Флоренского соответствует тому полуязыческому взгляду, который распространен в православном простонародье и для которого роднее и притягательнее не действительный духовный Лик Матери Божией, но изображения «Казанской», «Иверской» или какие-то другие разновидности иконописного канона.

И напротив, мнение об иконе Булгакова — опять-таки в тенденции — есть ее протестантское отрицание и противопоставление ей

<sup>134</sup> См.: «Моленные иконы Преподобного Сергия», «Храмовое действо как синтез искусств», «Троице-Сергиева Лавра и Россия».



духовной молитвы, экзистенциального предстояния личности перед Богом. Тяготение Булгакова к интуициям экзистенциализма отчетливее, чем где бы то ни было, проявилось в его концепции иконы. Он считает, что Отцы VII Собора говорили о таком поклонении духовному первообразу, при котором роль иконы сугубо второстепенная и вспомогательная. Изображение, по мнению Булгакова, для иконы принципиального значения не имеет; если художественный элемент будет притягивать к себе внимание, то это окажется в противоречии с назначением иконы. Канон, осмыслению которого Флоренский посвятил так много сил, в глазах Булгакова — простая условность. Но что же такое икона, что в ней безусловно, зачем она нужна? Закончив написание иконы, иконописец, в качестве последнего штриха, наносил на доску имена лиц, изображенных на ней; и как раз этот момент иконописания выделял Булгаков, эту надпись он считал самым 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»; «Вся икона есть разросшееся имя»; «Изображение в иконе есть иероглиф имени»<sup>135</sup>: что бы ни говорил Булгаков по поводу иконных изображений, над всем доминирует одна интуиция — *икона есть имя*, и одна категория — *иероглиф*. Здесь — полемика с Флоренским и фактическое отрицание того опыта поклонения иконе, который предложен им (см. цитату выше). К чему призывает Флоренский? — К тому, чтобы принимать изображение за первообраз, к некоему самообману, который, по его мнению, возвышающе действует на душу (позволим себе перефразировать Пушкина). Булгаков же предпочитает держаться низкой, но зато надежной истины: изображение условно, безусловно только имя. Молящийся, с его точки зрения, вообще как бы не должен видеть иконного образа; ему следует смотреть на икону невидящим взглядом, внимание его должно быть поглощено *именем*. Иными словами, и перед иконой должна осуществляться та внеобразная, «умная» молитва, учение о которой было досконально разработано восточной аскетикой. В этом отношении представление Булгакова об иконе более православно и церковно, чем воззрения Флоренского. Вместе с тем оно и упраздняет икону: если икона нужна только в качестве иероглифа имени, то отсюда всего один шаг до признания ненужности изображения вообще. Говоря иначе, взгляды Булгакова в учении об иконе оказываются на границе с протестантизмом.

<sup>135</sup> Булгаков С. Философия имени. С. 182, 183.

Итак, Булгаков пользуется при решении важнейших проблем философии имени категорией *иероглифа*: икона — это иероглиф имени, имя — иероглиф Божества. Эта категория чужда Флоренскому: в этих и подобных случаях он говорит о *символе*. И в разнице смыслов *иероглифа* и *символа* и заключено то, что отличает существо интуиций Булгакова от взглядов его учителя. В понятии иероглифа — обозначения, безразличного к смыслу обозначаемого, — выразилось тонкое «имяборчество» Булгакова, затрагивающее отнюдь не одно его учение об имени, но являющееся оттенком всего его мировоззрения. Разбирая «Философию имени», мы говорили о филологическом пессимизме автора, о недоверии к слову как таковому, — о предпочтении «перипатетизма» «платонизму». Но пессимизм Булгакова шире, и касается он отнюдь не одной сферы языка. Через диалектическое двоение мыслей, через лес «имяславческих» деклараций, очень часто просто повторяемых вслед за Флоренским, тонкой струйкой пробивается в «Философии имени» эта пессимистическая, более того, *трагическая* интуиция, присущая личности Булгакова. В глубине души Булгаков остается мыслителем, остро переживающим общечеловеческую трагедию отрыва от корней бытия, от Источника жизни. Богословски трактуемая им как трагедия падения и греха, она подчиняет себе мысль Булгакова; ее темный свет виден и в учении о «большом» слове, и в представлении о «иероглифичности» иконы. Книга Булгакова, вообще его писательский голос — это зов человека, реально знающего трагизм бытия, стремящегося преодолеть его, погрузившись в церковность, но в полной мере не достигающего своей цели. Флоренский, как теоретик, как будто не знает трагедии жизни и мысли. Как считает исследователь его творчества<sup>136</sup>, пафосом Флоренского было возвращение рая, близко ощущаемого им в детстве, но впоследствии потерянного. В теории Флоренский и вернул себе такой рай. Раем стала для него Церковь — такая, как он ее понимал, — отблеск рая пал и на «мирские» реальности. Во всех окружающих предметах Флоренский видит символы бытия; вечность, Истина не где-то в трансцендентных мирах — но рядом, стоит лишь протянуть руку. О том, что рай этот иллюзорен, что он появляется лишь при некоей искусственной взвинченности, при согласии на самообман, говорит весь жизненный путь Флоренского, и в некоторые его сочинения проникают трагические настроения<sup>137</sup>. Но свое переживание близости духовной реальности Флоренский умел передать так, что воз-

<sup>136</sup> С. С. Хоружий.

<sup>137</sup> См.: На Маковце.

никало впечатление непосредственного знания. Именно это делало воззрение Флоренского учительным, именно достоверностью оно притягивало к нему учеников. Однако, всецело доверившись учителю, Булгаков остался самим собою, умом ищущим и трагическим. И сила его филологического учения, его «Философии имени», не в повторении и не в углублении представлений о слове Флоренского, но в реализации именно этого своего самобытного начала. Неискоренимый пессимизм Булгакова преобразовался в самые яркие идеи его филологического труда — в учение о частях речи и предложения, в философию местоимения «Я», — вообще, в онтологическую концепцию живой — речевой жизни слова.

### 3.6. Серебряный век как критика языка\*

*Совесть разрешает ненависть  
к людям.*

Лев Шестов. Достоевский и Ницше<sup>1</sup>  
*...Бог есть величайший грешник <...>*

Лев Шестов. Афины и Иерусалим<sup>2</sup>

#### Серебряный век как духовная революция

**С**еребряный век с его духовностью (употребляю это слово за неимением лучшего) весь стоит под знаком вопроса. Только ли декадансом была эта эпоха? Или русскому уму на рубеже XIX–XX вв. было дано прикоснуться к каким-то тайнам бытия? Определенно можно говорить лишь о неслыханной новизне этой культуры — о рождении на рубеже веков не только *нового религиозного сознания* (это словосочетание уже тогда сделалось общепризнанным термином), но и новых этики и эстетики, гносеологии и философских представлений о бытии. В России начали творить души с новым мироощущением, и грубой исследовательской ошибкой являются попытки нынешних толкователей втиснуть эти феномены — ради их «оправдания» — в прокрустово ложе традиции. Сама суть и новизна предмета при подобных апологиях от интерпретатора ускользнут. Примеров таких исследовательских неудач множество. Скорее по пальцам можно пересчитать случаи адекватного подхода к таким проблематичным духовным индивидуальностям, как Иванов, Волошин, Флоренский, Мережковский, Андрей Белый.

Новое сознание Серебряного века для своей актуализации сразу же по возникновении потребовало нового *языка*. Серебряный

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. М., 2007. С. 107.

<sup>2</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 468.

век очень рано — в трудах своих первых «отцов» Шестова, Мережковского, Бердяева — осознал себя в качестве духовной революции, — с неизбежностью ее сопровождала революция в сфере языка. В первую очередь подверглись коренному переосмыслению слова, являющиеся опорами мировоззрения, — философские и богословские термины. Как известно, мировоззренческая революционность Серебряного века в значительной степени обусловлена влиянием Ницше на наших мыслителей. И вот ницшеанский императив *переоценки всех ценностей* в трудах «отцов» эпохи был воспринят как требование *критики языка*. Серебряный век русской мысли вообще имел ярко выраженный филологический характер. Его философия тяготела к герменевтическому жанру, и один из ее подъемов был связан с так называемыми имяславческими спорами в русской Церкви (1913 г.): ответом на них стали блестящие труды по философии языка Флоренского, Булгакова, Лосева, Эрна. Особенностью эпохи была чуткость к языковому *слову* как таковому. Мыслители пристально всматривались в слова, обозначающие самые фундаментальные мировоззренческие ценности; этому предавались в самом начале XX в. Шестов, Мережковский, затем Бердяев, с особой силой и мастерством — Флоренский, за которым следовал С. Булгаков. Сокрушительную критику языка мы обнаруживаем у тайного наследника Серебряного века М. Бахтина. Не говоря уже о таких словах — маяках для всякого философа, как «идея» и «бытие», обретших новую жизнь в контексте бахтинской философии, главный, быть может, переворот русский диалогист совершил в сознании эстетическом, поставив на место «прекрасного» предшествующей эстетики то, что ею признавалось за сугубо «безобразное» (не стану воспроизводить всем известный образ *карнавала*, созданный книгой Бахтина о Рабле).

Пролегомены к русской философской критике языка мы находим у второго вдохновителя Серебряного века (первым является Ницше) — Вл. Соловьёва в его труде «Критика отвлеченных начал» (1880). По сути, речь у Соловьёва идет о критике таких фундаментальных начал, как *добро* (нравственный идеал) и *истина*. Правда, сам Соловьёв критикует не категории, а предшествующие философские направления. К примеру, в гносеологическом разделе своего труда он говорит об «отвлеченных» реализме, эмпиризме и рационализме, позитивизме, даже теологическом догматизме, имея целью своего рассуждения декларирование «свободной теософии» — собственного софиологического воззрения, преодолевающего «отвлеченности». Однако в действительности вопрос у Соловьёва стоит об «относительных» — отвлеченных образах *исти-*

ны, ограниченных частными гносеологическими предпосылками. «Критика» Соловьёва ищет ответа на вопросы: «что есть благо», «в чем состоит истинность вообще»<sup>3</sup>, — выражаясь иначе, ищет действительный смысл данных слов. И крен от философии как таковой к *критике языка* у Соловьёва явственно прослеживается. Так, к значению философского понятия он нередко идет от этимологии соответствующего слова. Определив, к примеру, *природу* как «начало, производящее из себя все вещи», он подкрепляет свое суждение «этимологическим значением слова “природа” (natura, φύσις), указывающим в ней начало произведения или порождения вещей»<sup>4</sup>. А вводя в свой дискурс категорию *материи*, он приводит слово «material от mater» (мать) и приписывает материи, как «всеобщей матери» — «природе» свойство жизни и опять-таки — порождения «всякой жизни»<sup>5</sup>. Самой же остроумной у Соловьёва оказывается попытка определить этимологический исток русского слова «истина». «Мы <...> определяем ее [истину] как *то, что есть*»<sup>6</sup>: напомним, что именно этот этимон признаёт за словом «истина» Флоренский (видимо, вслед за Соловьёвым)<sup>7</sup>. Я думаю, что Соловьёву, чья докторская диссертация полемизирует с традицией германской мысли и при этом выдержана в немецком стиле, в звучании «истины» слышалось немецкое слово «ist» (есть). Не будучи отрефлексированным, это обстоятельство обусловило возведение им слова «истина» к «ist» и соответствующее определение *истины* как того, «что есть». С легкой руки тайнозрителя Софии, исследование этимологии философских терминов и семантики соответствующих категорий было взято на вооружение и мыслителями Серебряного века.

В настоящее время трудно воспринимать всерьез «Критику отвлеченных начал» — диалектическое упражнение двадцатисемилетнего докторанта. В его концепции «отвлеченные начала» знания преодолеваются лишь «свободной теософией» — учением Соловьёва, в основе которого лежит его личный оккультный опыт — *встречи с Софией*. Очевидно, соловьёвский гносеологический проект познания истины — это романтическая утопия, и в связи с данной довольно рыхлой и многословной книгой мне хочется сейчас указать лишь на один аспект ее методологии. Дело в том, что со-

<sup>3</sup> Соловьёв Вл. Критика отвлеченных начал // Соловьёв Вл. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 591, 596.

<sup>4</sup> Там же. С. 615.

<sup>5</sup> Там же. С. 618–619.

<sup>6</sup> Там же. С. 596.

<sup>7</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Т. 1 (I). М., 1990. С. 15 и далее.

ловьёвская критика уже изначально, априорно ведется с позиции «свободной теософии», которая самим Соловьёвым объявляется лишь логическим результатом описанного в книге диалектического развития<sup>8</sup>. «Положительная метафизическая доктрина, — утверждает Соловьёв, — здесь, в критике отвлеченных начал, есть лишь искомое<sup>9</sup>: мыслитель явно лукавит<sup>10</sup>. Если «отвлеченные начала» выбраны Соловьёвым не произвольно и диалектическое восхождение по этим ступеням даже имеет аналог в историко-философском процессе, тем не менее конкретный ход соловьёвской мысли телеологически устремлен к «свободной теософии» и «абсолютной истине» — софийному мировому всеединству. Читатель слышит умственным слухом шепот Софии, стоящей за плечом философствующего в своей квартире на Остоженке Соловьёва и диктующей ему текст диссертации<sup>11</sup>: через своего избранника она заявляет о себе человечеству.. Однако сейчас мне не важно, верен ли миф, который Соловьёв создал о себе. В связи с занимающей меня темой я только замечу, что именно Соловьёв первым применил метод разработки философского воззрения посредством критики языка, который был подхвачен ранними «отцами» Серебряного века. Но интересы этих «отцов» отличались от соловьёвских меньшим вниманием к категориям гносеологии — их внимание было сосредоточено на понятиях *этики и религии*.

### Критика «добра» и «зла» Львом Шестовым

В своем первом крупном труде «Шекспир и его критик Брандес» (1898) Шестов ополчается не столько на датского критика Герорга Брандеса (неверно, на взгляд Шестова, интерпретирующего Шекспира), сколько... на кантовский категорический императив — формальный общезначимый нравственный закон, сформулированный Кантом в «Критике практического разума». Один из первых

<sup>8</sup> В цепи гносеологических глав книги субъектом этого развития выступает категория истины.

<sup>9</sup> Соловьёв Вл. Критика отвлеченных начал. С. 651—652.

<sup>10</sup> Это с моей стороны никак не порицание в адрес Соловьёва: любой философ изначально представляет собственную концепцию в качестве законченного целого, под которое он, с большим или меньшим искусством, затем подстраивает ее разработку.

<sup>11</sup> Как известно, Соловьёв творил медиумически, о чем свидетельствуют образцы автоматического письма, присутствующие в его рукописях. Творческий процесс часто сопровождался диалогами философа с Софией, также зафиксированными на полях его сочинений.



создателей отечественной герменевтики, Шестов, обсуждая *чужие* труды, использует их для раскрытия *собственного* философского воззрения. Выдвигая навстречу Брандесову свое толкование произведений Шекспира, Шестов, словно вспомнив об оставленной им адвокатской профессии, выступает в роли страстного защитника Макбета — одного из шекспировских героев-злодеев. Шестов хочет полностью снять вину с этого, говоря современным языком, серийного убийцы, переложив ее на... категорический императив. Согласно Шестову, совершив первое убийство как бы случайно и невольно, Макбет затем восстал против осудившего его нравственного закона, так что все последующие его преступления были его борьбой против императива (фактически древней заповеди «не убий»). В глазах Шестова, эта борьба окружила Макбета героическим ореолом. Ничтоже сумняся Шестов приписал Шекспиру свое понимание Макбета в качестве героя идеи. Нравственная норма, полагал Шестов, самим своим качеством общезначимости вызывает протест личности, насиуемой этой нормой. Не Макбет убил нескольких невинных людей: на самом деле цепь преступлений, по Шестову, совершил категорический императив... Всё это было выдумано Шестовым еще прежде его увлечения феноменом Ницше. Совсем скоро киевский юрист откроет родную душу в больном гении — отставном профессоре классической филологии из Базеля: обоих отличала склонность к демоническому бунту и воля в стоянии в этом бунте до конца.

В книге Шестова 1898 г. критики языка еще нет — проблема здесь поставлена в плоскости собственно философской. Однако в следующем своем труде «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (1900) Шестов приступает в критике *добра*, причем именно как *слова*, обозначающего, по Шестову, общий, всем известный, жизненно-бытовой смысл. Этот последний Шестова несколько не занимает, не проблематизируется им и не ставится под вопрос. Житейское содержание *добра* им принято по умолчанию, и критике подвергнуты не сами «мещанские» добродетели, но именно абстрактное — «отвлеченное» слово «добро», обозначающее нравственное *должное*, общезначимую положительную ценность.

Мой тезис состоит в том, что цель шестовской критики — это диффамация «добра», отнятие у этого слова значения этического долга и выдвигание взамен него другого *должного*, — т.е. переосмысление «добра». Для Шестова совершенно неважно, какое реальное содержание в конкретной ситуации вкладывается в слово «добро»: ему ненавистен именно смысл общезначимого долга, присутствующий «доброе». Ницше и Толстой — великие люди, возвышенные

личности с достойнейшим понятием о «добре». И вот Шестов избирает именно их, чтобы, осмысляя эти судьбы, свести «добро» с его пьедестала. Ведь особенно эффектно разоблачить и обесславить «добро» в случаях самых трудных, — привлекая в качестве примера людей, уж в этическом-то отношении безупречных.

Судьба Ницше потрясла нравственное чувство многих мыслителей Серебряного века. Но именно Шестов описал несчастную участь автора «По ту сторону добра и зла» с предельной простотой и наглядностью. Он представил Ницше образцовым немецким профессором, почти филистером, честно и увлеченно исполнявшим предписанный ему его положением долг. Ницше всю жизнь служил добру, совесть его была кристально чиста. Но вот «добро», пишет Шестов, сыграло с Ницше дурную шутку — он заболел мучительной и неизлечимой болезнью. Физические страдания повлекли за собой нравственный кризис: Ницше восстал против «добра». Шестов словно верит в карму или обожествляет олицетворенное им «добро», считая это «добро» обязанным эквивалентно вознаградить Ницше за его благие деяния. То, что этого не произошло, — совсем напротив, «святой» Ницше был ввергнут в неимоверные страдания, — страшно уронило «добро» — всё тот же кантовский нравственный императив — в мнении Шестова. «Добру» было отныне отказано Шестовым в праве именоваться *должным*: точнее сказать, Шестов стал непримиримым борцом с формально безупречными нормами нравственности. Так, весьма прихотливым путем, — вглядываясь в судьбу Ницше, Шестов пришел к интуиции *индивидуального нравственного закона*<sup>12</sup>. Ницше, по Шестову, был абсолютно прав, когда писал то, что писал, — т.е. кощунствовал, изощрялся в человеконенавистничестве. «На этом писателе — мученический венец»<sup>13</sup>: восстание против «добра», заявляет Шестов, обернулось для Ницше святостью. Ницше жизненно «переоценил» общезначимое «добро»<sup>14</sup>, невольно на место этического «должного» поставив служение Богу. — Сходные обстоятельства Шестов усмотрел и в судьбе Толстого. Великий писатель,

<sup>12</sup> Это название труда Г. Зиммеля. Шестов не отставив абстрактной мысли о личной нравственности — о свободе индивида от уз моральных императивов. Его дискурс тяготел к стилю философии жизни, был чужд метафизической тенденции. Цена исключительно борьбу против общепризнанных норм бытия (прообраз которых мне видится в «отвлеченных началах» Соловьёва), Шестов отыскивал эту «великую и последнюю», как он выражался, борьбу в творчестве и судьбе ряда мыслителей.

<sup>13</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 68.

<sup>14</sup> По мнению Шестова, «добром» для Ницше было следование канону жизни кабинетного ученого.

одновременно примерный семьянин и патриот, также подчинялся всему, что требовал от него моральный долг. Но вот однажды ему случилось ради покупки имения поехать в Арзамас, — для рачительного хозяина дело благое, как иронически замечает Шестов. И в Арзамасе ночью Толстой пережил потрясение, отчего чуть не сошел с ума. Согласно Шестову, именно оно дало толчок к «перерождению убеждений» Толстого — обращению к религии, а точнее — к исканию живого Бога. Если прежде «Богом» Толстого было всё то же «добро», то теперь оно оказалось в его глазах развенчанным. Параллельно богоискательству шла диффамация Толстым государства, института Церкви, семьи, искусства и т.д. Вывод Шестова из анализа экзистенциальных ситуаций Ницше и Толстого таков: добро изменило человеку и «*нужно* искать Бога»<sup>15</sup> [курсив мой. — Н. Б.]. Так Шестов пришел к собственному «категорическому императиву» — требованию личного искания Бога как строителя человеческой судьбы. Шестовское «должное», как видно, также формально и очень загадочно, поскольку реальных религиозных практик Шестов не признавал.

Если в трактате «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше» Шестов ставит целью скомпрометировать этическое должное и переосмыслить тем самым слово «добро», то свою следующую книгу — «Достоевский и Нитше» (1902) — он посвящает оправданию «зла». То, что прежде признавалось за *недолжное*, это качество под пером Шестова утрачивало и становилось для *нового* сознания по меньшей мере допустимым. Достоевского, как Толстого и Ницше, жизнь также привела к «переоценке ценностей» — «перерождению убеждений». С Достоевским, полагает мыслитель, это произошло на картине под влиянием встреч с преступниками: Достоевский внезапно увидел, что эти убийцы и разбойники — прекрасные, даже лучшие люди. Несколько софистически Шестов клонит к тому, что общепризнанное крайнее зло в глазах Достоевского таковым не является. В книге 1898 г. Шестов уже предложил свое собственное понимание действительного зла: зло — это категорический императив, провокатор убийств, с которого Шекспир будто бы сорвал маску «добра». Поздний Шестов не откажется от своих изначальных — шокирующих представлений и, связывая появление в мире «зла» с библейским грехопадением, *недолжным* объявит *знание* (добра и зла, вместе и всего прочего), обретенное соблазненными прародителями. Если Мережковский видит действительное зло в «мелком бесе» «середины», то Шестов, весьма сходным образом, *недолжное* нахо-

<sup>15</sup> Шестов Л. Добро в учении... // Вопросы философии. 1990. № 7.

дит во «всемстве» — разного рода общепризнанных истинах<sup>16</sup>. Мещанская заурядность, ханжество, пошлость тривиальной мысли — та личина, за которой свой подлинный лик скрывает очень сложный духовный феномен *смердяковщины*. С нею изысканные души философов сталкивались на каждом шагу, и болезненность таких встреч заставляла их связывать именно с нею самое существо зла. Эти жители русских столиц не наблюдали в жизни ни люциферической гордости, ни демонической красоты, ни образцов сатанинской злобы и пр., тогда как социум кишел серенькими недотыкомками, которые рвались к неограниченному господству. Переоценка зла (и соответствующая языковая критика) творцами Серебряного века потому далека от байронического бунта и коренится скорее в аристократическом презрении к нарастающим буржуазным веяниям. Как духовное явление, «буржуазность» не раз описывалась Бердяевым<sup>17</sup>, — правда, истоки зла он искал не в ней, а соотносил с тайной свободы.

Шестов считал ключом к феномену Достоевского небольшое странноватое произведение «Записки из подполья» (1863). «Я злой человек», — говорит герой «Записок», и Шестов полагал, что в подпольного человека Достоевский вчувствовал свой духовный опыт и вложил в его уста декларацию собственных новых, возникших уже после мировоззренческого переворота, убеждений. Под маской подпольщика Достоевский, по Шестову, заявил о своем разрыве с идеей «добра» и провозгласил право индивида на любой произвол — вплоть до вселенского цинизма («Свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить») и жесточайшего оскорбления женщины. «Записки из подполья» — это, в глазах Шестова, принятая Достоевским апология общепринятого зла, к которой сам философ в конце концов недвусмысленно присоединяется. «Уважать великое безобразие, великое несчастье, великую неудачу!» — возглашает он, имея в виду «безобразных» Ницше и Достоевского<sup>18</sup>. То, что традиционно считается в этих людях «злом», Шестов объявляет их личной правдой, их собственным «должным», индивидуальным *добром*. Убийцу Макбета он считал героем, ко-

<sup>16</sup> Мережковский в действительности здесь явно следовал за Шестовым. Его трактовка феномена Достоевского в книге 1900–1902 гг. о Толстом и Достоевском не столько развивает концепцию «злого гения» (Н. Михайловский), сколько ориентирована на образ «безобразного человека», «беспочвенника», списанный с Достоевского Шестовым.

<sup>17</sup> Как ранним (см. его книгу «Новое религиозное сознание и общественность», 1907 г.), так и автором соответствующей статьи в парижском «Пути» («О духовной буржуазности»: Путь. № 3. 1926. С. 3–13).

<sup>18</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. М., 2007. С. 220.

щунника Ницше – святым, «безобразного» Достоевского – сподобившимся «нового откровения»<sup>19</sup>.

Как известно из переписки Шестова, первым из произведений Ницше он прочел трактат «По ту сторону добра и зла». Идеи Ницше шокировали его – сначала он их не понял. «Понимание» пришло, когда Шестов познакомился с биографией Ницше, связал его озлобленность с болезнью, – пожалел и оправдал его<sup>20</sup>. Оправдание состояло в том, что казус Ницше Шестовым негласно был возведен в закон: всякий вправе, живя перед лицом своего Бога, поступать в соответствии с собственной волей. Вместе с тем Шестов предложил свою версию мировоззренческого исхода «по ту сторону добра и зла», развив ее в книгах 1900 и 1902 гг. Его методология может быть расценена как семантическая *критика слов* «добро» и «зло». Ниспровергнув «добро» в первой книге и оправдав «зло» во второй, Шестов тем самым вообще упразднил нравственную нормативность. *Добро* им было разоблачено как духовно бессильное, а потому сделавшееся недолжным, – превращено в свою противоположность. *Зло* же, войдя (по Шестову) в само существо гениальной личности, характер *недолжного* утратило. И на место *нравственного* императива Шестов водрузил императив *религиозный* – «надо искать Бога». Нужда в этике в его воззрении отпала, философский субъект сосредоточился на религии. Подобно Соловьёву, критикуя «отвлеченные начала» – секулярные понятия «добра» и «зла», Шестов сплетал ткань своей религиозной философии, имеющей единственный императив «великой и последней борьбы» с общезначимыми истинами во имя прорыва к единому Богу. «Добро» же и «зло», сделавшись «чёртовыми добром и злом» (Шестов не раз с удовольствием вспоминал эти слова Ивана Карамазова), т.е. привитыми человеческому сознанию грехопадением, совершившимся по наущению чёрта, за ненадобностью Шестовым были выброшены из его аксиологической сокровищницы.

### Критика Мережковским языка богословия и религиозной философии

Тексты религиозных мыслителей Серебряного века часто встречают неверное понимание из-за того, что реципиент связывает с богословскими и философскими терминами (а также божественными

<sup>19</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше. М., 2007. С. 49.

<sup>20</sup> См.: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983. Т. 1. С. 31–32.

именами), встречающимися в этих текстах, традиционные смыслы. «Бог» для читателя, неискушенного в экстравагантностях декадентской мысли, это Бог библейской или хотя бы авраамической традиции; «Христос» — это всё же Христос Нового Завета; «святость» непременно включает в себя нравственность, есть *сверхдобро*, тогда как «грех» — эквивалент этического *зла* и пр. Но вот Розанов, например, Иисуса Христа считал «дьяволом», а Вяч. Иванову Христос представлялся с атрибутами Диониса — тирсом, пиршественным венком, вместе и с характером оргийного божества. Едва ли не все фундаментальные категории теоретической мысли в эпоху Серебряного века претерпели метаморфозы. Начал эту семантическую революцию Шестов, упразднив, как мы видели, своей языковой критикой область этики; вслед за ним Мережковский подобной же критикой потряс сферы богословия и метафизики. Традиционалист вправе даже спросить: а можно ли вообще включать приватную религию Мережковского, *новое религиозное сознание* Серебряного века, даже в очень обширный и терпимый контекст христианства? Не так просто ответить на данный вопрос. Попробую в своем комментарии указать на ряд понятий и имен, которые подверглись критике Мережковского.

В Серебряный век Мережковский уверенно вступил со своей собственной темой *Христа и Антихриста*<sup>21</sup>. Великолепная историческая романная трилогия вместе с книгой 1900–1902 гг. о Толстом и Достоевском, где была заявлена данная тема, сразу поставили Мережковского в сонм родоначальников эпохи. В горниле этих основоположных трудов концепты «Христос» и «Антихрист» подверглись смысловой переплавке. Закрыв последний из пяти увесистых томов дореволюционного издания, читатель окажется в некоторой растерянности. Четкие доселе контуры двух традиционных фигур — Богочеловека и дьявола — будут в его сознании размыты: Христос обернется «темным ликом» умозрений Розанова, Антихрист вообще окажется Протеем, — то облечется в прекрасное тело мраморной Венеры, то уподобится в мельчайших деталях Христу, как на известном полотне Ильи Глазунова, то выступит вдохновителем царя Петра — духом исторического прогресса... Мережковский не станет на путь диффамации Христа, уподобившись здесь Шестову — ниспровергателю «добра». Однако в романе о Юлиане Отступнике его симпатии явно окажутся на стороне носителя антихристианского начала — Юлиана. Христов же свет Мережковский отказывается видеть не только в арианском окруже-

<sup>21</sup> Она была лишь намечена эпохальными предтечами: Соловьёвым — в «Трех разговорах», Ницше — в «Антихрист(ианин)е».

нии Юлиана, воспитывавшегося при дворе императора-еретика Констанция, но и на лицах великих святых Церкви — Василия и его брата Григория, ученых юношей, полных монашеской спеси. В первом своем романе Мережковский намечает принципы своей языковой критики. Прежде всего, это выявление ряда смысловых дихотомий, которые затем вовлекаются в семантическую игру. Концепт «Христос» берется из контекста исторического — монашеского христианства; с «Антихристом» по смыслу сближается язычество. Переосмысление имен «Христос» и «Антихрист» у Мережковского идет рука об руку с критикой понятий «аскетическое христианство» и «язычество». Под влиянием Ницше, «воскресившего» в первую очередь не персидского учителя Заратустру, а эллинских богов Диониса и Аполлона, Мережковский на протяжении всего творческого пути выступал апологетом язычества. Если Шестов через критику языка этики пришел к собственному варианту *экзистенциализма*, то Мережковский игрой богословских понятий «Христос» и «Антихрист» создал контекст для *агностического* воззрения. Развитие Мережковского телеологически шло к книге «Иисус Неизвестный», — философствование было поисками *Неведомого Бога* (ср.: Деян. 17, 23). Портрет Человека Иисуса, присутствующий в данном итоговом для Мережковского труде, это мозаика из евангельских представлений, апокрифов и аграфов, — не икона, но и не исторический образ. В нем ощущается какой-то доморощенный эзотеризм, суть которого, кажется, вряд ли смог бы истолковать и сам его создатель. С самого начала Мережковский тяготел к христианско-языческому синтезу — претендовал на создание «в колбе» учения *апокалипсического христианства*, чуждого аскезы. Этот утопический замысел внес в слово «христианство» целый веер смысловых оттенков.

Вместе с критикой языка собственно христианского богословия Мережковский замахивался и на более общие концепты «*Бог*» и «*дьявол*». Целью этого духовного революционера было слить их в единство манихейского типа — представить того, кто в глазах человека традиции олицетворял зло, вторым — тайным ликом единого Бога. Религиозные искания Мережковского пересекались с этическими. Шестов решительно поставил Бога «по ту сторону добра и зла»; в версии Мережковского эта «потусторонность» сделалась двуликостью. Особенно откровенно двуликое манихейское божество заявляло о себе в книге «Толстой и Достоевский». Здесь в связи с дихотомией «Бог — дьявол» осмыслялась пара метафизических понятий «*верхняя*» и «*нижняя*» «*бездны*» («бездна» заимствовалась из ницшевского контекста), «небо вверху» — и «небо» же «внизу». Метафизическое пространство уподоблялось при этом сфере, так



что «полет» индивида — например, Раскольникова, решившегося на убийство, в «нижнюю бездну», в конце концов вынесет его в «верхнее небо», — так философствовал Мережковский. Скрыто он критиковал семантику «ада» и «рая», то ли вообще упраздня эти концепты (как Шестов — добро и зло), то ли сводя «ад» к «раю» — упраздня метафизическое «наказание», неминуемо следующее за «*преступлением*». «“Преступление” для Раскольникова, — так эпатирует своего читателя Мережковский, — есть “покаяние”, подчинение закону совести», — при этом и покаяния, по Мережковскому, Раскольников не испытывает<sup>22</sup>. Очевидно, что все эти религиозно-метафизические «переоценки» Мережковского обязаны импульсу мысли Ницше: вслед за Шестовым он с энтузиазмом признал Ницше за святого уже своего, Третьего Завета.

Центром *нового религиозного сознания* была дихотомия «духа» и «плоти»: быть может, переосмысление именно этих новозаветных понятий оказалось главной движущей силой для мысли Серебряного века в целом. Как мы видели, критика Мережковским «отвлеченных» (в смысле Соловьёва) дихотомических полюсов или сливала их в новое единство, характерное уже для грядущего Завета (*Бог и дьявол* оказывались ликами манихейского божества, *христианство* «обогащалось» забытыми *языческими* смыслами, превращаясь в «религию Св. Троицы»), или вовлекала в вихрь подмен. Тогда концепты лишались своей прежней идентичности: «*нижняя бездна*» превращалась в «*верхнюю*» в опыте «последней» преступной свободы, и даже сам *Христос* в ситуации искушений в пустыне вдруг ощущал Себя одержимым *Другим* — страшно сказать, искусителем... А порой и сам Мережковский (вместе с его читателем) вряд ли сознавал, кому служит герой его романа — к примеру, Леонардо да Винчи в «*Воскресших богах*» — Христу ли, *Другому* ли... Привычные фундаментальные понятия проблематизировались, утрачивали четкие смысловые границы; традиционное воззрение размывалось. Зыбкая атмосфера агностицизма в произведениях Мережковского — это аналог шестовского *апофеоза беспочвенности*.

В случае дихотомии «плоть — дух» ее полюса, во-первых, отрицаются в своей отвлеченности: Мережковскому, как и Соловьёву, чужд бесплотный спиритуализм аскетического христианства, сводящего «плоть» то ли к тленному веществу, то ли к греху. Его собственный богословский (также и жизненный) проект — это *одухотворенная плоть* и дух, утончающий (быть может, сублимирующий, по Фре-

<sup>22</sup> Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский // Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 212.

йду) плотскую жизнь. *Плоть* для Мережковского — это не телесное вещество, но, скорее, мистический двойник тела человека. Дух же, сближенный с его разумным и волевым началами, при этом от телесности неотделим, подобно тому как для Аристотеля не существовало самостоятельных *идей*, выделенных Платоном в особый мир. Как видно, категории Мережковского «дух» и «плоть» весьма смутны из-за неразработанности его антропологии. Кроме того, слово «плоть» он прилагал также к природному и социальному бытию, а в понятии *культуры* *плоть* и *дух* встречались в оптимальном для мыслителя синтезе. Но важнее всего для понимания *духа* и *плоти* тот факт, что в контекст воззрений Мережковского они вошли в связи с его углублением в проблему пола. Переосмысление Мережковским слов «плоть» и «дух» имело целью религиозно «оправдать» пол, — ввести, в частности, сексуальную мистику в культовую и духовую жизнь.

Мережковский и его последователи активно пользовались понятием «святая плоть». Правомерен вопрос: разве традиционное христианство не стремится как раз к освящению плоти? Но всё же не без оснований Мережковский заявлял, что освящение плоти в Церкви осуществляется через ее умерщвление. И в собственной секте «Наша Церковь» он пытался практиковать аскезу другого типа<sup>23</sup>. «Святая плоть», согласно представлениям нового религиозного сознания, осуществляется в ситуации «влюбленности», исключаяющей союз телесный, в частности, брачный. «Влюбленность» содержит как духовный, так и телесный моменты в их экзальтации. Если монаху надлежит всякого рода «влюбленность» безжалостно отсекал, считая ее блудной страстью, то в окружении Мережковского этот аффект, напротив, культивировался в буквальном смысле слова (т.е. включался в их сектантский культ). Однако проверки практикой учение о «влюбленности» и «святой плоти» не выдержало, экспериментировавшие в этом направлении члены секты получили душевные раны. Так или иначе, за дихотомией «дух — плоть» стоит учение Мережковского, претендовавшего на открытие нового — радостного пути человечества к Богу через апокалипсического — неведомого Христа. Хотелось встать над голгофским умиранием, вечным страхом, постами, — думали следовать путем жизни, воскресения в красоте. Слова «дух» и «плоть» в последующем контексте Серебряного века отправляются от тех смыслов, которые в них внес Мережковский.

<sup>23</sup> О «Нашей Церкви» см. раздел «Философская Церковь супругов Мережковских» в монографии: *Бонецкая Н. Дух Серебряного века*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.

Тот шаг, который в своей критике языка сделал после Шестова Мережковский, вывел его из сферы этики в область религии. Если на дихотомиях Мережковского и лежит отблеск философской игры *добра* и *зла* у Шестова и он идет все тем же путем *ценностных переоценок* в духе Ницше, то главной смысловой парой для него становится пара «*Бог — дьявол*»<sup>24</sup>. Прочие пары (*Христос — Антихрист*, *христианство* и *язычество*, *верхняя* и *нижняя бездны*, *дух* и *плоть*), по-видимому, возводятся к этой центральной дихотомии. — Особое место в ряду дихотомий Мережковского занимает пара «*государство — Церковь*»: в отличие от дистанцировавшегося от социума Шестова, Мережковский имел вкус к политике. Вслед за Толстым относя *государство* к ведомству *дьявола* и *Антихриста*, вместе с одним из старцев из «Братьев Карамазовых» и Соловьёвым Мережковский мечтал о превращении государства в Церковь, — разумеется, уже «третьезаветную», Церковь Святого Духа. Он склонялся к социально-мистическому анархизму и, в духе Соловьёва, выдвигал идеал *христианской общественности* — плода синтеза государства с Церковью.

Считая дьявола вторым ликом Бога и почти отождествляя начало Антихриста с милым его сердцу язычеством, какой же смысл вкладывал Мережковский в слово «зло», что принимал за этическое *недолжное*? В трактовке *зла* Мережковский оказывается близок Шестову. Последний, как о действительном *зле*, говорил об общезначимых истинах, а субъекта общих воззрений называл *всемством*, Мережковский же метафизическим *злом* считал *хамство*, смердяковщину. Если *зло* Шестовым отождествлено с кантовским трансцендентальным разумом, то Мережковским оно снижено до мировоззрения мещанства. Но, по сути, во «всемство» и в «мещанство», серую середину, наши мыслители вкладывали приблизительно одинаковый смысл. Слегка огрубляя, можно сказать, что за *зло* оба признавали *добро* жизненной традиции.

А какой же смысл первые русские духовные революционеры придали слову *добро*, нравственно должному? Если диссидент от иудаизма Лев Шестов провозгласил, в качестве нового *должного*, «страннические» искания Бога — при ориентации на библейского Авраама<sup>25</sup>, то (нео)христианин Мережковский обращался к На-

<sup>24</sup> В область *религии* Мережковский вступил, словно вняв призыву Шестова «искать Бога» — вместо того чтобы предаваться *этической* казуистике.

<sup>25</sup> Сам Шестов был «странником по душам» близких ему мыслителей, у которых он герменевтически усматривал «великую и последнюю борьбу» с истинами разума. Ряд этих борцов, возглавляемый Ницше, продолжили Плотин и номиналисты, Лютер, Паскаль, Кьеркегор, — им Шестов посвятил книги и трактаты.

горной проповеди, отыскивая именно в ней нравственные императивы христианства. Его экзегеза Мф. 5–7 приписала Христу ценностную переоценку как бы в ключе Ницше – Шестова. Заповеди Нагорной проповеди, по Мережковскому, – не что иное, как опять-таки обращенные в свою противоположность истины ходячей морали. Если для последней благом является *богатство*, то Христос провозглашает блаженство *нищеты*; все стремятся к *веселью* – ученик Христа ищет *плача*; «*кроткие*» христиане в жизни презираемы *напористым хамьём* и пр. Христос, на взгляд Мережковского, просто перевернул мирскую мораль, обратил общепринятые нормы жизни, подобно тому как, ворвавшись в храм, Он опрокинул скамьи меновщиков. Мысль о неотмирности христианского нравственного идеала парадоксально сближает Мережковского с травимым им монашеским воззрением. Но у него это призыв не к уходу от мира, а к мистико-анархическому бунту: ведь и Христа он считал за революционера.

### Филология Флоренского как инструмент церковного «обновления»

Флоренский был основоположником отечественной *философии имени*. Избрав для своей жизненной игры консервативнейшую роль православного священника, он имел, однако, характер революционера, бунтаря, экспериментатора в самом широком смысле. Если главным предметом Шестова была *этика*, а мысль Мережковского развивалась в области, скорее, *философии религии*, чем религии как таковой, то Флоренский вступил в гуманитарную науку как *метафизик* соловьёвского типа. Но Соловьёв был достаточно равнодушен к *философии языка*, и в тех случаях, когда его мысль выходила на соответствующую проблематику, он привлекал на помощь «Феноменологию духа» Гегеля. Именно Флоренский сделал шаг от чистой соловьёвской метафизики в сторону тайны языка. Его не интересовала речь – язык в его актуальности, как средство выражения мысли: его коньком было отношение *язык – бытие*, а точнее: связь *слова с вещью, имени – с именуемым*. Эта связь была метафизически-реальной в глазах Флоренского, – в слове, по его мнению, совершалось откровение вещи. И слово определялось им как *энергия* вещной *сущности*, идеи вещи.

Филология Флоренского, равно как и его философия, богословие, искусствоведение или антропология, подчинены его генеральной жизненной задаче. Главой реальностью для Флоренского

была православная Церковь, — мысль его служила делу радикального церковного обновления. Именно в этом он видел свое призвание. Подобно Шестову, Мережковскому, Розанову и Бердяеву, Флоренский — сын своей эпохи — был новой душой, носителем *нового религиозного сознания*. Какую же грань этого сознания представляет Флоренский? Если Шестов вел «великую и последнюю борьбу» во имя индивида; Мережковский силится примирить Христа и Антихриста; Бердяев стремился в царство свободы, проектируя упразднение «мира объектов», а Розанов искал вдохновения в архаике, — то Флоренский хотел наполнить Церковь новой жизнью, явить действенность церковных таинств, — выражаясь образно, хотел освободить икону — лик Церкви от вековых запылившихся риз. Экклесиология Флоренского претендовала на роль нового откровения о Церкви. Все произведения Флоренского так или иначе подчинены этому проекту; двумя вехами его творчества выступают книга 1914 г. «Столп и утверждение Истины» и «Лекции по философии культа» (вместе с трактатами «Иконостас» и «Обратная перспектива») начала 1920-х годов. — Однако горделивый замысел произвести переворот в церковном сознании возник у Флоренского, едва он встал на путь воцерковления. В начале 1900-х годов Флоренский, тогда студент-математик, сблизился с четой Мережковских, создавших на основе их учения о «Третьем Завете» секту, о которой они говорили как о «Нашей Церкви». Флоренский вошел в «интимный кружок» Мережковских не только потому, что к нему принадлежали его сестра Ольга и друг Андрей Белый: туда его привело недовольство «исторической Церковью». Об этих исканиях юного Флоренского мы узнаем из крайне важного документа — его письма к Андрею Белому от 15 июля 1905 г.: «Я видел тысячи недостатков [Церкви], видел толстейшую кору, под которой для меня не было ничего, кроме выдохшихся символов», — рассказывает Флоренский о своем первом соприкосновении с Церковью. Тут-то он, видимо, и заинтересовался замыслом Мережковских. Иначе откуда, как не от неонародника Мережковского, вспыхнувший внезапно во Флоренском интерес именно к народу, а также к «Церкви, которую он [народ] любит»? И когда Флоренский, заново подступив к Церкви, увидел ее изнутри — глазами представителя народа, то ему «открылась жизнь», «безусловно святая сердцевина». С этим пришла и переоценка проекта Мережковских. «Церковь “наша”, сказал я себе, либо вовсе нелепость, либо она должна вырасти из святого зерна. *Я нашел его и буду растить теперь его, доведу до мистерий*, но не брошу на поприще социалистам всех цветов и

оттенков» (курсив мой. — Н. Б.)<sup>26</sup>. Таково решение Флоренского идти собственным путем: своим открытием «святого зерна» он не намерен делиться с «социалистами» Мережковскими.

В последней выдержке из письма Флоренского центральным является слово «мистерии». Смутный образ Элевсиний («святое зерно») маячит перед умственным взором этого юноши, замыслившего преобразовать православный культ в христианскую мистирию. Поначалу он мечтал об учреждении новых таинств «апокалиптического христианства»: так, в письме к Андрею Белому от 14 июля 1904 г. он описал «обряд “убеления риз”»<sup>27</sup>. Как оппозицию «Нашей Церкви», он проектировал создание некоего эзотерического «ордена»<sup>28</sup>, ориентированного не на «историческое», но на «апокалиптического» Христа. Существо этого «ордена» уясняется только из переписки Флоренского с Розановым, начавшейся в 1903 г., — Флоренский грезил об «античной школе» в духе кружка учеников вокруг Сократа<sup>29</sup>. Однако сектантские замыслы мало-помалу были потеснены в сознании Флоренского охранительной тенденцией. Надо превращать Церковь в мистирию, не трансформируя ее таинства и обряды, но переосмысливая обрядность наличную, древнюю, вскрывая ее глубинное, ставшее тайным измерение, проникая за «толстейшую кору», наполняя духом «выдохшиеся символы».

Весь творческий путь Флоренского может быть описан как «ведение до мистерий» православного культа. Цепь его трудов — от учебной работы «Понятие Церкви в Священном Писании» и весьма значимого «Столпа...» вплоть до академических лекций 1920-х годов и даже написанных уже в чекистском застенке страниц «Предполагаемого государственного устройства в будущем» (где Флоренский отрекается от «исторической Церкви») — так или иначе телеологически подчинены этой его задаче. Решению ее служат и его смелые филологические опыты — в частности, критика языка, переосмысление слов не менее дерзновенное, чем предпринятое до него Шестовым и Мережковским.

Флоренский наполнил новым смыслом ряд слов-концептов, ключевых для его учения о Церкви. При этом он пользовался двумя основными методами: привлекал из разных языков словесные обозначения интересующего его понятия и исследовал их этимоло-

<sup>26</sup> См.: Контекст-1991. М., 1991. С. 39.

<sup>27</sup> См.: там же. С. 29.

<sup>28</sup> См.: письмо Андрея Белого к Флоренскому от 27 мая 1904 г. // Там же. С. 26.

<sup>29</sup> См. в связи с этим мою статью «*Античная школа у монастырских стен*» // Звезда. 2017. № 9. С. 192–222.

логию. Я ограничусь здесь лишь парой примеров филологических штудий Флоренского, негласно работающих на его фундаментальный проект превращения Церкви в мистерию через создание новой экклезиологии.

Из многочисленных метафизических именовании Церкви Флоренский предпочитает ее определение апостолом Павлом в I Послании к Тимофею (3, 15) – «*Столп и утверждение Истины*»<sup>30</sup>. Именно так был назван его первый фундаментальный труд, который до сих пор адекватно не прочитан<sup>31</sup>. Утвержденный в качестве богословской диссертации, этот труд на самом деле – динамитный заряд, который автором осторожно подводится под историческую Церковь: им Флоренский начинает свое дело «доведения» ее «до мистерий». Очевидно, что подобный переворот должен сопровождаться радикальной критикой богословского языка. И Флоренский действует очень аккуратно, облекая свои самые революционные положения в академический дискурс, «стилизуя» (Бердяев) свою мысль под православное школьное богословие. – Первым объектом филологического анализа в «*Столпе...*» становится слово *Истина*. В Послании к Тимофею под «истиной», очевидно, подразумевается учение, которое молодой епископ Тимофей, Павлов ученик, по воле первоверховного апостола должен преподавать вверенной ему церковной общине. Суть этого учения Павел излагает в 16-м стихе: это в зачаточной форме догмат Боговоплощения.

Итак, у апостола «истина» привязана к учению, некоему знанию о Боге. Флоренский же поведет свои размышления об «Истине» (которые растянутся на несколько глав «*Столпа...*») к выводу, призванному переориентировать церковное сознание: «Истина» под пером Флоренского предстанет одним из Божественных имен. Вот этот результат: «Истина есть единая сущность о трех ипостасях» – Бог как Святая Троица<sup>32</sup>. Бог, прежде всего, есть Истина, которую человек призван познать: «Или поиски Троицы, или умирание в безумии <...>, tertium non datur!» (с. 66). Для нового воззрения Флоренско-

<sup>30</sup> Приведу контекст определения (I Тим. 3, 14–16): «Сие пишу тебе, надеясь вскоре придти к тебе, чтобы, если замедлю, ты знал, как должно поступать в доме Божием, который есть Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины. И бесприкословно – великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе».

<sup>31</sup> Попытка проникнуть в «эзотерический “Столп...”» мною сделана в работе «*Античная школа у монастырских стен*».

<sup>32</sup> *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. Т. 1 (I). М., 1990. С. 49. Далее ссылки на данное издание приводятся в основном тексте.



го «границы знания и веры сливаются» (с. 62), традиционный путь спасения оборачивается путем гнозиса.

И здесь важно понять глубокую разницу этого представления с воззрением апостола Павла. Если для последнего речь шла о знании вероучительном, а также религиозно-моральном (см. I Послание к Тимофею), то гнозис Флоренского в начальных главах «Столпа...» — мистико-аскетический, в главах же «Дружба» и «Ревность» он заменяется оккультно-языческим гнозисом «Пира» Платона<sup>33</sup>. В «Столпе...» Флоренский откровенно заявляет о себе как о гностике, которым остается на протяжении всего творческого пути. В трудах конца 1910-х — начала 1920-х годов этот гнозис принимает форму *гётеанства* — учения о первоявлениях и способах их опытного восприятия. Православное богослужение — церковные таинства и обряды, молитвы и околоцерковные обычаи — в совокупности трудов по «философии культа» представлено как *царство первоявлений*. В терминах Флоренского это и есть церковная мистерия. Посвященным в элевсинские таинства в соответствующих ритуалах воочию являлись божества; православный же гностик в ходе богослужения зрит ангелов стихий, души усопших, живое существо Креста, престол как Херувима и пр.<sup>34</sup>

Свой гностицизм Флоренский хочет утвердить на очень прочном фундаменте — он включает собственное учение о Церкви в традицию преподобного Сергия Радонежского: ведь судьба привела выходца с Кавказа в места подвига этого великого святого. Однако заветы Сергия Флоренским радикально модернизированы. Его «Столп...» — это герменевтическая рецепция Серебряным веком, со всей его двусмысленностью<sup>35</sup>, средневековой Сергиевой идеи. Так, Флоренский утверждает, что содержание службы святому «имеет преимущественно *познавательное* значение», — «*теоретико-познавательное, гносеологическое*». Будто бы речь в древних текстах идет «о недостаточности познания рассудочного и о необходимости познания духовного» (с. 12). Тем самым Флоренский подводит свой гнозис под Сергиев тип, и здесь — очевидные натяжки. Ни о каком «рассудочном» познании ни в новозаветной, ни в Сергиевой древности и не помышляли: это центр философских интересов XIX века, послекантофской эпохи. Эпиграф к «Столпу...» Флорен-

<sup>33</sup> Вновь отсылаю читателя к своей работе «Античная школа у монастырских стен», где об этом говорится подробно.

<sup>34</sup> В Церкви гностик Флоренского зрит что угодно, только не Христа. В царстве мистериальных протофеноменов Христу места не нашлось.

<sup>35</sup> На двусмысленность Серебряного века указывает противоречивое именование этой эпохи в последующие времена: *декаданс* и *духовный ренессанс*.

ский берет из письменности Троице-Сергиевой лавры: «Сказание о новоявленном кладезе» Симона Азарьина повествует о «чюдесах» святого (с. 2). Тут намек на то, что светоносные Сергиевы чудеса, описанные в послепаламитскую эпоху, суть средневековые прообразы чудес новейших – оккультных *фаустовских* созерцаний самого Флоренского. Но здесь совсем другая традиция. И в новозаветные времена были волхвы, и в Сергиевы – всевозможные колдуны, но Церковь дистанцировалась от их «духовного» ведения. Вообще гностический элемент в Церкви маргинален. Богопознание – это удел святых, а оккультизм – та языческая духовность, над которой христианство – промыслительно или эволюционно – было призвано возвыситься. Однако жизненный проект Флоренского – *довести Церковь до мистерий* – роковым образом увлекал его на этот уже пройденный человечеством путь.

Если мы захотим восстановить генезис критики понятия «истина» у Флоренского, то нам придется обратиться к Соловьёву, который в конце 1870-х годов истиной назвал «то, что есть (сущее)»<sup>36</sup>. «Наше русское слово “истина” лингвистами сближается с глаголом “есть”», – Флоренский в «Столпе...» (с. 15) явно вторит Соловьёву. «Мы можем мыслить истину только как сущее всеединое», это «единственный предмет знания»<sup>37</sup>, – заявлял Соловьёв в пику рационализму XIX века. Ведь его, Соловьёва, воззрение истоком своим имело мистический опыт: в являвшейся ему «новой богине», чей прекрасный лик как бы отражал всё мироздание, Соловьёв опознавал библейскую Софию Премудрость Божию. «Премудрость», она же – абсолютная истина, абсолютное ведение, открылась Соловьёву как единый универсум. В этом опыте ему было дано пережить единство знания и бытия, а вместе с тем постигнуть, что абсолютная истина – это живая личность, субъект, а именно – София. Гносеология Соловьёва выражает на философском языке смысл центрального события его жизни – встречи с Софией. В схоластических соловьёвских трактатах зашифрована информация о некоем откровении, которого сподобился мыслитель.

Понятно, почему избранник и рыцарь Софии, каким прикровенно позиционирует себя Соловьёв, исходит из представления о теснейшей сопряженности субъекта и объекта познания, истины и бытия: «Субъект наш [субъект познания. – Н. Б.] в своем истинном бытии не противопоставляется всему, а существует и познаёт себя в неразрывной, внутренней связи со всем, познаёт себя во всём, а чрез

<sup>36</sup> Соловьёв Вл. Критика отвлеченных начал. Указ. изд. С. 691.

<sup>37</sup> Там же. С. 693.

то и тем самым и всё в себе»<sup>38</sup>. В философских категориях здесь говорится о третьей встрече с Софией — встрече в египетской пустыне («Три свидания»). *Истина* тогда мистически открылась Соловьёву как единая вселенная, которая вместе с тем — живое существо, духовно-космическая Личность, высочайший Субъект, предстоящий познающему субъекту — человеку. Вот и для Флоренского Истина — это «целокупное Единство», бесконечное и абсолютное, познаваемое как интуицией (мистически), так и дискурсией (рационально), являющееся при этом «единым, в себе законченным Субъектом» (с. 43). Итак, *Истина* в «Столпе...» это Субъект, однако не тот, кого понимает Соловьёв. Здесь Флоренский отрывается от предшественника, его гносеология идет по другому пути. Для Соловьёва Истина — это София, для Флоренского она — сам Бог, Пресвятая Троица. С просторов соловьёвской «свободной теософии» Флоренский сворачивает на церковную стезю. В дальнейшем Флоренский отдалится от Церкви, может, сильнее Соловьёва. Но пока что ему надо воцерковить Истину-Сущность, отождествив ее не с Универсумом, но с самим Триипостасным Богом. Флоренский предполагает легализовать свои оккультные созерцания и мечты о церковной революции (превращении Церкви в мистерию), введя свое представление в церковное русло.

Последующие рассуждения Флоренского (речь у нас идет о его критике русского слова *истина*) — это смешение простенькой логики с мифотворчеством: Флоренский хочет создать впечатление строгого логического доказательства *триипостасности* Бога-Истины. То, что Истина это Субъект, для Соловьёва следует из его мистического опыта. У Флоренского Истина-Субъект появляется на 43-й странице его «Столпа...» прямо-таки как *deus ex machina*: то, что Истина есть сущность *живая*, более того, что ее жизнь протекает в личностной — *субъектной* форме, не следует ни из этимологизирования, ни из каких-либо иных предшествующих рассуждений автора «Столпа...». — Ну, а коли «Истина <...> — Субъект» (с. 43), дальше всё идет как по маслу. Поражает только дерзость вчерашнего студента, описывающего последние тайны Бога — Его внутреннюю жизнь — как нечто простенькое, очевидно для него и легкодоступное для постижения сергиевипосадских семинаристов. Если Истина — Субъект абсолютный, то, очевидно, Он — Субъект «само-доказательный», «который через себя постигается и доказывается», который — «Господин себе, Господь» (с. 44). Манипулируя семинарским сознанием читателей и оппонентов своей диссертаци-

<sup>38</sup> Соловьёв Вл. Критика отвлеченных начал. Указ. изд. С. 694.

ции, Флоренский подводит их к принятию априорного для него самого постулата (Истина — это Св. Троица). Ведь слово «Господь» вынуждает семинариста автоматически произнести слово «Бог» и помыслить Троицу. Действительно, через пару страниц мы читаем в «Столпе...»: «Истина есть *единая сущность о трёх ипостасях*» (с. 49).

Этому ключевому для Флоренского тезису предшествуют его искусственные логические рассуждения, приводящие к положению, которое могло бы стать комментарием к иконе Рублёва «Святая Троица»: «Субъект Истины есть *отношение Трёх*, но — отношение, являющееся субстанцией, отношением-субстанцией» (с. 49). Под «отношением Трёх» Флоренский понимает игру личностных модусов *Я, Ты, Он*. Всё же юноша гениальный, он схватывает носящиеся в атмосфере неокантианства зародыши будущей «*Ich-Du-Philosophie*» — расцветшего пышным цветом уже в XX веке диалогизма. Осталось сделать один — мифологический ход, произвольно связав модусы философского Абсолютного Субъекта с Божественным именем, что и осуществляет диссертант: «Истина — созерцание Себя через Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух» (с. 49). Занятый самопознанием Триипостасный Бог в свою очередь делается предметом *нашего познания*: для Флоренского «границы знания и веры сливаются» (с. 62), он вступает в «новую стадию философствования», обретает «живую веру» (с. 67).

Итак, критика *истины* привела Флоренского к тезису «Истина — это Бог Троица», а вместе и к императиву «поисков Троицы» (с. 66). Но разве это не идеи преподобного Сергия? Разве явления Сергию Божественного Света (в потире, в луче, озарившем мистических ночных птиц, и пр.) не виды Сергиева богопознания, разве не тот же самый паламитский Свет — цель духовного пути также и для Флоренского? Нет и нет, приходится ответить на эти и подобные вопросы о сути духовности Флоренского. За «Троицей» «Столпа...» надлежит видеть «Троицу» учения о «Третьем Завете» Мережковского — усматривать «тайны» *одного, двух, трёх*. «Третий Завет» — это религия не Христа, но, в замысле Мережковского, — Святого Духа. И здесь — одна из возможных причин отсутствия в «Столпе...» Христа. Важно также заметить, что в главе «Утешитель» Флоренский излагает представление о Святом Духе именно Мережковского. «Свет Истины» (название другой главы книги), по Флоренскому, это сама по себе Красота, что тоже отвечает взгляду как раз Мережковского, а отнюдь не преп. Сергия, — но главное — отвечает диалогу Платона «Пир», где именно Красота признается за цель мистического восхождения. Наконец, и сама духовная практика, намеченная в таких

главах «Столпа...», как «Дружба» и «Ревность», бесконечно далека от Сергиевой аскезы и, напротив того, совпадает с установками «Нашей Церкви» — эротической, с элементами хлыстовства секты, основанной в 1900 г. супругами Мережковскими. «Столп...» — это весьма искусная, тонкая игра и мистификация: Флоренский «*молодое вино*» своего *нового религиозного сознания* хочет влить в «*старые мехи*» почти двухтысячелетней догматической системы. Мы и пытаемся понять, что при этом стало с ее категориями, какие метаморфозы им пришлось претерпеть<sup>39</sup>.

«Бог есть любовь» (I Ин.4, 8), Церковь — это «союз любви» (А. Хомяков): слово «*любовь*» выражает самый нерв христианской церковности. И вот в своей книге «Столп и утверждение Истины» Флоренский задается целью влить в слово «любовь» новый смысл, — вернее сказать, как он утверждает, вспомнить забытый, утраченный в веках смысл, который в «любви» видел будто бы сам Христос. «Столп...» — книга о Церкви, но понятие церковности Флоренским модернизировано, — как отмечалось выше, в ключе «Третьего Завета» и «Нашей Церкви» Мережковского. Ближе всего к воззрениям Мережковского и З. Гиппиус Флоренский подходит в главе «Дружба»<sup>40</sup>. Здесь мы находим глубокие рассуждения Флоренского по поводу семантики четырех греческих слов, указывающих на разные — открытые гению греческого языка — смысловые оттенки понятия «любовь», — на четыре «вида» любви. Эти филологические изыскания предприняты ради уяснения того, какая *любовь* пронизывала общину учеников вокруг Христа. И Флоренский приходит к заключению, что христианская любовь всего адекватнее обозначается греческим словом *филия*, дружба, хотя в качестве обертонов в ней есть оттенки *эроса* — страсти, и *агапэ* — обращенного ко всем, несколько рассудочного уважения. Филия, по Флоренскому, — любовь избирательная, личностно-интимная, — в пределе — любовь к одному лицу, подобная в этом любви брачной. С браком «дружескую» филию роднит и то, что друзья стре-

<sup>39</sup> Согласно Христовой притче, старые мехи при вливании в них молодого вина должны порваться. Именно это на самом деле происходит при экспериментах Флоренского: его гётеанство («конкретный идеализм») — никакое не христианство, а языческое видение церковного культа. «Теодицея» же «Столпа...» — никак не православная экклезиология, а перепевы «третьезаветного» богословия Мережковского.

<sup>40</sup> В других своих работах я показываю, что главы «Столпа...» формально соответствуют главам Жития преподобного Сергия, а также храмам ансамбля Троице-Сергиевой лавры, раскрывающего в своей совокупности специфику духовного подвига святого. Глава «Дружба» соответствует той главе Жития, где рассказывается о мистической (сейчас бы сказали — телепатической) встрече духовных друзей-монахов — преподобного Сергия и Стефана Пермского.

мятся к теснейшему «мистическому единству»<sup>41</sup>, — «дружба», как и брак, признаётся Флоренским за таинство — «эзотерическое» «брато-творение» (с. 411, 418). «Дружеская пара, подобно брачной, составляющей “едину плоть”, это новое соединение химии духа», «общинная молекула», «частица Тела Христова» (с. 420, 419, 421 соотв.). «Таинство любви <...> — вот высший мотив для жизни вдвоём» (с. 429): Флоренский косвенно указывает здесь на свои отношения с интимными друзьями (из которых известны Гиацинтов, Троицкий) в свою бытность студентом Духовной академии. Об этой биографической подоплеке теории дружбы «Столпа...» мы узнаем из иных источников, о чем речь пойдет позднее. «Между любящими, — повышает Флоренский градус экзальтации своих рассуждений о “дружбе”, — разрывается перепонка самости и каждый видит в друге как бы самого себя, интимнейшую сущность свою, свое *другое Я*, не отличное, впрочем, от Я собственного)» (с. 433). Эти страстные и вместе с тем «трагические» состояния (характерные как раз для *нового религиозного сознания* Серебряного века) Флоренский почему-то считает признаком или условием явления «друзьям» «Духа Святого», «Духа Истины» (с. 430). «Что же есть дружба?» — «Созерцание Себя через Другого в Боге» (с. 438): автор богословской диссертации не стесняется подкрепить данное суждение ссылкой на высказывание Сократа — «величайшего знаатока» тайн Эроса (с. 439), из диалога Платона «Пир». Абсолютно прав проникательнейший в отношении текстов своих современников Бердяев, заметивший, что автор «Столпа...» «оправославливает античные чувства»<sup>42</sup>. Тем не менее эти, именно «античные», чувства Флоренский приписывает апостолам, которых Христос посылал на проповедь «*по-двое*» (с. 426 и далее). Мыслителя словно распирает желание уподобить евхаристическую апостольскую общину.. «античной школе» — сообществу учеников Сократа, влюбленных в него...

Я вплотную приблизилась к текстам, проливающим свет на загадочную — ключевую для понимания «Столпа...» главу «Дружба»<sup>43</sup>. Это переписка Флоренского и Розанова конца 1900-х — начала 1910-х годов. Причины и движущие силы языковой критики Флоренского — переосмысления им понятия христианской любви,

<sup>41</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Т. 1(1). С. 413. Ниже ссылки на эту книгу вновь даются в основном тексте, после цитат в скобках.

<sup>42</sup> Бердяев Н. А. Стилизованное православие // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 282.

<sup>43</sup> Тонкий философ-критик Бердяев выдвигает в связи с этой главой важный тезис: «В письмах о дружбе и ревности — весь пафос книги» [т. е. «Столпа...». — Н. Б.]. — См.: Там же.

традиционно соотносимого с греческим словом *αγαπᾶ* (отнюдь не с *φιλείη*), исследователю открываются не сразу. Но ситуация становится абсолютно прозрачной благодаря исповедальным письмам Флоренского к Розанову. О своей нетрадиционной (как сейчас выражаются) сексуальной природе Флоренский рассуждает как о трагическом роке, ведомом ему с ранней юности. Одновременно вся древнегреческая культура возводится им к гомоэротизму: «Весь эллинизм есть содомический цветок»<sup>44</sup>, — «сущность античного философствования» — это «содомия» (с. 426). И на первом плане для Флоренского здесь оказывается платонизм: Платон был посвященным в мистерии и в диалоге «Пир» намекнул на ведомые ему высочайшие тайны, связанные с гомоэротикой.

Вслед за Соловьёвым «Пир» толковали (а также пытались воспроизвести *симпозион* на практике) кое-кто из творцов Серебряного века<sup>45</sup>. Возникло представление о некоем духовном пути к Божеству — к мистической Красоте; данный путь своею сутью имел как раз любовь гомосексуальную. В «Пире» говорится о некоей *лестнице любви* — переходе от любви к прекрасным телам к любви к прекрасным душам, а затем — любви к самой по себе Красоте, созерцание которой наделяло мистов высшими способностями. Подобные остро языческие вещи, понятно, были забыты в веках христианской истории. Студент-богослов Флоренский, говоривший о себе как о древнем эллине, болезненно влекущийся к обнаженным греческим статуям, задался целью воскресить — на деле осуществить мистирию «Пира». Но в одиночку совершить таинство было невозможно, и Флоренский искал себе единомышленников.

Гипотетический (а может, отчасти осуществившийся) дружеский союз Флоренский называл «античной школой». Он придавал огромное значение данному замыслу, считал его «красной нитью», главной «тенденцией» своей жизни (письмо Розанову от 19 апреля 1909 г., с. 20). «Сущность дела в тесном, до конца связанном чувствами, интересами, научными и жизненными задачами, влюбленностью взаимною и т.д. и т.д. кружке, замкнувшемся в себя» (там же): Флоренский настойчиво повторяет, что проектируемая им тоталитарная секта, подобно кружке Сократа, мистически спаяна содомской любовью, питается ее энергиями. Страшно сказать, но в 1909 г., когда молодой теолог занимался своим диссертацион-

<sup>44</sup> Письмо Флоренского к Розанову от 21 декабря 1908 г. // *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Кн. 2. М.; СПб., 2010. С. 13. Далее ссылки на эту переписку даются в основном тексте в скобках.

<sup>45</sup> Так, еженедельные собрания на «Башне» Вяч. Иванова проходили в жанре античного симпозиона.



ным проектом и был накануне принятия священного сана, «эзотерическое» ядро Церкви будущего он представлял в виде общины гомосексуалистов. «Я не знаю, “нравственно” или “безнравственно” всё это. <...> На людские оценки в данном случае, вульгарно выражаясь, “наплевать”» (письмо Розанову от 19 апреля 1909 г., с. 21), — с вызовом заявляет он. — Однако мне сейчас важно лишь то, что именно проект «античной школы» позволяет понять вершину филологии «Столпа...» — критику понятия христианской любви. «Влюбленность», связывающая членов «античной школы», не что иное, как *филия* «Столпа...». Флоренский еще в 1909 г. прозрачно намекнул на это Розанову, заявив, что лучше последнего «знает S», т.е. содомию, и подразумевает ее как в «лирических местах “Столпа”» — обращениях к «Другу», так и в конце книги — т.е. как раз в главах «Дружба» и «Ревность» (письмо от 6 апреля 1909 г., с. 18). Розанов, помнящий об этом признании Флоренского, уже спустя два года написал ему «о филиа»: «<...> Вы собственно описываете *внутреннюю сторону* “s”, Федро-Платоново-Христово чувство, может — “и Бетховена”» (письмо от 19 апреля 1911 г., с. 260).

Такова первая попытка Флоренского обновить Церковь, «доведа» ее «до мистерий» (о чем он в 1904 г. писал Андрею Белому): это проект общины утонченных интеллектуалов, при этом непременно гомосексуалистов, в основе коей — «таинство» «братотворения». Как сказано в «Столпе...», подобные «дружеские пары» аккумулируют изливания Св. Духа, сообщающего этим «новым христианам» высшие познания. Флоренский мечтал возродить языческую мистику в ее шокирующем для христианина существе. При этом он хотел осовременить и освятить ее именем Христа, вслед за Розановым не только кощунственно, но и явно недомысленно приписывая Христу свойства, омерзительные на взгляд древнего иудея. И поразительнее всего то, что эти «языческие мерзости» Флоренскому удалось обнародовать — под видом богословской диссертации...

Как видно, в «Столпе...» подвергнуто воистину революционной критике понятие христианской *любви* — она оказывается подменной содомским эросом. Но при этом в корне оказывается переосмысленной и Церковь! Получается, что когда читатель «Столпа...» наталкивается в тексте на слово «*Церковь*», он не должен при этом мыслить Церковь христианскую, поскольку у Флоренского там веет дух «оправославленного» (Бердяев) античного язычества. «*Филия*» — это страстное перверсивное влечение, в библейских терминах — содомской природы, что вместе с первыми проницательнейшими критиками «Столпа...» (Бердяевым и Розановым)

открыто признавал и сам Флоренский. Однако не забудем, что для Флоренского вопрос в связи с *филией* стоял о *мистерии*, эзотерическом сообществе немногих лиц, — в проповеди гомосексуализма, как общего духовного пути будущего, этого магистра богословия упрекнуть невозможно. — Но каково же то более обширное — эзотерическое или «демократическое» церковное образование, для которого мистериальный кружок служит ядром? О какой «Церкви» повествует прихотливая — с двойным дном — книга-диссертация? Одним из русских синонимов «филии» в «Столпе...» выступает *влюбленность*. Но как раз этим словом обозначена опять-таки платоническая — однако в ее гетероэротической разновидности — *любовь* в поздних трактатах Соловьёва<sup>46</sup>, откуда оно перекочевало в «экклезиологию» супругов Мережковских<sup>47</sup>. «Наша Церковь» — Церковь Третьего Завета, «Святого Духа», была замыслена ими как тайный синтез христианства и язычества, причем языческим элементом выступал как раз пол, реализующийся во всеобщей «влюбленности». Так думали прийти к «святой плоти» и к «живому Богу» — воскресшему апокалипсическому Христу. Очевидно, что сектой Мережковских допускался (или предписывался) как гетеро-, так и гомозеротизм, поскольку секта состояла из мужчин и женщин. Когда Флоренский писал разделы «Столпа...» о Троице и Духе-Утешителе, он явно опирался на учение Мережковского о Церкви Третьего Завета. «В основе “нового сознания” лежит истинная идея», «святая, воскресшая плоть» явит себя, когда «Тройческое Единство» откроется в грядущей религии Св. Троицы, как это предрекают ее русские «предтечи». Недолжно лишь стремление Мережковских «наильно стяжать Духа Святого», — сказано в главе «Утешитель» (с. 129, 127, 128 соотв.). Так, очень осторожно, но все же вполне сочувственно Флоренский присоединяется к «догматике» Мережковского. То, что в своей «античной» ориентации он далеко опередил супругов, явствует из его переписки с Розановым. Но и терминологическая перекличка текстов Флоренского и «наше-церковников» подтверждает близость их духовно-этических практик. У З. Гиппиус есть небольшое эссе «Влюблённость», где она размышляет о личностном и потенциально религиозном характере *любви-влюбленности* трактатов Соловьёва. Более того, она указывает на проявления последней и возводит *поцелуй* в ранг категории нравственной философии: «Поцелуй, эта печать близости».

<sup>46</sup> Прежде всего в «Смысле любви».

<sup>47</sup> Подробно об этом см. в соответствующей главе («Философская Церковь супругов Мережковских») моей монографии «В поисках Неведомого Бога: Мережковский-мыслитель» М.; СПб., 2017.

сти и равенства двух “я”, принадлежит влюбленности»<sup>48</sup>. Но с этим тезисом Гиппиус почти совпадает определение поцелуя из главы «Дружба» «Столпа...»: «Поцелуй — духовное объединение целующих друг друга лиц» (с. 442). «Наша Церковь» Мережковских культивировала своим уставом («троебратства» и пр.) атмосферу пылкой всеобщей влюбленности; когда Флоренский писал свой «Столп...», перед его умственным взором, по-видимому, предстал образ этой столь характерной для Серебряного века секты. По сути «Церковь» «Столпа...» с ее «третьезаветной» догматикой и эротической мистикой *есть не что иное, как «Наша Церковь» супругов Мережковских*. Дальше этих последних Флоренский пошел, когда взялся за разработку «третьезаветной» «эзотерики» (это мистика «Пира» Платона), в частности, «эзотерической» практики. В основе последней — «влюбленность», по Гиппиус, но уже в форме однополый *филии*. Соответствующий же мистериальный «институт» представлен в виде «античной школы» из апрельских — 1909 г. — писем Флоренского к Розанову.

Так слово «Церковь» в «Столпе...» подвергнуто скрытой, при этом жесточайшей критике. «Церковь» «Столпа...» — это *Церковь* постхристианских времен — эпохи New Age, обманов и подмен, ремейков, смысловых маскарадов, мистификаций и fake'ов. По сути весь «Столп...» — не что иное, как искуснейшая мистификация, и грандиозный успех Флоренского именно как мистификатора состоял в признании этого двусмысленного сочинения за богословский труд консерватором из консерваторов от православия — архиепископом Волынским Антонием Храповицким.

Обратимся теперь к слову *идея* как предмету филологического критицизма Флоренского: нам предстоит осмыслить его трактат 1914 г. «Смысл идеализма». Но прежде восстановим ход наших рассуждений. Флоренский в начале 1900-х годов задался целью «довести до мистерий» православную Церковь. Изначально речь у него шла об эллинских мистериях, к которым, по убеждению мыслителей Серебряного века, был причастен Платон. В «Столпе...», создававшемся во второй половине 1900-х годов, а именно в главах «Дружба» и «Ревность», присутствует установка на мистический (возможно, и мистериальный) опыт, описанный в диалоге «Пир»: созерцание «Красоты», «рождение в Красоте» утонченными интеллектуалами языческой Эллады достигались через особо культивируемые, подвергающиеся сублимации гомоэротические

<sup>48</sup> Гиппиус З. Влюбленность // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 181.

переживания. Флоренский, ничтоже сумняся и без какой-либо корректировки, вносит эту загадочную мистику в конструируемую им «Церковь». Потому данный фантом еще в большей степени, чем «Наша Церковь» Мережковских, оказывается пронизанным языческими токами. Сергиевопосадский богослов сближается в этом с Вяч. Ивановым, практикующим на своей петербургской «Башне» «дионисические мистерии», — разумеется, доморощенные. В «Столпе...» Флоренский пытается тайно обьязычить православную Церковь, подменив Евхаристию — Элевсиниями<sup>49</sup>, а благодатную *агапическую* церковную любовь — страстной *филией*, ведомой Федру, Алкивиаду и другим персонажам платоновских диалогов. Таким образом, от христианства в «Столпе...» остается один словесный флёр, содержательное же существо книги — остро языческое. — Но что такое, собственно, «мистерия» в понимании Флоренского? Чем *мистерия* отлична от профанного *культа*, — неважно, христианского или языческого? Концепция мистерии представлена Флоренским в работе «Смысл идеализма», к обсуждению которой мы и перейдем.

Суть и цель *мистерии*, по Флоренскому, в сообщении причастному ей мисту тайного, по-латыни — оккультного, сверхъестественного знания о духовном мире. Мистерия предполагает гнозис, причем не рассудочно-теоретический, а чувственно-конкретный, — знание достоверно-опытное, подобное в своей непосредственности тому, которое в Евклидовом мире обеспечивается органами чувств. Мистериальное знание также сообщается через чувственные восприятия, однако не посредством деятельности той профанной пятерицы чувств, которая позволяет нам ориентироваться в мире трехмерном. Флоренский разделял веру всех эзотериков в то, что многие способности человека пребывают в состоянии латентном. И если с духовных очей спадет пелена, то человек сможет «увидеть» потусторонние реалии. Это и осуществлялось в мистериях силою тайных ритуалов, которые, вместе с аскетической практикой, оказывали преобразующее воздействие на природу человека. *Посвященный* таким образом мист получал доступ к духовному миру и в особой мистериальной обстановке вместе с другими мистами созерцал невидимых существ.

Но что же это за существа? Флоренский утверждает, что древние называли их *идеями*, *эйдосами*, или однокоренным словом «*идолы*». Именно из мистерий слово *идея* перешло в платонизм, который по-

<sup>49</sup> В эпоху Серебряного века считали, что Платон был посвящен именно в Элевсинские таинства и что Диотимой в «Пире» описываются как раз они.

этому не что иное, как *идеализм*. Путем этимологизирования Флоренский сближает греческое понятие *идея* со зрительной способностью. Идея — «это вид», «зрак», «образ», сообщающий познание о соответствующем потустороннем существе<sup>50</sup>. Причем, согласно Флоренскому, под «идеями» греки подразумевали не какие-либо священные изображения, используемые в культовых действиях, но речь для них шла о «саших *ликах* или *зраках* божеств или демонов, являвшихся в мистериях посвященным» (с. 133). Флоренский коренным образом переосмысляет слово «идея», чтобы представить Платона хранителем абсолютных истин, метафизических тайн, — это оправдывало бы возрождение платонических практик уже в Новейшее время. Автор «Смысла идеализма» подводил фундамент под собственную «античную» «жизненную тенденцию», когда упразднил общепринятый, укоренившийся смысл слова «идея», указывающий на *общее*, обнаруживаемое деятельностью рассудка. Да, Флоренский признаёт силу *идеи*, обобщающую множественность сходных предметов: идеи *коня* — в отношении всех коней, *леса* — множества деревьев, *Адама Кадмона*, объединяющего всё человечество. Однако идея, в его трактовке, при этом есть «*конкретное общее*» (с. 25) — реальное существо четвертого измерения, обладающее рядом трехмерных проекций (с. 108). Так в 1914 г. в «Смысле идеализма» делается заявка на «*конкретный идеализм*», как сам Флоренский называл впоследствии свое воззрение, — т.е. на платонизм, в котором *идея* мыслится доступной для опыта человеческих чувств, а именно для особым образом развитого зрения.

Несомненно, что Флоренский обладал оккультными способностями, и одной из внутренних пружин его творчества была их реализация в разного рода гнозисе. При этом, подобно Андрею Белому и Вяч. Иванову, Флоренский всерьез думал о себе как о *посвященном*. В «Смысле идеализма» он говорит о гётевском Фаусте как о посвященном: посвящением Фауста был его спуск к Матерям в недра Земли — «погружение в глубь бытия», сообщившее ему «мистическое ведение» и способность овладеть Еленой (с. 104–105). И вот, Флоренский, философ-гётеанец, мечтательно вживался в роль посвященного в те же самые фаустовские «мистерии». Этот *русский Фауст* начинает свой фундаментальный труд 1920-х годов «У водоразделов мысли» с «мистериального» призыва к читателю: «Сойди в себя — и узришь обширные своды. Ниже, оставь страх, спустись в пе-

---

<sup>50</sup> Священник Павел Флоренский. Смысл идеализма (метафизика рода и лика) // В память столетия (1814–1914) имп. Московской Духовной Академии. Сб. статей. Ч. 2. Сергиев Посад, 1915. С. 128. Ниже на данное издание я ссылаюсь в самом тексте.

шеру. <...> Упруго жужжат веретёна судеб [т.е. божественных прях — Матерей, Парок. — Н. Б.]. Сердца всех существ пульсируют в этих недрах. Тут из мглы и лучей рождаются все вещи мира. Тут ткётся <...> живой покров, что называется Вселенной...» и т.д.<sup>51</sup> Автор «Водоразделов» намекает на то, что его знание родилось из опыта Фаустова посвящения — приобщения к сердцу Натуры, что в его книге читатель найдет бытийственные тайны. О своих сверхъестественных дарованиях Флоренский рассказывал Розанову в письмах. Он обнаруживал мистическое измерение в обыкновенных чувствах — в осязании (исследование на ощупь древних монет), обонянии (запахи леса, намекающие на тайны жизни), во вкусе (загадочно-хтоническая репа и пр.). Но первое место при оккультном исследовании мира Флоренский, вслед за Гёте, отводил зрению. Именно зрению (разумеется, подвергнутому особому тренингу) открываются сверхчувственные *идеи*: так, идеей, конкретным живым существом является *род*, который «явно сквозит» в обликах родичей. Или вот великие художественные образы — «Вертер, Фауст, Онегин», обнаруженные в духовной вселенной великими поэтами, — суть трансцендентные существа, *идеи*, впущенные в дольний мир гениальными творцами (с. 136). Также опыт святых, подвигом очистивших свое духовное око, схватывает «символические синтезы великих религий»: святой воспринимает Церковь как Тело Христово, зрит мистическое древо «Животворящего Креста» и пр. (с. 111). «Чудесные видения святых» (с. 115). Флоренский трактует как явления им *идей*. — Но также и всякий человек обладает своей собственной идеей, которая не что иное, как образ Божий или вечный «клик», «лицо лица» (с. 126).

Дерационализируя слово «идея» — развивая его обертонный смысл указания на существо из духовного мира, некое языческое божество, которое умели созерцать посвященные в мистерии, Флоренский в «Смысле идеализма» делает еще один шаг в направлении своего гётеанства 20-х годов. Место *идеи* тогда займет *протофеномен*, к *зрению* подключатся прочие чувства. Главное же — в трудах 20-х годов будет проблематизирован, вместо языческой *мистерии*, православный *культ*. Однако с формальной стороны этот последний будет осмыслен в качестве мистерии протофеноменов-идей — как действие тотально символическое, т.е. в чувственно воспринимаемых символах адекватно являющее многочисленные реалии мира духовного.

<sup>51</sup> Флоренский П.А. На Маковце // Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т. 2. М., 1990. С. 20.

Быть может, центральным пунктом той дерзновенной критики языка, к которой едва ли не во всех своих трудах прибегает Флоренский, является переосмысление им слова «*магия*». Конечно, он прекрасно понимал, что это такое. Но собственное язычески ориентированное воззрение побуждало его оправдывать магию. Флоренский от природы обладал магическими интуициями и хотел описать магию в качестве взгляда *общечеловеческого*. Ему хотелось разработать эзотерическое учение о языке, — в частности, в речи человека он усматривал магию. В конце 1910-х годов в Религиозно-философском обществе им. Вл. Соловьёва он прочел доклад «Магия слова», где магически действенным объявил высказывание как таковое. После доклада из зала последовал нелicenseприятный вопрос о столь терпимом — даже апологетическом отношении его, священника, к магии — как к чему-то самому естественному и правомерному. Лектору пришлось выкручиваться. И он представил дело так, что в слово *магия* им был вложен смысл гораздо шире общепринятого: магия, говорил Флоренский, — это «общение живого человека с живой природой»<sup>52</sup>, и оно присуще как язычеству, так и христианству, таинствам обеих религий. «Никакой религии без магии, — понимаемой так широко — общение, — нет и быть не может», — религия это «связь», в случае христианства — с Богом<sup>53</sup>... Как видно, при ответе на вопрос слушателя<sup>54</sup> докладчик начинает словесную игру. Флоренский был искусным мистификатором-софистом<sup>55</sup>. Подключая к рассуждению о магии слово «таинства», он садится на своего заветного конька: ведь цель его жизни — Церковь «довести до мистерий», т.е. таинств, — церковный культ представить как христианские Элевсинии. Он хочет оправдать магию перед лицом Церкви, незаметно переведя это слово из прежних контекстов в семантическую область собственного *нового* — христианско-языческого — *религиозного сознания*. Напомнив своим слушателям, что магия бывает белой и черной, он заявляет, что «лишь часть того, что в этом смысле можно назвать “белой магией”, соответствует христианству с его таинствами» (с. 279).

Итак, сокровенная мысль Флоренского заключена в том, что христианство — это некая «белая магия». Дальше — больше: «В православии Бог есть крещение, исповедь, причастие, молитва — всё

<sup>52</sup> Лосев А.Ф. Термин «магия» в понимании П.А. Флоренского. Приложение 2 // Флоренский П.А. Т. 2. У водоразделов мысли. С. 278. Ниже ссылки на это издание даны в скобках в основном тексте.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> По-видимому, самого Лосева — ученика Флоренского, крепче учителя державшегося за церковную традицию.

<sup>55</sup> За разработкой данного тезиса мне видится будущее.



это таинства» (с. 279). Не Личность, не живой Христос – Бог для православного человека, а обряд. «Наш Бог [!] доступен для общения. Ведь молитва – это не абстракция, это живое общение» (там же), т.е. широко понятая *магия*. Сводя *молитву* к магическому *заклинанию*, а церковное *таинство* – к «бело-магическим» *мистериям*, Флоренский этим переосмыслением слова *магия* вплотную подводит нас к своим «Лекциям по философии культа» 1920-х годов, блестящим по изложению и соблазнительным по сути. – Между тем на самом деле Флоренский прекрасно чувствует само оккультное жало магизма и всюду в своих текстах с *магией* соединяет именно этот языческий смысл. Да было бы и странно для него использовать слово *магия* не в «общечеловеческом», а каком-то искусственно надуманном значении! Это последнее Флоренский изобрел для православной цензуры, для особо дотошных – типа Лосева – семинаристов, для духовной школы, которую он глубоко презирал. К софистике и «плетению словес» по поводу магии он прибегает, отвечая на скользкие вопросы, маску словесного ханжи (это благочестивые рассуждения вперемешку с цитатами из Свв. Отцов – то, что Бердяев назвал *стилизацией под православие*) надевает тогда, когда надо закамуфлировать языческую упоенность жизнью (последние главы «Столпа...»). В работе же «Магичность слова» всё названо своими именами и *магия* представлена именно как магия, а не неопределенное «общение». Мысль Флоренского заключается в том, что говорящий магически воздействует на слушающего даже не абстрактным смыслом высказывания, но оккультной энергетикой произнесенного слова – сфокусированной волей народа, создавшего его, вместе и волей говорящего – *волей к власти* по Ницше, магической волей. «Слово втягивает, всасывает в себя, и затем подчиняет»<sup>56</sup>: но существо магии и состоит в вынуждении, подчинении объекта ее субъекту. Магия исключает свободу – но таково и «общение живого человека с живой природой», а также «с абсолютной Личностью – Богом» по Флоренскому (с. 278, 279 указ. изд.). Философия культа у Флоренского также опирается на общепринятое, а отнюдь не на «расширенное» понимание слова *магия*.

Религии без магии быть не может, утверждает Флоренский. А вот что на этот счет говорит отец Александр Мень в своем замечательном исследовании «Магизм и единобожие»: «В магизме нужно видеть самое резкое противоречие религии. <...> В магизме скрыто присутствует та духовная тенденция, которая коренится в перво-

<sup>56</sup> Флоренский П.А. Магичность слова // Флоренский П.А. Т. 2. У водоразделов мысли. С. 263–264.

родном грехе человечества: поставить себя в центре мироздания и заставить служить себе его силы. <...> Внутренняя направленность магизма и религии — противоположны»<sup>57</sup>. Для меня очевидна правота о. А. Меня. Основу христианской духовной жизни составляет *молитва*, обращение к свободным личностям, будь то Бог, святые или ангелы. На наше прошение возможен как положительный, так и отрицательный ответ, как исполнение молитвы, так и ее неисполнение. Даже молитва эпиклезиса — призыв к Святому Духу сойти на евхаристические Дары и пресуществить их в Тело и Кровь Христа — являются просьбой: «Преложи их [Дары] Духом Твоим Святым», — возглашает священник, не зная в тот момент, выполнит ли Бог его просьбу, пресуществятся ли Дары, совершится ли Евхаристия. Но ведь здесь — святая святых церковного христианства! В религии всегда присутствует неопределенность, всегда имеется риск, — это область веры, а не стопроцентного знания, свободы и надежды на успех, а не его гарантии. Молитвенное обращение к Божественной Личности с ее высшей свободой — не языковая формальность, как полагает Флоренский, но именно явление религии как *межличностной* связи. Однако в антропологии Флоренского как раз-то свободной личности места и не нашлось. Его гётеанство — «конкретный идеализм», представление о вселенной «протофеноменов», вовлеченных в поле церковной «магии», — в русской философии полярно противостоит экзистенциализму Шестова и Бердяева. Магизм — это тот разворот неоязычества Серебряного века, который характерен именно для Флоренского.

Вершина творчества Флоренского, за которой последовал вынужденный его обрыв, это «Лекции по философии культа», читавшиеся в МДА в конце 1910-х — самом начале 1920-х годов<sup>58</sup>. Яркие образцы критики языка обнаруживаются и здесь. Так, основополагающим для общей концепции этих «Лекций...» является этимологическое возведение слова «культура» к корню «культ», и именно по филологическим причинам «святые» у Флоренского оказываются «свидетелями» (вместе и «мучениками»). Но при всей важности этих наблюдений ключевой для «Лекций...» оказывается та софистическая критика Флоренским слова «магия», о которой у нас только что шла речь. Церковный культ под пером Флоренского оказывается институционализированным набором магических действий — заклинаний и ритуалов, в определенном смысле подчиняющих че-

<sup>57</sup> Светлов Эм. Магизм и единобожие. Брюссель: Жизнь с Богом, 1971. С. 77.

<sup>58</sup> «Лекции...» впервые были опубликованы под общим заголовком: *Священник Павел Флоренский. «Из богословского наследия»* в: Богословские труды. XVII. М., 1977. Ниже я привожу ссылки на него в основном тексте в скобках.

ловеку природные реалии. Если во всякой религии есть элемент магизма (согласно о. А. Меню, это «сорняк, паразитирующий на теле религии»<sup>59</sup>), то Флоренский именно его извлекает из богослужебного православного строя и, любовно осматривая его и описывая, тем самым оправдывает (перед лицом всяческих позитивистов, кантианцев, протестантов и пр. нечестивых) и навеки сакрализует. Более того, оказывается, что кроме этих самых магических процедур, вовлекающих в пространство культа существ невидимого мира, в православном богослужении ничего-то и нет! Нет молитвенных вздохов верующих, нет покаянных слез, нет «тёплого заступничества» (Лермонтов) Богоматери, — нет и всевидящего Бога, внемлющего голосам Церкви и ведущего ее неисповедимыми путями в Свое вечное Царство. Христианство, по словам уже и позднего Флоренского, в «Лекциях...» представлено как своего рода «мистерия мистерий <...>, как абсолютная мистерия»<sup>60</sup>. Итак, Церковь Флоренским «доведена до мистерий», что было заявлено в его письме 1904 г. к Андрею Белому в качестве жизненного проекта. Но в «Лекциях...» понятие *мистерии* откровенно и существенно уточняется: речь идет о мистериальном языческом магизме. «Культурно-историческую плоть, воспринятой Церковью для воплощения нового духа, была та самая общечеловеческая символика, над которой в течение пяти тысяч лет упорно работали, по сообщению Геродота, все маги Азии, а точнее сказать, не только Азии, но и всех других культур» (там же, с. 204): но в магических «мехах» могло удержаться только магическое «вино».

Новая мистерия у Флоренского в принципе не отличается от старых. Скажем, таинство Крещения для него есть мистериальная, по святительная смерть, за которой следует рождение в новую жизнь. Флоренский умалчивает о важнейшем моменте таинственной смерти в Крещении — это соумирание *со Христом*, предваряющее *с Ним и в Нем* воскресение. Субъектно-экзистенциальный аспект культа Флоренский элиминирует, — ни человека, ни Бога *как личностей* в культе для него нет. Культ — это «производство святынь», осуществляемое теургом «богоделание» (с. 105) с использованием «орудий культа» (с. 102) — особым образом сконструированных молитв, ничем в принципе не отличающихся от заклинаний. Даже и Псалтирь — молитвенная книга древних евреев, ненавидевших всяческую магию, есть «книга заклинательная» (с. 114), магическая. И действие всякой молитвы магично: прошение человека должно совершаться

<sup>59</sup> Светлов Эм. Магизм и единобожие. С. 76.

<sup>60</sup> Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия. С. 149.

по определенным образцам – «метафизическим схемам» (с. 180), так что просьба вне типологии «вековечной вселенской Истины» (там же) окажется бесплодной. Но если молитва выстроена в соответствии с канонem, то через человека начнет действовать «Божественная энергия» и прошение «синергически» исполняется. Никакой «прихоти» человека, никакого «произвола» Бога Флоренский в молитвенное событие не допускает: в духовном мире, считает он, как и в мире физическом, действуют строгие законы, царит железный детерминизм.

Мужайся, сердце, до конца:  
Ведь нет в творении – Творца,  
И смысла нет в мольбе! –

написал в порыве отчаяния Тютчев. Но вот Флоренский с наигранной риторической радостью заявляет, что «мы не можем даже помыслить о воздействии на мир не по типам вечной Истины, а по случайной прихоти» (с. 184). И можно только вообразить, как взорвался бы в гневной иронии Лев Шестов, прочитав эти строки, сводящие живого Бога Авраама, Исаака и Иакова к запрограммированному автомату. Отрицая свободу, Флоренский выступает антиподом Бердяеву; отрицая личного Бога и человеческого индивида, противостоит еще более радикальному экзистенциализму Шестова.

Поскольку основой церковных таинств является молитва, а она, по Флоренскому, не отличается от магического заклинания, таинство, как он утверждает, совершается по необходимости *всегда*, особенно если учесть, что слова, которые произносит «феург», – «сильные и ответственно властные» (с. 202), – сопровождаются символическими действиями, заимствованными из доисторических традиций магизма. «Объективная и общемировая значимость Таинства определяется объективным совершением его, *ex ore operatum*» (с. 190), – торжественно заявляет Флоренский. И высокая риторика здесь уместна – для Флоренского дело здесь идет о вещах высочайших! Ведь сутью всемирного эволюционного и исторического процесса – того «богочеловеческого» процесса, о котором писал Соловьёв и который по-своему интерпретирует Флоренский, – является превращение Вселенной в Тело Адама Кадмона – всемирного, «большого» Человека каббалы, вместе с его освящением. *Мир должен стать Телом Богочеловека*: вот цель и смысл развития Универсума, по Флоренскому. Этой промыслительной задаче и обязана содействовать православная Церковь с ее таинствами. Церковные таинства, по Флоренскому, освящают все функции организма чело-

века, а также природные стихии — Тело Человека космического: не забудем, что одним из мировоззренческих принципов Флоренского была его вера в изоморфность микрокосма (человека) и макрокосма, т.е. Вселенной. «Чинопоследование Таинства вводит в мир влагу жизни», — «реки благодати самим совершением чинопоследования потекли в мир» (с. 190): все эти рассуждения Флоренского, легализующие в церковном контексте слово «магия», слагаются в стройную картину. Отвечает ли она реальности Церкви? Этому противоречит пара следующих очевидных обстоятельств.

Главный, доминирующий в богослужении тип словесного высказывания, — это смиренная просьба о спасении, которую грешный человек возносит к Богу. Данный речевой тип соответствует той единственной позиции в бытии, которую, по учению Церкви, вправе занять человек. Почему вдруг «феург» у Флоренского говорит «сильными и властными» словами? Христианский священник — «только свидетель есть» действия Божия, как сказано в чинопоследовании таинства исповеди, — т.е. посредник, медиум — среда, где действует сам Бог. Но сила Божия совершается именно в немощи, смиренном погашении собственной воли, а не в «силе» и «власти». Флоренский навязывает человеку совершенно ложную роль, когда ставит его перед Богом в сознании «силы» и «власти» руководить стихиями. Это воззрение никак не христианское, но магически-шаманское. То чувство, с каким христианин стоит в бытии, сильно окрашено неуверенностью, неопределенностью; святые ощущали самих себя бессильными, и «раб Божий» — одно из основных имен христианина — исключает *волю к власти* в любой ее форме. Нравится это нам или нет, отвечает или нет нашей самооценке, но кенозис, смирение, Крест — ключевые слова в христианстве. Христианство — это такой духовный путь, который использует неизбежное в жизни каждого страдание для духовного роста человека и приближения его к Богу: пример этому дал сам Христос. Всякие подмены данного обстоятельства упраздняют самый исток христианства, — выбивают краеугольный камень из той постройки, которую жизненно возводит христианин. Так что критическое переосмысление Флоренским слова *магия* — отнюдь не безобидная академическая забава, а отправная точка неоязыческих умозрений, в ходе которых оказываются также переосмыслены, без преувеличения, — *все* концепты литургического богословия.

И вот второе соображение, которым я хочу завершить разговор о Флоренском. В его «Лекциях...» православный культ представлен как царство протофеноменов — первоявлений существ духовного мира. Флоренский призывает церковных людей изощрять свой

вкус до восприятия «кислинки» святой воды; убеждает, что панихида — нечто вроде легального спиритического сеанса, позволяющего, в дыме ладана, общаться с душами усопших; фантазирует об «ангелах стихий», о престоле как «притаившемся Херувиме» и пр. — учит, по сути, тому, что в храме полно «душ и демонов» как некогда в древности выражался Фалес. Но вот слово Церкви — богослужбное, святоотеческое — обо всем этом как раз умалчивает, всякого рода оккультные ли, чудесные ли явления как бы не замечает, — не педалирует, что и утверждал о. Александр Мень, магического аспекта православия. Есть ли церковная магия, нет ли ее — важна не она, но личная встреча со Христом. Именно к Христу — к Его жизни, смерти и воскресению — в Церкви восходят все смыслы и реалии. И вкушая Дары — хлеб и вино, пресуществленные в Евхаристии в Тело и Кровь Воскресшего Христа, — мы думаем не о том, что Таинством осяятилась наша питательная функция (как следует из «Лекций...» Флоренского), но, веря в присутствие в себе Христа и в пребывание Себя во Всечеловеке Христе, мы взываем: «Будь мне Помощник и Заступник, веди меня по жизни и допусти в Твое вечное Царство!» Таков смысл благодарственной, следующей за Таинством церковной молитвы.

### Н. Бердяев: язык нового мира

Быть может, самую радикальную попытку критики философского языка из мыслителей Серебряного века предпринял Бердяев. Если в случае Соловьёва речь шла о корректировке некоторых излишне абстрактных философских понятий; если Шестов и Мережковский переворачивали смысл этических и религиозных категорий с целью очертить контуры *нового религиозного сознания*; если Флоренский-филолог, критикуя старое понятие «истины», всего лишь хотел наполнить Церковь новым духом, то вопрос для Бердяева стоял в конечном счете об упразднении — «угасании», как он чаще всего говорил, — наличного Евклидова мира и выхода человека в мир духовный. И, понятно, этому последнему, с его специфическими существами и отношениями, должен соответствовать в принципе новый язык. Бердяев не был духовидцем, и потому его языковая критика имеет характер скорее отрицательный: показывается неприменимость старого языка в иных измерениях бытия, но язык новый описан лишь намеками — средствами языка привычного. Об этом решающем акте духовной революции — преображе-

нии бытия — Бердяев особенно выразительно пишет в книге 1934 г. «Я и мир объектов». Мне она видится самым значительным его произведением, где бердяевская философская *идея* достигает ясности *мифа* и тем самым обнаруживает свой сокровенный смысл.

Но как представляет себе Бердяев *духовный мир*? На мой взгляд, для философа здесь важны две традиции. Во-первых, это антропософия Р. Штейнера. Бердяев был не только читателем трудов Штейнера, но и слушателем его лекций. В 1913 г. ради этого он ездил в Гельсингфорс и был глубоко задет феноменом доктора. Не приняв антропософии, Бердяев не мог при этом не усвоить ряда ее концептов и представлений. Мысль Штейнера об эволюционном возврате человека к миру духа встречается во многих трудах Бердяева. Настойчивое же повторение *духовным исследователем* Штейнером тезиса о принципиальной инаковости «высших миров», о неопишемости обитателей тамошних пространств не могло не стимулировать мысль и интуиции того, кто к Штейнеру подходил с собственными заинтересованными вопрошаниями<sup>61</sup>. В книге «Я и мир объектов» Бердяев предлагает собственное учение о духовном мире и описывает ведущий туда путь.

С другой стороны, в этом ярком труде обнаруживается новая грань *апокалипсических представлений* Бердяева. Тот мир духа, который противостоит «миру объектов» и раскрывается творческим усилием человека, есть «новое небо и новая земля» Иоаннова Откровения<sup>62</sup>. О том, что нас ждет по «преображении мира», мы можем ныне составить представление, уходя в свое «внутреннее существование», в экзистенцию, в область «я» — сферу своего личного духа, которая не что иное, как дверь, ведущая в духовный мир. Опыт творчества и общения — это бердяевская модель апокалипсической мировой метаморфозы. Для Бердяева такой опыт означает прикосновение к вечности: эсхатология «есть столкновение времени и вечности», «Апокалипсис <...> есть откровение о парадоксе времени» (с. 294). В труде «Я и мир объектов» Бердяев хочет предвосхитить в переживании грядущую катастрофу, которая — после «Трех разговоров» Соловьёва — стала чаянием всего Серебряного века.

Книга «Я и мир объектов» — это ответ на философский вызов Льва Шестова, который был другом, но и оппонентом Бердяева. Двух русских экзистенциалистов я отношу к *отцам Серебряного*

<sup>61</sup> Достаточно вспомнить, что ранние книги Штейнера и Бердяева были посвящены одной и той же теме и обе имели название «Философия свободы».

<sup>62</sup> Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 294. Ниже ссылаюсь на это издание в основном тексте в скобках.



*века*<sup>63</sup>. Пафос Шестова — отвержение того наличного — падшего мира, в который вынужденно вступает человек и который Шестов также называет «всемством», т.е. общечеловеческим бытием с его этическими и правовыми нормами, — отвержение также и мира природы, где царят неумолимые законы, и прежде всего закон смерти. Шестов провозгласил «великую и последнюю борьбу» с общезначимыми истинами, которую и вел, начиная со своих первых, остро ницшеанских трудов, «переоценивающих» добро и зло. Искание живого Бога он противопоставил подчинению мировой необходимости; «странствуя по душам» тех, кого он считал своими единомышленниками (Лютер, Паскаль, Кьеркегор, Достоевский...), — герменевтически описывая их экзистенциальный опыт, Шестов как на прообраз ориентировался на библейского Авраама — великого Странника, идущего на Божий зов. Философия Шестова с ее культом абсурда упраздняла себя самоё. Сознвая это, мыслитель отказывал ей в общезначимости, замыкая тем самым абсурдистский круг.

Бердяеву был внутренне близок бунт Шестова. Бердяевское воззрение — это *философия свободы*, единое учение, претерпевающее с ходом времени цепь метаморфоз. Но на «беспочвенности» Шестова Бердяеву останавливаться не хотелось. Если наличный мир ввергает в бездну отчаяния всякого, кто дорожит неповторимостью своего «я», то надо искать и строить *новый мир*, провозглашаемый Божиим словом. «"Мировой порядок" принадлежит целиком падшему объективированному миру, и против него справедливо восстают герои "Записок из подполья" и Иван Карамазов»: присоединяясь к Шестову, Бердяев вспоминает в книге «Я и мир объектов» идеи шестовской книги о Достоевском 1902 года. Вот как он кратко формулирует шестовское воззрение: «Победа общего, родового, космического и социального целого [т.е. «всемства» Шестова. — Н. Б.] в теоретической мысли и этике всегда была победой падшего объективированного мира. <...> Весь смысл человеческого существования связан с освобождением человека, личности от власти мира, государства, нации, отвлеченной мысли и идеи и с непосредственным подчинением живому Богу» (с. 305). В этой цитате из Бердяева — весь Шестов с его «великой и последней борьбой» личности за свободу против отвлеченных идей. Но сам Бердяев, выдвигая

<sup>63</sup> «Отцами» данной философской эпохи я считаю тех, кто философствовал от собственного уникального духовного опыта — от *личного откровения бытия*. «Отцы» — это Вл. Соловьёв, Лев Шестов, Д. Мережковский, Н. Бердяев, П. Флоренский, Вяч. Иванов, Андрей Белый. Как ни интересны и значительны труды, например, С. Булгакова и С. Франка, эти мыслители идут уже по проторенному пути и лишь разрабатывают то принципиально новое, что было дано «отцам».

навстречу «отвлеченной мысли» свой собственный проект *экзистенциальной философии*, идет дальше Шестова, как бы снимая его герменевтику конкретных существований и предлагая новое *общезначимое воззрение* — универсальный путь в мир духа, область действительного бытия. Если Шестов описывает «последнюю борьбу» Ницше против добра, Лютера — против своих монашеских обетов, Достоевского — против социалистической веры и т.д., то Бердяев хочет универсализировать собственный первичный духовный опыт.

Мы узнаем об этом опыте — «озарении» — из итоговой книги Бердяева «Самопознание». В самом начале 1900-х годов произошло следующее. Бердяев, разочаровавшись в марксизме и встав на церковный путь, в своем стремлении стать христианином добросовестно фиксировал собственные грехи, но, вместо очищения покаянием, впал в конце концов в состояние подавленности. Не всякому подходят наставления аскетов древности! Философ вспоминает: «Я летом лежал в деревне в кровати, и уже под утро вдруг всё моё существо было потрясено творческим подъемом и сильный свет озарил меня. Я перешел от подавленности грехом к творческому подъему». Светоносное потрясение направило Бердяева «к иной, высшей жизни, к новому бытию», «к преображению мира, к новому небу и новой земле»<sup>64</sup>. Переживание «творческого подъема» было, видимо, достаточно специфическим — оно обозначено условно: речь для Бердяева ведь не шла о создании творческим актом ценностей культуры! — Событие оказалось чем-то вроде *посвящения* для Бердяева и задало основную тему его философии. Его книги суть всё новые и новые попытки описать мистический неожиданный опыт, вводящий в новую жизнь: в данном смысле экзистенциальная философия Бердяева имеет природу воспоминания. Метафизика нового типа, очищенная от онтологизма философия свободы (по Бердяеву, источник творчества — это *несотворенная свобода*, Ungrund) стала для Бердяева жизненным заданием. И одним из важнейших аспектов философии Бердяева стала его своеобразная эсхатология: «Творческий акт есть акт эсхатологический, он обращен к концу мира»<sup>65</sup>. Книга «Я и мир объектов» конец мира вводит в прозаически-повседневный «опыт одиночества и общения» (таков подзаголовок этого труда, ориентированного также и гносеологически: привычные теоретико-познавательные категории *объект* и *субъект* здесь переосмыслены). Мировой конец в Иоанновом «Откровении» представлен как вселенское преображение — возникновение *нового неба и новой земли*.

<sup>64</sup> Бердяев Н. Самопознание. М., 1990. С. 196, 197.

<sup>65</sup> Бердяев Н. Самопознание. М., 1990. С. 201.

Но новый мир нуждается и в *новом языке*, — так от генезиса философии Бердяева мы пришли к постановке им языковой проблемы.

Если, условно говоря, главным философским врагом Шестова был широко понятый *категорический императив*, мировая необходимость, то весьма близкие этому интуиции Бердяев сосредоточил в понятии *объекта* познания. Отличие лишь в том, что Шестов поначалу искал свободы для *этического* человека, а Бердяев — для субъекта *познания*<sup>66</sup>. И если философская воля раннего Шестова была направлена на борьбу с этикой Канта (ради этого он даже «оправдал» серийного убийцу Макбета), то Бердяев всерьез размышляет об «угасании» «мира объектов». «Объект» — главный философский враг Бердяева, подобно тому, как кантовский «императив» — злейший враг Шестова. Объекты возникают в «царстве закона» на путях «рационализации», которая вскрывает в предмете знания лишь общие аспекты, роднящие его с другими вещами<sup>67</sup>; подобное знание общезначимо, социально. «Объективация в познании есть вместе с тем социализация» (с. 263): Бердяев этим суждением выражает свою воистину братскую философскую близость Шестову. — Но в познании есть и активный, творческий момент, превращающий «материальный предмет» в «интеллектуальное событие» и тем самым объект упраздняющий. Разум способен «трансцендировать к иррациональному и индивидуальному» (с. 257) и в этой «темной основе» бытия предмета возжигать свет смысла. Таково, согласно Бердяеву, «познание вне объективации», которое он называет «экзистенциальной философией» (с. 250). Этот тип познания «субъективирует» предмет, — познающий вступает с предметом в общение, которое, по Бердяеву, возможно не только с людьми, но и «с животными, с растениями, с минералами» (с. 250).

Если познание нового типа начинается с упразднения *объекта* прежней гносеологии, то здесь же и начало предпринятой Бердяевым критики языка философии. «Смысл слов “субъективно” и “объективно” требует радикального пересмотра» (с. 235): экзистенциальная философия не нуждается в понятии *объект*, и ею упраздняется его коррелят — *субъект*. Далее, «употребляя выражение “экзистенциальный субъект”, мы употребляем еще гносеологическую терминологию. <...> Окончательная экзистенциальность достигается лишь тогда, когда *субъект* превращается в человеческую *личность*» (с. 258). Но главное, конечно, не в терминологии, — философские претензии

<sup>66</sup> Поздний Шестов источник мировой трагедии станет усматривать в библейском древе *познания* добра и зла, делая акцент уже на познании как таковом. Но этический оттенок мысль Шестова сохранит навсегда.

<sup>67</sup> Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Указ. изд. С. 257. Опять-таки ссылки на эту книгу ниже я привожу в основном тексте.

Бердяева гораздо значительнее. Экзистенциальная философия видится ему инструментом проникновения в само «существование человека и через человека — существование мира и Бога» (с. 259). Экзистенциальная философия тем самым решает ключевую проблему послекантовской мысли, противопоставившей субъекту познания неприступный в его сокровенном в-себе-бытии объект. Бердяев — ярый противник всякого рода *объективных* «тайн бытия»<sup>68</sup>, признававший лишь «тайну бытия как существования» (с. 253). Под маской новой гносеологии Бердяева скрыто его намерение указать способ выхода в духовный мир; автор книги «Я и мир объектов» близок к тому, чтобы заявить о себе как о *духовном учителе*, — по крайней мере дискурс этой книги местами близок к учительному. «Познание <...> есть просветление бытия» (с. 253): часто встречающаяся у Бердяева метафора световой вспышки, прилагаемая к познавательному акту, есть не что иное, как воспоминание о собственном «посвятельном» переживании — некоем световом явлении. И «*познание*» вместе с «*бытием*» исключаются из словаря категорий экзистенциальной философии, — мало-помалу «угасают» вместе с «*объектом*» и «*субъектом*», будучи вытеснены «*существованием*».

*Проблема языка философии* поставлена Бердяевым очень отчетливо, — правда, до ее детальной разработки дело у него не дошло. «Понятиями и категориями можно познавать <...> лишь существование, выброшенное в мир, т.е. объективированное или совершенно отвлеченное и пустое бытие» (с. 252), — иначе говоря, «мир падший» (по Шестову!), «мир заколдованный» (и подлежащий расколдованию), «мир явлений, а не существующих существ» (этот последний является искомым и для Штейнера). Если отправляться от человеческого *существования*, то «неизбежно приближение языка философии к языку жизни. Философия <...> есть функция жизни духа. <...> Философия есть акт жизни» (с. 242). Современник Хайдеггера, Ясперса, Бубера, Бердяев был знаком с их языковыми экспериментами — обсуждал хайдеггеровские философские неологизмы *Dasein, das Man, Mitwelt*, критиковал весьма близкие ему самому термины книги «*Ich und Du*» Бубера — *Ichsein, Dusein, Essein*. К сожалению, в Париже 30-х годов не знали о русском диалогизме. Но М. Бахтин в своей теории романа Достоевского решал в точности ту же задачу, что и Бердяев, — делал попытку указать на реальность духовного мира, не прибегая ни к тайным знаниям, ни к религии.

<sup>68</sup> В личности Бердяева не было языческого тренда; он не разделял любопытства многих своих современников относительно мистерий, не доверял Штейнеру, который, по его мнению, не понимал *свободы*.

Однако Бердяев прекрасно чувствовал пафос экзистенциализма Шестова и имел перед собой именно это воззрение. Главная категория бердяевской экзистенциальной философии — «общение» в плане существования — возникла в полемике с Шестовым. Этот последний пытался вырваться из падшего мира «всемства», общего бытия, возникшего в катастрофе грехопадения, которое Шестов понимал как появление у первых людей самой интуиции познания. Мир у Шестова обуян похотью знания, действительно, заколдован, и чтобы вырваться из оков всяческих закономерностей, нужно, подобно Аврааму, презрев нормы разума, принять абсурд веры. В отличие от Шестова, Бердяев не хотел впасть в абсурдизм и уповал как раз на разум, расставшийся с рационализмом и преображенный в экзистирование. «Мир сотворен был в порядке внутреннего существования и внутреннего общения и общности, в порядке духа»: так Бердяев начинает комментировать шестовскую экзегезу библейского рассказа о грехопадении. «И он [мир] отпал от этого порядка в иной порядок, в порядок объективированный и принудительно социализированный» (254): Бердяев почти согласен с Шестовым. Их интуиции различает лишь оттенок онтологизма, сохраняемый христианином Бердяевым, но не характерный для мысли Шестова с ее иудаистским генезисом. Но если Шестов всю вину за грехопадение возлагает на познание, видя жизненную альтернативу в одной вере, то Бердяев «источником падшести мира» познание как таковое не считает. «Мир объективации» должен, по Бердяеву, «угаснуть», явив взамен себя «духовный мир», на путях именно познания, хотя и преображенного. — Во что же должно преобразиться «объективированное познание»? Соответствующее слово высказано Бердяевым именно в полемике с Шестовым (см. выше): это слово — *общение*.

*Свет и смысл; существование вместо познания и бытия; личность вместо субъекта и объекта, — я, ты, мы* как категории; *общение* вместо абстрактного, *общего*: как видно, философский язык Бердяева действительно близок повседневному языку. «*Общение*» — вероятно, главное среди понятий его экзистенциальной философии, в которой Бердяев видел «акт жизни» (с. 242). На протяжении всей книги «Я и мир объектов» он играет однокоренными словами: общение — общее, приобщение — сообщение, общность (внутренняя близость, *Gemeinschaft*) — общество (скрепленный внешними связями социум — *Gesellschaft*). Русские префиксы и суффиксы способны указать на принципиально разные порядки бытия-существования! Бердяев подмечает двойственную природу языка. С одной стороны, «несомненен <...> социальный характер языка»: вспомним, что этот факт отмечен уже Соловьёвым, ссылавшимся на Гегеля. — «Язык есть са-

мое могущественное орудие образования общества и сообщения между людьми». И философ-экзистенциалист, ориентированный на *интимного человека*, социальность понятийного языка принимает как бы пессимистически. Однако именно через язык «устанавливается мыслительная общность между людьми» (с. 278), совершается переход из социального бытия в подлинное человеческое существование, в искомый Бердяевым мир.

Экзистенциализм бердяевского типа исходит из существования свободного «я», что Бердяев противопоставляет *миру объектов*. «Глубина “я” не может объективироваться» (с. 265), это «существование», а не «природа». — Но не Бердяеву, а С. Булгакову как автору «Философии имени» (1920) принадлежит замечательная концепция слова «я», указывающая на тайну существования личности. Булгаков выделяет слово «я» в качестве уникального языкового явления. «Я» «не есть слово-идея, но есть слово-жест, мистический указательный жест», обращенный к недрам бытия, — «простое свидетельство бытия». Он гениально размышляет о «я» как о «настоящем заумном слове». С одной стороны, «я» — «нарицательное имя как местоимение»; с другой же — «оно есть собственнейшее из собственных имен: хотя и совсем не имя, но вместе с тем самое интимное и близкое, чем человек себя именуется, ощущая эту воронку в глубь бытия». Для меня сейчас, в связи с темой бердяевской критики языка, важно заметить, что Булгаков также сознавал, что область «я» — по Бердяеву, область *существования* — исключена из сферы действия языка, ни в каком отношении не вербализуема: «я» нельзя перевести на язык мира, оно ему трансцендентно<sup>69</sup>. Однако для Булгакова я — это усия, сущность, тогда как для Бердяева — экзистенция, существование. Ведь Булгаков — метафизик платоновского типа, эссенциалист; экзистенциалист же Бердяев идет от протекающей во времени жизни, и искомая им «вечность» отнюдь не платоновская, но ближе к *durée* (т.е. длению) А. Бергсона<sup>70</sup>. Но так или иначе, тот новый философский язык, который возникает при переходе от философии жизни Бергсона к экзистенциальной философии, хотя и близок «языку жизни», как говорит Бердяев, но при этом имеет условный — как бы пограничный характер: созданный для ориентации в мире Евклидовом, в запредельной сфере духа он, строго говоря, неприменим.

<sup>69</sup> Слово «я» в разных европейских языках имеет близкое звучание (I, ich, je, io), а вместе с тем — все эти слова созвучны божественным именам Яхве, Иисус. Не является ли экзистенция, «я» — «воронка в глубь бытия», зримая внутренними очами человека, дверью в те запредельные пространства, где пролегают пути к Богу? Так или иначе, «я» причастно образу Божию в человеке, этот последний начинается именно с «я», раскрывается вместе с постижением тайны «я».

<sup>70</sup> «Философию имени» Булгакова цитирую по изд.: *Булгаков С. Первообраз и образ. Сочинения в двух томах*. Т. 2. М.; СПб., 1999. С. 48–49.



Итак, Бердяев исходит из *существования* «я», что предшествует *сознанию* себя. Самосознание ввергает «я» в одиночество, но оно же побуждает к его преодолению. *Одиночество* — также важная категория бердяевского экзистенциализма, указывающая на особенность его духовного пути. Философия существования, как она развита в книге «Я и мир объектов», — все же не диалогизм (при всей близости к нему), поскольку считает первичной интуицией (тайно — и высшей ценностью) существование *одинокого* «я». Да как и диалогисты (скажем, русский диалогист М. Бахтин), Бердяев настойчиво развивает мысль, по которой «я» имеет свое существование, лишь поскольку «я» трансцендирует себя, во внутреннем существовании своем выходит к другому и другим, к «ты» <...>» (с. 267). Но в бердяевском воззрении «жгучее, острое чувство одиночества» возвращается к «я», что Бердяев, в философском отношении, высоко ценит. Также он помнит о «посвящении», пережитом им наедине, о творческом подъеме и потоках мистического света. Экзистенциализм Бердяева — это все же «Ich-Philosophie», тогда как диалогизм исходит из события общения и первичной реальностью признаёт *das Zwischenmenschliche*. Но и у Бердяева, именно общаясь, «я» и «ты» творят новый мир: речь идет о «прорыве за объективацию к действительному существованию» (с. 276). От бахтинского диалогизма философия существования Бердяева отличается и налетом онтологизма: Бердяеву не удастся избежать, при обсуждении «существования», субстанциализирующих выражений («мир», «порядок» существования, куда совершается «прорыв», «выход» и пр.). «Общение» по Бердяеву разнится с «диалогом идей» книги Бахтина о Достоевском также и своим психологизмом. «Самый поразительный пример настоящего общения, преодолевающего одиночество, — как бы вспоминает Бердяев, — есть общение человеческого “я” с собаками», что также означает «прорыв через объекты к подлинному существованию» (с. 277). Итак, бердяевское существование-общение явно невербально и эмоционально. А то, что, по мнению Бердяева, общение возможно также и с неживой природой, имеющей «свое внутреннее существование» (там же), свидетельствует о фантастическом характере его переживаний. Бердяев не обладал оккультными способностями Штейнера или Флоренского, воспринимавших тонкую материальность и энергетику природных предметов. Он исходил исключительно из бытия человека, когда хотел подступить к миру духа. Но в отличие от Бахтина, наследник культуры русского символизма, Бердяев почти с неизбежностью встает на путь создания собственного мифа.

Делает Бердяев это вполне сознательно. «Самое существование в себе, — утверждает он, помня об экспериментах символистов, —



<...> можно познавать лишь фантазией, символом, мифом». Так, «Вл. Соловьёв <...> не обнаруживает себя в своей философии, как существующего, он обнаруживает себя существующим только в поэзии» (с. 252). За философией существования Бердяева стоит его миф о человеке и мире — о микро- и макрокосме. Путем общения, то есть «духовной жизни», человек вступает в необъективируемую область «Царства Божьего» (с. 306). Прекрасно сознавая трудности настоящего общения, замечая, что и Хайдеггер, сосредоточившийся на «заботе», и Маркс, исшедший из «голода», конципировали лишь Dasein, а не Existenz, Бердяев все же считал подлинным миром, грядущим Божиим Царством духа ту реальность, которую он называл *существованием*. И самое главное, это то, что в «существовании» отсутствует смерть: «Смерть есть событие во времени, в объекте, а не в субъекте и не в его внутреннем существовании, где она есть лишь момент внутренней судьбы в вечности» (с. 288). Сходно мыслил и Бахтин, подметивший, что Достоевский, в отличие от Толстого, никогда не изображал смерти: ведь Бахтин считал, что именно Достоевский средствами поэтики «полифонического романа» сумел изобразить дух человека, — в терминах Бердяева, приблизился к философии существования. Я не стану останавливаться на том, насколько мысли Бердяева об *общении как Царстве Божиим* уязвимы для христианской критики — их излишний оптимизм очевиден<sup>71</sup>. Бессмертие — слишком великая проблема, чтобы ей разрешаться одним росчерком экзистенциалистского пера.

Еще мифологичнее учение Бердяева о макрокосме. Новый мир существования не дан человеку, но творится им в общении: одна из основных бердяевских интуиций касается человека как сотворца Бога, продолжающего творение мира. *Новый мир* Бердяева — это мир смыслов, вспыхнувших в бытийственном мраке благодаря свету творческого разума. И вот это самое творчество, общение-существование, не только создает новый мир, но и упраздняет старый мир объективации. «Неизменный порядок природы и общества <...> есть лишь ступень объективации, которая может расплавиться и исчезнуть от совершенных творческих актов» (с. 294): Бердяев хочет сказать, что Второе пришествие готовит своим творчеством и человек. Эта достаточно проблематичная даже и для свободного богословствования мысль выражена у Бердяева, как видно, в ми-

---

<sup>71</sup> Бахтин стоит ближе к реальному положению дел, когда во второй редакции книги Достоевском («Проблемы поэтики Достоевского», 1963) показывает, как «диалог» у Достоевского с неизбежностью «карнавализуется», — общение выродается в бешованье. Предел диалога, протекающего в порядке природы, — не Царство Божие, но «веселая преисподняя» карнавальской оргии.

фологической форме, — как почти зримый образ «плавящегося» в огне человеческого творчества вешного мира. Действительно, здесь можно вспомнить образы поэзии Соловьёва — прежде всего лик Софии, интегрирующий мироздание во всех его мельчайших деталях («Три свидания»). И по сути, Бердяев и Соловьёв говорят об одном — об «угасании времени» павшего мира в мгновение сатори (как говорят дзен-буддисты), выводящее в вечность, об откровении *всеединства*. Миф Бердяева — лишь экзистенциалистская модификация «большого», общего всему Серебряному веку мифа Соловьёва.

*Личность* и однокоренные слова *личина* и *лицо*; *встреча*, выводящая из *одиночества*; *Церковь* как *общение*; *смерть*, оставляющая человеку одно его *существование*, выводя из мира *объективации*; *вечность*, не похожая на неподвижный мир идей Платона, — скорее, *время внутреннее*, раскрывающееся в особом *мгновении*: наверное, можно было бы назвать и другие понятия бердяевского экзистенциализма, намекающие на тайну глубинной — подлинной жизни человека, хотя и не разъясняющие ее. В нижеследующей выдержке из труда «Я и мир объектов» представлен апокалипсический — передающий суть конца света миф Бердяева: «Раскрытие тайны существования, как тайны активного духа, в глубине и на вершинах отличного от всякой объективированной природы, есть угасание объективированного, вешного, уплотненного и отяжелевшего, лишь социально общеобязательного мира» (с. 265) — «всемства» по Шестову, павшего бытия, возникшего через приобщение прародителей к древу познания добра и зла. В «мире объектов» действует лишь язык «символически-условных сообщений» (с. 276), — Бердяев, видимо, помнил о запредельных — уже, видимо, безусловно реальных «новых именах», которые будут даны тварям в Царстве Божиим (Откр. 2, 17; 3, 12).

В завершение справедливости ради надо заметить, что русская мысль не всегда прибегала к языку мифа или поэзии, когда ею проблематизировался выход в духовный мир. Сейчас я имею в виду М. Бахтина, воспользовавшегося для этого псевдолитературоведческим дискурсом. Бахтин все же преемственно связан с мыслью Серебряного века и, при всей своей устремленности в будущее, не мог пройти мимо гностических исканий рубежа веков. Вряд ли Бахтину не был известен тезис Мережковского, сделавшийся в ту эпоху расхожей истиной: Достоевский — это *тайновидец духа*. На свой лад положение Мережковского развили Бердяев, С. Булгаков, Вяч. Иванов. В книге «Проблемы творчества [поэтики] Достоевского», а также в разрозненных высказываниях по поводу творчества писателя Бахтин настойчиво проводит следующую мысль: «Достоевский сделал дух, то есть последнюю смысловую позицию личности, пред-

метод эстетического созерцания, сумел *увидеть* дух так, как до него умели видеть только тело и душу человека»<sup>72</sup>. Но каков же этот «видимый» облик духа? Бахтин искусно показывает, что идейная «полифония» романов Достоевского – сплетение «диалогов» героев – не что иное, как искомый Серебряным веком духовный мир, а в терминах Бердяева – область человеческого существования.

Разница вариантов новой – не-эссенциальной метафизики Бердяева и Бахтина – теологическая. У Бахтина «Бог», чей образ – автор романа, в жизнь героев не вмещивается; это – Бог деизма. Бердяев своим Богом считает Богочеловека, трактуя на свой лад понятие *Богочеловечества* Соловьёва: Второй Ипостасью Св. Троицы он считал обоженного до конца человека, т.е. Христа Вознесения. Как мы видели, область глубинного *общения* Бердяев признавал за идеальную Церковь или Царство Божие. «Прозаичный» (К. Эмерсон) же Бахтин избегал даже и остаточных следов метафизики. Правда, и он – подобно Бердяеву! – уподоблял мир романа Достоевского Церкви, – однако, разумел под ней просто «общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники, и праведники»<sup>73</sup>, – некую, скорее, *общественность* в современном словоупотреблении. И вряд ли Бахтин при этом думал о Царстве Божием: его предмет – существование земное. Действительно странно было бы соотносить с чаемым Царством «фамильярные» и «профанирующие» кошуства, «инфернальное шутовство», «сцены скандалов», циничные «моральные эксперименты» и пр., – одним словом, стихию *достоевщины*: всё это, онтологически – и впрямь «карнавализованная преисподняя»<sup>74</sup>. Но мысль о том, что диалогическое событие раскрывает *мир духа*, роднит экзистенциализм Бердяева с бахтинским учением о бытии также как события<sup>75</sup>. У истоков этого учения также стоит критика языка: вспомним понятия *я-для-себя*, *другой-для-меня*, *я-для-другого* («Автор и герой в эстетической деятельности»), которые суть аналоги *я* и *ты* диалогизма Бубера и экзистенциализма Бердяева. Русский экзистенциализм, таким образом, оказывается представленным именами не только Шестова и Бердяева, но и Михаила Бахтина.

<sup>72</sup> Бахтин М.М. К переработке книги о Достоевском // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 313.

<sup>73</sup> Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. С. 36. Как видно, Бахтину была абсолютно чужда идея церковного организма, Тела Христова, в котором «неслиянность» элементов падшего мира, – закон тождества, если угодно, – как раз преодолевается.

<sup>74</sup> Там же. С. 185 и далее. «Церковь» в книге Бахтина мало-помалу оказывается сведенной к «преисподней», что, на мой взгляд, говорит о том, что всерьез Бахтин *Церковь* не принимал и в число значимых для него ценностей не включал.

<sup>75</sup> Бердяевской борьбе с *объективацией* у Бахтина соответствует десубстанциализация бытия: таким был проект бахтинской «первой философии».

## Примечания

**Стр. 11**

\* Раздел 1.1 написан в первой половине 1980-х годов. Предшествующая публикация – в книге: *Бонецкая Н.* Русский Фауст XX века. СПб.: Росток, 2015. С. 11–126.

**Стр. 130**

\* Раздел 1.2 был опубликован в журнальном варианте. См.: *Бонецкая Н.* Античная школа у монастырских стен // Звезда. 2017. № 9. С. 192–222.

**Стр. 215**

\* Раздел 2.2 был опубликован. См.: *Бонецкая Н.К.* П. Флоренский: русское гётеанство // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 97–116.

**Стр. 285**

\* Предшествующая публикация: *Бонецкая Н.* Русское гётеанство: Преодоление символизма // Антропософия в современном мире. 2002. № 3. С. 16–20.

**Стр. 349**

\* Впервые опубликовано в изд.: П. Флоренский и культура его времени.: Сб. ст. Марбург, 1995. С. 253–288.

**Стр. 512**

\* Одноименная журнальная публикация данного раздела: Звезда. 2018. № 3.

## Указатель имен

- А**  
Аввакум, протопоп 203  
Августин Аврелий (Блаженный) 21, 102  
Аверинцев С.С. 45, 326, 398  
Александр I 5  
Алексей Мечёв 31–35, 160, 201, 209–213  
Алексий, еп. Саратовский и Царицынский 472  
Амвросий Оптинский 465  
Андрей Рублёв 119, 123, 241, 243, 246, 387, 414, 533  
Андроник (Трубачёв), игумен 23, 30, 40, 43, 45, 92, 117, 219, 248, 307, 319, 320, 380, 431, 436, 438  
Антоний (Булатович), иеросхимонах 304, 305, 307, 326, 405, 406, 468, 472, 506  
Антоний Великий 16  
Антоний (Флоренсов), еп. 22, 148  
Антоний Храповицкий, архиеп. 7, 148, 470, 539  
Апт С. 185  
Аристотель 220, 231, 232, 256, 261, 463, 484–486, 490, 496, 524  
Афанасий Великий (Александрийский) св. 177, 178, 180, 193, 380, 410, 411  
Ахматова А.А. (наст. фам.: Горенко) 385
- Б**  
Баадер Ф. 143, 219, 288  
Бальзак О. де 417  
Баранова-Шестова Н.Л. 520  
Бахтин М.М. 116, 139, 153, 197, 297, 379, 386, 414, 417, 425–427, 455, 513, 554, 557–560  
Бейлис М.М. 137, 145, 158, 188, 189  
Белый Андрей (собств.: Б.Н. Бугаев) 6, 8, 22, 26, 27, 36, 50, 70, 71, 94, 124, 131, 179, 187, 200, 201, 235, 236, 269–271, 276, 279, 285, 286, 329, 330, 335, 342, 349, 356, 378, 379, 407, 410, 512, 527, 528, 537, 541, 546, 551  
Бёме Я. 56, 86, 126, 143, 219, 236, 288  
Бергсон А. 268, 407, 556  
Бердяев Н.А. 24, 30, 31, 36, 37, 41, 45, 46, 51, 63, 69, 84, 92, 98, 116, 131, 140, 142, 153, 166, 171, 180–183, 193, 197, 198, 201, 203, 206, 209, 213, 214, 247–251, 253, 255, 256, 259, 261, 265, 266, 269, 275, 276, 281, 286, 333, 379, 385, 386, 389, 425, 513, 519, 527, 529, 535, 537, 545, 549–560  
Бетховен Л. ван 19, 87, 167, 177, 179, 180, 222  
Блок А.А. 48, 160, 186, 236, 285, 286, 325, 333–336, 359, 410, 412, 413, 415, 423  
Бонецкая Н.К. 5, 287, 332, 440, 524  
Брандес Г. 515, 516  
Бубер М. 153, 554, 560  
Бугаев Н.В. 386  
Булгаков С.Н. 19, 23, 27–29, 37–39, 41, 44, 48, 78–80, 91,

- 92, 94, 117, 118, 126, 131, 171, 173, 175, 183, 198, 202, 259, 262, 297, 308–310, 313–315, 321–324, 328, 333, 337, 339–342, 346, 355, 361, 364, 366, 382, 389, 390, 394, 406, 425, 427–438, 458, 463–465, 469, 471–476, 480–499, 501–505, 507–511, 513, 551, 556, 560
- Бутягина В.Д. 147, 148
- В**
- Василий Великий св. 178, 522
- Вздорнов Г.И. 119
- Винкельман И.И. 130
- Волков С.А. 45, 427
- Волошин М.А. 131, 154–156, 158, 159, 186, 191, 202, 269, 279, 512
- Волошина М.  
см.: Сабашникова М.В.
- Выготский Л.С. 332, 411
- Г**
- Гадамер Х.-Г. 229, 230, 285
- Гальцева Р.А. 204
- Гегель Г.В.Ф. 463, 488, 526, 556
- Гессе Г. 52
- Гёте И.В. 6, 8, 19, 25, 53–57, 59–64, 69, 70, 72–78, 80–84, 86–91, 93, 94, 96, 102, 103, 106–110, 112, 116, 118, 128–130, 133, 161, 170, 201, 215–232, 240, 249, 256, 259, 261, 266, 285, 287, 288, 290, 292, 414, 541, 542, 545
- Гиацинтов В.М. 71, 149
- Гиацинтова А.М.  
см.: Флоренская А.М.
- Гиппиус З.Н. 22, 45, 142, 149, 167, 177, 179–181, 186, 235, 287, 329, 527, 534, 538–540
- Гитлер А. 135, 140, 141, 161
- Глазунов И.С. 521
- Гоголь Н.В. 15, 79
- Горев М.В. 40
- Горский А.В. 113, 118
- Гофман Э.Т.А. 219, 288, 340
- Григорий Великий св. 522
- Григорий Нисский св. 170, 175, 178, 179
- Григорий Палама, архиеп. Фес-салоникийский 123, 124, 178, 304, 309, 310, 453, 471, 476, 484
- Гумбольдт В. фон 336, 350, 352, 359, 373, 379, 400, 401, 435
- Гумилёв Н.С. 297
- Гуревич Л.Я. 140
- Гуссерль Э. 229, 230, 285, 381, 427
- Гут Т. (Gut T.) 8, 290
- Гюго В. 409
- Д**
- Дмитриева Е.И.  
см.: Черубина де Габриак
- Дмитрий Донской 116, 120
- Достоевский Ф.М. 46, 153, 409, 425, 512, 518, 519–523, 551, 557–560
- Дункан А. 165
- Е**
- Евклид 540, 549, 557
- Евлогий, митрополит 476
- Елена, монахиня 79
- Ельчанинов А.В. 109, 144
- Епифаний Премудрый 120–123, 125, 172
- Ерм ап. 233
- З**
- Завитневич В.В. 39
- Запрягаев В.К. 421, 499
- Зеньковский В.В. 79, 464
- Зиммель Г. 517

- Зиновьева-Аннибал Л.Д.  
 156, 157
- И**
- Иванов Вяч.Вс. 326  
 Иванов Вяч.И. 6, 130, 131,  
 139, 142, 146, 149, 156–158,  
 164, 167, 178, 185–188, 190–  
 192, 219, 269, 270, 281, 285–  
 287, 323, 342, 392, 414, 415,  
 419, 422, 423, 512, 521, 541,  
 551, 560
- Игнатий (Брянчанинов) 361,  
 420, 465
- Иларион, схимонах 303, 306,  
 309, 366, 465–469
- Ильюнина Л. А. 410
- Иоанн Богослов 122
- Иоанн Златоуст 277
- Иоанн Дамаскин 166
- Иоанн Креститель 202
- Иоанн Кронштадтский (Сер-  
 гиев) 298, 361, 391, 467
- Исидор 201, 203, 205, 209
- Й**
- Йованович М. 248
- К**
- Кант И. 30, 197, 229, 238,  
 265, 353, 359, 553
- Кантор Г. 380, 386
- Карл Х 417
- Кейдан В.И. 144
- Киприан (Керн), архимандр.  
 114, 304
- Киселев Н.П. 42
- Климент Александрийский  
 202
- Климент, святогорский монах  
 468
- Конёнков С.Т. 396
- Константин (Кирилл) Фило-  
 соф 86
- Констанций, имп. 522
- Конт О. 232, 290
- Кронид, архимандр. 41
- Кручёных А.Е. 396
- Кьеркегор С. 52, 525, 551
- Л**
- Ланда М. 155
- Лейбниц Г.В. 386
- Леонардо да Винчи 79, 523
- Леонтьев К.Н. 46, 409
- Лермонтов М.Ю. 373, 546
- Локк Д. 358
- Лосев А.Ф. 92, 106, 284,  
 297, 308–310, 317–319, 321,  
 322, 324, 328, 337, 339, 341,  
 355, 364, 388, 389, 423, 427–  
 435, 438–463, 468, 469, 473,  
 474, 480, 482, 486, 488, 489,  
 513, 543
- Лосский Н.О. 153, 197
- Людовик XIV 417
- Лютер М. 525, 551
- М**
- Макарий Оптинский 465
- Маковский С.К. 154
- Мандельштам О.Э. 297
- Мария Египетская преп. 32, 211
- Маркион (ересиарх) 193
- Маркс К. 558
- Мельников Ф.Е. 472
- Мень А.В. (псевд.: Э. Светлов)  
 544–546
- Мережковский Д.С. 6, 22,  
 27, 31, 90, 99, 124, 131, 132,  
 134, 139, 144, 146, 149, 150,  
 153, 164, 167, 171, 173, 176,  
 177, 179–181, 186, 190, 191,  
 198, 199, 201, 206, 214, 235,  
 271, 285, 287, 329, 361, 458,  
 512, 513, 518–528, 533, 534,  
 538–540, 551, 559, 560
- Минцлова А.Р. 131, 142,  
 156, 157



- Миропольский А. А. (наст. фам.: Ланг) 330, 410, 412  
 Михаил Романов, вел. кн. 39  
 Михей преп. 118  
 Моисей 24, 208, 398, 421, 505  
 Морозов М. 208  
 Морозова М. К. (урожд.: Мамонтова) 142  
 Моцарт В. А. 78, 409  
 Муретов М. Д. 471, 472  
**Н**  
 Нестеров М. В. 37, 39, 78, 436, 438, 440  
 Никанор, архимандр. 199  
 Николай II 26, 206  
 Николай Мирликийский свт. 119, 395  
 Николюкин А. Н. 133  
 Никон, архиеп. 306, 470–472  
 Нил Сорский 465  
 Нилус С. А. 135  
 Ницше Ф. 6–8, 34, 52, 130, 143–147, 149, 153, 154, 161, 165, 167, 180, 232, 248, 250, 252, 259, 263, 267, 272–274, 276, 290, 346, 512, 513, 516–523, 525, 526, 544  
 Новалис (собств.: Ф. фон Харденберг) 158, 219, 263, 288  
 Новосёлов М. А. 160  
 Ньютон И. 217  
**О**  
 Олсуфьев Ю. А. 119  
**П**  
 Павел ап. 16, 34, 48, 49, 233, 311, 375, 407, 529, 530  
 Парацельс (собств.: Ф. А. Т. Бомбаст фон Гогенхайм) 25  
 Паскаль Б. 190, 387, 525, 551  
 Пастернак Б. Л. 56. 82  
 Пахомий Афонский 468  
 Пахомий Великий 16  
 Пахомий Логофет 114  
 Пелагий 102  
 Перикл 169  
 Петр I 26, 206, 521  
 Петровский А. С. 56  
 Пифагор 20, 387, 395  
 Платон 15, 20, 138, 144, 162, 169, 177, 184, 185, 219, 221, 230–233, 240, 261, 290, 292, 300, 312, 337, 339, 372, 392, 395, 401, 402, 405, 414, 435, 463, 472, 477–481, 484–486, 490, 524, 530, 533, 535, 539–541, 559  
 Плотин 525  
 Позов А. С. 466  
 Половинкин С. М. 20, 21, 247, 381  
 Потембин А. А. 315, 317, 321, 336, 349–362, 364, 365, 368–370, 372–374, 377–379, 400, 402, 500  
 Пруст М. 325  
 Пушкин А. С. 44, 48, 325, 343, 351, 371–373, 398, 399, 409, 413, 415, 422, 500, 509  
**Р**  
 Рабле Ф. 513  
 Расин Ж. 409  
 Распутин Г. Е. (наст. фам.: Новых) 286  
 Рафаэль Санти 231  
 Роднянская И. Б. 78  
 Розанов В. В. 7, 22, 27, 31, 71, 130, 132–152, 154, 157–165, 167–169, 171, 177–186, 188, 189, 191, 194, 198, 199, 214, 521, 527, 528, 535–537, 539  
 Розенберг А. Э. 141

- С
- Сабашникова М.В. (в замуж.: Волошина) 269
- Сальери А. 78
- Сведенборг Э. 86, 220, 417
- Светлов Э.  
см.: Мень А.В.
- Серапион Машкин, архимандр. (в миру – В.М. Машкин) 26, 201, 204–208, 214
- Серафим Саровский 148, 166, 178, 202
- Сергий (Голубцов), архиеп. 119
- Сергий Радонежский 40, 76, 84, 110–129, 148, 172–175, 201, 202, 214, 221, 243, 246, 266, 383, 395, 530, 533, 534
- Силуан, схимонах Афонский 53
- Симеон Новый Богослов 76
- Симон (Азарьин) 172, 531
- Симонович-Ефимова Н.Я. 92
- Сократ 138, 144, 184, 185, 528, 535, 536
- Соловьёв Вл.С. 16, 86, 124, 126, 131, 153, 175, 185, 223, 228, 229, 236, 262, 286, 318, 335, 361, 388, 425, 439, 458, 474, 513–515, 517, 520, 523, 525, 526, 531, 532, 536, 538, 543, 549–551, 556, 559
- Соловьёв С.М. 131, 236
- Соссюр Ф. де 426
- Софокл 15, 45
- Софроний (Сахаров), архимандр. 53
- Сталин И.В. 141
- Стефан Пермский, еп. 127, 173, 534
- Суслова А.П. 148
- Сюлли-Прюдом Р. 44
- Т
- Тареев М.М. 36
- Тереза Авильская 155
- Тихон Задонский 465
- Толстой Л.Н. 11, 22, 206, 409, 516–518, 521–523, 525, 558
- Троицкий С.В. 71, 305, 470, 472, 507
- Трубецкой Е.Н. 118, 126, 142, 242, 292, 293, 346, 385, 425, 458
- Трубецкой С.Н. 323
- Тургенева А.А. 269, 286, 287
- Тютчев Ф.И. 65, 130, 143, 153, 157, 225, 547
- У
- Уайльд О. 15
- Ф
- Фабр д'Оливе А. 24, 344, 398, 421, 422, 499, 500
- Фалес Милетский 339, 479, 495
- Федотов Г.П. 123
- Федр 138, 177
- Фейербах Л. 138
- Феофан Затворник (в миру: Г.В. Говоров) 298
- Философов Д.В. 142
- Флобер Г. 23, 331, 410, 411, 421
- Флоренская А.М. (урожд.: Гиацинтова) 54, 103, 149, 162
- Флоренская О.А. 149, 527
- Флоренская О.П. 409, 425
- Флоренский П.В. 439
- Флоровский Г.В. 37, 46, 47, 59, 62, 65, 84, 116, 184, 199, 213, 275, 333, 385, 388, 392
- Франк С.Л. 140, 153, 197, 551

- Франциск Ассизский 84  
Фрейд З. 98, 149, 153, 157,  
158, 168, 169, 269, 274
- Х**  
Хайдеггер М. 229, 230, 242,  
285, 558  
Хлебников В. 396, 424  
Хомяков А.С. 39, 534  
Хоружий С.С. 199, 247, 443,  
510  
Хрисанф, инок 304, 467  
Христиансен Б. 256  
Хюбшер А. 92
- Ц**  
Цветаева М.И. 154  
Цитрон М.Л. 39, 43, 92,  
108, 334
- Ч**  
Черубина де Габриак (собств.:  
Е.И. Дмитриева) 154–156,  
191
- Ш**  
Шварсалон В.К. 156, 157  
Шекспир У. 15, 22, 23, 48, 332,  
333, 335, 411, 515, 516, 553  
Шеллинг Ф.В.Й. 219, 288  
Шенталинский В.А. 103, 104  
Шестов Л. (собств.: Иегуда  
Лейб Шварцман) 130,  
153, 190, 269, 425, 512, 513,  
515–523, 525–528, 545, 547,  
550–555, 559, 560  
Шиллер Ф. 409  
Ширяев Б.Н. 44  
Шмидт А.Н. 23, 86, 89, 355  
Шмидт П.П. 26  
Шопенгауэр А. 154, 213, 242,  
250, 267, 273, 292  
Шпенглер О. 8, 221  
Шпет Г.Г. 381  
Штейнер (Штайнер) Р. (Steiner R.)  
8, 24, 131, 155, 216, 227, 228,  
230–233, 269, 270, 279, 285–  
288, 290, 294, 550, 554, 557
- Э**  
Эйнштейн А. 380  
Эмерсон К. 560  
Эрн В.Ф. 30, 142, 297, 299,  
305, 323, 355, 357, 361, 367,  
369, 406, 472, 513
- Ю**  
Юлиан Отступник 521, 522  
Юм Д. 358  
Юнг К.-Г. 153, 155, 156,  
159  
Юшинский А. 137, 188, 192,  
194
- Я**  
Яковенко Б.В. 47, 333  
Ясперс К. 554
- Z**  
Zak L. 285

# Содержание

Предисловие.....	5
------------------	---

## Раздел I. Опыт биографики

1.1. Павел Флоренский: судьба и ее преодоление.....	11
1.2. <i>Ночной</i> Флоренский.....	130

## Раздел II. П. Конкретный идеализм

2.1. П.А. Флоренский и новое религиозное сознание.....	197
2.2. Русское гётеанство.....	215
2.3. <i>Homo faber</i> и <i>homo liturgus</i> (Философская антропология П. Флоренского).....	247
2.4. Преодоление символизма.....	285

## Раздел III. Флоренский-филолог

3.1. <i>Слово</i> в философии языка П.А. Флоренского.....	297
3.2. П.А. Флоренский-филолог*.....	323
3.3. Об одном скачке в русской философии языка («Мысль и язык» А.А. Потебни и «Мысль и язык» П.А. Флоренского).....	349
3.4. Имя — образ — произведение.....	380
3.5. О филологической школе П.А. Флоренского («Философия имени» А.Ф. Лосева и «Философия имени» С.Н. Булгакова).....	431
3.6. Серебряный век как критика языка.....	512

Примечания.....	561
-----------------	-----

Указатель имен. Составитель Ремезова И.И.....	562
---	-----

# Серии книг, подготовленные ИНИОН РАН

*Главный редактор и автор проекта С.Я. Левит*

## Серия «Humanitas»

- Автономова Н.С.** Познание и перевод. Опыты философии языка. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 704 с.
- Автономова Н.С.** Познание и перевод. Опыты философии языка. – 2-е изд. испр. доп. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 736 с.
- Андроников И.** «К музыке». – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 240 с.
- Асоян А.** Данте в русской культуре. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 288 с.
- Боневская Н.** Дух Серебряного века (феноменология эпохи). – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 720 с.
- Боневская Н.К.** Бахтин глазами метафизика. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 560 с.
- Боневская Н.К.** В поисках неведомого Бога. Мережковский – мыслитель. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 400 с.
- Бычкова Л.С.** Творчество и чудотворство: Живая классика искусства. – М.: Модерн-А; Центр гуманитарных инициатив, 2010. – 320 с.; ил.
- Великовский С.И.** В поисках утраченного смысла. Очерки литературы трагического гуманизма во Франции. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 271 с.
- Визгин В.П.** Философия науки Гастона Башляра / В.П. Визгин. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 288 с.
- Визгин В.П.** Пришвин и философия. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 240 с.
- Визгин В.П.** Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. – 2-е изд., испр., доп. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 416 с.
- Гаджикурбанов А.С.** Этика Спинозы как метафизика морали. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. – 320 с.
- Гайденко П.П.** История греческой философии в ее связи с наукой: Учебное пособие для вузов. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 319 с.
- Гайденко П.П.** История новоевропейской философии в ее связи с наукой: Учебное пособие для вузов. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 456 с.
- Гайденко П.П.** История новоевропейской философии. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 456 с.

- Гайденко П.П.** История греческой философии. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 319 с.
- Галинская И.Л.** Документальная проза Н. Мейлера и магический мир романов Дж. Роулинг. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 208 с.
- Галинская И.Л.** Дж.Д. Сэлинджер и М. Булгаков в современных толкованиях. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив. – 192 с.
- Гальцева Р.А.** Эпоха неравновесия. Общественные и культурные события последних десятилетий. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 320 с.
- Германия. XX век.** Модернизм, авангард, постмодернизм / Ред.-сост. В.Ф. Колязин. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 607 с.; ил.
- География искусства:** Междисциплинарное поле исследования. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 208 с.
- Глебкин В.В.** Лексическая семантика: Культурно-исторический подход. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 272 с.
- Глебкин В.В.** Смена парадигм в лингвистической семантике: от изоляционизма к социокультурным моделям. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. – 368 с.
- Гордон А.** Историческая традиция Франции. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 384 с.
- Гранин Р.** Эсхатология как феномен русской религиозно-философской метафизики, 2016. – 144 с.
- Губин В., Некрасова Е.** Философская антропология: Учебное пособие для вузов. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 240 с.
- Губман Б.Л.** Современная философия культуры. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – 536 с.
- Гуманисты эпохи Возрождения о формировании личности (XIV – XVI вв.)** – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 400 с.
- Гуманитарное знание и вызовы времени** / Отв. редактор и составитель С.Я. Левит. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. – 480 с.
- Гуревич А.Я., Харитонович Д.Э.** История Средних веков: Книга для чтения. – 2-е изд. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2008. – 320 с.
- Гуревич А.Я.** История историка. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 288 с., ил.
- Гуревич А.Я.** Избранное. Ч. 1. История – нескончаемый спор. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.
- Гуревич А.Я.** Избранное. Ч. 2. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.
- Гуревич П.С.** Философское толкование человека. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 464 с.
- Гуревич П.С.** Философская интерпретация человека. (К 80-летию П.С. Гуревича). – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 384 с.

- Демченко А.** Чернышевский. Научная биография (1828–1853). – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Петроглиф, 2015. – 320 с.
- Дмитриева Н.А.** Русское неокантианство: «Марбург» в России: Историко-философские очерки. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 512 с.
- Ефременко Д.В.** Посттравматическая Россия. Социально-политические трансформации в условиях неравновесной динамики международных отношений. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 224 с.
- Западная философия XX – начала XXI вв.** Интеллектуальные биографии. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 320 с.
- Зинченко В.П., Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г.** Истоки культурно-исторической психологии: Философско-гуманитарный контекст. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 415 с.
- Зорин А.** Ангел-чернорабочий. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 192 с.
- Исупов К.** Метафизика Достоевского. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 208 с.
- Искусство и культура Европы эпохи Возрождения и раннего Нового времени:** Сборник трудов в честь В.М. Володарского. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 416 с.
- Итальянский гуманист и педагог Витторино да Фельтре** в свидетельствах учеников и современников / Сост. Н.В. Ревякина. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 264 с.
- Каравашкин А.В.** Литературный обычай Древней Руси, (XI – XVI вв.). – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – 544 с.
- Клюканов И.Э.** Коммуникативный универсум. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 256 с.
- Князева Е.Н.** Энактивизм: Новая форма конструктивизма в эпистемологии. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. – 352 с.
- Кондаков И.В.** Вместо Пушкина. Этюды о русском постмодернизме. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2011. – 383 с.
- Косарев А.** Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость: Учебное пособие для вузов. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 304 с.
- Космос детства: Антология** / Сост. А.А. Грякалов, К.Г. Исупов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 368 с.
- Котляревский Н.А.** Декабристы. – СПб.: Летний сад, 2009. – 480 с.
- Котляревский Н.А.** Гоголь Н.В., 1829–1842: Очерк из истории русской повести и драмы. – М.: Летний сад, 2009. – 404 с.
- Котляревский Н.А.** Гоголь Н.В., 1829–1842: Очерк из истории русской повести и драмы. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 404 с.
- Котляревский Н.А.** Лермонтов М.Ю. Личность поэта и его произведения. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 351 с.



- Котляревский Н.А.** Декабристы. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 480 с.
- Культурно-историческая эпистемология: Проблемы и перспективы.** К 70-летию Бориса Исаевича Пружинина. М.: Политическая энциклопедия. – 2014. – 599 с.
- Культурогенез и культурное наследие.** – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. – 640 с.
- Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.** Словарь по психоанализу / Пер. с франц. и науч. ред. Н.С. Автономовой. 2010. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 751 с.
- Лебедев А.А.** Три лика нравственной истины. Чаадаев, Грибоедов, Якушкин. – СПб.: Летний сад, 2009. – 720 с.
- Медушевский А.Н.** Политическая история русской революции: Нормы, институты, формы социальной мобильности в XX веке. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 656 с.
- Медушевский А.** Политические сочинения: Право и власть в условиях социальных трансформаций. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2015. – 512 с.
- Медушевская О.М.** Пространство и время в науках о человеке: Избранные труды. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 463 с.
- Методология психологии: Проблемы и перспективы.** – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 528 с.
- Микешина Л.А.** Диалог когнитивных практик. Из истории социальной эпистемологии и философии науки. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 575 с.
- Микешина Л.А.** Современная эпистемология гуманитарного знания: междисциплинарные синтезы. – М.: Политическая энциклопедия, 2016. – 463 с.
- Микешина Л.А.** Эпистемология ценностей. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 439 с.
- Микешина Л.А.** Современная эпистемология гуманитарного знания: междисциплинарные синтезы. – М.: Политическая энциклопедия, 2016. – 464 с.
- Мильдон В.И.** Вся Россия – наш сад (русская литература как одна книга). – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 463 с.
- Мильдон В.И.** Эдип и Фауст. Заметки по теории культуры. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 368 с.
- Миркина З.А.** Избранные эссе. Пушкин, Достоевский, Цветаева. – М.: Модерн, 2008. – 296 с.
- Миркина З.А.** Невидимый собор. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 271 с.
- Наследие Александра Веселовского в мировом контексте.** Исследования и материалы / Отв. ред. Т.В. Говенько. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 320 с.
- Неокантианство немецкое и русское: Между теорией познания и критикой культуры /** Под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. –

- М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 567 с.
- Перельштейн Р.М.** Конфликт «внутреннего» и «внешнего» человека в киноискусстве. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 255 с.
- Перельштейн Р.М.** Видимый и невидимый мир в киноискусстве. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2015. – 208 с.
- Перельштейн Р.** Старая дорога. Эссеистика, проза, драматургия, стихи. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 272 с.
- Пинский Л.** Шекспир. Основные начала драматургии. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 623 с.
- Померанц Г.С.** Записки гадкого утенка. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 464 с.; ил.
- Померанц Г.С., Миркина З.А.** Великие религии мира. – 2-е изд., испр. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. – 280 с.; ил.
- Померанц Г.С., Миркина З.А.** Великие религии мира. – 3-е изд., испр. – М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2006. – 256 с.; ил.
- Померанц Г.С., Миркина З.А.** Великие религии мира. – 4-е изд., испр. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 256 с.; ил.
- Померанц Г.С., Миркина З.А.** В тени Вавилонской башни. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 368 с.
- Померанц Г.С., Миркина З.А.** В тени Вавилонской башни. – 2-е изд. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 368 с.
- Померанц Г.С., Миркина З.А.** Работа любви. Лекции, прочитанные на рубеже веков. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 352 с.
- Померанц Г.С., Миркина З.А.** Собрание себя. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 143 с.
- Померанц Г., Миркина З.** Спор цивилизаций и диалог культур (Лекции и статьи нулевых годов). – М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. – 594 с.
- Притяжения Андроникова.** Статьи. Очерки. Воспоминания. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 464 с.
- Пружинин Б.И.** Ratio serviens. Конкурсы культурно-исторической эпистемологии. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 423 с.
- Путь в философию: Антология.** – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. – 445 с.
- Розин В. Семиотические исследования.** – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. – 256 с.
- Розин В.М.** Мышление и творчество. – М.: ПЕР СЭ, 2006. – 360 с.
- Романов В.Н.** Культурно-историческая антропология. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. – 362 с.
- Русская историософия: Антология / Сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская.** – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – 448 с.

- Рюриков Ю.** Три влечения. Любовь: Вчера, сегодня и завтра. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2015. – 256 с.
- Семенов В.Е.** Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – 688 с.
- Семенова С.И.** Метафизика русской литературы. – М.: Издательский дом «ПоРог», 2004. – Т. 1. – 512 с.
- Семенова С.И.** Метафизика русской литературы. – М.: Издательский дом «ПоРог», 2004. – Т. 2. – 512 с.
- Сергазина К.** «Хождение вокруг»: Ритуальная практика первых общин христоверов. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 256 с.
- Синергетика. Антология.** М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 408 с.
- Скворцов Л.В.** Информационная культура и цельное знание. – М.: ООО «Изд-во МБА», 2011. – 440 с.
- Скворцов Л.В.** Цивилизационные размышления: Концепции и категории постцивилизационной эволюции. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 384 с.
- Скворцова Е.Л., Луцкий А.** Духовная традиция и общественная мысль в Японии XX века. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. – 391 с.
- Стиль мышления: Проблема исторического единства научного знания: К 80-летию Владимира Петровича Зинченко.** – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – 640 с.
- Тавризян Г.М.** Философы XX века о технике и «технической цивилизации». – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 216 с.; ил.
- Тавров А.М.** Нулевая строфа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 432 с.
- Тема «живого тела» в истории философии: Материалы научной конференции.** (Институт философии РАН, май 2015 г.). – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 288 с.
- Топосы философии Наталии Автономовой.** К юбилею / Отв. ред.-сост. Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. – 808 с.
- Традиции и инновации в современной России.** Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под ред. А.Б. Гофмана. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 543 с.
- Трубишкова Н.Н., Бабкова М.В.** Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII – XIV вв. – М.; СПб.: РОССПЭН, 2014. – 758 с.
- Философия познания: К юбилею Л.А. Микешиной.** – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 663 с.
- Философы Франции. Словарь.** – Изд. 2-е, доп., перер. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 464 с.

- Человек в мире знания:** К 80-летию В.А. Лекторского. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – 623 с.
- Чистяков Г.** Библейские чтения: Апостол. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 388 с.
- Чистяков Г.П.** Библейские чтения: Пятикнижие. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 352 с.
- Чистяков Г.** Труды по античной истории. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 320 с.
- Чистяков Г.** Над строками Нового Завета. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 400 с.
- Чистяков Г.** С Евангелием в руках. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 416 с.
- Чистяков Г.** Свет во тьме. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 320 с.
- Шишков А.М.** На плечах гигантов. Очерки интеллектуальной культуры западного Средневековья (V – XIV вв.). – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 704 с.
- Шпет Г. и его философское наследие:** У истоков семиотики и структурализма: Коллективная монография. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 527 с.
- Эволюционная эпистемология: Антология** / Сост. Е.Н. Князева. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 704 с.
- Эпистемологический стиль в русской интеллектуальной культуре XIX–XX веков:** от личности к традиции. – М.: РОССПЭН, 2013. – 447 с.
- Эпштейн М.Н.** От знания – к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 480 с.
- Эстетика немецких романтиков.** – 3-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. – 576 с.

**Наталья Бонецкая**

**Между Логосом и Софией**

Серийное оформление: П.П. Ефремов  
Макет и дизайн обложки Л.В. Лобанова  
Корректор М.П. Крыжановская



По издательским вопросам обращаться:  
«Центр гуманитарных инициатив»  
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра Соснов П.В.

Комплектование библиотек, оптовая продажа в России и странах СНГ  
ООО «Университетская книга-СПб».  
«Университетская книга-СПб» предлагает книготорговым организациям,  
библиотекам и простым читателям широкий ассортимент книг по всему  
спектру гуманитарных наук – философии, филологии, лингвистики,  
истории, социологии и политологии. Продукцию ведущих гуманитарных  
научных издательств Санкт-Петербурга и России вы можете  
приобрести у нас по издательским ценам.

Контакты:  
в Санкт-Петербурге  
Тел. (812) 640-08-71, e-mail: uknigal@westcall.net  
в Москве ООО «Университетская книга-СПб»  
Тел. (495) 915-32-84, e-mail: ukniga-m@libfl.ru

Рассылка по России:  
Интернет-магазин Лабиринт.ру – <http://www.labyrinth.ru/>

Подписано к печати 10.03.2018. Формат 60x90 1/16. Заказ № .  
Усл. печ. л. 36.  
Тираж экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета  
в Публичном акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»  
109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.  
Тел.: 8 (495) 221-89-80



**Бонецкая Наталья Константиновна** — историк русской философии, переводчик, культуролог. Родилась в Москве в семье научных работников. Наталья Константиновна получила как естественно-научное, так и широкое гуманитарное (в том числе среднее музыкальное) образование: с отличием окончила химический факультет МГУ и в 1979 г. — Литературный институт Союза писателей СССР. Защитив диссертацию по специальности «теория литературы», она работала в Институте мировой литературы РАН, а затем в качестве редактора в системе РПЦ.

Н.К. Бонецкой принадлежат около 200 научных публикаций. В их числе монографии по проблемам философской культуры Серебряного века: «Русская Сивилла и ее современники» (М.: Дом-музей Марины Цветаевой, 2006), «Царь Девица. Феномен Евгении Герцык на фоне эпохи» (СПб.: Росток, 2012), «Русский Фауст XX века» (СПб.: Росток, 2015), «Дух Серебряного века. Феноменология эпохи» (М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016), «Бахтин глазами метафизика» (М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016), «В поисках Неведомого Бога. Мережковский-мыслитель» (М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017), а также перевод с немецкого языка историко-философского труда М. Френча «Лик Премудрости» (СПб., 2015). Наталья Константиновна составила двухтомник философских трудов М. Бахтина и подготовила к нему научный аппарат из вступительных статей и примечаний (М. Бахтин. Избранное: В 2 т. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017).

Н.К. Бонецкая работает на стыке философии, филологии, религиоведения; ее исследовательское внимание всегда направлено на духовное существо предмета. Свободный ученый-гуманитарий, Н.К. Бонецкая регулярно публикуется в философских и богословских периодических изданиях и научных сборниках.

