



Н. Н. Павлюченков

РЕЛИГИОЗНО –  
ФИЛОСОФСКОЕ  
НАСЛЕДИЕ  
СВЯЩЕННИКА  
ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Антропологический аспект

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

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=8641621](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=8641621)*

*Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект:*

*ПСТГУ; Москва; 2012*

*ISBN 978-5-7429-0704-6*

**Аннотация**

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

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

## Содержание

Введение	5
Глава 1. Духовный путь о. Павла Флоренского (общий обзор в контексте его учения о человеке)	9
Духовная ситуация в России в конце XIX – начале XX в.	10
«Мистический» и «духовный» опыт	16
«Раннее» и «позднее» наследие о. Павла	27
«Катарсис». Математика и «платонизм»	34
«Матесис». Первая половина	39
«Матесис». Переходный период	42
«Матесис». Вторая половина	46
Выводы	52
Глава 2. Человек в мире и пред Богом	53
Человек и Космос	54
Единство человека и мира. «Мистическая анатомия»	59
Микрокосм	62
«Идеальные основания» мира. Предсуществование в Вечности	66
Символическая онтология	76
Выводы	93
Глава 3. Устроение, развитие и конечная цель человека	95
«Данность» и «заданность»	123
Грехопадение и спасение	137
Выводы	145
Заключение	147
Общие выводы	153
Приложение. Антропология священника Павла Флоренского.	159
Критические оценки и исследования	
Библиография	178
Работы о. П. Флоренского	178
Переписка	179
Работы, посвященные философии и богословию о. П. Флоренского	180
Святоотеческая литература	182
Богословская литература	183
Дополнительная литература	184
Диссертации на соискание степени кандидата наук	186
Зарубежная литература	187

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

© Павлюченков Н. Н., 2012

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

## Введение

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

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

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

---

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

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

Основной задачей данного исследования является философско-богословская реконструкция антропологии, содержащейся во всем обширном и разнообразном по тематике наследии о. Павла Флоренского. Решение этой задачи означало бы устранение двух значительных пробелов, существующих в современной исследовательской литературе, посвященной творчеству Флоренского. *Во-первых*, уже при самом общем знакомстве с этой литературой нетрудно увидеть, что почти вся она ориентирована на рассмотрение концепций о. Павла в их философском (отчасти в эстетическом, искусствovedческом) преломлении. Со времени появления в первой половине 1980-х гг. двух диссертаций<sup>2</sup> и связанных с юбилеем (столетием со дня рождения Флоренского, отмеченного в 1982 г.) двух работ обзорного характера<sup>3</sup> серьезный интерес к богословию о. Павла практически не проявлялся, а опубликованная ранее богословская критика софиологии Флоренского устарела, так как ее автору – архиепископу Серафиму (Соболеву) – не были известны поздние работы о. Павла<sup>4</sup>. Если рассматривать наследие о. Павла во всей своей совокупности, то можно сказать, что оно до сих пор не подвергнуто систематическому богословскому исследованию и многие развиваемые им темы в богословском отношении никак не учтены, хотя бы в качестве предмета для полемики. Это пробел, поскольку Флоренский преподавал в МДА, имел научную степень магистра богословия, в течение нескольких лет (1911–1917) редактировал богословский академический журнал и в целом ряде случаев писал работы и составлял лекции преимущественно богословского содержания.

*Во-вторых*, в исследовательской литературе до самого последнего времени обсуждался лишь сам факт наличия или отсутствия развитой антропологии в трудах о. П. Флоренского. Отдельные авторы ограничивались лишь некоторыми (правда, иногда очень важными и существенными) замечаниями по этому вопросу, но сколь-либо систематических, целенаправленных исследований в этом направлении не проводилось. Лишь в 2010 г. было опубликовано исследование философской антропологии Флоренского<sup>5</sup>, проведенное с позиций очень субъективного и, несомненно, несправедливого отношения к самой личности о. Павла. Здесь (как и в ряде других случаев) изначальное восприятие Флоренского как оккультиста, враждебного Православной Церкви, настолько искажает результаты проводимых исследований, что они, как представляется, не обретают в конечном счете никакой существенной научной ценности. Таким образом, изучение антропологической составляющей в наследии о. П. Флоренского находится еще только на своем начальном этапе<sup>6</sup>, когда и было бы особенно целесообразным рассмотреть представления о человеке у о. Павла не только с философской, но и с богословской точки зрения.

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

---

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

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

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

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

<sup>6</sup> Обзор публикаций, касающихся антропологического аспекта в наследии о. П. Флоренского см. в приложении.

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

Еще в начале 1920-х гг. о. Павел Флоренский писал, что «в особенности соблазнительным для неверия является *нераскрытость*<sup>8</sup> тех воззрений на природу человека и всю тварь, которые имплицитно содержатся в вере во Христа. Мировоззрение, которое *не говорит ничего* по этим основным вопросам, естественно встречает недоверие со стороны тех, кто хорошо или худо, но искренно посвящает все свое внимание и силы именно этим предметам. *Между тем, христианство, конечно, имеет что сказать об них...* (курсив мой. — Н. П.)»<sup>9</sup>. В начале 1980-х гг. прот. Иоанн Мейендорф говорил, что в наше время богословие должно стать антропологией и православный богослов может и должен принять диалог на такой базе<sup>10</sup>, а игумен Андроник (Трубачев) заметил: «Выяснение философской антропологии православия... особенно необходимо в диалоге с инославием, нехристианскими религиями и секулярным миром. Многие диалоги могут проходить, на наш взгляд, вообще лишь на почве философской антропологии как единственно общей»<sup>11</sup>. С тех пор внимание к вопросу о человеке, его сущности, природе, смысле жизни и взаимосвязи с Богом только усилилось, и в наши дни «антропологический поворот мысли становится реальностью во всех областях», и в крупных чертах философская и религиозная мысль, сближаясь и оказывая друг на друга взаимное влияние, одинаково «движутся в общем направлении к человеку»<sup>12</sup>.

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

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

---

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

<sup>8</sup> Весь курсив в цитатах принадлежит автору цитируемого текста, кроме особых примечаний.

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

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

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

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

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



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

Справедливо замечено, что наша реконструкция антропологии того или иного мыслителя должна включать описание той ситуации, в которой данный мыслитель находился, и иметь в виду его переживание этой ситуации, которое в свою очередь и выражает его представление о человеке<sup>13</sup>. Поэтому, прежде чем перейти непосредственно к предмету данного исследования, целесообразно не только рассмотреть некоторый материал, относящийся к биографии о. Павла Флоренского, но и учесть обстановку, на фоне которой его труды появлялись и воспринимались современниками. В случае с Флоренским это особенно важно, поскольку с исторической и духовной ситуацией, сложившейся в России в XX в., связаны как само деление его творчества на «раннее» и «позднее», так и характер его критики, возникшей в 1920–30-е гг. в кругах русского зарубежья.

---

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

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

Флоренский вошел в русскую религиозную философию и русское богословие в самом начале XX в., когда во многом уже завершился процесс осмысления того сложного и противоречивого периода, который Россия пережила в предыдущие два столетия. С одной стороны, в этот период в Русской Церкви не прекращалась духовная жизнь, являлись великие подвижники, свидетельствующие о возможности *духовного опыта* в православной *вере*; с другой стороны, имели под собой основания самые мрачные оценки и прогнозы. «Дело православной веры, – заключал свт. Игнатий Брянчанинов, – можно признать приближающимся к решительной развязке... Здание Церкви, которое колеблется давно, поколеблется страшно и быстро...»<sup>14</sup> Монастыри, этот оплот христианства, из пристаней спасения «обратились в пучины, в которых вредятся и гибнут душами многие»<sup>15</sup>, всеобщим становится «забвение вечного»<sup>16</sup>, слабое, темное, сбивчивое понимание христианства по букве, убивающей духовную жизнь. И это не только в образованном слое светского общества, но и в высших пастырях Церкви, и в простом народе<sup>17</sup>. С болью писал свт. Игнатий о периоде 1830–40-х гг., когда «неверие и наглое насилие, назвавшись Православием, сокрушали нашу изветшавшую церковную иерархию, насмеялись и издевались над всем священным». Результаты этих действий, добавлял он, «поныне ощущаются очень сильно» (письмо, датированное июнем 1865 г.)<sup>18</sup>.

Весь этот духовно-нравственный упадок сопровождался постепенной утратой ориентации на святоотеческую традицию и усвоением разнообразных влияний западного богословия<sup>19</sup>. По оценке прот. Георгия Флоровского, русская мысль выпала из патристической традиции уже в XVI в., и сама «богословская наука была принесена в Россию с Запада». В духовном опыте в этом смысле никакого «перерыва» не было, но «в богословии отеческий стиль и метод был потерян», «отеческие творения превращались в мертвый исторический документ»<sup>20</sup>. «Русские писатели привыкли обсуждать богословские и религиозные вопросы в их западной постановке»<sup>21</sup>, многие «изучали не самый предмет, а западную литературу предмета»<sup>22</sup>. Наряду с этим общий дух «охранительства» надолго обеспечивал воспитание в богословах и даже в подвижниках боязнь всякой вообще «мистики», как писал об этом один из петербургских издателей оптинскому старцу Макарию (1847): «По академиям и семинариям все наши святые отцы подвижники обречены в лжемистики и мечтатели. И умная сердечная молитва уничтожена и осмеяна, как зараза и пагуба...»<sup>23</sup>

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

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

<sup>16</sup> Там же. С. 407.

<sup>17</sup> См.: Там же. С. 663.

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

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

<sup>20</sup> *Георгий Флоровский, прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 503, 506.

<sup>21</sup> Там же. С. 37.

<sup>22</sup> Там же. С. 364.

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

Положение медленно стало выправляться примерно с середины XIX в. во многом благодаря издательской деятельности Оптиной пустыни, распространению по монастырям «Аскетических опытов» свт. Игнатия, усилиям свт. Феофана, который переводил и пытался сделать общедоступными забытые и полузабытые святоотеческие тексты. Мысль о необходимости «возвращения к Отцам» высказывалась все чаще; началось постепенное переосмысление христианства и православия, уже в течение многих десятилетий воспринимаемого в лучшем случае лишь на «бытовом» уровне, как религия утренних и вечерних молитв, постов и уставных богослужений<sup>24</sup>. Бывший толстовец и будущий новомученик (прославленный в 2000 г.), М. А. Новоселов организует серию изданий своей духовно-просветительской «Религиозно-философской библиотеки», название первого выпуска которой кратко, но емко отражало современную духовную ситуацию: «Забытый путь опытного богопознания» (1902). Опубликованные же через год С. А. Нилусом воспоминания Н. А. Мотовилова о беседе с прп. Серафимом Саровским, по сути, вошли в основание всего последующего преобразования русского богословия<sup>25</sup>.

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

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

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

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

<sup>27</sup> Там же. С. 199–200.

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

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

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

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

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

---

<sup>29</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 38.

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

<sup>31</sup> Там же. С. 60.

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

<sup>33</sup> Там же. С. 470.

<sup>34</sup> Там же. С. 411.

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

На заседании философского кружка МДА в январе 1906 г. студент 2-го курса Флоренский констатировал, что «...системе вероучения принесен высший ущерб, какой только может быть принесен духовной ценности, – она обесценена для сознания» так, что «единственно нужное кажется современному большинству лишним и ненужным»<sup>38</sup>. И предложенный тогда выход – «насытить богословские схемы психологическим содержанием, чтобы связать их с непосредственно переживаемым...» – стал, по сути, всежизненной программой о. Павла, одной из основ, на которых построены все его религиозно-философские и богословские труды. Догматика должна быть наполнена «живым конкретным содержанием» – личным опытом, выраженным на «всечеловеческом» пространстве: «в аскетических и мистических литературах, в изящной словесности, в изобразительных искусствах и в музыке». Это должен быть «путь синтеза, путь собирания всей полноты духовной жизни», контролируемый Священным Писанием. «Полный пересмотр святоотеческой литературы» заявлен здесь как необходимая составная *часть* этого процесса<sup>39</sup>, и это был тот же призыв вернуться «к Отцам», хотя и без специальных оговорок относительно их особого значения на фоне других «мистиков».

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

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

<sup>35</sup> Флоренский П. Христианство и культура. М.: Фолио, 2001. С. 451.

<sup>36</sup> Там же. С. 450.

<sup>37</sup> Там же. С. 453–454.

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

<sup>39</sup> Там же. С. 459–60.

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

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

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

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

«Мои позднейшие религиозно-философские убеждения, – писал он в 1923 г., – вышли не из философских книг, которых я, за редкими исключениями, читал всегда мало и притом весьма неохотно, а из детских наблюдений»<sup>44</sup>. «Ребенок владеет абсолютно точными метафизическими формулами... Про себя я, по крайней мере, могу сказать, что вся последующая жизнь мне не открыла ничего нового... Все же знание жизни было предобразовано в опыте самом раннем...»<sup>45</sup>. Тогда, по убеждению о. Павла, сложились «первичные интуиции» его души, которые могли лишь быть оформлены соответствующими религиозными или философскими понятиями, но никак не отброшены в ходе научного и духовного образования. «Воистину, – говорит он, – я ничего нового не узнал, а лишь «припомнил», – да, *припомнил* ту *основу* своей личности, которая сложилась с самого детства или, правильнее говоря, была исходным зерном всех духовных произрастаний, начиная с первых проблесков сознания»<sup>46</sup>. Данная позиция не просто утверждает необходимость ориентировать мировоззрение по изначальным детским интуициям. Это идущее гораздо дальше требование считать эти интуиции действительным прорывом в реально существующие тайны бытия<sup>47</sup>. Речь, конечно, идет о «припоминании» в платоновском смысле: согласно Платону, научение есть

---

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

<sup>42</sup> Там же. С. 426.

<sup>43</sup> Андроник (Трубачев), игум. Предисловие // Павел Флоренский, свящ. Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 15.

<sup>44</sup> Павел Флоренский, свящ. Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 99.

<sup>45</sup> Там же. С. 74.

<sup>46</sup> Там же. С. 153.

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

припоминание (см., напр., Федон. 72e–76e; Федр. 249в-с; Филеб. 34в-с; Менон. 81с; Законы V, 732в); научение не может осуществляться иначе как чрез припоминание некогда узнанного<sup>48</sup>. Знание, цитирует Флоренский Платона, – «припоминание мира трансцендентного»<sup>49</sup>. «Мы, – пишет Альбин, – в порядке припоминания мыслим на основе крохотных проблесков, по некоторым отдельным признакам припоминая, о чем давно знаем, но что забыли по воплощению»<sup>50</sup>. Испитая вода из «реки забвения» не действует радикальным образом, поскольку иначе человек не мог бы познавать мир и, главное, самого себя.

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

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

---

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

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

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

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

## «МИСТИЧЕСКИЙ» И «ДУХОВНЫЙ» ОПЫТ

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

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

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

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

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

<sup>52</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 26.

<sup>53</sup> Там же. С. 323.

<sup>54</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 117.

<sup>55</sup> Там же. С. 126.

<sup>56</sup> Там же. С. 217.

<sup>57</sup> Там же. С. 151–152.



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

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

Более всего сыновнюю привязанность он испытывал не к родителям, а к тете Юле – Юлии Ивановне Флоренской (ум. 1894), родной сестре отца. Она более всего занималась с маленьким Павлом и дарил ему то, что он не мог получить со стороны матери. Сам о. Павел оценивает разницу в отношениях с матерью и тетей Юлей весьма примечательно, употребляя понятия «не-личной» и «личной» любви. Из людей только теть Юля была с особой теплотой любима маленьким Павлом, любима «личной» любовью<sup>61</sup>.

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

Говоря о религиозности отца, Флоренский еще раз и особо отмечает необходимость «учитывать ужасное время русской истории – царствование императора Александра II, в котором он провел всю молодость, и ужасную среду, окружавшую его в дни юности и всю последующую жизнь»<sup>62</sup>. Характер того времени и той среды о. Павел знал в том числе и из доставшихся ему многочисленных писем свт. Игнатия Брянчанинова<sup>63</sup>, в которых представлена картина почти всеобщего обмирщения так называемых высших, образованных слоев общества: «...общее стремление всех исключительно к одному вещественному, будто бы оно было вечно, – забвение вечного как бы несуществующего»<sup>64</sup>, «повсеместное охлаждение к религии, фанатический атеизм...»<sup>65</sup> Непосредственно о времени, на которое пришлось

---

<sup>58</sup> Там же. С. 145.

<sup>59</sup> Там же. С. 126.

<sup>60</sup> Там же. С. 25.

<sup>61</sup> Павел Флоренский, свящ. Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 38.

<sup>62</sup> Там же. С. 128.

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

<sup>64</sup> Собрание писем свт. Игнатия Брянчанинова, еп. Кавказского и Черноморского. С. 407.

<sup>65</sup> Там же. С. 680.

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

Александр Иванович не был грубым материалистом и атеистом<sup>67</sup>, но все существующие конкретные формы религии считал весьма примитивными, призванными лишь поддерживать в людях «человечность». Эти «искусственные поддержки», по его мнению, были не нужны человеку развитому и образованному, который может и должен понести «человечность» в ее непосредственном виде. Признавая за христианством некоторую духовную высоту, Александр Иванович вместе с тем чуждался его «претензии» на абсолютность и исключительность. Как более «здравые» он выделял мусульманство и «китаизм» (т. е., очевидно, наиболее распространенную в Китае религию Конфуция). В последнем случае ему импонировала удовлетворенность китайцев «малым и настоящим» и нежелание искать «абсолютную истину»<sup>68</sup>.

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

Однако при всем том свое понимание роли и места православия среди других религий о. Павел, как ни странно, фактически возводит к убеждениям Александра Ивановича. Они заключались в том, что «собственно, нет религий, а есть одна Религия. Религия весьма меняет в человечестве свой вид, и весьма неодинакова ценность ее различных обликов. Но основные силы, ее складывающие, сходны»<sup>70</sup>. В такой позиции просматривается, если можно так сказать, фундаментальная идея о невозможности существования *ложных* религий<sup>71</sup>. Среди религий есть не *ложные*, а такие, в которых истина раскрыта неполностью; и если Александр Иванович принципиально отказывался искать в религиях наиболее полное явление Абсолютной Истины, считая все верования искусственными и примитивными, то о. Павел, найдя это явление в православной церковности, встал далее на путь собирания

---

<sup>66</sup> Там же. С. 105.

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

<sup>68</sup> Там же. С. 121.

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

<sup>70</sup> Там же. С. 119.

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

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

Косвенным образом причиной такой идеализации Флоренским глубокой древности, по-видимому, также явилось влияние отца. Для Флоренского древнее сознание – «непосредственное, дорефлексивное»<sup>73</sup>, характеризующееся представлением о живом, реальном единстве явлений, – противоположно современному «научному» образу мышления. Теперь, утверждал он, видят лишь *сходство* там, где в древности видели реальные связи бытия<sup>74</sup>, реальные элементы бытия теперь заменены *понятиями* – философскими или научными.

Способность мыслить «не отвлеченными схемами, не значками... не отвлеченными понятиями» о. Павел разглядел у Гете и считал его идеалом исследователя, проникающего в реальность и видящего то, что незримо для других<sup>75</sup>. «Ставя памятник Гете, – говорил Флоренский в одной из лекций, – человечество тем самым скидывает с пьедестала отвлеченное мировоззрение нового времени»<sup>76</sup>. И можно думать, что именно Гете своим «до конца конкретным» мышлением изначально пробудил еще у маленького Павла<sup>77</sup> живой интерес к тому, что он считал сознанием древнего человека. Ведь дело в том, что Иоганном Гете был увлечен Александр Иванович, для которого, по горько-ироничному выражению о. Павла, гетевский «Фауст» заменял Евангелие<sup>78</sup>. Очевидно, что увлечение отца передалось в данном случае к сыну и дало на новой почве вполне определенные новые плоды.

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

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

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

<sup>74</sup> Там же. С. 50.

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

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

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

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

<sup>79</sup> Там же. С. 119–120.

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

Для понимания исходных антропологических интуиций о Павле Флоренском особенно важны те моменты, которые он посчитал нужным отметить в своих детских восприятиях матери. Ольга Павловна, по его словам, была «замкнутая, гордо-застенчивая в проявлении чувств» и занималась более другими, младшими детьми, чем старшим в семье Павлом<sup>80</sup>. С годами ласки и поцелуи со стороны Павла мать встречала все холоднее и смущеннее, из-за чего он чувствовал, что таким проявлением *личной* любви нарушает какие-то установленные границы. «В ней, – пишет о Павле, – я не воспринимал *лица*; она вся окружала наше бытие, всюду чувствовалась и была как-то невидима». Перед матерью чувствовался «священный трепет и молчание, прохлада и робость», не страх, а что-то такое, что нельзя выразить в слове. Такое не-личное отношение Флоренский противопоставляет своей «глубоко-личной» любви к тете Юле, которая «не подавляла своей отрешенностью от мелочей жизни... с ней можно было жить. Матери же надо было поклоняться»<sup>81</sup>, хотя она этого вовсе не требовала.

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

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

Здесь, с одной стороны, заметно указание на определенную неполноту религиозного мировосприятия, поскольку Павел в детстве не знал Бога. Но, с другой стороны, Флоренский, по указанным выше причинам, полностью доверял своим детским впечатлениям и ощущениям. Это была принципиальная позиция, заключающаяся в том, что детские восприятия наиболее подлинны<sup>84</sup>, наиболее онтологичны, безошибочно мистические<sup>85</sup>. То, что, по мнению о. Павла, было пережито им в раннем детстве, легло в основу окончательно сформировавшегося мировоззрения, и, можно сказать, что не опытом взрослой жизни проверялись расставленные в детстве ориентиры, а, наоборот, подлинность позднейшего мистического опыта определялась по полученным в детстве критериям. Поэтому, несмотря на позднейшие поправки в области соотношения «монотеизма» и «пантеизма», Флоренский сохранил, по его мнению, одну из своих глубочайших детских интуиций, определяющих всю его «мистичность» и, как можно видеть, отчасти формирующих его позицию в вопросах антропологии: человек находится во власти безликой и по-человечески «нетеплой» силы,

<sup>80</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 36.

<sup>81</sup> Там же. С. 37–38.

<sup>82</sup> Там же. С. 38.

<sup>83</sup> Там же. С. 40.

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

<sup>85</sup> Там же. С. 87.

наличие которой ему необходимо и внешне, и внутренне. Эта сила не считается с его вкусами и желаниями не потому, что они греховны и направлены лишь на удовлетворение страстей, а потому, что ей в *принципе* чуждо «человеческое». Она «любит» человека, удовлетворяет потребности его бытия, но в случае непостижимой для него необходимости может «раздавить» его, даже не заметив. Человек больше чем просто игрушка в ее руках, но меньше той величины, с которой она могла бы считаться<sup>86</sup>. И, судя по всему, рассказывая о начальном (и самом главном) этапе формирования своего мировоззрения, о. Павел *целенаправленно* отмечает наличие у него именно такой преобладающей религиозно-мистической интуиции, когда вместо *личных* отношений с Богом (или – позже – *наряду* с такими отношениями) у человека складывается таинственное, влекущее, приводящее в «священный трепет», но холодное и, по сути, «мрачное» ощущение высшей основы мироздания.

«Бытие в основе своей таинственно, – пишет о. Павел, – и не хочет, чтобы тайны его обнажались словом... Корням жизни, может быть, самому главному, приличествует подземный мрак». Есть стремление его познать, но это нужно делать «не нагло рассматривая пристальным взглядом», а осторожно и благоговейно «подглядывая»<sup>87</sup>. Всяческие пещеры, подземелья, погребы и темные чердаки, ямы, канавы, туннели и длинные коридоры Флоренский называет для себя в детстве «вожделенными». «За всеми ими я узнавал силы *первичного мрака* (курсив мой. – Н. П.), в котором родилось все существующее, и мне хотелось проникнуть туда и навеки поселиться там»<sup>88</sup>. Впечатляюще выглядит сочетание «творческих сил» и тайны, угрозы, даже «ядовитости», которые Флоренский созерцает в прозрачной и «насыщенно-зеленой» морской воде у пристани<sup>89</sup>.

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

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

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

<sup>87</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 66.

<sup>88</sup> Там же. С. 46–47.

<sup>89</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 66.

<sup>90</sup> Там же. С. 88.

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

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

Любой исследователь наследия о. Павла Флоренского без труда заметит, насколько важным было для него понятие антиномии. Кратко об этом можно сказать так: если в процессе какого-либо исследования мы не пришли к противоречию, то, значит, мы находимся очень далеко от истины. В определенном смысле о. Павел и сам представлял собой живую антиномию, о чем свидетельствовали его современники и он сам<sup>94</sup>. В данном случае у него обнаруживается особая «антиномия» природы: безликость и обладание «сверхсознанием», любовь и готовность ради высшей цели переступить через интересы любимого, ничего ему не объясняя. Это творческая сила, способная разрушать<sup>95</sup>, красота, обитающая в мрачных подземельях. Самое существенное заключается в том, что все это стоит *над* человеком, онтологически первичнее и важнее эмпирического человека.

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

---

<sup>91</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 88.

<sup>92</sup> Там же. С. 43.

<sup>93</sup> Там же. С. 61.

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

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

<sup>96</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 112.

<sup>97</sup> Там же. С. 70–71.

Конечно, совершенно напрасными представляются попытки действительно усмотреть в таком признании о. Павла «уродство» и «отсутствие нравственного чувства»<sup>98</sup>. Речь здесь идет не о христианской любви к ближнему, а об отношении к человеку как к определенному объекту исследования в Природе. Этот объект для о. Павла оказывается – интуитивно, как ему кажется, с детства – довольно непривлекательным в «мистической» области, поскольку в человеке проявление «сокровенной сущности» особо ослаблено действиями его несовершенной свободной воли. «Всю жизнь... – пишет он, – я искал того явления... где пронизываемость плоти мира наибольшая, где тоньше кожа вещей и где яснее просвечивает чрез нее духовное естество»<sup>99</sup>. И в человеке в этом смысле он находит гораздо меньше «прозрачности», чем в море, скалах, цветах<sup>100</sup>.

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

И порой кажется, что где-то «между строк» в своих «Воспоминаниях» о. Павел испытывает тягу к «человечности», но повинуетея своему гораздо более привлекательному и сильному интересу к реальностям, открывшимся ему как сверхчеловеческие (опять же если иметь в виду эмпирического человека). Он пишет, что в детстве, «в сущности, может быть, никого не любил, т. е. любил, но любил Одну. Этой единственной возлюбленной была *Природа* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>101</sup>. И при этом: «Я... пронизанный любовью и нежной заботой о себе, оказываюсь предельно одиноким; только тетя Юля... протягивает мне нитку к *Человеку* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>102</sup>. Из людей только она была с особой теплотой любима маленьким Павлом, любима «личной» любовью<sup>103</sup>; но, признает о. Павел, и она не сама по себе, а «за ее отношение к природе»<sup>104</sup>.

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

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

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

<sup>101</sup> *Павел Флоренский, свящ. Детям моим: Воспоминания прошлых дней*. С. 63.

<sup>102</sup> Там же. С. 68.

<sup>103</sup> Там же. С. 38.

<sup>104</sup> Там же. С. 62–63.

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

Из дневниковых записей весны 1905 г. отчасти видно, как Флоренский воспринял Христа. Христос, пишет он, не делал насилия ни над кем, проявляя «полное уважение к личности». Христос всегда как бы говорил: «Ты – вполне свободен. Ты можешь остаться на своем, и Я вовсе не перестану любить тебя. Только помни: если ты почувствуешь острый приступ неудовлетворенности, то... попробуй прийти ко Мне; помни, что у тебя всегда есть плечо, на которое ты сможешь опереться»<sup>108</sup>. И, отвечая на такое «уважение» к человеческой свободе, человек, по мысли Флоренского, должен поставить Бога «на первый план» в своей жизни<sup>109</sup>, забыть о своих собственных интересах и всего себя отдать реализации того процесса, который Бог осуществляет в мире.

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

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

<sup>106</sup> Цит. по: Отец Павел Флоренский о воспитании. С. 170–171.

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

<sup>108</sup> Цит. по: Павел Флоренский и символисты. С. 356.

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

<sup>110</sup> *Александр Ельчанинов, свящ.* Из встреч с П. А. Флоренским. С. 36.



потому, что они больше нуждались, а потому, что ему приятнее было с ними, он любил их за их простоту, смирение». И именно в этот период Флоренский замечает особую «действенность» своей молитвы. «Такое впечатление, – говорит он, – как будто Бог идет мне навстречу, чтобы посмотреть, до чего же я наконец дойду; у меня иногда странное чувство, нелепое с богословской точки зрения, может быть потому, что я не могу его как следует выразить: мне бывает жалко Бога – за то, что ты у него уродился таким скверным»<sup>111</sup>.

Все это свидетельствует прежде всего об установившихся *личных* отношениях с Богом, несмотря на то что именно начиная с этого периода (1909–1910 гг.; см. далее) в философско-богословских размышлениях Флоренский постепенно преодолевает свое неопитское очарование христианским персонализмом, пересматривает решение проблемы о соотношении личности и рода и уже не уделяет вопросу о *Личности* Божией особого внимания. Действенность своей молитвы о. Павел ощущает и впоследствии, по окончании периода духовных испытаний. Он ощущает реальность Божественного промысла в своей жизни, и этот промысел отнюдь не представляется ему каким-то безличным (или «сверхличным») законом, который неспособен (или не считает нужным) снисходить к каждому конкретному человеку<sup>112</sup>. В этом отношении его детские ощущения Природы, описанные в «Воспоминаниях» 1920-х гг. и подтверждения пережитого ранее «мистического» опыта «Хаоса», данные в письмах из Соловецкого лагеря, вступают в противоречие с тем духовным опытом, которым о. Павел поделился с В. А. Кожевниковым в письме от 15 марта 1912 г. «Бог – не идея, пишет он здесь, – прирожденная или трансцендентальная или какая угодно, а Живой Дух и Отец наш, и Он ведет нас; даже когда уклоняемся мы «на пути свои», и тогда не оставляет Он нас и, допустив идти по-своему, все же направляет в лучшую сторону... *Это я знаю по опыту*, это я ощущаю всем существом своим, ибо, как бы ни был я скверен, а *ощущения Присутствия Божия я никогда не терял* и оно-то и есть *ens realissimum* (лат. «реальнейшая сущность»; курсив мой. – Н. П.)»<sup>113</sup>.

Открыто и прикровенно своим молитвенным опытом о. Павел делится с детьми в «Завещании», написанном в основном в период с 1917 по 1921 г. Опыт его живого духовного общения с Богом, Божией Матерью и святыми – свт. Николаем, прп. Сергием и прп. Серафимом – проявляется в его призывах к детям молиться и постоянно пребывать пред Богом<sup>114</sup>. «Этим, – пишет он, – я говорю все, что я имею сказать. Остальное – либо подробности, либо второстепенное»<sup>115</sup>. И когда он советует детям (против греха зависти) добывать все своим трудом и испрашивать у Бога все, что особенно хочется иметь, этим, как представляется, он указывает один из пройденных им самим путей, по которым религиозную веру можно сделать наиболее живой и опытной.

В записи апреля 1919 г. о. Павел завещает детям также молиться «к друзьям и покровителям нашего дома», помощь и присутствие которых он ощутил в тяжелейшее время общественных нестроений. Это его духовные наставники: иеромонах Исидор († 1908), еп. Антонин († 1908) и (почти неизвестный для современного исследователя) архим. Пимен<sup>116</sup>. И о себе, в записи 1917 г., на случай своей смерти, он пишет: «Я всегда буду с вами душой, а

<sup>111</sup> Там же. С. 39–40.

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

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

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

<sup>115</sup> Там же. С. 23.

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

если Господь позволит – буду часто приходить к вам и смотреть на вас»<sup>117</sup>. Такие записи фиксируют на этот раз не столько противоречие духовного опыта о. Павла его же опыту «мистическому», сколько их взаимное дополнение друг друга: с одной стороны, над человеком довлеет некая безликая сила природы; он находится во власти сверхчеловеческого рока, действий которого принципиально не понимает, но с другой стороны, он стоит пред Богом, Который может направлять течение событий по воле молящегося к Нему человека. И также: с одной стороны (как мы видели выше и увидим еще далее), собственно «человеческая», эмпирическая личность, с точки зрения Флоренского, должна служить лишь «каналом», по которому в этот мир проникают более высокие реальности Бытия; а с другой стороны, очищенная эмпирическая личность и *сама по себе* может иметь значение, она может быть каким-то образом причастна высшим бытийным планам и отсюда оказывать *свое* влияние на планы низшие. Но наряду со всем этим обращает на себя внимание тот факт, что о. Павел в «Завещании» не просит детей молиться *за* отца после его смерти. Он заповедует им, если будет возможно, принять Св. Тайны в самый день его похорон и часто причащаться в последующие дни<sup>118</sup>. Как представляется, здесь также нашел свое отражение личный опыт о. Павла: ощущение действенности таинства Св. Причастия прежде всего на «мистические глубины» человеческого существа, в которых особо тесно связаны члены одного рода. Эта действенность никак не увязана с *сознательной молитвой*, и можно подумать, что она в ней даже вообще не нуждается. Как увидим далее, *этот* опыт лежит в основе некоторых важных утверждений, сделанных в лекциях о. Павла по «Философии культа», и *этот* опыт уже вполне однозначно отводит эмпирическому сознанию человека весьма невысокое место в иерархии Бытия.

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

---

<sup>117</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Все думы – о вас. С. 23.

<sup>118</sup> См.: Там же.

<sup>119</sup> Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. С. 93.

## «Раннее» и «позднее» наследие о. Павла

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

Несмотря на все кажущиеся и действительные вариации, оно должно быть едино и целостно в известной своей основе, которую Флоренский и открывает в своих «Воспоминаниях». Менее чем за десять месяцев до гибели он очень замечательным образом подвел итог исследований всей своей жизни (письмо 21 февраля 1937 г.): «Что я делал всю жизнь? – Рассматривал мир как целое, как единую картину и реальность, но в каждый данный момент, или, точнее, на *каждом этапе своей жизни*, под определенным углом зрения. Я рассматривал мировые соотношения *на разрезе мира по определенному направлению*, в определенной плоскости и старался понять строение мира по этому *на данном этапе* меня занимавшему признаку. *Плоскости разреза менялись, но одна не отменяла другой, а лишь обогащала* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>121</sup>.

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

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

---

<sup>120</sup> Цит. по: Отец Павел Флоренский о воспитании. С. 166.

<sup>121</sup> Цит. по: Андроник (Трубачев), иеромон. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 180–181.

дицея<sup>122</sup>. Все стремится к «праксис», и, следовательно, все исследовательские работы подчинены одной общей задаче.

Первоначальный замысел «Столпа» Флоренский относил к 1902–1903 гг.<sup>123</sup> В июне 1904 г. он писал А. Белому, что готовит большое сочинение «мистического и теоретико-познавательного» характера «по теории познания, построенной на понятии символа»<sup>124</sup>. Мысль разделить это сочинение на две части – *Теодицею* и *Антроподицею*, по видимому, возникает примерно в это же время. Во всяком случае, о *Теодицее* и *Антроподицее* как о двух моментах, слагающих религию, Флоренский говорит на заседании философского кружка МДА в начале 1906 г. Антроподицею здесь он ставит на первое место: «оправдание» человека есть «по преимуществу *таинство*, мистерия, т. е. реальное нисхождение Бога к человеку, *само-уничтожение* Божие, или *кенозис*». Именно это Божественное самоуничтожение, по мысли Флоренского-студента, оправдывает человека перед лицом Божиим. Причем совершенно очевидно (хотя специально и не указано), что речь здесь идет именно о кенозисе Боговоплощения, как и впоследствии, во вступительном слове перед защитой магистерской диссертации (1914), о. Павел очень кратко, но все же скажет, что центральный вопрос антроподицеи – вопрос христологический<sup>125</sup>.

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

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

<sup>122</sup> Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова. С. 108.

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

<sup>124</sup> Цит. по: *Хоружий С. С.* Миросозерцание Флоренского. С. 28.

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

<sup>126</sup> *Флоренский П.* Христианство и культура. С. 444.

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

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

<sup>129</sup> «Особенное»: Из воспоминаний П. А. Флоренского. С. 13.

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

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

Но и в учении о Софии, как увидим далее, «персонализм» Флоренского далеко не однозначен, даже на идеальном онтологическом уровне; в «Столпе» вовсе не София, как идеальная Личность твари, является основой всей онтологии. В качестве таковой у «раннего» Флоренского выступает Любовь – Божественная *Сущность*<sup>131</sup>, которая объединяет как Три Божественные Ипостаси, так и идеальные тварные личности, и она же является условием жизни и единства самой Софии. Результат поиска Абсолютной Истины, осуществленного в «Столпе», оказался совсем не «персоналистическим»: Истина – это «Отношение Трех», «отношение-субстанция», каковой и является Любовь<sup>132</sup>. Многократно подчеркивая абсолютную важность в онтологии идеи *единосущия*, «ранний» Флоренский фактически заменяет «Бога-Вседержителя» высшей реальностью, если можно так сказать, «Любви-Вседержительницы». Но в системе «Столпа» в этом нет ничего удивительного и странного, поскольку здесь о. Павел настаивает на том, что Бог есть Любовь по Самой Своей Сущности.

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

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

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

<sup>132</sup> См.: Там же. С. 49, 93.

<sup>133</sup> Хоружий С. С. Обретение конкретности. С. 9.

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

Божественных энергиях<sup>135</sup>. Осуждение имяславия Посланием Святейшего Синода от 18 мая 1913 г. было расценено им как наступление «духовного позитивизма» на церковное мировоззрение, а само «имяборчество» – как «удар и попытку разрушить понятие символа»<sup>136</sup>. Поэтому само обогащение символа энергетическими концепциями, равно как и вся последующая разработка вопросов антропологии у о. Павла, имели отчетливо выраженную полемическую направленность.

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

К этому можно было бы добавить и свидетельство письма Флоренского к С. Н. Булгакову от 14 декабря 1912 г., где обсуждаются некоторые сложности, возникшие при подготовке к изданию «Столпа» в полном варианте<sup>140</sup>. «Я потратил на технику книги, – пишет о. Павел, – и, главным образом, на примечания столько сил и времени, что теперь мне этот вопрос стал болезненным». Но это не от обиды, «а просто усталости и едва ли не *брезгливости к собственной книге* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>141</sup>.

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

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

<sup>136</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 324.

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

<sup>138</sup> Там же. С. 57.

<sup>139</sup> Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова. С. 92.

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

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

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

кое и интимно-личное, уединенное (курсив мой. – Н. П.)). Это «свирель», «жалоба покинутого» («Потому-то, – пишет о. Павел в скобках, – и возникает проблема Теодицеи»), в противоположность будущей «драме», второй половине «матесис», второй части «Столпа» (по первоначальному замыслу), т. е. антроподицеи<sup>143</sup>.

«Отчуждение» от теодицеи не мешает Флоренскому в 1912 г. обсуждать с Булгаковым одну из центральных тем «Столпа» – тему Софии – и высказывать идею об издании «классической литературы» по софиологии<sup>144</sup>. Именно в это время, обсуждая софиологию Вл. Соловьева, Флоренский резко критикует ее «имперсонализм»<sup>145</sup>, и, очевидно, к этому же времени относится замечательное примечание 701 к «Столпу», в котором о. Павел пишет, что для Соловьева «началом и основанием всего» является «не живая Личность... а субстанция», что, собственно, делает его философию «тонкорационалистической» и «вещной»<sup>146</sup>.

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

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

Вот лишь несколько моментов, указывающих на глубокую органическую связь «Столпа» и поздних работ. В «Столпе» все тварное в своих идеальных основаниях было причастно Божественной Сущности и благодаря этому было единственно между собой. Божественная Сущность, определяемая как Любовь<sup>148</sup>, в онтологии «раннего» Флоренского струилась от идеальных корней твари и «просвечивала» материю, совершая ее восстановление и обожение. В работе «Имяславие как философская предпосылка» (1922) Флоренский дает «онтологическую формулу символа как сущности, несущей сросленную с ее энергией энергию иной сущности, каковою энергией дается и сама сущность, та, вторая (курсив мой. – Н. П.)»<sup>149</sup>. Здесь, по сути, та же сущность-энергия горнего мира являет себя в мире дольнем,

<sup>143</sup> См.: Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова. С. 108.

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

<sup>145</sup> Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 54.

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

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

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

<sup>149</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 293.

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

«Свет умный», или «Свет Фаворский», сказано в «Столпе», видит внутри себя подвижник, созерцающий несказанную красоту сущности Божией. «Свет умный – это свет Самого Триипостасного Божества, сущность Божественная... Это – «Свет Христов»... «Свет мысленный», свет любви Божией»<sup>150</sup>. И в лекции «Освящение реальности» (1918) из цикла «Философии культа» речь о свете также заходит в связи с утверждением, что в святом подвижнике открывается реальность *иного* мира. «Невидимое, – говорит о. Павел по поводу Послания ап. Павла к ефесянам (Еф. 5, 13), – предмет веры, обличается верою, т. е. получает обличие... является Светом, является как Свет...» Это Свет Небесный, Неприступный, Премирный, Вечный и т. д. «Это – Свет Фаворский... Божественный, Несозданный». О нем шли споры сторонников и противников свт. Григория Паламы, «и было утверждено, что воистину этот Свет есть онтологический устой мира и истории»<sup>151</sup>. Из этого сопоставления видно, что Свет – Любовь – Божественная сущность «Столпа» в поздних работах просто получила иную трактовку и стала рассматриваться как Свет – Божественная энергия, несущая с собой сущность горнего, Божественного мира<sup>152</sup>.

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

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

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

<sup>151</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 150–152.

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

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

<sup>154</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 260.

<sup>155</sup> Там же. С. 273.

<sup>156</sup> Там же. С. 270.

<sup>157</sup> См.: Андроник (Трубачев), *игум.* Из истории книги «Столп и утверждение Истины». С. 837.



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

Далее, 1–5 мая 1918 г., составляется первая из лекций по «Философии культа», и одновременно с этим 1 мая 1918 г. о. Павел заключает с издательством «Путь» договор о печатании первых пяти томов своего собрания сочинений, в которое теперь уже планирует включить и «Столп», в качестве 4-го тома<sup>160</sup>. Более того, по условиям договора печатание собрания сочинений должно было начаться *одновременно* с первого («У Водоразделов мысли») и четвертого («Столп») томов, а сам о. Павел помимо денежного гонорара с каждого проданного экземпляра должен был получить 50 авторских экземпляров «Столпа»<sup>161</sup>. Думается, это самое существенное свидетельство того подлинного значения, которое сам о. Павел придавал своему «Столпу».

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

---

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

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

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

<sup>161</sup> См.: Там же. С. 145–146.

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

## «Катарсис». Математика и «платонизм»

«Мои научные статьи, – писал о. Павел в 1912 г., – из коих большая часть не напечатана или даже слегка набросана... математическая работа и математические заметки – это все, как я мысленно называл всегда... расчистка души моей от современности»<sup>163</sup>. «Современность» здесь можно рассматривать как весьма емкое понятие, но прежде всего это «научное отношение к миру», которое, как пишет Флоренский в «Воспоминаниях», у него сложилось примерно в шестом классе гимназии (1898–1899). В этот период он «стремился познать законы природы, все время посвящал точному знанию – физике и математике, отчасти геологии и астрономии»<sup>164</sup>. Для «современности», которая здесь имеется в виду, характерна, по словам о. Павла, «болезнь всей новой мысли, всего Возрождения»: с одной стороны, «бесчеловечная научная мысль», с другой – «бессмысленная человечность». «Пляшущая с торжеством смерти-победительницы на костях уничтоженного ею человека научная мысль и забытый, прячущийся по углам человеческий дух. Все новое время страдало именно этой раздвоенностью», но сам Флоренский свой внутренний конфликт склонен обозначать не как разобщение «научности» и «человечности», а как столкновение в себе двух «стихий» – научной мысли и опыта ощущения иного мира<sup>165</sup>.

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

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

<sup>163</sup> Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова. С. 108.

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

<sup>165</sup> Там же. С. 218.

<sup>166</sup> Флоренский П. А. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 346.

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

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

<sup>169</sup> Флоренский П. Христианство и культура. С. 399.

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

<sup>171</sup> Там же. С. 242.

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

Можно долго анализировать круг знакомств и влияний, связанных с учебой Флоренского в Москве<sup>173</sup>, но одно из них выделяется особо по важности для нашей темы. Это преподаватель математики в Московском университете Н. В. Бугаев (1837–1903), с которым Флоренский сблизился как на почве любви к математике, так и в связи с дружбой с его сыном – А. Белым (Б. Н. Бугаевым, 1880–1934). Обращают внимание на свидетельство Н. Н. Лузина, который учился вместе с Флоренским в Университете и согласно которому «все его (т. е. Флоренского. – Н. П.) работы не имеют цены в области математики. Намеки, красивые сравнения – что-то упивающее и обещающее, манящее и безрезультатное. Способности и тут видны, только пока нет результатов»<sup>174</sup>. Но для него ведь и важны были прежде всего «намек и красивые сравнения», а не «результаты» в научном знании, «пышное здание» которого, построенное в ранней юности, уже рухнуло. Флоренский обращал математику в средство свидетельства реальности иного мира и наглядного пояснения своих философско-богословских построений.

Так, например, необходимость догмата в богословии он очень удачно сравнивал с возникшей на известном этапе развития математики необходимостью введения «иррационального числа». Так же, по аналогии с математическими функциями, он пытался пояснить некий закон – «тип возрастания», которым определяется духовное развитие человека (работа «О типах возрастания», 1906), причем сам «тип возрастания» оценивался им как наиболее глубинная из всех логических характеристик человеческой личности<sup>175</sup>; математические понятия потенциальной и актуальной бесконечности он использовал как иллюстрацию наличия двух «сторон бытия» личности – «условного» и «безусловного» Я<sup>176</sup>. В 1915 г. в работе «Смысл идеализма» он касается разработанной в математическом анализе второй половины XIX в. теории инвариантов и намечает перспективы ее использования в философии<sup>177</sup>, а в 1922 г. («Мнимости в геометрии») применяет теорию мнимых чисел для объяснения картины двуединой символической реальности<sup>178</sup>. Наконец, из числа многих других примеров можно отметить его свидетельство относительно «Столпа», высказанное в 1921 г.: «Тут делается попытка применить ряд математических понятий и операций... к проблемам духовной жизни, *использовать в целях философских самый дух математики*, по возможности оставляя математический аппарат в стороне... (курсив мой. – Н. П.)»<sup>179</sup>.

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

<sup>172</sup> Там же. С. 246.

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

<sup>174</sup> Цит. по: *Хоружий С. С.* Мирозерцание Флоренского. С. 42.

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

<sup>176</sup> Там же. С. 281–282.

<sup>177</sup> См.: *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 122.

<sup>178</sup> См.: *Флоренский П. А.* Мнимости в геометрии. М., 1991. С. 50–51.

<sup>179</sup> Цит. по: *Андроник (Трубацев), иеромон.* Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 17–18.

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

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

Концепция способности и необходимости для монады выходить за свои пределы через отдающую, «истошающую» любовь – основная в метафизике «Столпа». Как реальное «выхождение из себя» и «вхождение» в другого в «Столпе» определяется акт познания, которому таким образом придается онтологический характер<sup>182</sup>. При этом помимо Н. Лосского Флоренский ссылается на работу С. Н. Трубецкого «Метафизика древней Греции» (1890)<sup>183</sup>, т. е. опять мы наблюдаем в этом очень важном моменте антропологии Флоренского связь с университетским, «катарсическим» периодом. Соединение математики и философии, влияние исследований Н. В. Бугаева и С. Н. Трубецкого главным образом и сформировали те взгляды, с которыми, «расчистив» себя от «современности», Флоренский пришел в Московскую духовную академию.

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

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

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

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

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

<sup>183</sup> См.: Там же. С. 644.

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

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

софия *всякой* религии», «возбуждающая струя в религиозной мысли человечества»<sup>186</sup>. По окончании академии (1908) он делает упор на «удивительном сходстве» между учением Платона «и миропониманием еще более древних предков наших, теряющихся в тумане древности»<sup>187</sup>. Платонизм, утверждает он, корнями своими «привлекает к себе почвенную влагу общечеловеческих верований», и в этом причина его «вечности». «Ведь Платон... цветок *народной души*»<sup>188</sup>. В 1915 г. он также скажет весьма утвердительно: «... В платонизме явились осознанными целые полосы, целые миры народной религии и общечеловеческого жизнепонимания»<sup>189</sup>. Платон – «глубочайший из язычников»<sup>190</sup>, «глубокий и мудрый мыслитель» («Культ и философия», 1918)<sup>191</sup>, понятия «народное», «платоновское» и «церковное» тождественны («Иконостас», 1922)<sup>192</sup>, «В храме мы стоим лицом к лицу перед платоновским миром идей» («Храмовое действо как синтез искусств», 1922)<sup>193</sup>. Применительно к антропологии «платонизм» Флоренского скажется на концепции, согласно которой человек в своей познавательной ценности – «лицо лица» или «лик» человека – это платоновская идея<sup>194</sup> со всеми вытекающими отсюда последствиями.

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

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

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

<sup>186</sup> Там же. С. 69.

<sup>187</sup> Там же. С. 167.

<sup>188</sup> Там же. С. 147.

<sup>189</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 124.

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

<sup>191</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 124.

<sup>192</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 92.

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

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

<sup>195</sup> См.: Там же. Т. 1. С. 283.

<sup>196</sup> Флоренский П. Христианство и культура. С. 379.

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

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

---

<sup>197</sup> Андроник (Трубачев), игум. Из истории книги «Столп и утверждение Истины». С. 833.

## «Матесис». Первая половина

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

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

Флоренский явно постулирует изначальное обожение глубинной структуры человека, причем все изложение ведется с применением категории личности: процесс «изменения для личности условной» – это постепенное раскрытие «личности безусловной»<sup>202</sup>. 1906 г. также датирована его большая работа «Понятие Церкви в Священном Писании», где говорится, что «дуальная природа Церкви ведет к необходимости различать в ней два элемента, две стороны: *безусловную* и *относительную*»<sup>203</sup>. Это те же две «стороны бытия», которые имеет каждая «отдельная» личность; в данном случае речь идет о «совокупной» личности *всей* твари, которая, по мере продвижения к ее бытийному средоточию, есть София, Церковь и Пресвятая Дева Мария<sup>204</sup>.

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

---

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

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

<sup>200</sup> Там же. С. 83–84.

<sup>201</sup> Там же. С. 282.

<sup>202</sup> Там же. С. 282–283.

<sup>203</sup> Там же. С. 332.

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

перестали иметь всякое значение<sup>205</sup>. Очень скоро после этого (уже к 1909 году), переживая очередной внутренний кризис, Флоренский начнет исследовать свою родословную и будет постепенно создавать учение о действительной мистической значимости рода; род в конце концов окажется для о. Павла онтологически более значимой реальностью, чем личность (см. «Смысл идеализма», 1915; лекции «Об историческом познании», 1916; особенно – в монографии «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях», 1924).

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

Но уже в кандидатской диссертации 1908 г. – первой редакции будущего «Столпа» – Личность Божия как бы отходит на второй план и все внимание обращено на Личность Софии. В Софии каждый человек своей «идеальной личностью» укоренен в Боге, и потому «выход» к Богу совершается *через* свое «истинное Я», *через* Софию как Церковь и идеальную Личность твари. «Пронизанная Троичной Любовью, – написано в рукописной части диссертации<sup>207</sup>, – София, религиозно – не рассудочно – почти сливается со Словом и Духом и Отцом»<sup>208</sup>, т. е. фактически София «религиозно» отождествляется с Богом. При этом Бог остается Богом, а тварь – тварью, но для твари, в ее эмпирическом аспекте, Бог как бы «исчезает» для непосредственного контакта, «исчезает» в Софии. Вместе с этим «исчезает» и личное общение человека с Богом, поскольку все в конечном счете сводится к причастию Божественной Сущности через Софию. В человеке есть орган для восприятия горнего мира – сердце. «Посредством сердца созерцается первозданный корень личности... и *через этот корень* устанавливается живая связь с Матерью духовной личности – с Софией... *В ней* дается личности созерцание Бога – Любви», а саму Любовь тварь получает «*через* Софию от Духа (везде курсив мой. – Н. П.)»<sup>209</sup>. Можно сказать, что непосредственный личный контакт человека с Богом, предстояние «лицом к Лицу», вынесены в идеальную область, в область идей Платона, тогда как для эмпирической личности путь к Богу остается только через свое «истинное Я» (или, что то же, через Софию). При этом в письме 8 «Столпа» («Геенна») самосознание человека отнесено именно к эмпирической личности, которая должна войти в причастие Божественной Сущности, но, в случае предельного зла, может потерять свой «идеальный корень» и погибнуть в своей чистой субъективности<sup>210</sup>.

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

<sup>205</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. С. 179–180.

<sup>206</sup> Флоренский П. Христианство и культура. С. 444–447.

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

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

<sup>209</sup> Там же. С. 352.

<sup>210</sup> См.: Там же. С. 219–220, 233–234.



ставлены как феномен и ноумен и констатируется возможность их погибельного расщепления<sup>211</sup>. Это крайне важный момент в антропологии Флоренского, проявление которого мы наблюдаем уже в студенческих сочинениях<sup>212</sup>.

В целом уже к концу периода обучения в МДА проблема теодицеи, первоначально (в докладе 1906 г.) заявленная как удостоверение в Личности Божией, непосредственное переживание Бога в стоянии «лицом к Лицу» пред Ним<sup>213</sup>, свелась – в плане антропологии – фактически к проблеме соотношения в человеке «реальной» (эмпирической) и «идеальной» личности и выразилась в разработке учения о Софии как идеальной Личности твари, укорененной в «недрах Пресвятой Троицы»<sup>214</sup>. После 1908 г. Флоренскому становится «чужд дух теодицеи» (игум. Андроник); успешная защита кандидатской диссертации и признание удовлетворительным чтение двух пробных лекций («Общечеловеческие корни идеализма» и «Космологические антиномии Иммануила Канта», 17 сентября 1908 г.) делают Флоренского исполняющим должность доцента МДА по кафедре истории философии. В «Воспоминаниях», относящихся к этому периоду, о. Павел сделал запись: «Профессура: кризис фарисейства: открытие рода».

---

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

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

<sup>213</sup> См.: *Флоренский П.* Христианство и культура. С. 446–447.

<sup>214</sup> *Флоренский П. А.* Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 332, 349.

## «Матесис». Переходный период

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

В своих воспоминаниях «Из встреч с П. А. Флоренским (1909–1910)» А. Ельчанинов приводит его слова, относящиеся к январю 1910 г.: «Я хочу настоящей любви; я понимаю жизнь только вместе; без «вместе» я не хочу и спасения; я... просто не имею вкуса ни к жизни, ни к спасению своей души – пока я один»<sup>215</sup>. Главную причину своей тоски он связывает с невозможностью найти для себя «настоящего, полного общения»: «все только бумажки, и ни разу – золота»<sup>216</sup>. Октябрем 1909 г. датировано ответное письмо Флоренскому Марии Уманец<sup>217</sup>, в котором процитированы его слова: «... порою нападает отчаяние, что поделаешь один, когда житейское море, воздвигаемое бурей, кипит и пенится...»<sup>218</sup>. И в октябре того же года А. Ельчанинов записывает те «факты», которые он сообщил о Флоренском еп. Антонию (Флоренсову): «... разочарование в науке, беспричинная тоска, пьянство». Сам Флоренский объяснял последнее обстоятельство несколькими причинами: стремлением пережить то, о чем он будет писать и говорить на лекциях («... ведь всякое познание есть выхождение из себя»; «исторически гносеологический вопрос зародился из культа опьяняющих растений, т. к. лучше всего явление выхождения из себя, тождества субъекта и объекта, знают пьяные»), намерением смирить свою гордость и свое тщеславие и своей тягой к простоте, так противоположной широко распространенному вокруг фарисейству<sup>219</sup>.

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

Именно в этот период («мучительные и духовно непросветленные годы», по выражению игум. Андроника) Флоренский обращается к исследованию своего рода и делает ошибочное открытие, согласно которому его прадед Андрей был священником<sup>222</sup>. Он сравнивает сложившиеся судьбы деда и отца и делится с В. Розановым такими впечатлениями: «Словно

---

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

<sup>216</sup> Там же. С. 41.

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

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

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

<sup>220</sup> Отец Павел Флоренский о воспитании. С. 272.

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

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

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

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

«Все это время, – писал он 11 мая 1911 г. В. Розанову, – у меня... такое торжество, словно настал день 7-й, словно наступила Вечная Пасха. Какой-то невыразимый, неосязаемый, непонятный для меня самого внутренний мир низошел в душу, в сердце, во все тело... Я вернулся к предкам... Вся психология перевернулась... (курсив мой. – Н. П.)»<sup>224</sup>. Сходным образом о. Павел поделился своими переживаниями и с С. Н. Булгаковым, описывая ему связанное с совершившимся таинством Священства «чувство вечности или вневременности»<sup>225</sup>. Эта переписка, кстати сказать, подтверждает *внезапный* характер решения Флоренского стать священником, которое явилось результатом совершенного им «открытия рода», а не было следствием некой закономерной тяги к «жречеству», понимаемому по образцу античного культа<sup>226</sup>.

Вместе с тем о. Павел действительно был склонен ограничивать функции священства лишь совершением культовых священнодействий, в чем тоже, думается, проявились его определенные антропологические воззрения. По этим воззрениям таинства и вообще культ *прежде всего* воздействуют на ноуменальную основу человеческого естества и уже потом освящение от «корней» передается к «ветвям» и «ответвлениям», доходя до «периферического сознания». Священнодействия поэтому гораздо более важная деятельность священника, чем проповедь и пастырство, касающиеся лишь такой «внешней», эмпирической структуры, как сознание. В письме из Ялты (1922) о. Сергей Булгаков вспоминал, что перед принятием священства говорил в беседе с о. Павлом о своем желании быть «жрецом», а не «пастором», и Флоренский с ним соглашался<sup>227</sup>. Это, разумеется, не значит, что Флоренский в принципе отказывался от осуществления пастырского руководства как священник, но господствующая тенденция была именно такой.

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

<sup>223</sup> Там же. С. 278–279.

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

<sup>225</sup> Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 44.

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

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

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

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

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

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

<sup>228</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 282.

<sup>229</sup> Там же. С. 11.

<sup>230</sup> Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. С. 99.

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

<sup>232</sup> Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. С. 100.

<sup>233</sup> Там же.

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

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

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

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

---

<sup>234</sup> Андроник (Трубачев), игум. Из истории книги «Столп и утверждение Истины». С. 832.

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

<sup>236</sup> Там же. Т. 3 (2). С. 164.

<sup>237</sup> Там же. Т. 2. С. 92.

## «Матесис». Вторая половина

Но прежде случился духовный разлад с М. Новоселовым и со всем «кружком», с прежними единомышленниками по поддержке имяславия. «Онтологизм» Флоренского доведен до многих крайних пределов; он с самого начала был несогласен с о. Антонием Булаговичем, отрицающим присутствие Божественной энергии и Самого Бога в самих *звуках Имени Божия*<sup>238</sup>, и после августа 1914 г. фактически отказался от дальнейшего сотрудничества с ним<sup>239</sup>. В 1916 г. он, зная (и даже специально это отмечая) о почитании А. С. Хомякова М. Новоселовым, Ф. Д. Самариним и др., сначала в «Богословском вестнике», а затем отдельным изданием публикует материал «Около Хомякова», в котором местами в достаточно резких выражениях обвиняет его в том же «протестантстве», т. е. в тенденции к уничтожению мистической основы Церкви и христианства. «Существо православия, – пишет он, – есть онтологизм – *принятие реальности от Бога* как данной, а не человеком творимой», между тем как у Хомякова он находит борьбу с «онтологическим моментом в религии», карикатурное представление многих черт «онтологизма»<sup>240</sup>. Флоренский делает решительный вывод: «Имманентизм<sup>241</sup> – таков привкус теорий Хомякова»<sup>242</sup>, а следовательно, и всех его почитателей и продолжателей его идей в богословии и философии.

Это нужно сравнить с тем, что Флоренский писал (на черновике) С. Булгакову в августе 1917 г. по поводу только что вышедшей его книги «Свет невечерний»: «Радовался Вашей книге и находил ответы на *основной запрос свой* – запрос о трансцендентном... Теперь всюду прет имманентное. Церковное управление, таинства, смысл догматов, сам Бог – все имманентезируется, лишается не-в-нас-сущего бытия, делается модусом нас самих. Все заняты срытием вершин, затуманиванием твердей земных, вонзающихся в Лазурь небесную. Ваша книга – единственное исключение из этого общего потока (курсив мой. – *Н. П.*)»<sup>243</sup>. О. Павел делал такие заключения в то время, когда в русском богословии уже возникло так называемое неопатристическое течение, которое (с конца 1890-х гг.) пыталось вернуть православную богословскую мысль к св. Отцам и освободиться от католическо-протестантских влияний. В связи с этим течением стоят имена архиепископов Михаила (Грибановского), Антония (Храповицкого), Сергия (Страгородского), Илариона (Троицкого) и самого ректора МДА еп. Феодора (Поздеевского), довольно близкого к о. Павлу и к новоселовскому «кружку». О. Павел признал, что «имена Митрополита Петроградского Антония и Архиепископов Антония и Сергия» стали «лозунгами обширных течений русской богословской мысли», и при этом прямо связал их, а следовательно, и сами эти течения, со столь резко критикуемыми им идеями Хомякова<sup>244</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>245</sup> Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 117.

<sup>246</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 39.

<sup>247</sup> Там же. С. 34.

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

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

конечно глубже», чем это представляется грубому материализму и отвлеченному спиритуализму<sup>250</sup>.

В лекциях по «Философии культа», относящихся к 1918–1919 гг., человек рассматривается в реальностях «сущности» и «ипостаси», причем говорится о том, что «сущность» являет себя телом, а «ипостась» заявляет о себе речью<sup>251</sup>. Это делает значимыми для антропологии Флоренского его работы из цикла «У Водоразделов мысли» (1917–1922), относящиеся к философии языка и слова. В 1922 г. о. Павел завершает цикл «Философии культа» несколькими лекциями, где человек рассмотрен с точки зрения понятий «лика», «лица» и «личины» («Иконостас») и как совокупность «концентров напластования личности», каждый из которых может быть назван «телом» («Философия культа») <sup>252</sup>. К этой последней теме он возвращается в своей заключительной работе – «Имена» (1926). Здесь Флоренский повторяет многие идеи об онтологическом значении имени, отмеченные еще в студенческих обзорах 1906–1907 гг., и представляет имя как первое проявление «духовной сущности», некое тончайшее тело, за которым следуют далее более грубые структуры. Он как бы специально дает понять, что для него не важны их точные названия (в отличие от теософии и оккультизма, где – в разных вариантах – все тела прописаны<sup>253</sup>), но однажды, мимоходом, указывает на их связь с «материалом» окружающей среды – «мистическим, оккультным, социальным, психическим, физическим»<sup>254</sup>. Об «астральной» структуре человека Флоренский упоминает в работе «Магичность слова», написанной в 1920 г.<sup>255</sup>; об «астральном выходе из себя» говорит в «Воспоминаниях» в записи января 1924 г.<sup>256</sup>

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

До своего первого ареста и трехмесячной ссылки в Нижний Новгород (1928) о. Павел пытался внести свой вклад в сохранение культурного наследия Церкви, спасти от закрытия Троице-Сергиеву Лавру и Оптину пустынь. Работая в советских научных учреждениях, он (до 1928 г.) неизменно появлялся везде в священническом подряснике. Кроме чисто научно-технических работ (по электротехнике и материаловедению<sup>260</sup>) он начал большую работу над «Словарем символов» (Symbolarium), которую планировал осуществлять и с привлечением других специалистов. Первый выпуск «Словаря», посвященный символу точки, был написан совместно с профессором А. И. Ларионовым к 1923 г. и содержал важные моменты, которые нельзя обойти в процессе изучения философско-богословского наследия о. Павла.

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

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

<sup>252</sup> Там же. С. 218.

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

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

<sup>255</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 271.

<sup>256</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 229.

<sup>257</sup> Флоренский П. А. Имена. С. 67.

<sup>258</sup> Там же. С. 52.

<sup>259</sup> Там же. С. 26.

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



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

В 1924 г. о. Павел подготовил две статьи для публикации в журнале «The Pilgrim», которые были посвящены вопросам христианского объединения. Одна из них («Записка о христианской культуре») действительно была опубликована на английском языке и призвала все исповедания «вместо оборонительной апологетики» к положительному раскрытию и разъяснению смысла своих упований. Здесь же о. Павел указывал на необходимость раскрытия христианских воззрений «на природу человека и на всю тварь»<sup>261</sup>. Другая статья – «Записка о православии» – интересна тем, что четко обозначает принципиальную позицию о. Павла: нет и не может быть *ложных* религий<sup>262</sup>.

После короткой ссылки 1928 г. о. Павел был восстановлен в должности заведующего отделом материаловедения Всесоюзного электротехнического института<sup>263</sup>. Новый арест произошел в феврале 1933 г.

#### «Праксис»

«Надо очень, очень расти», – писал о. Павел в 1912 г., – чтобы превзойти «матесис» «и очень много страдать, чтобы дорасти до мистерий», до «праксис»<sup>264</sup>. «Только глубокие страдания по-настоящему формируют нашу личность и оставляют на ней существенные изменения», – свидетельствовал он в «Воспоминаниях», обращенных к детям (1924), – в то время как «удовольствие бесследно исчезает из памяти; радости помнутся, но как бледные, бескровные тени»<sup>265</sup>. Эпоха «праксис» наступила для о. Павла не так, как он это предполагал, расписывая этапы своего духовного становления, хотя оправдалась самая, может быть, главная интуиция – связь «деяния» и страдания. В июле 1933 г. о. Павел был осужден на 10 лет, сослан в так называемый БАМЛАГ, где в поселке Сковородино, на «Опытной мерзлотной станции», развернул исследования вечной мерзлоты. К осени 1934 г. эти работы с его участием были внезапно прерваны в связи с переводом его в лагерь на Соловки. Там о. Павел внес большой вклад в создание производства йода и готовил проекты по комплексному использованию водорослей. Все эти работы также были прерваны, и 8 декабря 1937 г. о. Павел был расстрелян предположительно в неизвестном месте в Ленинградской области. Наследие о. Павла, оставшееся от этого периода, – его переписка с женой, матерью и детьми<sup>266</sup>, а также – сами направления и результаты его научных исследований на Дальнем Востоке и Соловках. В одном из писем 1936 г. он подтверждает свое учение о роде: «Я считаю, что знать прошлое своего рода есть долг каждого и приносит много пользы для самопознания и исправления или предупреждения возможных ошибок...»<sup>267</sup> В письме 23 февраля 1937 г. повторяются высказанные (в связи с учением о роде) на лекции «Об историческом познании» (1916) убеждения о связи времени с Вечностью. «Я высказываю вам это, – говорил Флоренский студентам, – как наиболее *твердый* пункт внутренней своей жизни: *ничто не пропадает*»<sup>268</sup>; «Во мне давно живет твердое убеждение, – написано в письме, – что в

<sup>261</sup> Флоренский П. Христианство и культура. С. 647.

<sup>262</sup> См.: Там же. С. 627–628.

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

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

<sup>265</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 238.

<sup>266</sup> Последнее письмо от о. Павла пришло в Загорск 19 июля 1937 г.

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

<sup>268</sup> Флоренский П. Христианство и культура. С. 30.

мире ничто не пропадает<sup>269</sup>. Для личной жизни это убеждение, м. б., и недостаточно утешительно. Но если на себя смотреть как на *элемент мировой жизни*, то при убеждении, что ничто не пропадает, можно работать спокойно... (курсив мой. – Н. П.)»<sup>270</sup>. «Все проходит, но все остается» (письмо 6/7 апреля 1935 г.), «Прошлое не прошло, а сохраняется и пребывает вечно» (письмо 27 мая 1935 г.)<sup>271</sup>. При этом о. Павел полагает, что внутри рода родственники могут воздействовать на судьбы друг друга. «Я принимал за это время удары за вас, – пишет он в марте 1934 г., – так хотел и так просил Высшую Волю». «Все это время я страдал за вас и хотел, и просил, чтобы мне было тяжелее, лишь бы вы были избавлены от огорчений, чтобы тяжесть жизни выпала на меня взамен вас»<sup>272</sup>.

В письмах повторяются многие важные мысли из «Воспоминаний». Например, о. Павел пишет однажды, что все свои идеи извлекал не из книг, а «из себя»<sup>273</sup>, отмечает, что на протяжении 50 лет своей жизни убедился в верности своих изначальных детских впечатлений<sup>274</sup>, советует обращать внимание на самое раннее детство ребенка, «когда закладывается самый каркас личности. Все остальное, позднейшее, – только вариации на тему раннейшего детства»<sup>275</sup>. О. Павел рассказывает, как «чувствовал» своих детей до их рождения<sup>276</sup>, учит дочь Ольгу «символически воспринимать действительность», т. е. уметь «находить высшее в «здесь» и «теперь»»<sup>277</sup>; также для Ольги он развертывает целое учение о слове, сходное с изложенным в работе «Магичность слова» в 1920 г.<sup>278</sup> и учение о Хаосе, который онтологически выше человеческой индивидуальности<sup>279</sup>.

Исследуя вечную мерзлоту, Флоренский находит в ней символ человеческой души и повторяет свое учение из «Философии культа» о необходимости некой гармонии между сознанием и подсознанием в человеке<sup>280</sup>. Явление вечной мерзлоты, по его мнению, вообще имеет чрезвычайную важность «для общего миропонимания»<sup>281</sup>. «В природе, – пишет он, – самое лучшее воспитание»<sup>282</sup>, «природа – лучшая очистительница», «какой-нибудь час в природе даст понять то, чего не понимала раньше» (письмо дочери Ольге в январе 1935 г., за месяц до ее 17-летия)<sup>283</sup>. «Математика – самая важная из наук, образующих ум, углубляющая, уточняющая... связывающая все мировоззрение в один узел; она воспитывает и развивает, дает философский подход к природе»<sup>284</sup>. «Математика должна быть... привычкою мысли: надо научиться видеть геометрические соотношения во всей действительности и усматривать формулы во всех явлениях»<sup>285</sup>.

---

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

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

<sup>271</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Все думы – о вас. С. 95, 119.

<sup>272</sup> Там же. С. 60, 63.

<sup>273</sup> Там же. С. 374.

<sup>274</sup> См.: Там же. С. 224–225.

<sup>275</sup> Там же. С. 422.

<sup>276</sup> См.: Там же. С. 118.

<sup>277</sup> Там же. С. 307.

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

<sup>279</sup> См.: Там же. С. 181–182.

<sup>280</sup> См.: Там же. С. 734.

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

<sup>282</sup> Там же. С. 425.

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

<sup>284</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Все думы – о вас. С. 217.

<sup>285</sup> Там же. С. 293.

Подобные примеры можно продолжать вплоть до повторения о. Павлом в начале 1937 г. своего убеждения в наступлении «поворотного пункта хода исторических событий», когда «происходит переустройство в самих корнях» всех отраслей жизни<sup>286</sup>. «Не знаю, – писал о. Павел в начале 1935 г., – каков будет суд, но сам скажу, что старался не делать плохого и злого, – и сознательно не делал. Просматривая свое сердце, могу сказать, что ни на кого у меня нет гнева и злобы»<sup>287</sup>. А в конце 1935 г. добавлял на ту же тему: «И если бы мне было дано начинать жизнь заново, с детства, я, вероятно, шел бы тем же путем, который уже пройден. Я делал ошибки. Но в основном совесть моя спокойна»<sup>288</sup>.

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

---

<sup>286</sup> Там же. С. 222.

<sup>287</sup> Там же. С. 83.

<sup>288</sup> Там же. С. 374.

<sup>289</sup> Там же. С. 246.

## Выводы

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

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

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

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

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

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

## Глава 2. Человек в мире и пред Богом

В истории философии известен достаточно резкий поворот от обсуждения вопросов из области природы и космологии в целом к теме человека. Хотя первыми осуществили его софисты Протагор (ок. 481–411 до Р. Х.) и Горгий (ок. 483–373 до Р. Х.), подлинным родоначальником философии человека признается всю жизнь боровшийся с софистами Сократ (469–399 до Р. Х.)<sup>290</sup>. Борьба Сократа (а вслед за ним и Платона) с софизмом как проповедью относительности любого знания, любых ценностей, законов и обычаев<sup>291</sup> не могла не привлечь внимания Флоренского с самого первого момента его знакомства с философией<sup>292</sup>, поскольку «с юных лет его главная антипатия и страх – перед субъективным вымыслом и иллюзией, перед всем мнящимся и призрачным» (С. Хоружий)<sup>293</sup>. В «Смысле идеализма» о. Павел особо отметит «антропоцентричность» эллинского мирозерцания во втором периоде развития античной философии и то, что «альфа и омега» жизнепонимания для Сократа – человек<sup>294</sup>. Такая оценка весьма показательна для мыслителя, нарочито подчеркивающего свой «эллинизм» и свое особое отношение к античности.

---

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

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

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

<sup>293</sup> Хоружий С. С. Обретение конкретности. С. 7.

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

## Человек и Космос

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

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

Сразу после Сократа (после 400 г. до Р. Х.) в греческом мире широкое распространение получает знание о том, что душа человека бессмертна и имеет свой дом на небе<sup>298</sup>. Об этом говорит Платон в своих диалогах («Федон», «Тимей», «Законы»).

Первое систематическое изложение сведений о человеке дает Аристотель (384–322 до Р. Х.), который также первым употребляет термин «антропология», но вовсе не в его собственном, привычном для нас значении<sup>299</sup>. самого понятия антропологии как учения о человеке древние греки не знали и не употребляли. В трактате «О душе» Аристотель выделяет человека указанием на наличие в нем души разумного уровня, которая в принципе не связана с телесностью и вечна (хотя и не сохраняет никакого воспоминания и сознания после смерти тела – О душе. III, 5)<sup>300</sup>. Это достижение древней, языческой по своим основам, мысли заметил и воспроизвел свт. Григорий Нисский (Об устройении человека. VIII, 145, 8–41; О душе и воскресении), а затем, составляя свод всего утвердившегося в Церкви богословия первых веков христианства, прп. Иоанн Дамаскин вновь повторил размышления Аристотеля о трех

<sup>295</sup> Платон. Диалоги. М., 1986. С. 211.

<sup>296</sup> См.: Там же. С. 195–196.

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

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

<sup>299</sup> Обсуждая качества «величавого человека», Аристотель пишет, что он «не обсуждает людей («антропологос»), ибо... ему нет дел ни до похвал себе, ни до осуждения других» (Никомахова этика. 125а5) (*Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 134).

<sup>300</sup> См.: *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 383.

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

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

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

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

Это совершенно новый взгляд на соотношение человека и мира, особенно если учесть христианское учение о Творце, Который одновременно имманентен и трансцендентен тварному Космосу. И хотя главный призыв Сократа «познать себя» в христианстве под влиянием аскетической практики выразился прежде всего в стремлении познать греховное повреждение человеческой природы<sup>303</sup>, в святоотеческом богословии сразу же утвердилась мысль, что последняя глубина человека – это путь уже не к тайнам Космоса, а к познанию Самого Творца.

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

<sup>301</sup> Платон. Диалоги. С. 425.

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

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

<sup>304</sup> Творения св. Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийской. Ч. 1: Беседы на Шестоднев. М., 1845 / Репр. М., 1994. С. 157.

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

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

О. Павел имел свой особый взгляд на различие христианского и античного отношения к миру и человеку. Этот взгляд достаточно полно изложен в письме 9-м «Столпа» – «Тварь», где утверждается, что «основное положение язычества» – языческий пантеизм – одновременно и атеистично и акосмично<sup>306</sup>. Языческие боги – демоны, но в специфической трактовке Флоренским этого понятия. В данном случае «демон» – это чистая видимость, феномен, лишенный подлинной реальности. И потому когда язычник говорит, что все в мире «полно богов», он не представляет и не знает в мире ничего реального; он боится проникнуть за очертания «кожи вещей», где для него сокрыты лишь хаос и ужас<sup>307</sup>. Только христианство помогло людям увидеть в твари «не простую скорлупу демонов, не какую-нибудь эманацию Божества и не призрачное явление Его, а самостоятельное... и само-ответственное творение Божие, возлюбленное Богом и способное отвечать на любовь Его»<sup>308</sup>. «*Есть объективность; это – Бого-зданная тварь*»<sup>309</sup> – таково христианское откровение языческому, «демоническому», безблагодатному сознанию.

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

1991. С. 171.

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

<sup>306</sup> См.: *Флоренский П. А.* Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 275.

<sup>307</sup> См.: Там же. С. 276–277.

<sup>308</sup> Там же. С. 288.

<sup>309</sup> Там же. С. 263.

<sup>310</sup> *Павел Флоренский, свящ.* Из богословского наследия. С. 242.



Все в природе действительно олицетворено, стихии на самом деле одушевлены и сознательны<sup>311</sup>. Человек живет в *живом* мире, с которым он связан на всех уровнях своего существования.

В данном вопросе о. Павел видит полное соответствие древнейшего общечеловеческого мировосприятия, платонизма и необходимого в христианстве «языческого момента». «Вся природа одушевлена, *вся* – жива, – в целом и в частностях. Все связано тайными узами между собою, все дышит вместе друг с другом, энергии вещей *втекают* в другие вещи, и каждая живет во всех, и все – в каждой» («Общечеловеческие корни идеализма», 1908)<sup>312</sup>. И человек – не исключение. Как и все «вещи», он, хотя и будучи отличной от «вещей» «личностью», живет с природой «*одною* жизнью, как сын с матерью»<sup>313</sup>. Формально это пока изложение народного, крестьянского мироощущения, которое вместе с тем является естественно магическим или, «если хотите, – говорит Флоренский, – более современного слова» – оккультным<sup>314</sup>. О. Павел никогда не боялся употреблять подобную терминологию, заведомо рассчитывая на адекватное восприятие *сути* того, что он хочет сказать. Космос – живой и тесно взаимосвязан с человеком на *всех* уровнях бытия; кто бы и как бы ни пытался выдать эту истину за «свою», от этого степень ее истинности не уменьшается.

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

Для сравнения можно отметить, что ту же самую «космичность» учения прп. Максима В. Лосский счел необходимым развести с выводами философии русского космизма. Приводя учение Максима Исповедника о пяти разделениях в тварном мире и их преодолении в Новом Адаме – Христе, Лосский переводит проблему космического обожения в плоскость учения о Церкви. Идея Церкви как среды, в которой совершается единение с Богом, говорит он, включена в идею космоса, но это не значит, что Космос является Церковью, как фактически полагает христианская философия космизма. У русских космистов идея Церкви, по мнению В. Лосского, смешивается с идеей космоса и в результате идея космоса дехристианизируется. Глубинная причина этого в том, что христианские космисты относят к изначальному факту то, что принадлежит к призванию. Космос *призван* к соединению с Богом в Церкви, но *не сотворен* в таком соединении<sup>316</sup>. Это, по сути, критика идеи первозданного обожения твари.

Суть того, о чем здесь говорит Лосский, у о. Павла представлена в «Столпе» и – в наиболее концентрированном виде – там, где разворачивается восходящая (или, точнее, сгущающаяся) цепочка онтологической реальности «Софии по преимуществу». Она начинается первым, самым внешним звеном: «вся тварь» – и проходит через Человечество, Церковь, Церковь Святых, Божию Матерь к самому средоточному ядру – Девству, Красоте души Пресвятой Богородицы. Все это в целом есть София, в которой «вся тварь», «Человечество» и «Церковь» различаются только «количественно», по степени концентрации софийности<sup>317</sup>.

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

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

<sup>313</sup> Там же. С. 149.

<sup>314</sup> Там же. С. 147.

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

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

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

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

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

Космос у Флоренского *уже* изначальное обожено в Вечности, и в эмпирии он *уже* сознательный и одушевлен, причем сам по себе, без *личных* усилий человека; в идеальных основаниях Космоса и человека *одна и та же* обожающая благодать, присутствующая там от Вечности, независимо от драмы принятия или отвержения Христа, разворачивающейся в эмпирии. Именно отсюда вытекает особое мнение о. Павла о «границах» Церкви, которой, по его мнению, не чужд и весь живой Космос. Весь Космос (и «вся тварь») у Флоренского – это *уже* периферия Церкви, тогда как В. Лосский говорит лишь о *задаче* обретения Космосом своего «личностного, ипостасного смысла» в человеке<sup>320</sup> и начинает рассматривать периферию Церкви *с человека*, получающего во Христе усыновление Богу. И поскольку «усыновление еще не есть завершение», то внутри Церкви имеются еще более тесные «круги» – тех, кто входит в соединение с Богом и становится «достойным обожающего вселения Св. Духа» (прп. Максим Исповедник)<sup>321</sup>. По мысли В. Лосского, человек выделяется из всего остального творения тем, что *только он*, «как и Бог, существо личное» и «абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность «персонализировать» мир»<sup>322</sup>.

---

<sup>318</sup> См.: Там же. С. 279–280, 300–301.

<sup>319</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 200.

<sup>320</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 241.

<sup>321</sup> Там же. С. 134.

<sup>322</sup> Там же. С. 241.

## Единство человека и мира. «Мистическая анатомия»

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

В детском восприятии вообще легко снимаются границы между внешне раздробленными объектами, «душа сливается с воспринимаемыми явлениями». Флоренский вспоминает, как в раннем детстве некоторые формы в природе ему хотелось «охватить... изнутри, проникнуться ими и самому им уподобиться». Он поочередно переживал ощущения: «Ах, почему я не та форма?» или «Ведь та форма – это я»<sup>327</sup>. На чисто бытовом примере, когда одна семья жила в двух, *разделенных* двором, квартирах, маленькому Павлу открывалась возможность сокрытия внутреннего единства за кажущейся пространственной разделенностью. Это «мистическое» восприятие легло в основу учения Флоренского о символах: каждая реальность символизируется множеством символов, которые складываются в «ряды» и «пучки таких рядов». При этом любой из символов может быть внешне разобщен, но внутренне связан с символизируемой реальностью. Другой опыт – детское восприятие фонтана искр, летевших от точильного колеса – показал, что миг глубокого слияния человеческого существа с природой является упоительным и одновременно страшным<sup>328</sup>.

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

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

<sup>323</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 86.

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

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

<sup>326</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 229.

<sup>327</sup> Там же. С. 87, 89.

<sup>328</sup> См.: Там же. С. 32–33.

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

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

Первые контуры «мистической анатомии» (или «мистической физиологии») были намечены еще в «Столпе», где подчеркивалось, что именно *телом* человек связан «со всею плотью мира». Тело – это «общая граница человека и прочей твари», которая, однако, не разделяет, а «соединяет их воедино»<sup>331</sup>. Это «онтологическая поверхность», «оболочка», разделяющая две глубины бытия – глубину Я и глубину не-Я. Но она настолько основательно включена в то, что мы называем «внешней природой», что мы не можем уловить ее четких очертаний; мы даже не можем сказать, принадлежит ли «то, что обычно называется телом», к Я или к не-Я<sup>332</sup>.

Эта мысль о неустойчивом характере «границы тела» поясняется в лекциях 1917 г. Но прежде всего здесь приводится «тонкое замечание» М. М. Сперанского<sup>333</sup> относительно самого возникновения этой онтологической грани. Она возникает вместе с грехопадением человека, поскольку до падения *телом человека был весь мир*. Первозданный Адам не замечал наготы своего тела потому, что нельзя было локализовать определенное место в мире и сказать: «вот нагота тела»<sup>334</sup>. Но в падении разрывается единство с миром, и теперь человек может распространять власть своей воли только на небольшую область действительности. И там, где эта власть заканчивается, и образуется «граница» тела, обозначить которую достаточно четко не представляется возможным. Ведь, с одной стороны, очень многое, что происходит в физиологических процессах тела, находится не во власти обычного человека, а с другой стороны, то, что за пределами тела, человек может «при известных навыках» сделать «подвластным сознательному усилию». Можно научиться «смещать границу тела против обычного ее места»<sup>335</sup>, и это искусство есть не что иное, как магия.

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

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

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

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

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

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

<sup>335</sup> См.: Там же. С. 403.

<sup>336</sup> Там же. С. 383.

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

«прорастанием» человеческого тела в природу<sup>338</sup>. Орудия являются «проекцией» тела во «внешний» мир<sup>339</sup> и таким образом расширяют его границу.

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

Обращаясь к этой теме в своем незавершенном «Догматическом богословии», В. Лосский, так же как и о. Павел, отметил: «Мир следует за человеком, потому что он есть как бы природа человека; его можно было бы назвать «антропосферой»». Но «эта антропокосмическая связь осуществляется тогда, когда осуществляется связь образа человека с его Первообразом – Богом... Мы ответственны за мир. Мы – то слово, тот логос, в котором он высказывается, и только от нас зависит – богохульствует он или молится. Только через нас космос как продолжение нашего тела может воспринять благодать»<sup>342</sup>. Здесь подчеркнута безусловность выделенности человека из мира, безусловность его власти над миром, даже в изменившихся условиях. Человек и мир едины, но так, как едины высшее бытие, включающее в себя низшее. Космос – это «антропосфера» или – по более точному образу – периферия человеческого существа, в центре которого стоит личность, как (согласно В. Лосскому) образ Божий в человеке. «Человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе». И личность должна «охватить» всю свою природу, чем и будет достигнута «персонализация» Космоса, обретение им своего «ипостасного» смысла. Иначе говоря, личность выступает здесь как высшая онтологическая реальность, выделяющая человека из всего остального Космоса, с которым человек в определенном смысле един по своей природе. Лосский подчеркивает, что человек – это не только микрокосм, он, *в отличие от Космоса*, имеет образ Божий<sup>343</sup>. И можно заметить, что в онтологии о. Павла именно такое – безусловное, онтологическое – выделение человека из мира невозможно.

---

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

<sup>339</sup> Там же. С. 407.

<sup>340</sup> Там же. С. 436–437.

<sup>341</sup> Там же. С. 427.

<sup>342</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 241–242.

<sup>343</sup> См.: Там же. С. 87, 240–241.

## Микрокосм

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

Человек и Природа *взаимно* отражают друг друга, *взаимно* подобны до мельчайших подробностей: «часть части, сторона стороне, разрез разрезу», короче говоря – все всему. Самые чувства человека – зрение, вкус, обоняние и т. д., согласно Флоренскому, – это метафизические оси мироздания<sup>347</sup>, в связи с чем, между прочим, о. Павел был готов обсуждать даже наличие (или развитие в будущем) у человека «электро-магнитного чувства»<sup>348</sup>. «В Среде нет ничего такого, что в сокращенном виде, в зачатке хотя бы не имелось у Человека». Но самое важное, как представляется, в понятии «микрокосма» Флоренского – требование признать обратимость этого тезиса: «И в Человеке нет ничего такого, что в увеличенных, – скажем временно, – размерах, но разрозненно не нашлось бы у Среды»<sup>349</sup>. В Человеке мы не найдем никакой *особой* ценности, ничего такого, что нельзя было бы обрести во всем остальном Творении Божиим. Природа и Человек равнозначны в качественном отношении – это самое существенное, хотя о. Павел готов идти и дальше – оспорить в принципе и представления о количественных различиях.

Древность со времен Сократа, впервые заинтересовавшегося человеком, не знала принципиального отличия человека от мира потому, что не знала ничего неотмирного. Христианство принесло и утвердило иную точку зрения. Ведь если только о человеке сказано, что он есть образ и подобие неотмирного Творца, то, значит, человек уже каким-то образом (в отношениях «образа» и «подобия») тоже не совсем «от мира» или имеет какой-то особый, недоступный другому тварному бытию «выход» в трансцендентное. Отсутствие в дохристианском (и даже иногда позже, в нехристианском) сознании понятия *трансцендентности* миру в одинаковом ключе отмечали такие разные авторы, как, например, о. Георгий Флоровский, о. Сергей Булгаков, Вл. Лосский. Так, например, В. Лосский, указывая на очень большое сходство описания мистического экстаза в трактате «О мистическом богословии» Псевдо-Дионисия Ареопагита и в VI Эннеаде Плотина, вместе с тем на их примере обнаруживает «демаркационную линию между мистикой христианской и философской мистикой неоплатоников: экстаз Плотина направлен на устранение множественности бытия, на

---

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

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

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

<sup>347</sup> См.: Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 34.

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

<sup>349</sup> Там же. С. 442.

его абсолютное упрощение, в то время как экстаз Псевдо-Дионисия есть *выход из тварного бытия как такового*<sup>350</sup>.

Находящийся по другую сторону «спора о Софии» и во многом (особенно до 1918 г.) единомысленный с Флоренским о. Сергей Булгаков подчеркивал, что представление об одновременной имманентности и трансцендентности Бога – критерий подлинности религиозного опыта. В этой связи он отказывал в такой подлинности оккультизму и «духовной науке» Р. Штайнера, где, по его мнению, все духовное трактуется в конечном счете как имманентное<sup>351</sup>. В черновом письме Булгакову (в августе 1917 г.) о. Павел отмечал засилье «имманентизма» в современной философии и богословии, когда «все заняты срытием вершин, затуманиванием твердей земных, вонзающихся в Лазурь небесную». «Мне душно в теософии»<sup>352</sup> – эти его слова нужно рассматривать в том же контексте, потому что теософская «истина», выше которой, по тезису Е. Блаватской, нет никакой религии<sup>353</sup>, также всецело имманентна миру.

Но Флоренский видит трансцендентную основу мира не просто в Божественной благодати, которая включена в самый акт творения. И человек, и весь мир имеют, по его учению, одинаковый, если можно так сказать, «постоянный», обусловленный самим своим онтологическим устройством, «выход» в трансцендентное, в само Божественное Бытие. И когда он говорит об экстазе («астральном выходе») в горах, стирающем границы между человеком и всем остальным миром, это означает у него не просто платиновское «упрощающее» выхождение из себя, а «приобщение к Великому Разуму» (который, конечно, трансцендентен миру), «и потому – овладение вселенской полнотой»<sup>354</sup>. Иными словами, в глубоком слиянии с миром человек прежде всего находит «выход» к Творцу и тем самым подлинно реализует свое микро- и макрокосмическое значение.

Подчеркивая общее значение платонизма как мощного потока мысли, повлиявшего на все философские и религиозные системы, о. Павел рассматривал этот поток шире, чем, в сущности, то, что написано самим Платоном. Такой подход открывал ему возможности «христианизировать» Платона и приписывать ему понятие о трансцендентном. В мировоззрении о. Павла платоновский идеальный мир оказывается, по сути, трансцендентным, пребывающим в Божественном плане бытия, конечно, при понимании Бога в христианском смысле. В онтологии Флоренского платоновские идеи – это миротворческие мысли Божии, ставшие реальным объектом в Божественной Вечности и представляющие собой онтологическое основание всего существующего в эмпирическом мире. В софиологии «Столпа» они приобрели конкретно «личный» характер (как отмечал Н. Лосский, по мнению которого «учение Флоренского о том, что идеи Платона являются живыми конкретными личностями, а не абстрактными понятиями»<sup>355</sup>, представляет большую ценность).

Поздние работы о. Павла рассматривают идеи Платона по преимуществу как ноумен-тальные основания тварного бытия. Прот. Г. Флоровский, В. Лосский, а вслед за ними и прот. Иоанн Мейендорф привлекали достаточно серьезный святоотеческий материал для критики такого способа «христианизации» платоновского учения об идеях. Касаясь «софиологиче-

<sup>350</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 25–26; ср.: Георгий Флоровский, прот. Восточные Отцы V–VIII веков. 2-е изд. М., 1992. С. 102–105.

<sup>351</sup> См.: Булгаков С. Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. С. 23.

<sup>352</sup> Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 131–132.

<sup>353</sup> «Нет религии выше Истины» – девиз Всемирного теософского общества, к которому первоначально примыкал и Р. Штайнер.

<sup>354</sup> Павел Флоренский, свящ. Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 229.

<sup>355</sup> Лосский Н. О. История русской философии / Пер. с англ. М.: Высшая школа, 1991. С. 244. При этом Н. Лосский оговаривал, что «под этими личностями Флоренский понимал нечто более высокое, чем человеческое Я» (см.: Там же).

ских» систем (очевидно, в данном случае в равной степени как о. С. Булгакова, так и о. П. Флоренского<sup>356</sup>), В. Лосский пишет о введении в Божественное Бытие платоновского «космос нозтос» («космос познаваемый»), о придании Самой Божественной Сущности «идеального» содержания, когда «тварное вторгается в сокровенную жизнь Бога, онтологически укореняется в Самой Троице»<sup>357</sup>.

У Платона самого по себе (т. е. не подвергнутого «христианской» переработке) идеи представляют собой высшую сферу бытия, более высокую, чем та, где существуют боги. Сам «творец» («демиург») при устройении чувственного мира копирует его по образцу мира идей (Тимей). И чувственный мир реален лишь в меру своей причастности идеям. Флоренский принимает эту онтологию, переводя платоновский «дуализм» идеально-чувственного в двуединство ноуменально-феноменального. Область ноуменов при этом оказывается тварной и абсолютно зависимой от Творца, но при этом изначально существует «рядом» и фактически наравне с Ним в Божественной Вечности. С такой «поправкой» о. Павел принимает и все характерные для платонизма соотношения человека и космоса, чему особо ярким примером, по-видимому, является интерес Флоренского к гороскопам.

Если искать какие-нибудь серьезные философские основания астрологии, то, несомненно, концепция человека-микрокосма будет здесь самой главной. Практически все значительные астрологические труды с давних времен иллюстрируются фигурой человека с наглядным изображением соответствий между различными органами, частями тела и солнцем, луной, планетами со знаками зодиака. Если человек – микрокосм, то в нем должны находить свое отражение макрокосмические процессы<sup>358</sup>, и эти влияния нужно считать тем более существенными и даже определяющими, чем больше мы уверены в качественной равнозначности человека и космоса. Можно спорить лишь с *методами* тех или иных астрологических систем, с правомочностью утверждения о влиянии на человека самого *взаимного расположения* небесных объектов. Но сама основа глубинной связи событий в человеке и в космосе должна считаться неоспоримой.

О. Павел придавал несомненное онтологическое значение «мифам» о предсуществовании человеческой души, изложенным в диалогах Платона. В одном из них Сократ говорит, что всякая душа *пересекает все небо*, появляясь иногда в одном виде, а иногда в другом. Когда она совершенна и полнокрыла, она поднимается вверх и управляет всем миром; но душа, которая потеряла свои крылья, носится до тех пор, пока не получит поддержку чего-нибудь «твердого», когда она успокаивается, беря на себя земное тело. Так возникает человек, определяемый как целое, составленное из тела и души («Все вместе, т. е. сопряжение души и тела, получило название смертного» – Федр. 246в-с). Таким образом, можно сказать, что душа непадшая управляет миром, а душа в падении (потерявшая свои «крылья») спускается с неба, принимает участие в обращениях различных небесных сфер до тех пор, пока не сформирует себе земное тело (ср. Федр. 248а-е)<sup>359</sup>.

<sup>356</sup> В этом аспекте софиология Булгакова и Флоренского совпадает. Учение С. Булгакова о Софии, как оно изложено в «Свете Невечернем» (1917), обнаруживает несомненные черты прямого влияния о. Павла.

<sup>357</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 74.

<sup>358</sup> Ср. черновую запись о. Павла от 10 октября 1910 г.: «Мистическая физиология... Тело как залив или бухта, отражает каждую волну великого океана, космоса. Со всех сторон происходят «влияния» из частей мира, – и в теле своем мы ощущаем весь космос. Космос мистически переживается в нашем теле. И есть какая-то «странная», тайная связь соответствия между отдельными сторонами тела и частями мира (например, пальцам соответствуют планеты и т. д.)» (*Павел Флоренский, свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). С. 428–429).

<sup>359</sup> О. Павел считал, что человеческая душа формирует человеческое тело (см.: *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 402, 426). Ср. указание о. Павла на свое ощущение близкого рождения сына Василия: «... наш мальчик, чрез небесные сферы нисходивший к нам, «грядущий в мир»...» (*Флоренский П. А.* Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 21). Об ощущении своих детей до их рождения о. Павел писал и в лагерных письмах (см.: *Павел Флоренский, свящ.* Все думы – о вас. С. 118).



Нам представляется существенной мысль голландского математика и одного из ведущих историков науки XX в. Б. Ван-дер-Вардена о том, что именно в подобных «мифах» Платона мы прикасаемся к глубочайшим корням гороскопной астрологии, поскольку здесь объясняется, каким образом характер человека может быть зависимым от объектов на небе. Появление гороскопов в V в. до Р. Х. он связывает с широким распространением веры в небесное происхождение души, великим проповедником которой явился Платон<sup>360</sup>. Иначе говоря, идея гороскопа утверждается и оправдывается вместе с философским обоснованием глубокой онтологической связи человека с космосом. У истоков всего этого стоит Платон<sup>361</sup>, и о. Павел, по-своему воспринимая Платона, не мог обойти и данного аспекта его наследия. Он составлял гороскопы, как это видно из его переписки с Булгаковым, относящейся к лету 1911 г.<sup>362</sup>, и такие занятия с точки зрения его мировоззрения не могут являться «многопопечительной суестью» (свт. Василий Великий)<sup>363</sup>. Это попытка понять человека через мир, попытка вполне оправданная, если Космос и Человек признаются *взаимно* подобными.

---

<sup>360</sup> См.: Ван-дер-Варден Б. Л. Пробуждающаяся наука. II: Рождение астрономии / Пер. с англ.; Под. ред. А. А. Гурштейна. М.: Наука, 1991. С. 184–185, 190.

<sup>361</sup> Ср. замечание современного автора: «Наиболее отчетливо эллинистические астрологические представления проявляются в заключительном мифе «Государства» Платона, где Платон, по сути, закладывает основу для последующего развития астрологических идей» (Звездный путь астрологии: Сборник оригинальных текстов с комментариями. М., 1993. С. 14–15).

<sup>362</sup> Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 42–44.

<sup>363</sup> Творения св. Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийской. Ч. 1: Беседы на Шестоднев. С. 6–7.

## «Идеальные основания» мира. Предсуществование в Вечности

Мысль о том, что не только человек, но и вся вообще тварь имеет свои изначально обоженные, укорененные в Боге, идеальные основания, является основной в «Столпе» и отмечается там неоднократно, в самых разных контекстах, с тем чтобы в 10-м письме («София») стать онтологическим фундаментом софиологии. В начале каждого письма в «Столпе» о. Павел помещает «лирические места», представляющие собой, по его замыслу, прологи, подготавливающие читателя к пониманию дальнейших «догматических и философских построений»<sup>364</sup>. И очень замечательно, что уже в самом первом «лирическом месте», с первых страниц «Столпа», о. Павел замечает, что в умерших дорогах ему людям для него «сверкал... порою отблеск Неба»<sup>365</sup>. Это выражение можно понимать в начале в самых разных значениях, но очень скоро по ходу изложения становится ясно, что имеется в виду только один его онтологический смысл: есть «корень, которым духовная личность уходит в небеса»<sup>366</sup>.

Обсуждение интересующего нас здесь вопроса в «Столпе» фактически начинается с введения о. Павлом понятия «Четвертой Ипостаси»<sup>367</sup>, которое было потом использовано С. Булгаковым<sup>368</sup> и вызвало особое негодование в полемической литературе<sup>369</sup>. Постановку вопроса об отношении «Четвертой Ипостаси» к Пресвятой Троице о. Павел предваряет рассмотрением высшего онтологического смысла Троиединства. Чтобы А, пишет он, равнялось А не в мертвом и формальном самотождестве, а в реальной самодоказательности и самообоснованности, оно должно вечно отвергаться себя, вечно быть не-А, и в этом своем самоотвержении вечно получать себя. Это достижимо только в системе троичных отношений, которые достаточны для того, чтобы, как говорит Флоренский, «круг замкнулся»: через самоотвержение не-А становится Б, не-Б становится В и в не-В А находит себя как А. «Через Ты субъективное Я делается объективным Он и в последнем имеет свое утверждение, свою предметность как Я. <...> Истина созерцает Себя через Себя в Себе... Истина – созерцание Себя через Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух». В этом о. Павел полагает «метафизическое определение» сущности самодоказательного Субъекта: она есть «Бесконечный акт Трех в Единстве»<sup>370</sup>, и этим актом оказывается Божественная Любовь. Полная самоотдача, полное самоотвержение совершается в любви: «Из Я любовь делает не-Я»<sup>371</sup>.

Так делается вывод о том, что для абсолютности Субъекта Истины внутренне необходимы три, и *только три*, Ипостаси. Любые другие ипостаси уже не являются внутренне необходимыми, они лишь могут быть *приняты* в «недра Троичной жизни», и они даже не есть ипостаси в собственном смысле, их «лучше обозначить именем обоженных личностей и т. п.»<sup>372</sup>. Как становится возможным их появление в «недрах» Троиединства, о. Павел объясняет с привлечением учения об онтологической связи любви и познания Бога<sup>373</sup>, причем

<sup>364</sup> Андроник (Трубачев), игум. Из истории книги «Столп и утверждение Истины». С. 837.

<sup>365</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 10.

<sup>366</sup> Там же. С. 271.

<sup>367</sup> Там же. С. 50, 349.

<sup>368</sup> См.: Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 212.

<sup>369</sup> См.: Серафим (Соболев), архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. С. 30; особенно: Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 24–25.

<sup>370</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 47–49.

<sup>371</sup> Там же. С. 163.

<sup>372</sup> Там же. С. 50.

<sup>373</sup> Это учение четко сформулировано в Новом Завете, особенно в 1 Ин и у ап. Павла («Кто любит Бога, тот познан от

любовь рассматривается в онтологическом плане как Сущность Божества. Я познаю Истину, и Истина при этом *существенно* входит в меня, а Я реально вхожу в «недра Божественного Троиинства». Я приобщаюсь «Любви как Божественной Сущности»<sup>374</sup>, и это такое мое познание Бога в моей любви к брату является переходом на него, *втечением* в него Божественной Любви. «Метафизическая природа любви... в выхождении из себя; а это происходит при истечении на другого, при влиянии (т. е. при вливании. – Н. П.) в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой конечной самости»<sup>375</sup>.

Моя любовь переносит мое Я в Ты и тем самым дает и ему силу любить. Любимый сам делается любящим, возникает двоица – двуединое существо, имеющее начало единства своего в Боге и имеющее своей сущностью любовь. В таком виде она прекрасна для созерцания третьим; «в нем красота возбуждает любовь» и «двоица делается троицей». Третье Я приобщается к единосущию в Боге и «само является началом для новой троицы. Третьими Я все троицы срастаются между собой в единосущное целое... Эта цепь любви, начинаясь от Троицы Абсолютной, – которая силою своею, как магнит бахрому из железных опилок, сдерживает все, – простирается дальше и дальше». Но это на самом деле не есть некоторый происходящий во времени и пространстве бесконечный процесс. Здесь Я поднимается над границами своей природы, выходит из временно-пространственной ограниченности и входит в Вечность, где весь процесс взаимоотношения любящих есть *единый* акт. «Этот единый, вечный и бесконечный акт есть единосущие любящих в Боге, причем Я является *одним и тем же* с другим Я и, вместе, отличным от него»<sup>376</sup>.

Таким образом, в Вечности, наряду с Абсолютной Троицей, в Ее недрах, существует «много-единое существо», система единосущных «обоженных личностей», которая сама является Ипостасью. Это «Четвертая Ипостась», так нарочито именуемая Флоренским именно для того, чтобы показать ее несамостоятельность. Определяя далее ее как Софию, он пишет, что она «участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи *четвертым, тварным* и, значит, не *единосущным* Лицом, она не «образует» Божественное Единство, она не «есть» Любовь, но лишь входит в общение Любви, допускается войти в это общение...»<sup>377</sup>.

Легко можно видеть, что все размышления о пребывающем в Божественной Вечности «много-едином Существо», которые в начале «Столпа» велись как будто лишь применительно к человеческим Я, в письме «София» уже однозначно распространяются на *всю тварь*, поскольку София – «Четвертая Ипостась» – состоит как бы из концентрических сфер, между которыми нет качественных скачков и которые лишь являют «Софию по преимуществу» в такой последовательности: Вся Тварь, Человечество, Церковь, Церковь Святых, Матерь Божия<sup>378</sup>. Единосущные элементы Четвертой Ипостаси, обозначенные в начале «Столпа» как «обоженные личности *и т. п.* (курсив мой. – Н. П.)», по ходу развития концепции получают определение «любовь-идея-монада»<sup>379</sup>, чем, с одной стороны, свидетельствуется (правда, без соответствующей ссылки) переработка Флоренским «эволюционной монадологии» Н. В. Бугаева, а с другой – указывается на отождествление этих элементов с идеями Платона. Эти элементы имеют также значение «безусловного корня», «корня вечности»,

---

Него» – 1 Кор 8. 3). Можно указать множество примеров использования его в святоотеческой литературе.

<sup>374</sup> Там же. С. 74.

<sup>375</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 91.

<sup>376</sup> Там же. С. 92–94.

<sup>377</sup> Там же. С. 349. Поэтому применимое к поздней софиологии о. Сергия Булгакова обвинение В. Лосского в отрицании христианского учения о Св. Троице в связи с введением понятия «Четвертая Ипостась» к о. П. Флоренскому отнесено быть не может.

<sup>378</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 350.

<sup>379</sup> Там же. С. 323.

который равно дан человеку и всей твари «через соучастие в недрах Троичной Любви»<sup>380</sup>, имеют значение «идеальной личности» человека, его «Ангела-Хранителя», «проблеска вечного достоинства личности», «Образа Божия в человеке». Это же «небесное жилище», «дом нерукотворенный вечный» из 2 Кор 5. 1–2, «вечные обитатели» из Лк 16. 9, «многие обитатели» в доме Отца из Ин 14. 2, божественные искры в человеке, о которых говорят чуть ли не все «мистические учения». Это корни, которыми тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через которые она получает себе вечную жизнь, и это же – «перво-зданное естество твари»<sup>381</sup>.

Эти элементы *тварны*, но сосуществуют с Богом в Божественной Вечности и в этом смысле «предсуществуют» по отношению к эмпирическому миру. «Предсуществовать», согласно «Столпу», означает иметь «высшую сравнительно с тленным обликом мира сего реальность», «высшую природу», «над-мирность». Тварь имеет «*пре-мирное* (курсив мой. – Н. П.), нетленное значение»; предсуществующая в Вечности Церковь «полнобытийнее», чем мир, а Образ Божий «полнобытийнее» «эмпирического характера» и т. д.<sup>382</sup> Эти сверхмирные реальности в определенный хронологический момент «эмпирически» появляются в мире из Вечности так, что нелепо ставить вопрос, «были» ли они *до* этого своего появления. Этот вопрос ставился в развиваемой оригенистами доктрине предсуществования во времени, которая, по мысли Флоренского, и была осуждена Церковью именно за низведение предсуществующих реальностей «из Вечности во Время», что предполагает их обесценивание, признание их однородности миру и подчиненности «законам тленного бытия»<sup>383</sup>. О. Павел полагает, что соборно в Церкви осуждена идея Оригена о предбытии души во времени, «метемпсихоз и метемсоматоз», а не учение о «сверхвременной природе человеческой личности»<sup>384</sup>.

В 10-м письме «Столпа» – «София» – на нескольких страницах с привлечением Св. Писания, святоотеческих и церковных текстов делается попытка показать, что учение о предсуществовании в Вечности православно. Спорность трактовки Флоренским этих источников прекрасно иллюстрируется тем обстоятельством, что, как уже отмечалось выше, все письмо «София» было исключено о. Павлом из своей магистерской диссертации, а в кандидатскую диссертацию 1908 г. оно входило лишь в рукописном варианте, т. е., по сути, как ни к чему не обязывающее приложение. Но, кроме того, в своем утверждении о присущем Оригену учению о предсуществовании *во времени* о. Павел не обратился к текстам из самого Оригена.

Между тем, например, в кн. III «О началах» (V, 4) Ориген пишет: «Я думаю, что конец и совершение святых будет заключаться в невидимом и *вечном* состоянии их... В подобном же состоянии, нужно думать, твари находились и прежде. Но если они имели такое же начало, какой предстоит им конец, то, без сомнения, *от начала* они находились в состоянии невидимом и *вечном* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>385</sup>. Речь здесь идет, по всей видимости, о *вечном* предсуществовании, и не именно ли к такому учению следует относить 1-ю анафему из антиоригеновских правил V Вселенского Собора<sup>386</sup>, направленную против тех, «кто признает мифологическое предсуществование души вытекающее из него странное восстановление (апокатастасис)»? Не именно ли утверждаемое Оригеном предсуществование в Веч-

<sup>380</sup> Там же. С. 318.

<sup>381</sup> Там же. С. 326–330.

<sup>382</sup> Там же. С. 329, 340–341, 348.

<sup>383</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 340.

<sup>384</sup> Там же. С. 757.

<sup>385</sup> Ориген. О началах. Самара, 1993. С. 233.

<sup>386</sup> Первое осуждение Оригена состоялось на Константинопольском Поместном Соборе в 543 г., но и V Вселенский Собор – вопреки прежде распространенному мнению – непосредственно исследовал оригенизм. (Валентин Асмус, *прот.* Вселенский V Собор // Православная энциклопедия. Т. IX. М., 2005. С. 627).

ности в 13-м правиле V Вселенского Собора называется «баснословивым», а в 14-м правиле – «буесловивым»<sup>387</sup>?

Сам Ориген в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (2, 31) отмечал, что свою идею о предсуществовании душ почерпнул из иудейской апокалиптики<sup>388</sup>. Интересно, что к тому же источнику для дополнительных пояснений концепции вечного предсуществования обращается и Флоренский. «Иудейское богословие, – пишет он в примечании к «Столпу», – говорило о высших духовных ценностях как о предсуществующих миру или даже как о вечных». Согласно одному из трактатов, миротворению предшествуют шесть «вещей», четыре из которых предсуществовали «в мысли Божией», а «Тора» и «Престол Господства» были «действительно сотворены» прежде времени<sup>389</sup>. Общей с Оригеном у о. Павла оказывается и тема «творения в Вечности», отличного от «создания» эмпирического мира. В «Беседах на книгу Бытия» (I, 2) Ориген различает «небо», которое сотворено в «начале» от «неба» (или «тверди») второго дня творения. Первое – это «духовный ум», «духовный человек, видящий и созерцающий Бога», а второе – «небо телесное – это человек, видящий очами телесными». Как полагает В. Лосский, «Начало», в котором Бог творил в первый день, у Оригена представляет собой Слово, Логос, пребывающий «вне» времени<sup>390</sup>. Поэтому творение «духовных умов» в «начале» – это предвечное творение в Логосе; время появляется на второй день творения, когда совершается отход от единства и нисхождение на более низший уровень<sup>391</sup>. Здесь, согласно Оригену, совершается «охлаждение» Ума, который переходит из Вечности во Время и становится душой<sup>392</sup>.

Этот переход есть деградация, *отпадение* от совершенства, и Ориген замечает, что именно это понятие введено в тексты Мф 24. 21 («ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира...»), Мк 13. 19 («ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения, которое сотворил Бог»), Еф. 1, 4 («Он избрал нас в Нем прежде создания мира»). Здесь словами «начало» и «создание» (в латинском переводе, который имел Ориген, – «constitutio» – «сложение») переведено греческое слово «катаболе», которым, согласно Оригену, «указывается низведение всех вообще существ из высшего состояния в низшее» (О началах. III, 5, 4)<sup>393</sup>. О. Павел соглашается с Оригеном<sup>394</sup> и идет дальше в направлении его мысли. «Падение твари, – пишет он, – состояло – в онтологическом плане – в выхождении из небесного жилища, в несоответствии эмпирического раскрытия подобия Божия небесному образу Божию»<sup>395</sup>. Это не оригеновская доктрина падения предсуществующих в вечности духов, поскольку, по Флоренскому, падение совершилось каким-то образом уже в эмпирии, а не в той идеальной структуре твари, которая укоренена в Боге. Но примечательна параллель с Оригеном, когда Флоренский разделяет творение в Вечности и появление эмпирического мира в результате «перехода» твари из Вечности во Время. Эмпирический мир оказыва-

<sup>387</sup> Валентин Асмус, *прот.* Вселенский V Собор... С. 626–627.

<sup>388</sup> См.: Андрей Кураев, *диак.* Раннее христианство и переселение душ. М.: Гнозис, 1996. С. 70.

<sup>389</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 758.

<sup>390</sup> Ср. «О Началах» II, 6, 2, где Ориген говорит, что все видимое и невидимое сотворено в Самой Премудрости Божией, которая есть «Само Слово Отчее» (Ориген. О началах. С. 122). (Ср.: Христос есть Премудрость – Там же. С. 129).

<sup>391</sup> См.: Лосский В. Н. Боговидение. М., 1995. С. 39. Данное указание В. Лосского, как представляется, в случае своего подтверждения специальным основательным исследованием в этом направлении может оказаться одним из основных аргументов богословской критики концепции «вечного предсуществования» твари. Ср.: «В системе Оригена... можно различить два уровня творения... Первый, основной акт творения происходит вне времени, в вечности... Второе «творение» – падение, повлекшее за собой разнообразие, – происходит во времени» (Иоанн Мейендорф, *прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 101).

<sup>392</sup> Ориген. О началах. С. 133–136.

<sup>393</sup> Там же. С. 233.

<sup>394</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 756.

<sup>395</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 330.

ется более низшей онтологической реальностью с меньшей «бытийной» напряженностью по сравнению с «полнобытийным» и безусловно ценным уровнем Божественной Вечности, где пребывают – как объективная реальность в Боге – идеальные основания твари. Собственно «творение» оказывается совершающимся только в Вечности, а эмпирический мир рассматривается как сфера его проявления, область феноменов с вечным, ноументальным содержанием. Но это не «среда для падших», как у Оригена, не такая сфера бытия, где охладевшие «умы», ставшие «душами», получают себе тела в качестве наказания<sup>396</sup>. По существу, оригеновская доктрина «предсуществования в Вечности» у о. Павла, конечно, не связана со свойственным Оригену представлением о вечном предбытии чистых бестелесных духов. Человек у Флоренского – это «символическое» (в том смысле, как определяет «символ» о. Павел) духовно-телесное единство, а не душа, обремененная телом, как полагал Ориген вслед за Платоном<sup>397</sup>. Также, разумеется, Флоренский не может разделять и оригеновско-платоновское учение о «переселении душ»<sup>398</sup>.

Есть и еще одно важное отличие «вечного предсуществования» по Флоренскому и по Оригену. V Вселенский Собор анафематствует в числе прочего представление оригенизма об изначальном пребывании в единстве с Богом Словом бестелесных и невещественных умов, которые «были без всякого числа и имени так что все они были единицей по тождеству сущности и силы и энергии (курсив мой. – Н. П.)»<sup>399</sup>. Это, очевидно, представление о полной тождественности сотворенных в Вечности тварных элементов, которые получают имена только вместе с принятием тел<sup>400</sup>, т. е. уже в процессе выпадения во время, в эмпирический мир. Флоренский в одной из своих наиболее ранних работ (в курсовом сочинении 1906 г.) указывает со ссылкой на «общее верование всех народов», что «если Бог произносит имя вещи, то Он этим вызывает ее из небытия, призывает в бытие, творит ее»<sup>401</sup>. Имя вещи выражает ее «вечное мистическое начало»<sup>402</sup>, ее идею, сущность, идеальный облик<sup>403</sup>, т. е. это та самая предсуществующая в Вечности реальность, о которой в 1908 г. Флоренский напишет в рукописном (пока) письме «Столпа» – «София».

<sup>396</sup> Это одно из положений Оригена, осужденных на Соборе 543 г. (подробнее см.: *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 353–355).

<sup>397</sup> Ориген в этом важнейшем антропологическом моменте по справедливости связывался с платонизмом уже в грамоте императора Юстиниана V Вселенскому Собору (553) (см.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 5. Казань, 1889. С. 256). В раннем диалоге Платона «Алкивиад I» Сократ приходит к выводу, что человек не есть тело и не есть целое, состоящее из души и тела, но «человек – это душа» (130е, ср. 131в). Также в раннем диалоге «Аксиох» Сократ говорит умирающему: «Мы – это душа, бессмертное существо, запечатое в подверженном гибели узилище» (365е). Подобное учение сохраняется и в поздних диалогах (напр. Тимей 34с, Государство VII, 514–520 – миф о пещере и др.). У Флоренского уже в записи сентября 1905 г. отражено его твердое убеждение: «Личность – целый человек. А не «душа»... Личность... при единстве «души» и «тела». Тело поэтому не перчатка на душе, которую можно скинуть, не гроб, из которого можно вылезти, а орган личности, существенная часть ее» (Павел Флоренский и символисты. С. 386–387).

<sup>398</sup> О переселении душ Платон фактически говорит в «Федре» (249в), «Федоне» и особенно в «Государстве» (614в – 621в), где душа выбирает жребий для своей новой жизни в теле, которое может быть не только человеческим. В «Тимее» (92с) сказано, что все живые существа «и поныне перерождаются друг в друга, меняя облик по мере убывания или возрастания своего ума или глупости». Относительно аналогичного учения Оригена см.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 5. Казань, 1889. С. 256; *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 353–355. Также: *Валентин Асмус, прот.* Вселенский V Собор. С. 624, 627. В записи 1905 г. Флоренский называет метемпсихоз «гипотезой дурного научного вкуса» и перечисляет свои возражения против этой «гипотезы». Из них наиболее замечательные: «Тело – индивидуально. Поэтому душа не может быть в ином теле. Это была бы уже иная личность...» Также: при метемпсихозе смерть делается «простым условием, отдыхом, сном... Получается плоскость, исчезает трагизм... Исчезает подвиг, и все реальное делается ирреальным» (Павел Флоренский и символисты. С. 386–387).

<sup>399</sup> *Валентин Асмус, прот.* Вселенский V Собор. С. 626–627.

<sup>400</sup> См. текст анафемы: Там же. С. 627.

<sup>401</sup> *Павел Флоренский, свящ.* Священное переименование. С. 140.

<sup>402</sup> Там же. С. 171.

<sup>403</sup> См.: Там же. С. 66.

Подтверждение такой позиции можно найти и в поздних работах о. Павла, вплоть до самой последней – «Имена» (1926), где в интересующем нас вопросе соединены концепции, изложенные в «Столпе» и в курсовой работе 1906 г.: закрепление своего места в истории, своей реальности, пишет о. Павел, всегда обозначалось как «создание себе имени», высшей степенью чего является «вечная память» у Бога. «Памятование Богом имен значит вечное существование этих Я, а окончательный разрыв с бытием равносильен забвению Богом имени или уничтожение его в Книге Жизни»<sup>404</sup>. Имя «от вечности» готовится каждому человеку, даже еще не зачавшемуся на земле, не появившемуся еще в эмпирическом мире, и такой онтологический порядок столь непреложен, что даже Сам вочеловечившийся Бог не сделал для Себя исключение<sup>405</sup>.

В «Столпе» о. Павел дважды утверждает, что «Бог мыслит вещами». Бог обладает «мыслью творческою»<sup>406</sup>, «Божественная мысль есть совершенное творчество, и творчество Его – Его память. Бог, памятуя, мыслит и, мысля – творит»<sup>407</sup>. В этом отношении София, которая есть «Ангел-Хранитель твари, Идеальная Личность мира», обозначается Флоренским как «психическое содержание» Бога, «вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом»<sup>408</sup>.

Таким образом, предсуществующая в Вечности тварь есть результат проявления Божественного свойства, по которому Божественная память, Божественная мысль и Божественное творчество неразрывно связаны. То, что Бог мыслит, становится «вечно творимой» реальностью в Божественной Вечности. По многим нюансам эта концепция отличается от оригеновской, но совпадает в главном: Бог творит в Вечности совершенно определенную онтологическую реальность, которая «затем», так или иначе, проявляет себя в эмпирическом мире. Мы предположили, что, вопреки утверждениям о. Павла в «Столпе», в числе прочего именно эта главная идея была осуждена на V Вселенском Соборе как предсуществование по Оригену.

Сложность вопроса заключается в том, что к тем святоотеческим и просто церковным свидетельствам, которые приведены в «Столпе» для подтверждения «вечного предсуществования», можно добавить немало других, даже, как представляется, более значимых. В них говорится о нашем существовании в мысли Божией *прежде* нашего сотворения, но, для того чтобы увидеть в этом указание на наше вечное предсуществование, нужно все то, что «существует» в мысли Божией, понимать как уже имеющее реальное бытие в Вечности, «рядом» с Богом. Именно так это понимается у о. Павла, и в подтверждение этому как будто можно привести также святоотеческие свидетельства, в которых особо говорится, что мысль Божия сразу становится делом<sup>409</sup>. Но при всем том в этих свидетельствах «между» «мыслью» Божией и «делом», т. е. реальным творением (хотя бы и в Вечности), стоит Божественное *произволение*. Иначе говоря, Бог не связан такой, как бы не зависящей от Его воли необходимостью, чтобы из Его мысли *непрерывно* следовало реальное творение. Так бывает только тогда, когда Он этого *пожелает*, о чем особенно четко пишет св. Григорий Нисский: «Самое устремление Божественного произволения *когда пожелает*, бывает делом и *хотение* осуществляется (сущетворится), немедленно обращаясь в естество по власти Всемогу-

---

<sup>404</sup> Флоренский П. А. Имена. С. 48.

<sup>405</sup> «Самому Господу, еще не зачавшемуся на земле, было предуготовано от вечности имя, принесенное Ангелом. Тем более – люди» (Там же. С. 26).

<sup>406</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 197, 326.

<sup>407</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 202.

<sup>408</sup> Там же. С. 326.

<sup>409</sup> См., напр., преп. Иоанн Дамаскин: «Бог... творит мыслью, и эта мысль... становится делом» (цит. по: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 72).

щего, Которая чего только... не пожелает, не оставляет изволения не произведенным в действии (курсив мой. – *Н. П.*)»<sup>410</sup>.

«Бог созерцал все вещи прежде бытия их, – пишет прп. Иоанн Дамаскин (Точное изложение... 1, 9), – от вечности представляя в уме Своем; и каждая вещь получает бытие свое в определенное время, согласно с Его вечной, *соединенной с волением мыслью* (курсив мой. – *Н. П.*), которая есть предопределение, и образ, и план (парадигма)». «Парадигма» – это характерный термин, которым Платон обозначает свое понятие идеи. Это *образец*, по которому строится что-либо в чувственном мире, как, например, есть «парадигма» для космоса (Тимей. 31ав) или образец для государства (Государство. VIII 592в). В своде или «учебнике» платоновской философии, предложенном платоником II в. от Р. Х. Альбином, говорится, что для чувственного космоса идея есть *образец*, а для нас – «первое умопостигаемое»<sup>411</sup>; «Первый Ум» «вечно мыслит себя самого и свои мысли и это его действие есть идея» (Там же. X. 3)<sup>412</sup>. Как бы ориентируясь на подобную онтологию, в своем своде святоотеческого богословия первых веков христианства прп. Иоанн Дамаскин отождествляет понятие идеи-парадигмы, мыслимой Богом, с Божественной «мыслью-волением» (соединенной с «хотением» или с «волением» мыслью), т. е. вносит в учение об идеях новый, «волевой» аспект.

В. Лосский замечает, что употребленный в «Точном изложении православной веры» термин еще более адекватно можно перевести как «волевая мысль», что, по его мнению, «прекрасно выражает учение Православной Церкви о Божественных идеях». Согласно этому учению, пишет В. Лосский, Божественные идеи отождествляются с Божественной волею и пребывают не в Божественной Сущности, а в Божественных энергиях. Они определяют различные способы, по которым тварь приобщается творческой и обожающей энергии<sup>413</sup>. Иначе говоря, как и вообще во всей своей полемике с софиологией, В. Лосский противопоставляет здесь *заданность* обожения – по учению, которое он находит у св. Отцов, его изначальной *данности*, – в концепциях Булгакова и Флоренского. Применительно к Флоренскому можно сказать, что предсуществующие в Вечности идеи – укорененные в Боге идеальные основания твари – *статичны*. Это – неизменная ноументальная составляющая всего тварного, содержащаяся в непреложной Божественной мысли и ставшая «наряду» с Богом реальным объектом в Божественной Вечности. Такой концепции противопоставляется представление об идеях *динамичных*, не объективированных в идеальное творение, а являющихся лишь творческим *замыслом* Бога о твари, Его *волей*, в соответствии с которой Он *хочет* видеть *развитие* Своего Творения. И если у Флоренского в «Столпе» идеи *тварны*, но пребывают в Божественной Сущности, то здесь идеи, являющиеся одновременно причинами и целями тварных вещей, сами *нетварны* и пребывают в Божественной энергии.

То же православное учение об идеях противники софиологии нашли у прп. Максима Исповедника, который, вслед за Псевдо-Дионисием Ареопагитом, называет идеи «логосами»<sup>414</sup>. «Логосы», – отмечает прот. Иоанн Мейендорф в статье «Творение в истории Православного богословия» (1983), – это умная суть тварных вещей. Они являются Божественными «мыслями» о мире, принадлежащими Логосу, Слову Божию, и составляют

<sup>410</sup> Цит. по: *Георгий Флоровский, прот.* Восточные Отцы IV-го века. С. 153.

<sup>411</sup> *Альбин.* Учебник платоновской философии // *Платон.* Диалоги. С. 447.

<sup>412</sup> Там же. С. 449. Альбин вводит новый мотив неоплатонической философии по отношению к Платону: «... идея у бога есть его мышление» (Там же. С. 447), тогда как у самого Платона идеи не составляют мышление бога, а сами являются божественными. Божеству у Платона тождественна «Идея идей», т. е. предельное обобщение идей. (см.: *Тахо-Годи А. А.* Примечания // *Платон.* Диалоги. С. 580).

<sup>413</sup> См.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 73–74.

<sup>414</sup> «Парадигмами же мы называем объединенно предсуществующие в Боге и осуществляющие Логосы» (*Псевдо-Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. V, 8). Прп. Максим Исповедник: «Все бытие по сущности идеально. Оно есть не что иное, как совокупность логосов, изшедших из Логоса и разнообразно переплетающихся друг с другом» (*Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915. С. 51).



вечный Божественный замысел («план», «парадигму»), который становится реальностью, осуществляемой во времени, благодаря воле Божией<sup>415</sup>. Этот замысел не есть *необходимое* творение в Божественной Вечности, но, согласно прп. Максиму, «Творец от вечности предсуществовавшее в Нем ведение о всем сущем осуществил и произвел в дело, когда *восхотел* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>416</sup>. Прот. Георгий Флоровский обращает внимание, что преп. Максим строго различает *изволение* Божие о мире и *само существование* мира. Изволение извечно, но это не означает извечности самого творения, пусть даже в его идеальных истоках<sup>417</sup>.

Занимаясь богословием свт. Григория Паламы, прот. Иоанн Мейендорф отметил у него учение о логосах как «сущностях», которые существовали в Боге до творения, а сейчас, рассеянные в Мироздании, подводят к Творцу естественный разум. Это нетварные и вечные энергии, представляющиеся свт. Григорию как мысли Божии<sup>418</sup>. Бог мыслит мир до творения, но эта мысль Божия «не нарушает простоты личного Божественного Существа», так же как не нарушает его и неизреченное различие между Божественной Сущностью и Божественными энергиями. Когда Бог мыслит, мысль не становится для Него объектом, не образует платоновский «идеальный мир» или «булгаковскую Софию»<sup>419</sup>. Мысль становится для Бога объектом, если Бог отождествляется с Сущностью Божией, что и можно видеть на примере «Столпа». Тогда и появляется необходимость творения в Вечности, поскольку иначе если бы Бог начал творить во времени, то Он претерпел бы изменение в Своем Существо. Такой идущий еще от Оригена мотив введения понятия творения в Божественной Вечности утрачивает свою необходимость, если Бог не отождествляется полностью со Своей Сущностью, а «выходит» из нее в Своих энергиях для действия вне Себя<sup>420</sup>.

Но о. Павел за полвека до исследований В. Лосского и о. Иоанна Мейендорфа не увидел или не признал такой связи между различием в Боге Сущности и энергий и исчезновением основы для концепции «творения в Вечности». Во всяком случае, открытие им в 1913 г. богословия энергий свт. Григория Паламы никак не повлияло на характер его онтологии в целом. Развита в «Столпе» как основа софиологии доктрина «вечного предсуществования» твари так или иначе присутствует и в поздних работах о. Павла, в которых тема Любви и Софии уступила место разносторонней разработке философии символа. «Символическая» двуединая реальность тварного мира – это не что иное, как теснейшее соединение, «сростание» двух планов бытия – Вечного и временного, ноуменального и феноменального, Идеально-Божественного и эмпирического. Так же как и в «Столпе», человек в этой реальности представляет собой существо, «приходящее» из Вечности в эмпирический мир, вернее – появляющееся или проявляющееся в этом мире.

Для о. Павла невозможно полное принятие платонизма так, как он выразился в мифе о памфилийце Эре (Государство. 614в–621в; особенно 617д, 619в). Человек, особенно у позднего Флоренского, не может быть разделен на «душу» и «тело» так, чтобы «душа» предсуществовала отдельно – хотя бы и в Вечности, – и лишь «сходя» в эмпирический мир выбирала бы свою новую телесную организацию. Но, отбрасывая эту сторону платонизма (и оригенизма) как действительно «мифическую», о. Павел удерживает самое, на наш взгляд, глав-

<sup>415</sup> Цит. по: Сидоров А. И. Комментарии // Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1 / Пер. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. С. 285.

<sup>416</sup> Добротолюбие / Пер. и сост. еп. Феофана. Т. 3. Св. – Тр. Сергиева Лавра, 1992. С. 214.

<sup>417</sup> См.: Георгий Флоровский, прот. Восточные Отцы V–VIII веков. С. 206.

<sup>418</sup> См.: Иоанн Мейендорф, прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 303–304.

<sup>419</sup> Там же. С. 307. Ср.: в «Свете невечернем» Булгаков делает выводы, точно соответствующие онтологии «Столпа»: «По глубочайшему смыслу учения Платона мир идей есть не что иное, как София» (Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 219). София есть «горный мир умопостигаемых вечных идей», та «женственная» тайна мира, в которой «мир... уже зароден ранее того, как сотворен» (Там же. С. 215).

<sup>420</sup> См.: Иоанн Мейендорф, прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. С. 302.

ное в мифе о памфилийце Эре: в мир – по Флоренскому из Вечности – приходит субъект, обладающий всем ее достоянием, которое может – а по Флоренскому, *должно* – раскрыться в эмпирии<sup>421</sup>. У Платона душа, выпившая из реки забвения, забывает весь накопленный свой опыт, приобретенный в странствованиях по небу, а возможно, и в прошлых воплощениях. У Флоренского в эмпирии появляется «частица» Вечности, все сокровища которой недоступны слабому эмпирическому сознанию. И центральной в «символической» антропологии о. Павла становится тема некоторого «выхода» сознания на вечную основу человека, «просветления» всего эмпирического состава человека светом, идущим из Вечности. С такими важными онтологическими корректировками о. Павел принимает платоновское «припоминание», но делает это так, как будто его доктрина и есть платонизм в собственном смысле. И если учесть всю спорность пребывания в христианстве концепции «вечного предсуществования», то правильнее было бы говорить не столько о «христианизации» Платона, сколько о его оригинальном прочтении по Флоренскому.

В записях начала 1920-х гг., т. е. преодолев уже 40-летний рубеж своей жизни, о. Павел делится своим конкретным опытом: «Воистину я ничего нового не узнал, а лишь «припомнил», – да, *припомнил* ту *основу* своей личности, которая сложилась с самого детства или, правильнее говоря, была исходным зерном всех духовных произрастаний, начиная с первых проблесков сознания»<sup>422</sup>. В самые первые детские годы он открывал «бытие, ноуменальный мир» – «в себе самом» и «по ту сторону себя самого»<sup>423</sup>. Встреча с Вечностью – «родимой... таинственной и бесконечной» – происходила у маленького Павла на берегу моря. Его «дары» – выброшенные на берег палки, камни, водоросли и другие находки – «вызывали трепетное чувство... предощущения глубоких, таинственных и родимых... недр бытия». Они воспринимались, пишет о. Павел, как «ласковая весточка... моего, материнского... полумрака. Я смотрел – и *припоминал*, нюхал – и тоже *припоминал*, лизал – опять *припоминал* (курсив мой. – Н. П.), припоминал что-то далекое и *вечно* (курсив – о. П. Ф.) близкое... ближе чего быть не может»<sup>424</sup>. Вообще, как отмечает Флоренский в записи 1919 г., в раннем детстве, в самом обычном явлении ему часто «что-то вдруг *припоминалось* (курсив мой. – Н. П.)» и этим явлением «открывалось иное, ноуменальное, стоящее выше этого мира или, точнее, глубже его». Так, какой-нибудь камень мог стать «окном в иной мир»<sup>425</sup>.

«Вся последующая жизнь, – пишет он, – не открыла мне ничего нового... Все же знание жизни было предобразовано в опыте самом раннем и, когда сознание осветило этот опыт – оно нашло его... почкою, полною жизни и ждущей лишь благоприятных условий распуститься» (запись апреля 1923 г.)<sup>426</sup>. Это *один из самых принципиальных моментов антро-*

<sup>421</sup> Ср. у Платона: душа, теряя крылья и падая на землю, вселяется в «плод» человека, достоинства которого соответствуют количеству виденного этой душой на небе (Федр 248с – е). В переписке с В. А. Кожевниковым (1912) о. Павел дает духовные советы, прямо ссылаясь на Платона, и воспроизводит платоновское представление о «душе», приходящей в мир: «Бог знал что делал, когда *посылал Вас в сей мир*, и знал, что Вам будет слава не «солнца» и не «луны», а «звезды» уж не знаю какой величины (1 Кор 15. 41). Зачем же Вы не хотите смириться пред Премудростью волею и ищите того, что *Вам не назначено* – славы солнца? <...> Самое главное – что Господь, *пославший нас на землю* и знавший наперед все, что будет с нами, желал блага, а не зла... (курсив мой. – Н. П.)» (Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова. С. 99–100).

<sup>422</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 153.

<sup>423</sup> Там же. С. 82. Очевидно, таким образом о. Павел лишний раз прямо подтверждает свое убеждение в возможности «открытия» Божественного плана бытия как в человеке, так и во всех остальных творениях.

<sup>424</sup> Там же. С. 49–50. Те же самые мысли о *море* о. Павел изложил в поэме «Оро», начатой в заключении на Дальнем Востоке и законченной в Соловецком лагере (1934–1937): море – «отчий дом, где плещет о скалу прибой, тебе родимый, вечно свой» (Павел Флоренский, *свящ.* Все думы – о вас. С. 469). Ср. совершенно иного свойства впечатления о море, отмеченные С. Булгаковым (правда, в зрелом возрасте, в Крыму, в июне 1916 г.): море открывается ему в двух аспектах («светоносности» и зыбкости, «бессильного психологизма», «дурной бесконечности») и дает повод размышлять на берегу о *прелести* (Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 112).

<sup>425</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 42.

<sup>426</sup> Там же. С. 74.

*пологии Флоренского*, который он возводит на уровень личного опыта: человек в процессе жизни не приобретает ничего «сверх» своего вечного идеального существа. В эмпирии он уже всем обладает, ему уже все дано, но дано так, как в почке есть все для грядущего развития листьев и цветка. «*Все бытие* (курсив мой. – Н. П.) проходит через нас и нам поэтому дано в недрах, не доходящих, однако, до сознания» – это, пишет Флоренский, «было моим самочувствием, причем самочувствием от рождения»<sup>427</sup>. Все свои знания о Павле считал результатом «припоминания»<sup>428</sup>, а религиозно-философские убеждения сформировавшимися не из книг, а из детских наблюдений<sup>429</sup>. Описывая свой опыт «припоминания», он указывает, что в процессе размышления над чем-либо его мысль «шла сама собой», «почти» без участия сознания. Сознание в это время было занято совсем другим, нередко обратным тому, «что готовилось на большой глубине». Когда результат этого глубинного процесса выступал в сознании, он казался чуждым сознанию и вместе с тем «родным и хорошо знакомым»<sup>430</sup>.

В описаниях такого рода прежде всего обращает на себя внимание убеждение о Павле в том, что человек не испытывает на себе никаких *внешних* духовных влияний. Процесс «припоминания» представляется как серия спорадических «откровений», получаемых эмпирическим сознанием из идеальной глубины самого человеческого существа. Сознание встречает их как чуждые, но не может признать их внешними, поскольку есть ощущение чего-то родного и хорошо знакомого. Ошибка исключается, во всяком случае нигде в таких описаниях о Павле даже не ставит вопрос о возможности заблуждения или просто позднейшей, платонической интерпретации своих детских воспоминаний. Опыт, «освященный» самим периодом раннего детства, когда человек еще слишком близок к «родимой» Вечности, по его убеждению, как будто не может быть духовно недоброкачественным. И как в детстве, спрашивая о море, Павел хотел лишь получить подтверждение тому, что уже «знал и сам в своей основе» (т. е. что море – «живое и таинственное существо»)<sup>431</sup>, так и в случае с доктриной «вечного предсуществования», – приводя в «Столпе» различные святоотеческие и иные свидетельства, он лишь ищет подтверждения своему абсолютно незыблемому убеждению.

---

<sup>427</sup> Там же. С. 217.

<sup>428</sup> Там же. С. 191.

<sup>429</sup> См.: Там же. С. 99.

<sup>430</sup> Там же. С. 213.

<sup>431</sup> Там же. С. 213.

## Символическая онтология

Обращаясь к теме «припоминания», о. Павел, как представляется, наиболее удобным и понятным образом раскрывает и поясняет свои основные онтологические концепции. И в этом отношении также можно видеть глубокую взаимосвязь онтологии и антропологии у Флоренского, как уже было отмечено выше. Человек по своей телесной организации включает в себя весь мир, а сокровенной глубиной своего существа является «частью» единосущного целого, на котором, опять же как на своем ноуменальном основании, «построен» весь мир.

«Припоминание» у о. Павла только с точки зрения эмпирического сознания представляется пассивным процессом получения «откровений». На «глубине» же при этом идет процесс *творческий*, когда «дух» облакает в символы почерпнутое из Вечности знание. «Облекает» – в смысле «творит», создает символ и переводит его каким-либо способом в сознание, с позиций которого и можно говорить об «открытии» символа.

Эта концепция достаточно четко изложена о. Павлом в «Столпе», в самом конце письма 7-го «Грех». Здесь прежде всего обращается внимание на мифический образ из Платона: Память – это мать Муз – «видов духовного творчества». В своем онтологическом моменте, пишет Флоренский, память представляет собой творчество мысли, «*творческое* воссоздание из представлений того, что открывается мистическим опытом в Вечности, или, иначе говоря, *создание во Времени символов Вечности* (курсив мой. – Н. П.)». «Память есть символа-творчество», в процессе которого «сверхвременный субъект познания, общаясь со сверх-временным же объектом, это свое общение развертывает во Времени»<sup>432</sup>. В работе «Пределы гносеологии», построенной на материале первых лекций Флоренского в МДА (1908–1909) и опубликованной о. Павлом в «Богословском вестнике» в 1913 г., «припоминание» раскрывается как «прерывное переведение в сознание потенций из области под- и сверх-сознательного, которые получают, вследствие такой прерывности, характер вне-временный»<sup>433</sup>. Это «память настоящего», когда «сотворенные» символы в плоскости эмпирии относятся к настоящему и называются воображением. Будучи относимы к прошедшему, они именуется воспоминаниями («память прошлого»), а располагаемые в будущем – считаются предвидением и предведением («память будущего»). Так, у о. Павла находят объяснение, в числе прочего, ясновидение, вещие сны, предвосхищения научных идей и открытий. Он приводит слова Г. Герца о том, что иногда математические формулы оказываются гораздо умнее того, кто их составил, поскольку впоследствии обнаруживают свое совершенно новое содержание, даже не подозреваемое их составителем. «Эта магическая сила формул, – говорит Флоренский, – зависит именно от того, что составитель их знал многое такое, что *не опознал в себе* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>434</sup>.

Итак, с точки зрения сознания символы «открываются» в глубинах человеческого существа, а там – «сотворяются» в процессе «общения» двух сверхвременных реальностей, т. е. в процессе деятельности под- и сверхсознательного «духа», излагающего Вечность на языке Времени. Мы можем проследить отражение этих взглядов о. Павла на всем пространстве его философско-богословского наследия.

Так, уже в ранней переписке Флоренского с А. Белым (1904 г. – период окончания университета и поступления в МДА) можно встретить утверждение, что «символы не есть что-нибудь условное... Символы *построются духом* (курсив мой. – Н. П.) по определенным

---

<sup>432</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 200–202.

<sup>433</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 56.

<sup>434</sup> Там же. С. 56–57.

законам и с внутренней необходимостью... Символы – вечные способы обнаружения внутреннего, вечные по своей форме». «Мы не можем сочинять символы, они сами приходят. Когда исполняем *иным* содержанием. Это *иное* содержание, как бы выливаясь через недостаточно вместительную нашу личность, выкристаллизовывается в... символ, и мы перебрасываемся этими букетиками цветочков и понимаем их... Неужели можно сказать: «Это мой букетик»? <...> «Моего» и «твоего» нету... «Своего» не нужно»<sup>435</sup>. С. Хоружий по этому поводу отмечает, что, с точки зрения Флоренского, символы существуют «вполне независимо от нас»<sup>436</sup>, нам не принадлежат и к нам приходят. Но это верно с точки зрения эмпирического сознания; однако, с точки зрения человеческого существа в целом, согласно Флоренскому, символы не просто принадлежат нам – они заложены в нас при самом нашем сотворении.

В лекции 1917 г. о. Павел говорит по этому поводу так: «Символика не измышляется кем бы то ни было, а *открывается духом в глубинах нашего существа* (курсив мой. – Н. П.) ... и отсюда изводится, воплощаясь в ряде последовательных, друг на друга наслающихся оболочек, чтобы, наконец, родиться от познавшего и давшего ей воплотиться созерцателя. Основа символика... сокровенная природа нашего существа: язык символов... заложен в нас в самом творении нас, и притом не как врожденный, т. е. к нам присоединенный... а как неотделимый от самого существа нашего, как такой, без которого мы не были бы вообще возможны». «Вживаясь в символ, мы находим себя самих, а стараясь проникнуть в себя – открываем тут символы»<sup>437</sup>. О. Павел подчеркивает, что основа символика – самая реальность, открываемая, или, лучше сказать, «припоминаемая» творческим действием духа в ноуменальных глубинах бытия. Поэтому язык символов универсален: авторы священных книг «всех народов», мудрецы, мистики и поэты не сочиняют его, а открывают в самих себе<sup>438</sup>. Даже в таком акте, как посвящение в мистерии, где, казалось бы, адепт именно *получает* некоторую сумму «тайных знаний», по утверждению Флоренского, «язык символов» не привносится извне, но лишь раскрывается в уже имеющемся в человеке своем внутреннем содержании<sup>439</sup>. Это не вручение «букетика», а раскрытие его из изначально имеющейся в человеке «почки», – по образным сравнениям, употребляемым Флоренским в разных местах своих работ.

Задаваясь вопросом, как можно увидеть совершающуюся поди сверхсознательно «символизирующую деятельность духа»<sup>440</sup>, Флоренский обращается к тем явлениям, где «наиболее смещается» порог сознания. В лекциях 1908–1909 гг. он относит эти явления к «естественной мистике», отличающейся от мистики «сверхестественной, благодатной»<sup>441</sup>. Это может быть самый разный мистический опыт, в том числе посвящения в мистерии или в тайные религиозные общества, когда ритуально испытывается «временная смерть»<sup>442</sup>. Но есть подобное состояние, особенно доступное каждому человеку – сон<sup>443</sup>. «Если можно наглядно

---

<sup>435</sup> Цит. по: Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. С. 29, 139.

<sup>436</sup> Там же. С. 139.

<sup>437</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 424–425.

<sup>438</sup> Эта мысль звучит у о. Павла в лекциях 1917 г. И о том же он писал А. Белому в июне 1906 г.: «...можно исторически доказать параллельность символика разных народов и разных времен» (цит. по: Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. С. 29).

<sup>439</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 425.

<sup>440</sup> Там же. С. 427.

<sup>441</sup> Там же. Т. 2. С. 58.

<sup>442</sup> Там же. С. 59. О. Павел придавал большое значение опыту такого рода и считал тождественным «опыт смерти», приобретаемый в древних мистериях и в христианском подвижничестве (см.: Там же. С. 167).

<sup>443</sup> Флоренский называет сон, как правило, низшей ступенью «жизни в невидимом», которая, однако, дает опыт иной реальности каждому человеку, даже не прилагающему никаких усилий для «воспитания» сна (см.: Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 75). Нельзя не отметить в этой связи, что тема «воспитания» сновидений является одной

показать символизирующую деятельность жизни, – пишет о. Павел, – ... то прежде всего надлежит искать этой наглядности в сно-видческой или сно-творческой деятельности духа»<sup>444</sup>.

Флоренский изучает сновидения на уровне личного опыта (он записывает свои сны<sup>445</sup>), касается этой темы с наиболее существенными выводами в «Пределах гносеологии» (1908–1909), «Символике видений» (1917) и в «Иконостасе» (1922). Среди авторов, исследовавших сновидения с интересующей его точки зрения, он называет К. Шернера и Г. Шуберта, воззрения которых повторялись и обсуждались профессором Киевской духовной академии архим. Феофаном Авсеневым (1812–1851). Затем эти воззрения были изложены «более отчетливо и связно» И. Фолькельтом (1875) и В. Вундтом (1881). И, наконец, говорит о. Павел, в новейшее время (1899–1908) эти же воззрения были возобновлены и переработаны, но совершенно в другую сторону – З. Фрейдом<sup>446</sup>.

В лекциях 1917 г. Флоренский обсуждает в основном тему «мистической физиологии» и потому касается вопроса о «сновидческих символах», возникающих на почве различных восприятий духом того или иного телесного органа. «Тело наше есть мир», и потому «изучить символическое проецирование» его органов «во сне представляется весьма необходимым»<sup>447</sup>. Но более всего его интересуют сновидения, «символизирующие» различные слои или сферы бытия. Сновидения возникают на границе этих сфер и соответствуют мгновенному переходу из одной сферы в другую<sup>448</sup>. В самом общем случае можно сказать, что сновидения отделяют и вместе с тем соединяют две основные области: мир видимый и мир невидимый<sup>449</sup>.

Однако при более подробном рассмотрении о. Павел признает сновидения (наряду с другими опытами из «естественной мистики») делающими ясным «наличие *многих* слоев реальности»<sup>450</sup>. Так, он полагает, что *каждому* человеку знакомы сны, когда видишь себя во сне просыпающимся, а затем просыпаешься уже на самом деле, переходя в бодрственное состояние. Такого рода сны Флоренский (в лекциях 1908–1909 гг.) предлагает называть двукратными и говорит о возможности трехкратных, четырехкратных и, – математически выражаясь, *n*-кратных сновидений. Они описаны у Вагнера, Гофмана, Гоголя, Лермонтова и др. Число *n* в данном случае обозначает определенную «потенцию сознания» и соответствующий ей слой реальности, в который происходит погружение. Я совершает переход «из одной плоскости подсознательного в другую»<sup>451</sup>, причем переход к более глубокому слою «сопро-

---

из наиболее существенных в современной, близкой к оккультизму, литературе. См., напр.: *Боснак Р.* В мире сновидений / Пер. с англ. М., 1991; также отдельные места из К. Кастанеды (который позиционировал себя как антрополога – исследователя традиций и верований североамериканских индейцев): *Кастанеда К.* Сказки о силе. Второе кольцо силы. Дар орла. М.; Киев, 2002. С. 13–15, 55–68.

<sup>444</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 427.

<sup>445</sup> См.: Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 38.

<sup>446</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 428.

<sup>447</sup> Там же. С. 427–428.

<sup>448</sup> О. Павел ссылается на современные ему представления о том, что сновидения возникают лишь на границе сна и бодрствования, а также на работы Карла дю Преля, согласно которому только в воспоминаниях, в нашем обычном, «дневном» сознании, сновидения развертываются в привычный нам временной ряд. На самом деле с точки зрения нашей временной реальности, по Карлу дю Прелю, сновидение мгновенно (см.: Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 76). Последующие научные исследования сновидений, ставшие возможными с открытием биотоков мозга (1929), дали иные результаты. Было обнаружено, что сновидения возникают циклами, примерно три-четыре раза за ночь (причем человек в течение всей ночи не просыпается), и субъективная длительность сновидения соответствует объективной длительности периода так называемого парадоксального сна, когда, по данным экспериментов, возникают сновидения. (см.: *Борбели А.* Тайна сна / Пер. с нем. В. М. Ковальсона. М.: Знание, 1989. С. 19–23, 45–46 и др.).

<sup>449</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 83.

<sup>450</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 58.

<sup>451</sup> Такое погружение на ту или иную «степень бессознательного», по мнению Флоренского, хорошо знакомо многим испытывавшим на себе действие гипноза (Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 59).

вождается ощущением подъема, восхождения, выплывания... вынесения каким-то потоком». Обычное эмпирическое («бодрствующее») сознание здесь плавно «угасает», давая место подсознательным процессам, тем более интенсивным, чем больше число  $n$ , т. е. чем глубже данный слой бытия. Обратный переход, напротив, сопровождается «чувством увеличения сознания», которое можно сравнить с ударом, «с ощущением *низвержения, падения* (курсив мой. – Н. П.)... увлечения водоворотом»<sup>452</sup>.

Такая, если можно так сказать, «опытно-мистическая» интерпретация может быть дана трактовке «катаболе», т. е. пониманию «создания» мира как «низвержения»: происходит развертывание эмпирии с постепенным «удалением» от ноуменальных глубин и соответствующим увеличением того, что мы называем нашим обычным сознанием. В лекциях 1908–1909 гг. Флоренский осторожно предполагает, что учение Платона «о забвении горнего мира, когда душа, низвергаясь в сей мир, ударяется о материю», представляет собой «мифологизацию» и «онтологизацию» именно таких переживаний, сопровождающихся «ударом» при переходе из подсознания на более сознательный уровень. С ними же Флоренский готов связать и различные «планы бытия» в учении теософов<sup>453</sup>.

В лекции 1917 г. о. Павел рисует «координатную ось» потенциалов сознания, на которой нулевая отметка «дает непосредственную реальность», положительные значения соответствуют отдалению от реальности, а отрицательные значения низводят «нас в самих себя, давая реальности все более высоких порядков... чем то, что мы обычно называем нашим телом», в грубо-вещественном смысле этого слова. Открываемые более высокие реальности соответствуют слоям более тонким, более энергетическим, более творческим<sup>454</sup>. А в лекции 1922 г. об этих слоях говорится как о «концентрах напластования личности», которые могут быть названы «телами» или «одеждой» из послания ап. Павла, когда он выражает опасение, «как бы при последнем огненном испытании мы не оказались «нагими», т. е. лишенными одежды всего сотворенного в жизни». Эта же «одежда», по мысли о. Павла, имеется в виду в притче о брачном пире, и это «жизненное самораскрытие духовного существа»<sup>455</sup>.

Таким образом, в мистическом опыте, наиболее наглядно проявляющемся в сновидениях, открывается многослойная реальность с различными энергетическими уровнями. Она имеет место в человеке и во всем строе бытия, поскольку микрокосм и макрокосм взаимно тождественны и отражают друг друга. Это иерархически сложенные пласты бытия различной ноуменальной прозрачности и прерывно меняющихся потенциалов эмпирического сознания, которое «угасает» по мере приближения к ноуменальному центру.

В «Столпе», где условием жизни, единства и самого бытия является причастие Любви как Божественной Сущности, указания на иерархическую многослойность реальности можно найти в одном из заключительных писем – в письме 11-м «Дружба». Там выделено четыре греческих слова, обозначающих четыре *степени* любви<sup>456</sup>, а также представлена иерархия определяемого степенью любви познания: «Около Христа, – как пишет в своем

<sup>452</sup> Там же. С. 58–59.

<sup>453</sup> См.: Там же. С. 59.

<sup>454</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 438.

<sup>455</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 218. Ср. традиционные святоотеческие толкования: окзаться «нагими» (2 Кор 5. 3), по мысли прп. Макария Великого, значит быть лишенными «общения и единения со Св. Духом» (Беседа 5. 16). Также, согласно Гал 3. 27 («Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись»), под «одеждой» понимается Сам Христос. (см.: Св. Григорий Нисский. Беседа XI на Песнь Песней («Одеждой же называю Иисуса» – цит. по: Сергий, архим. Православное учение о спасении. Изд. 2-е. Казань, 1898 / Репр. М.: Просветитель, 1991. С. 189–190); Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе. 2, 16 (В таинстве Крещения «Христос написуется и воображается в христианах... облекает их, подобно одежде» – Николай Кавасила, архиеп. Фессалоникийский. Семь слов о жизни во Христе / Пер. с греч. М., 1874. С. 26). Ср. у св. Кирилла Иерусалимского: «одежда» – это дела, которые человек сделал за время земной жизни (Огласительное слово. XV, 25).

<sup>456</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 396–413.

анализе «Столпа» игум. Андроник, – *несколько концентрических слоев* (курсив мой. – Н. П.), ведающих все больше и глубже по мере своего служения: толпы народа – тайные ученики – семьдесят апостолов – двенадцать апостолов – трое: Петр, Иаков и Иоанн, – и, наконец, один, Иоанн, «которого любил Господь»<sup>457</sup>. Здесь о. Павел рассматривает иерархическую многослойность (без прямого на нее указания) в сочетании с равномерностью Любви Божией ко всему Творению как *антиномию*. Вот некоторые из ее полюсов, проявившиеся в служении Христа: «Равномерная любовь ко всем и к каждому в их единстве – сосредоточенная в один фокус любовь к некоторым, даже к одному в его выделении из общего единства; явность пред всеми, открытость со всеми – эзотеризм, тайна некоторых»<sup>458</sup>.

В этой связи немного проясняется довольно туманный у о. Павла вопрос о причинах многослойности бытия: является ли эта иерархическая неоднородность самим естественным устройством эмпирического мира или же она представляет собой результат его онтологического повреждения в грехопадении человека. С. Хоружий, полагая, что переживание греховного повреждения мира есть ключевой момент, вводящий символизм Флоренского в контекст христианского мирозерцания, пишет, что онтологическим основанием «ступенчатого всеединства» у Флоренского является падшость, благодаря которой «тождество ноуменальной и феноменальной сторон» в различных оболочках достигнуто в разной степени, с разной полнотой. Оболочки идут от центрального ядра, являющегося совершенным символом. И чем дальше к периферии, тем хуже духовное выражается в чувственном, тем меньше ноуменальная насыщенность явлений»<sup>459</sup>. Но является ли эта «основоположная парадигма конкретной метафизики» Флоренского (С. Хоружий) однозначно связанной у о. Павла с представлением об «онтологической порче» мира?

Выше было отмечено, что о. Павел не считал само возникновение эмпирического мира результатом грехопадения и «выпадение» в него твари из Вечности у него не есть какое-либо наказание за грех. В поздней онтологии о. Павла «духовная сущность» *проявляет* себя в эмпирии и только так может быть объективно реальной в собственном смысле этого понятия. Проявляясь, она набирает себе оболочки разной энергетической интенсивности<sup>460</sup>, и нигде у Флоренского не сказано, что в непадшем состоянии в эмпирии должна была бы быть только *одна* оболочка, только *один* план эмпирического бытия, в котором духовное совершенно выражалось бы в чувственном. В ранней онтологии, в «Столпе», совершенная выраженность, «равномерность» Божественной Любви к твари представляет собой *антиномию со степенями* любви, которую, в частности, Христос проявляет по-разному даже среди Своих ближайших учеников.

Но *антиномии* в системе «Столпа» – это не только результат греховного повреждения человеческого разума, это необходимое следствие существования *твари как таковой*. О. Павел разделяет здесь понятия «Истины» и «истины» и определяет «истину» фактически как максимально возможную в эмпирическом мире способность постижения Истины тварью. Именно эта «истина» необходимо является антиномией, но не по причине падения твари, а по причине самого существования твари как таковой. «Если только *наряду* с Богом существует тварь, – пишет о. Павел, – то *наряду* с Истиной *необходимо* существует и истина... Наличность истины равна наличности твари (курсив мой. – Н. П.)»<sup>461</sup>. Следовательно, это место можно трактовать так, что антиномии есть свойство самого тварного бытия, и потому тот порядок, когда, *наряду* с равномерностью везде и во всем, Божествен-

<sup>457</sup> Андроник (Трубачев), иеромон. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 40–41.

<sup>458</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 417.

<sup>459</sup> Хоружий С. С. Обретение конкретности. С. 5–6.

<sup>460</sup> См.: Флоренский П. А. Имена. С. 52–53.

<sup>461</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 142.



ная Любовь проявляет себя «ступенчато», «слоями» разной интенсивности, есть собственно порядок тварного бытия как такового. И если «ступени» Любви в поздней онтологии у о. Павла становятся оболочками разной энергетической напряженности, сферами различной ноуменальной прозрачности, то они также не должны считаться образовавшимися *только* в результате онтологического повреждения мира в грехопадении.

Безусловно, повреждение, с точки зрения о. Павла, имело место; изначальное символическое строение реальности (как должное соотношение ноуменального и феноменального в каждом слое бытия) нарушено и явления в падшем мире несовершенно выражают смысл. Также и сам падший человек потерял способность созерцать символы. Но само наличие слоев бытия, сама иерархичность мироздания, по-видимому, считается о. Павлом нормальной, естественной онтологией тварного существования.

Символ в онтологии о. Павла – это реальность, в которой осуществлена живая связь различных энергетических уровней бытия, делающая их «срощенными», «срастворенными» друг с другом<sup>462</sup>. В подготовительном материале для лекций «Об онтологичности» в августе 1924 г. о. Павел пишет, что «всеобщая символичность» означает «всеобщую связность». «Все во всем»; при этом «символ есть символизируемое»<sup>463</sup>. При таком понимании «происходит углубление мира. Обнажаются мировые корни...». Если к этому приложить «духовную нищету» («знаю, что ничего не знаю») и отложение всякого земного попечения, то происходит «сознание в себе себя, своего духовного Я»<sup>464</sup>. Путем *постижения* различных символов возможен «переход» сознания на разные, все более глубокие уровни, вплоть до самого ноуменального центра человеческого существа.

Как уже было отмечено выше, на глубине «дух», или «духовное Я», занимается символотворческой деятельностью, «символизируя», или «зашифровывая», определенный уровень реальности, и даже саму Вечность переводит на «язык Времени». Эти символы посылаются из глубины и «открываются» сознанием, перед которым затем стоит задача постичь, или «расшифровать», символ. Конечно, это процесс онтологический по самой своей сути, так как познание символа означает переход на уровень той, более высокой реальности, которую этот символ несет<sup>465</sup>. Нам здесь важно отметить, что *все* уровни бытия, вплоть до самого ноуменального центра, *символически* взаимосвязаны; нарушение этой связи может произойти с онтологической порчей символа, и именно эта (частичная или полная) непроницаемость одного слоя другим является у о. Павла следствием грехопадения, а не сам факт наличия многослойности бытия.

Но когда в автобиографической статье (1927) о. Павел передает свое представление «о многослойности реальности и *недоступности одних слоев другим* (курсив мой. – Н. П.) (условная трансцендентность)»<sup>466</sup>, он, как следует из контекста, имеет в виду уже не разру-

<sup>462</sup> «Символ есть такая сущность, энергия которой, срощенная, или, точнее, срастворенная с энергией другой, более ценной в данном отношении сущности, несет в себе эту последнюю» (*Флоренский П. А.* Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 287).

<sup>463</sup> Это утверждение о. Павел приводит в своих работах неоднократно и постижение его истинности относит к самому раннему детству (*Павел Флоренский, свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 35). Однако следует помнить, что у о. Павла из того, что «символ есть символизируемое», не следует их полное тождество. «Основное» определение символа, согласно Флоренскому, «Бытие, которое больше самого себя» (*Флоренский П. А.* Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 287). Ср.: «Флоренский не отождествляет символ и реальность, как полагают некоторые его исследователи, но и не делает проблему различия между символом и реальностью предметом анализа, понимая, что говорить конкретно об этом различии – это значит его потерять» (*Казарян А. Т.* Примечания // *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 796).

<sup>464</sup> *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 379.

<sup>465</sup> Так же как в ранней онтологии «Столпа» познание означало причастие Божественной Сущности – Любви, в символической онтологии познание определенного уровня реальности есть причастие той энергии, которую несет в себе этот уровень.

<sup>466</sup> *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 41.

шение символа, а «дискретность реальности», когда переход от одного уровня к другому является *прерывным*<sup>467</sup>. Слои недоступны друг другу для некоего постепенного, плавного движения. Хотя о. Павел и употребляет образы «выплывания», «вынесения каким-то потоком» или «увлечения водоворотом» для пояснения ощущений при изменении интенсивности сознания в процессе «движения» по слоям, он тут же сопровождает их более сильным сравнением: это – «выскакивание» в случае погружения в глубину и внезапное «низвержение», «падение» при выходе из глубины к более периферийному слою. При возвращении к обычному сознанию, «тут же, как бы оглушенный ударом (курсив мой. – Н. П.), сновидец забывает виденное»<sup>468</sup>.

Слои бытия своими четкими границами в онтологии о. Павла напоминают слоистые камни и напластования горных пород из детских впечатлений. Тогда, в детстве, «тончайшая слоистая структура, – пишет он, – настораживала мысль: я чувствовал тут какой-то сокровенный смысл природы». Этот сокровенный смысл открывался в ощущении вечной реальности прошлого: слои – это «осевшие века, окаменелое время», на которое можно смотреть «сбоку», как бы из Вечности<sup>469</sup>. Было и еще одно ощущение, на которое обратил внимание С. Хоружий: слои почвы пронизаны корнями<sup>470</sup>. И Флоренский, утверждая «условную трансцендентность» слоев бытия, ищет возможности переходов и сообщений между ними. Символ и оказывается важнейшим онтологическим свидетельством осуществленности такой связи, причем всеобщей связи всего бытия.

Слои различаются между собой уровнем энергетической (или «бытийной», как говорит С. Хоружий) интенсивности, т. е., несмотря на прерывность перехода между слоями, их различие, если можно так сказать, количественное. Но есть граница, на которой происходит определенный качественный скачок так, что многослойная и многоединая реальность, если смотреть на нее в целом, становится двуслойной и двуединой. Это граница между известными издревле мирами: горным и дольным, невидимым и видимым, «небом» и «землей»<sup>471</sup>. Когда о. Павел указывает, что в сновидениях «символизируются самые нижние переживания горного мира и самые верхние дольного»<sup>472</sup>, это свидетельствует о наличии, по его мнению, ступенчатой иерархии в обоих мирах. Иначе говоря, горный мир так же неоднороден, как и эмпирический<sup>473</sup>; слои бытия идут от ноуменального центра по «небу», и где-то в определенном «месте» происходит качественное преобразование: «небо» становится «землей».

На эту качественную границу о. Павел обращает преимущественное внимание в «Иконостасе» (1922) и дает ей математическое истолкование также в работе 1922 г. – «Мнимости в геометрии». В обеих работах многоединая реальность рассматривается под углом зрения ее фундаментального двуединства, так что даже порой создается впечатление о происшедшем к 1922 г. сильном упрощении онтологии Флоренского. Но на самом деле – это только разные точки зрения, подобно тому как в этом смысле по-разному о. Павел дает определение символа: как сущности, энергия которой срастворена «с энергией *некоторой другой* (курсив мой. – Н. П.), более ценной в данном отношении сущности» (т. е. подразумевая наличие

<sup>467</sup> Ср. определение «припоминания» как *прерывного* переведения «в сознание потенциалов из области под- и сверхсознательного» (Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 56).

<sup>468</sup> Там же. С. 58–59.

<sup>469</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 46, 99.

<sup>470</sup> См.: Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. С. 36.

<sup>471</sup> О. Павел принимает толкования «неба» и «земли» из Быт. 1, 1 как указание на эти два мира (см.: Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 75).

<sup>472</sup> Там же. С. 83.

<sup>473</sup> Ср.: в процессе богослужения «изъятый из мира священник делается «трансцендентным народу»... причем в самой трансцендентности возможно множество ступеней и степеней» (см.: Павел Флоренский, *свящ.* Черты феноменологии культа // Энтелехия. 2002. № 4. Кострома, 2002. С. 25).

многих энергетических уровней), – в работе 1922 г.<sup>474</sup>, и как соединения «двух бытий, двух пластов – высшего и низшего, но соединения такого, при котором низшее заключает в себе в то же время и высшее, является проницаемым для высшего, пропитываемым им (курсив мой. – Н. П.)» – в лекции 1921 г.<sup>475</sup>

В целом можно сказать, что многослойность и двуслойность интересуют о. Павла в равной степени, но двуслойность у него самая главная и мировоззренчески значимая характеристика бытия. Так же соответственно и в антропологии: гораздо менее значимы подробности о различных оболочках, или «телах», человека (о. Павел не заботится даже о четкости в их названии и последовательности), чем фундаментальное понятие о том, что человек – «существо двойственной (курсив мой. – Н. П.) жизни», в трактовке о. Павла, «храм Божий, но и Живущий в нем, конечное и бесконечное, животное и бог», «ценность условная» и «ценность безусловная»<sup>476</sup>. Культ, который, как говорит Флоренский, есть «условие личности», представляет собой место встречи и единство трансцендентного с имманентным, умного с чувственным, дальнего с горним, «здешнего» с «тамошним», тленного с нетленным, временного с вечным<sup>477</sup>. Блаженство получает тот, кто так «построил» себя в земной жизни, что в себе соделал «дольнее символом горнего»<sup>478</sup>, т. е. восстановил изначальное символическое единение двух миров, частично разрушенное в грехопадении.

В учении Флоренского о двуединстве прежде всего важно утверждение о невозможности раздельного, автономного существования двух миров в подлинном бытии. Для о. Павла представимы такие предельные случаи, когда явление (феномен) теряет свой ноуменальный смысл, вся эмпирическая, «земная» структура человека «отсекается» от своего «небесного», идеального основания<sup>479</sup>, но тогда их раздельное бытие перестает быть реальным и объективным. В поздней онтологии у о. Павла «чистый» ноумен пребывает в состоянии непроявленности, которое фактически равносильно небытию. Так, в работе 1926 г. о. Павел отмечает, что «непроявленная духовная сущность – все и ничто, все о себе и ничто для мира»<sup>480</sup>. Применительно к человеку чистое «духовное существо личности само о себе невыразимо», «Я трансцендентно, сокрыто не только от других, но и от себя самого (курсив мой. – Н. П.) в собственной своей глубине»<sup>481</sup>.

В записи воспоминаний 1920 г. так поясняется суть символической онтологии: вещественный покров не скрывает, а, напротив, *раскрывает* духовную сущность. Без этого покрова она незрима – «не по слабости человеческого зрения, а потому, что *ничего там зреть* (курсив мой. – Н. П.)». «Вещи в себе, – пишет о. Павел, – всегда были для меня непознаваемы, но не по скептическо-пессимистической оценке познавательной способности человека, а потому, что там *познавать ничего* (курсив мой. – Н. П.)». «Духовный мир *вне* явления сво-

<sup>474</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 287.

<sup>475</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 324.

<sup>476</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 281–281.

<sup>477</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 89, 127. Вместе с тем в «Философии культа» о. Павел рассматривает не только фундаментальное двуединство, но и многослойность реальности. Так, в одной из лекций 1918 г. отмечается, что «Таинство в своем обряде получает скорлуповатое, слоистое сложение...»; вся церковная служба «есть система... слоений» во времени и в пространстве. Система «мистических изоляций», обеспечивающая богослужение, обеспечивает «вознесение, выдвигание, подъем по иным координатам действительности» как – особым образом – священника, так и мирян, участвующих в таинстве (Павел Флоренский, *свящ.* Черты феноменологии культа // Энтелехия. 2002. № 4. Кострома, 2002. С. 24–26.

<sup>478</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 190.

<sup>479</sup> Такой случай о. Павел рассматривает в письме «Геенна» в «Столпе» (см., напр.: Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 217–219) и упоминает о его возможности в «Иконостасе» (Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 92–93).

<sup>480</sup> Флоренский П. А. Имена. С. 19.

<sup>481</sup> Там же. С. 65.

его сознавался мною как не-явленный», и бестелесная душа, лишенная своего вещественного, символического покрова, представлялась не просто невозможной, но и *ненужной* для созерцания<sup>482</sup>. С другой стороны, «чистый» феномен, лишенный своего ноуменального основания, оказывается «голой субъективностью», не существующей ни для кого, в том числе, согласно «Столпу», и для Самого Бога. Это «призрак», «чистая мнимость», или «скорлупа», как Е. Блаватская называла духов, являющихся на спиритических сеансах<sup>483</sup>.

«Дву-единое, – пишет о. Павел, – духовно-вещественное, символ, всегда дорого мне было... в его конкретности, со своею плотию и со своею душой»<sup>484</sup>. Конкретная выраженность духовного в чувственном, горнего в дольном, ноумена в феномене и есть прежде всего символичность по Флоренскому. Являясь двумя онтологически *разными* реальностями, эти горизонты бытия у о. Павла оказываются нераздельно сросшимися и образующими нерасторжимую – в подлинном бытии – двуединую реальность. Когда в начале 1920-х гг. о. Павел занялся ее математическим описанием посредством «мнимостей», он стал особо выделять свое представление о *зеркальном* подобии двух миров. Из работ 1922 г. – «Иконостас» и «Мнимости в геометрии» – становится ясно, что *качественный* переход между дольным и горним – это не переход во что-то *принципиально иное* или, во всяком случае, в настолько *иное*, что эту новую реальность невозможно описать привычными нам словами и понятиями (ср. 2 Кор 12. 4).

В «Иконостасе» приводится пример созерцания иного мира, когда во сне созерцатель видит себя на кладбище и получает свидетельство от умерших: «... За поверхностью земли растет, но в обратном направлении, корнями вверх, а листьями вниз, *такая же* зеленая и сочная трава... и даже гораздо зеленее и сочнее, *такие же* деревья, и тоже... вверх корнями, поют *такие же* птицы, разлита *такая же* лазурь и сияет *такое же* солнце – все это лучезарнее и прекраснее нашего поюстороннего (курсив мой. – Н. П.)»<sup>485</sup>. Это вовсе не представлено как слабая попытка в отдаленных подобиях, по аналогии со здешним миром, передать черты запредельной реальности<sup>486</sup>. Как следует из контекста, по мысли о. Павла, данное созерцание нужно воспринимать максимально близко к его буквальному смыслу: горний мир – это обратное отображение дольного мира, но с более сочными красками. Двуединая реальность оказывается совмещением взаимнообратных миров, которые – в обе стороны – относятся друг к другу как «действительный» и «мнимый». Это означает, что тот мир по отношению к физическому представляется «мнимым», но при взгляде оттуда та реальность есть «действительная», а наша – «мнимая»<sup>487</sup>.

В математике, как известно, «мнимость» возникает тогда, когда становится необходимым вычислять радикал (т. е. извлекать квадратный корень) отрицательного числа. В теории относительности (новизна которой интенсивно обсуждалась в научных кругах как раз в 1920-е гг.) был введен «релятивистский коэффициент», представляющий собой квадрат-

<sup>482</sup> См.: «Особенное»: Из воспоминаний П. А. Флоренского. С. 14–15.

<sup>483</sup> См.: *Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины*. С. 212, 219–220, 233–234, 256; ср.: *Павел Флоренский, свящ.* Избранные труды по искусству. С. 92.

<sup>484</sup> «Особенное»: Из воспоминаний П. А. Флоренского. С. 14.

<sup>485</sup> *Павел Флоренский, свящ.* Избранные труды по искусству. С. 82–83.

<sup>486</sup> Ср. указание св. Григория Двоеслова: видение адского костра попускается не потому, что в аде горят дрова, а для наиболее удобного рассказа живущим, «дабы они, слыша об известном, научились бояться того, что им еще неизвестно» (Собеседования. IV, 31). Также по поводу видения золотых жилищ в раю: «Конечно, никто из обладающих здравым смыслом не поймет буквально эти слова». Но «поскольку вечной славой вознаграждается щедрая милостыня, то представляется вполне возможным построить вечное жилище из золота» (Собеседования. IV, 37) (*Св. Григорий Двоеслов*, еп. Римский. Собеседования о жизни италийских отцов и бессмертии души. Казань, 1858. С. 314). Также: предупреждение ангела преп. Макарию Александрийскому перед рассказом о «воздушных мытарствах»: «... земные вещи принимай здесь за самое слабое изображение вещей небесных» (цит. по: *Макарий, митроп. Московский*. Православно-догматическое богословие. Т. 2. СПб., 1883. С. 538).

<sup>487</sup> *Павел Флоренский, свящ.* Избранные труды по искусству. С. 82.

ный корень из разности между единицей и отношением квадрата скорости какого-либо объекта к квадрату скорости света. В научной среде первых десятилетий XX в. имело место возмущение тем обстоятельством, что с принятием теории относительности физические процессы в науке стали рассматриваться как подчиненные этой математической *формуле*, но тем не менее теория, как считается, получила блестящие экспериментальные подтверждения и ее выводы объявлены на сегодняшний день общепризнанными. Одно из главных следствий теории относительности обращает в «мнимую» величину характеристики любого объекта (например, его пространственную протяженность, массу, время, в котором он находится), движущегося со скоростью, большей скорости света. Именно поэтому такая скорость с точки зрения теории относительности считается невозможной.

Все меняется, если посмотреть на «мнимые» числа и на саму «мнимость» не как на математическую абстракцию, а как на свойства совершенно реального, но «обратного» по отношению к нам бытия. О. Павел утверждает, что предельность величины скорости света означает не невозможность скоростей, равных или больших этой величины, а лишь появление вместе с этими скоростями новых, пока нами наглядно непредставимых условий жизни. Тогда наступает жизнь, *качественно* отличная от нашей, и переход к ней «мыслим только прерывный»<sup>488</sup>. Указание на «двукратный качественный скачок» при этом переходе Флоренский находит прямо в формуле релятивистского коэффициента.

Первый скачок возникает на самой «границе Неба и Земли», соответствующей значению скорости, равной скорости света. Тогда «длина всякого тела делается равной нулю, масса бесконечна, а время его, наблюдаемое со стороны, – бесконечным. Иначе говоря, тело утрачивает свою протяженность, переходит в вечность и приобретает абсолютную устойчивость». «Разве это, – продолжает о. Павел, – не пересказ – в физических терминах – признаков *идей* по Платону – бестелесных, непротяженных, неизменяемых, вечных сущностей? Разве это не аристотелевские чистые формы?»<sup>489</sup>

Второй скачок наблюдается при возникновении сверхсветовых скоростей. В таких условиях тело проваливается сквозь каждую из своих поверхностей и «выворачивается через самого себя». Пространство «ломается», и «начинаются качественно новые условия существования пространства, характеризуемые мнимыми параметрами». При этом время начинает течь «в *обратном* смысле, так что *следствие предшествует причине...*»<sup>490</sup>. Это «царство целей», свидетельство которому о. Павел находит также в «естественной мистике» сновидений.

Теперь, в начале 1920-х гг., сосредоточившись на общей теме двуединой реальности, Флоренский определяет, что сновидения «суть те образы, которые отделяют мир видимый от мира невидимого, отделяют и вместе с тем соединяют эти миры». И он находит, что основная характеристика сновидения – его время – построена *обратно* видимому миру: «... в сновидении время бежит, и ускоренно бежит, *навстречу* настоящему, *против* движения времени бодрственного сознания. Оно *вывернуто через себя*, и, значит, вместе с ним вывернуты и все его конкретные образы. А это значит, что мы перешли в область мнимого пространства»<sup>491</sup>.

Очень существенно, что, несмотря на двукратный *качественный* скачок, двойную, так сказать, *прерывность* перехода с «земли» на «небо»<sup>492</sup>, горный мир оказывается всего лишь «обратным» дольнему, его «онтологически зеркальным отображением»<sup>493</sup>. О. Павел особо

<sup>488</sup> Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. С. 49.

<sup>489</sup> Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. С. 50.

<sup>490</sup> Там же. С. 50–51.

<sup>491</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 82–83.

<sup>492</sup> Ср. в «Мнимостях»: «... переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через разлом пространства и выворачивание тела через самого себя» (Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. С. 51).

<sup>493</sup> Ср. в одной из лекций цикла «Философия культа» (конец 1919 г.): «Верю мы видим здешний мир не отсюда, а

отмечает, что *та* реальность «не что-то совсем иное, в сравнении с реальностью этого, нашего мира, ибо едино благосотворенное Божие творение». Это «с *другой* стороны созерцаемое... то же самое бытие», созерцаемое теми, кто перешел на другую сторону. Там «*лики* и *духовные зраки* вещей, зримые теми, кто в себе самом явил свой первоизданный лик, образ Божий, а по-гречески, *идею*». Там «идеи горнего мира», «идеи сущего»<sup>494</sup>. И все это оказывается возможным созерцать *отсюда*, и причем именно в *конкретных образах* мистических сновидений.

Более того, о. Павел прямо утверждает, что горний мир мы можем видеть простым чувственным глазом каждую ночь на безоблачном небе. Это связано с его выводами о невозможности для современной ему науки опытным путем убедиться в движении Земли в пространстве. В связи с этим он предлагает вернуться к геоцентрической системе мира Птолемея, в которой, «с ее хрустальным небом, «твердью небесной», все явления должны происходить так же, как и в системе Коперника, но с преимуществом здравого смысла и верности Земле, земному, подлинно достоверному опыту...»<sup>495</sup>. Но в системе мира с реальным вращением «твердого» небосвода вокруг Земли требуются скорости, неизмеримо превосходящие скорость света, и о. Павел при помощи простой формулы находит радиус сферы, за которой начинается мир сверхсветовых скоростей. Внутри сферы этого радиуса – «область *земных* движений и *земных* явлений, тогда как на этом предельном расстоянии и за ним начинается мир качественно новый, область *небесных* движений и *небесных* явлений, – попросту небо». Этот радиус (Флоренский называет его «демаркационным экватором», «разделом неба и земли») оказывается равным двадцати семи с половиной астрономических единиц<sup>496</sup>, т. е., по утверждению о. Павла, граница «неба» и «земли» (напомню – в смысле толкования о. Павлом Быт 1. 1 – граница горнего и дольного мира, Божественной Вечности и эмпирии) располагается «между орбитами Урана и Нептуна... как раз там, где ее и признавали с глубочайшей древности. Граница мира была *за* Ураном, о котором сведения были уже смутные»<sup>497</sup>. Это означает, что все звезды на небе, а также открытая в 1846 г. планета Нептун (и все, что за ней, в том числе открытый в 1930 г. Плутон) находятся в «мнимом» пространстве, с противоположными нашему миру законами.

Представляется, что мы не должны сегодня, когда космические аппараты уже фотографировали Нептун, судить слишком строго уровень астрономии 1920-х гг. Также, с учетом всей ошеломляющей для первых десятилетий XX в. новизны теории относительности А. Эйнштейна, нас не должны удивлять тогдашние попытки «духовного» прочтения формулы релятивистского коэффициента<sup>498</sup>. Обращают на себя внимание прежде всего не науч-

---

оттуда, смотрим на него глазами *вечности* или, если угодно, видим не мир, точнее говоря, не себя вместе с миром, а его и свое зеркальное отражение» (Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 147).

<sup>494</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 83.

<sup>495</sup> Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. С. 48.

<sup>496</sup> «Астрономической единицей» в астрономии принято считать среднее расстояние от Земли до Солнца, равное около 150 млн км.

<sup>497</sup> Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. С. 50. В истории науки на сегодняшний день общепризнано, что древние знали только *пять* планет до Сатурна включительно (см.: Ван-дер-Варден Б. Л. Пробуждающаяся наука. С. 194–195). Это подтверждается и сохранившимися до наших дней достаточно древними астрологическими системами, которые никак не учитывают планету Уран. Очень трудно сказать, какими источниками пользовался о. Павел, утверждая, что в древности Уран все же был известен. Скорее всего, это утверждение явная натяжка. Уран с большим трудом виден невооруженным глазом и был открыт только в конце XVIII в.

<sup>498</sup> «Мудростью языка, – писал В. Хлебников (1885–1922), – давно уже вскрыта световая природа Мира... Человек живет на «белом свете» с его предельной скоростью 300 000 км и мечтает о «том свете» со скоростью большей скорости света. Мудрость языка шла впереди мудрости науки» (Хлебников *Велимир*. Творения. М.: Сов. писатель, 1986. С. 625). Ср.: А. Ф. Лосев писал, что получаемая из релятивистского коэффициента мнимая величина должна быть признана столь же реальной, как и любая другая. Уместнее, по мнению А. Лосева, допустить возможность обратного течения времени, чем накладывать запрет на существование сверхсветовых скоростей. (см.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993. С. 283). (Правда, А. Ф. Лосев испытал прямое влияние о. П. Флоренского).

ные аспекты данной концепции о. Павла, а его стремление видеть *чувственными глазами* Божественный, вечный мир, как он сам об этом неоднократно свидетельствует, например, когда говорит, что в детстве в каждой жилке вещественной плоти он «видел и хотел видеть, искал видеть, верил», что может видеть «душу, единую духовную сущность»<sup>499</sup>. В «Столпе» достаточно четко проведена мысль, что такое видение, дающее глубокое познание тайн природы, может быть достигнуто христианским подвижничеством. Но в целом, и особенно в поздних работах, о. Павел фактически настаивает на том, что горний мир, данный нам в символах здесь и сейчас, *всегда* стоит перед нашими глазами; требуется только иметь или воспитать в себе мистическую способность подмечать то, на что совершенно не обращают внимания люди, занятые «земными попечениями».

В ряде случаев, особенно касаясь сновидений, о. Павел отмечает доступность мистического опыта каждому человеку, и – что самое главное – подлинно Божественный мир открывается уже в «естественной мистике». Однажды, в «Пределах гносеологии» (1908–1909), проведя отличие «естественной» мистики от мистики «сверх-естественной, благодатной», Флоренский отнес к области первой получение знаний о наличии *многих* слоев реальности<sup>500</sup>. В таких явлениях, как посвящение в мистерии, гипноз и в доступных всем сновидениях открываются тайны строения мира и – что то же самое – строения человека. Когда же, в 1920-х гг. (и чуть ранее), о. Павел снова обращается преимущественно к проблемам фундаментального двуединства мира, он оставляет за «естественной» мистикой право давать свидетельства и о самих ноуменальных глубинах бытия, пребывающих в Божественной Вечности. Теперь уже «естественная» мистика признается способной являть тайны *Божественного бытия*.

Особенно ярко это проявилось в работах Флоренского, которые касаются философии искусства. «Художник, – пишет о. Павел на рубеже 1918–1919 гг., – не сочиняет из себя образа, но лишь снимает покровы с уже... сущего образа: не *накладывает* краски на холст, а как бы расчищает посторонние налеты его, «записи» духовной реальности». Здесь о. Павел подчеркивает, что искусство, по учению VII Вселенского Собора, «напоминательно», и этот термин нужно понимать именно в платоновском смысле. Он, очевидно, намеренно говорит не только об иконописи, а о художестве вообще и указывает, что в художнике идет процесс «припоминания», в ходе которого, через его творчество, *сама идея* должна явиться в чувственном<sup>501</sup>.

Если мы зададим вопрос, что требуется при этом от самого художника, то уже не найдем указаний на христианский аскетический подвиг. В «Иконостасе» о. Павел говорит в этом отношении о *естественно-мистических* процессах перехода «души» из дольного мира в горний и обратно. При восхождении в мир горний художник может испытывать творческое вдохновение, но возникающие при этом в его существе (и передаваемые в творчестве) образы представляют собой «отброшенные одежды» дольной суеты, «накипь души», «психологизм и сырьё». Иное дело «образы нисхождения», возникающие при обратном переходе. Напитавшись «*созерцанием сущности*» (курсив мой. – Н. П.) горнего мира», насытившись *осязанием* «вечных ноуменов вещей» и обремененная ведением, душа нисходит в мир дольный, «и тут, при этом пути вниз, на границе вхождения в дольное, ее духовное стяжание облекается в символические образы»<sup>502</sup>. Именно «образы нисхождения», передаваемые в художественном творчестве, представляют собой «выкристаллизовавшийся на границе миров опыт мистической жизни»; такое творчество есть «кристалл времени во мнимом про-

---

<sup>499</sup> «Особенное»: Из воспоминаний П. А. Флоренского. С. 14.

<sup>500</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 58.

<sup>501</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 247.

<sup>502</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 84–85.

странстве», подлинно символизм, воплощающий «в действительных образах *иной* опыт»<sup>503</sup>. Душе открылся «образ горнего в напоминание и ради внедрения... незримого дара в дневное сознание... как весть и откровение вечности»<sup>504</sup>.

Мы все время находимся в пределах «естественной мистики», тем более что о. Павел указывает на принципиально те же «восхождения» и «нисхождения» в собственно мистериальной практике и в сновидениях, которые в своем «оплотнении» и есть суть искусство<sup>505</sup>. О. Павел не обсуждает условия действия в такой мистике благодати; условия вознесения души «самими горними силами»<sup>506</sup> для созерцания подлинно горнего мира. Хотя о. Павел и отмечает, что «лики и духовные зраки вещей» созерцаются «теми, кто в себе самом явил свой первозданный лик»<sup>507</sup>, но из рассмотрения им сновидений ясно, что горнее созерцание *в принципе* всегда может быть доступно *каждому*, даже – на языке святоотеческой литературы – духовно невозрожденному человеку<sup>508</sup>. На наш взгляд, несомненно, что это прямое следствие антропологической концепции о. Павла, в которой эмпирический человек «духовно возрождается» из своих же собственных недр. Обожающая благодать не приходит как нечто совершенно *новое, иное* для *всего* человека, а лишь распространяется в эмпирические структуры из ноуменального центра, находящегося в изначальном, извечно обоженном состоянии. В такой концепции «путешествия», совершаемые внутри человеческого существа из дольного мира в горний, возможны всегда, а не только тогда, когда Бог благоволит благодатно открыть в человеке новые духовные горизонты. В благодатном воздействии здесь, как кажется, *в принципе* нет необходимости, поскольку духовный, «обоженный» горизонт в человеке – это свойство его природы, и проникнуть в него можно средствами одной только «естественной» мистики.

О. Павел сожалеет, что на сновидения установился взгляд «как на нечто пустое, недостойное разбора и мысли»<sup>509</sup>. Этот взгляд был характерен для позитивистской науки конца XIX – начала XX в.<sup>510</sup>, но в целом никогда не принимался как в философии, так и в церковной святоотеческой литературе. Общее – «аскетическое» – деление сновидений на три вида (составленные из впечатлений дня сонные «мечтания», или «бред» души, сновидения от Бога и сновидения от падших духовных существ<sup>511</sup>) предполагает недостойными внимания только часть из них. И только в случае неспособности новоначального подвижника различать духовные воздействия считается лучшим вообще не придавать значения *никакому* сно-

<sup>503</sup> Там же. С. 85. В противоположность этому основанное на подъеме творческого вдохновения «искусство восхождения» о. Павел называет «натурализмом» (Там же).

<sup>504</sup> Там же. С. 89.

<sup>505</sup> См.: Там же. С. 84–85.

<sup>506</sup> Там же. С. 89.

<sup>507</sup> Там же. С. 83.

<sup>508</sup> Из Св. Писания и Предания могут быть извлечены случаи, когда горнее созерцание внезапно открывалось людям, чрезвычайно далеким от аскетической жизни, и даже так называемым «закоренелым грешникам». Однако речь в этих случаях идет об особом, чрезвычайном и *исключительном* действии Божественного промысла.

<sup>509</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 77.

<sup>510</sup> Но уже в 1930-е гг., начиная с открытия в 1929 г. Гансом Бергером биотоков головного мозга, к сновидениям было привлечено внимание и научных специалистов. См. Борбели А. Тайна сна / Пер. с нем. В. М. Ковальзона. М.: Знание, 1989. С. 14–16.

<sup>511</sup> Существование сновидений от Бога засвидетельствовано во многих местах Св. Писания, напр.: Быт 37. 5–10; Числ 12. 6; Иов 33. 14–18; Иоил 2. 28. В Быт 41. 32 критерием истинности сна признано его повторение. С другой стороны, «сновидения ввели многих в заблуждение...» (Сир 34. 5–7). «Кто верит снам, – пишет св. Иоанн Лествичник, – тот подобен человеку, который бежит за своей тенью и старается схватить ее» (Лествица. Слово 3; *Преп. Иоанн*. Лествица в русском переводе. 7-е изд. С. Посад, 1908. С. 19; ср. Сир 34. 2–3). «Нам надо знать и знать, – настаивает св. Игнатий Брянчанинов, – что в нашем состоянии, еще не обновленном благодатью, мы неспособны видеть иных сновидений, кроме составляемых бредом души и наветом демонов» (*Игнатий Брянчанинов, еп.* Сочинения. Т. 5: Приношение современному монашеству. Изд. 3-е. СПб., 1905. С. 347).



видению<sup>512</sup>. «Сновидения, посылаемые Богом, – пишет свт. Игнатий Брянчанинов, – носят в самих себе неотразимое убеждение. Это убеждение понятно для святых Божиих и непостижимо для находящихся еще в борьбе со страстями». Можно сказать, что здесь проведена некая *онтологическая* граница между исследованием своих снов и запретом всякого внимания к ним: «Естество, обновленное Святым Духом, управляется совершенно иными законами, нежели естество падшее и коснящее в своем падении»<sup>513</sup>.

Нельзя не обратить внимания на то, что в очень важных вопросах, когда речь идет о мистическом опыте в сновидениях, посредством которого открывается онтология мира и человека, о. Павел совершенно не касается проблемы *духовного качества* сновидения. «Сновидение, – пишет он без всяких дополнительных пояснений, – ... насыщено смыслом иного мира, оно – почти чистый смысл иного мира»<sup>514</sup>. Создается впечатление, что вопрос доверия своему внутреннему мистическому опыту у о. Павла в «Иконостасе» – это прежде всего вопрос «духовной стойкости» сознания, проходящего через границу двух миров, но в конечном счете, – не только и не столько вопрос его духовного обновления. И определяющую роль в таком смещении акцента, как представляется, играет отсутствие в антропологии о. Павла самого понятия *обновления* в его собственном смысле. Человек здесь не ищет внутри себя того, что является для него совершенно *новым* даром, а «путешествует» к уже извечно существующему в своих глубинах «Небу». Поэтому вопрос об ошибках во внутреннем мистическом опыте здесь стоит гораздо менее остро, чем если для человека горняя, подлинно Божественная реальность была бы сверхприродна, если ни в каких своих поди сверхсознательных глубинах он не имел бы никакого извечного опыта ее переживания.

«Веруем, – пишет прп. Максим Исповедник (Тайноводство. 24), – что, соблюдая заповеди по мере возможности, мы переходим из благодати веры в благодать видения (2 Кор 5. 7), т. к. Бог и Спаситель наш Иисус Христос безусловно преображает нас сообразно Самому Себе, уничтожая в нас признаки тления и *даруя нам первообразные тайны* (курсив мой. – Н. П.), являемые здесь посредством чувственных символов»<sup>515</sup>. Здесь звучит мысль, вообще отрицающая необходимость чувственных символов для познания духовного мира *преображенным* человеком. Исходит она от наиболее «метафизичного», философски настроенного автора церковного святоотеческого предания<sup>516</sup>, имеющего свою «символическую онтологию», сравнить которую с «символической онтологией» о. Павла Флоренского – значит сделать еще один шаг в изучении последней.

В основном это, конечно, дело будущих исследований, но уже сейчас можно сделать некоторые важные замечания. Так, сказав в своем «Тайноводстве» (Мистагогия. 2) о том, что весь тварный мир делится на умопостигаемый и чувственный («здесьний»), прп. Максим затем почти сразу же добавляет: «При всем том мир – един». Общее единство и неделимость

---

<sup>512</sup> Ср.: Усмотрев в нас внимание к снам, демоны, пишет свт. Игнатий Брянчанинов, «стараясь придать снам занимательность, а в нас возбудить к этим бредням большее внимание... От внимания к сновидениям непременно вкрадывается в душу доверие к ним, и потому самое внимание строго воспрещается» (*Игнатий Брянчанинов, еп.* Сочинения. Т. 5: Приношение современному монашеству. С. 347–349).

<sup>513</sup> Там же. С. 350.

<sup>514</sup> *Павел Флоренский, свящ.* Избранные труды по искусству. С. 83.

<sup>515</sup> Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1 / Пер. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. С. 178.

<sup>516</sup> Ср.: *Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. С. 76. Также о прп. Максиме Исповеднике: «... богословски наименее сотериологичный и сравнительно с другими св. отцами, может быть, наиболее метафизичный» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 104–105); «В отличие от большинства христианских богословов святоотеческого периода (за исключением Оригена и св. Григория Нисского) он обладал настоящим, всеобъемлющим философским видением» (*Иоанн Мейендорф, прот.* Введение в святоотеческое богословие / Пер. с англ. Л. Волохонской. Изд. 2-е. Вильнюс; М., 1992. С. 305); «Преп. Максим Исповедник выделяется своей полнотой и универсальностью: его мысль не ограничивается ответами «на злобу дня»... но охватывает все аспекты отношения Бога, человека и мира» (*Александр Геронимус, прот.* Знание в свете антропологии преп. Максима Исповедника // Православное учение о человеке. Избранные статьи. М.; Клин, 2004. С. 79).

мироздания выше природных особенностей умопостигаемого и чувственного и упраздняет их различие. «Дело же их одно и, как говорил Иезекииль, дивный созерцатель великого, они словно *колесо в колесе* (Иез. 1, 16), высказываясь, я полагаю, о двух мирах»<sup>517</sup>. Нераздельное и неслитное соединение двух миров прп. Максим поясняет примером соединения в человеке души и тела. Оба мира составляют единый мир, как из души и тела составляется один человек. Прот. Георгий Флоровский в этой связи отмечает, что, согласно таким представлениям, чувственный мир невещественен в своих основаниях. Он есть некое таинственное «уплотнение» (или даже «сгущение») духовного мира<sup>518</sup>. Все в мире в своих глубинах духовно<sup>519</sup>.

Это двуединство у прп. Максима, так же как и у о. Павла, утверждается не чисто философскими размышлениями, а ссылками на *опыт* тех, кто обладает «духовным умозрением». Этот опыт свидетельствует, что весь умопостигаемый мир таинственно отпечатлен во всем чувственном мире «посредством символических логосов». Обычно мы созерцаем невидимое посредством видимого, но «для преуспевших в духовном созерцании, – говорит прп. Максим, – легче будет постигнуть *видимое через невидимое*. Ибо символическое созерцание умопостигаемого посредством зримого есть одновременно и духовное видение и умозрение видимого через невидимое»<sup>520</sup>. Это означает, что, восходя от феноменов бытия к его идеальным основам (т. е. к ноуменам; у прп. Максима в данном случае к «логосам»), мы вновь возвращаемся обратно к этому бытию, но уже не в его феноменах, а в его смысловой основе, замыкая таким образом «круг познания»<sup>521</sup>.

По сути, подобный «круг познания» намечает и о. Павел, когда передает мистический опыт как движение «восхождения» и «нисхождения» между мирами и когда, поясняя свою концепцию «мнимостей», говорит, что воспринимаемое нами здесь как «действительное», оттуда, из области мнимого пространства, само зрится мнимым, т. е. «прежде всего протекающим в телеологическом времени, как *цель*, как предмет стремлений»<sup>522</sup>. Развиваемая о. Павлом в начале 1920-х гг. концепция сдвоенных миров, построенных по принципу взаимного «зеркального» отражения, конечно, предполагает не только символическое созерцание ноумена в феномене, но и обратное созерцание из ноументального мира, при котором все бытие обретает свой подлинный, не всегда (вследствие повреждения символов) различимый здесь смысл. Замечание, сделанное прп. Максимом в самом конце второй главы «Тайноводства», можно истолковать прямо как точное выражение двуединства в смысле «мнимостей» о. Павла: «Ведь сущие, делающие явными друг друга, должны всегда иметь истинные и ясные отражения один другого, и связь между ними должна быть незамутненно чистой»<sup>523</sup>.

Однако при всех параллелях «символизма» прп. Максима и о. Павла их разделяют глубокие различия и прежде всего, как было отмечено выше, – в отношении к вопросу о принципиальной необходимости чувственных символов для познания духовного мира. У прп. Максима (как позже и у свт. Григория Паламы) символ не столько раскрывает, сколько «прикрывает» символизируемую им реальность, делая возможным лишь ее частичное постижение. «А когда, – пишет он, – проявление совершенного прекращает частичное, то все

<sup>517</sup> Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 159–160.

<sup>518</sup> Георгий Флоровский, прот. Восточные Отцы V–VIII веков. С. 206–207.

<sup>519</sup> Об аналогичном учении свт. Григория Нисского о. Георгий Флоровский замечает: вещество как таковое в своем основании невещественно и «происходит от умопостигаемого и невещественного» (Георгий Флоровский, прот. Восточные Отцы IV-го века. С. 153). «Природа материи, по учению св. Григория Нисского, воспринятому св. Максимом Исповедником, – пишет В. Лосский, – является результатом соединения простых качеств, сверхчувственных в отдельности, но их совокупность, взаимодействие, конкретное проявление производит субстрат вещей чувственных, производит их телесность...» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 79).

<sup>520</sup> Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 160.

<sup>521</sup> Сидоров А. И. Комментарии // Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 302.

<sup>522</sup> Павел Флоренский, свящ. Избранные труды по искусству. С. 82–84.

<sup>523</sup> Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 160.

гадательное и тусклое переходит, Истина предстает лицом к лицу, и спасаемый, став совершенным в Боге, будет превыше всех миров, веков и мест, которыми он до сего времени воспитывался как младенец (1 Кор 13. 10–13)» – (Главы о Богословии. I, 70)<sup>524</sup>. О том же самом впоследствии будет говорить свт. Григорий Палама в тех местах своих трудов, где речь идет о символах в том смысле, какой в них вкладывал о. Павел, т. е. как о передающих духовное посредством чувственного. Но у свт. Григория эта передача не столько *явление* высшей реальности через низшую, сколько ее «прикровение» (см., напр.: Триады... 2, 3, 70)<sup>525</sup>. «Сейчас мы видим вечный свет чувством, через сущее и отдельные символы, – пишет свт. Григорий, сравнивая созерцание нынешнего и будущего века, – тогда же, став выше этого, увидим *непосредственно, без всякой промежуточной завесы*, как явственно преподал нам божественнейший священнопопосвятитель в такие таинства: «Теперь» – говорит он – «мы видим через зеркало и в намеках, а тогда – лицом к лицу» (1 Кор 13. 12). Это «теперь» он говорит, указывая на посильное и аналогическое, соразмерное нашей природе созерцание; сам же превзойдя его, *поднявшись над чувством и умом*, он видел незримое и слышал неслыханное (2 Кор 12. 2–4), *приняв в самого себя* залог будущего возрождения... Поднявшись над человечеством в единении с Богом, апостол через невидимое увидел невидимое, *не исступившее из своей сверхчувственности и не ставшее чувственно видимым* (курсив мой. – Н. П.)» (Триады... 2, 3, 24)<sup>526</sup>. В этом очень значительном для рассматриваемого здесь вопроса тексте выделяются три основных момента:

1. Символы, которые посредством видимого (чувственного) передают невидимое (сверхчувственное), суть принадлежность нынешнего века. Они представляют собой «промежуточную завесу», которая снимается в будущем веке, открывающем непосредственное созерцание.

2. Это непосредственное созерцание, без чувственных символов, возможно уже сейчас для обновленного человеческого естества, *принявшего в себя* (а не нашедшего в своем ноуменальном центре) «залог будущего возрождения».

3. Это непосредственное созерцание совершается не только без участия чувственного, но и вне всего тварного (так как апостол поднялся «над чувством и умом» и «над человечеством в единении с Богом»).

В других местах свт. Григорий Палама отмечает, что когда «ангелы и равные ангелам люди» (Лк 20. 36) видят Бога, то это видение не есть ощущение и не есть мышление; они воспринимают Божественный свет не через органы чувств (Триады... 1, 3, 18)<sup>527</sup>, или, иначе говоря, вовсе не используют чувственные символы как «отверстия» для входа в Божественный мир. Вовсе не отрицая иерархичность мироздания, свт. Григорий говорит, что Бог может «и последних поставить над первыми, *когда пожелает* (курсив мой. – Н. П.)» (Триады... 2, 3, 29)<sup>528</sup>. «Но говорит он, – пишет Палама по поводу учения Варлаама, – «невозможно человеку встретить Бога иначе как через посредничество ангела...» Что творишь, человек? Навязываешь необходимость Тому, Кто властвует и над необходимостью, Кто разрешает ее когда захочет, а иногда и совершенно переустрояет?» (Триады... 3, 3, 5)<sup>529</sup>. Бог не нуждается ни в каких посредствах, в том числе и в символах, для того чтобы открыть Себя человеку; символы нужны только на различных стадиях человеческого несовершенства как завеса,

<sup>524</sup> Там же. С. 227.

<sup>525</sup> *Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих* / Пер. с греч. В. В. Библихина. СПб.: Наука, 2004. С. 287.

<sup>526</sup> *Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих*. С. 236.

<sup>527</sup> См.: Там же. С. 85.

<sup>528</sup> Там же. С. 241.

<sup>529</sup> *Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих*. С. 375.

прикрывающая ослепительный свет Божественного мира для тех, кто еще не может его увидеть и остаться жив.

Символическая онтология о. Павла Флоренского *в принципе* иная, поскольку в ней, напротив, символ прежде всего, – не покров, а *раскрытие* невидимой, в т. ч. Божественной реальности, и такое ее раскрытие, без которого ей нет возможности явиться и действовать на низших планах бытия. И если мы вспомним особенность онтологии о. Павла, с ее отождествлением укорененного в Боге ноуменального центра человека с его Ангелом-Хранителем, то, в ее рамках, принуждены будем сказать, что действительно человеку невозможно встретить Бога иначе, как через посредничество «ангела».

Символы, – пишет о. Павел в заключении «Водоразделов» (конец 1922 г.), – «суть органы нашего общения с реальностью. Ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания... Символы – это отверстия, пробитые в нашей субъективности»<sup>530</sup>. Никак иначе мы не можем подойти к духовному миру и к Самому Богу; обсуждать наличие таких («иных») путей бессмысленно и не нужно, когда вокруг нас – символы, не столько скрывающие, сколько, напротив, раскрывающие саму духовную реальность, приглашающие к общению с ней в причастии присутствующим в символе ее энергиям.

И очень важно заметить, что такая ситуация в онтологии о. Павла – не «временная», не возникшая в результате грехопадения, не обусловленная несовершенным состоянием человека, а самая естественная, имеющая место по самому своему изначальному устройству. Символ может быть поврежден, может несовершенно являть высшую реальность, но он не может быть «отменен» в устройстве мироздания. В конечном итоге это означает, что не может быть ни для кого отменена иерархичность в мироздании; в онтологии о. Павла нельзя каким-либо образом миновать лежащие на пути слои бытия и, главное, – *переходы* между ними<sup>531</sup>, – и встать пред Богом в своем ноуменальном центре. «Путь» может быть долгим или очень коротким, но всегда – *через* все слои, *через* данные нам «отверстия» в каждом слое, т. е. – символы.

Все эти выводы «символической онтологии» получают свои важные антропологические приложения, когда человек, так же как и мир, рассматривается о. Павлом с разных позиций – как двуединая или как многоединая реальность.

---

<sup>530</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 344.

<sup>531</sup> Ср. у С. Хоружиего: «Мистика Флоренского... вся представляет собой, так сказать, *мистику пограничных явлений*, переходов, сообщений между двумя мирами» (*Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского*. С. 39).

## Выводы

Одна из основных идей о. П. Флоренского – взаимоподобие человека и мира. Она раскрывается в трудах о. Павла на разных уровнях, в разных контекстах и означает:

- утверждение наличия во всей видимой Природе (так же как и в человеке) духовного плана бытия;
- утверждение богообразности всей твари, а не только человека;
- убеждение в том, что в Природе нет ничего такого, чего не было бы в человеке, и наоборот, – что в человеке нет ничего такого, чего не было бы в Природе.

Единство человека и мира, по мнению о. Павла, – одно из наиболее глубоких «мистических» постижений, а представление о том, что Природа есть тело человека и тело человека есть Мир («мистическая физиология») – основа «общечеловеческой религии». Как человек, так и весь мир, по убеждению о. Павла, имеют свои изначально обоженные идеальные основания. Они тварны, но пребывают на Божественном плане бытия, в Божественной Вечности, в «недрах» Пресвятой Троицы.

Такую трактовку получило у о. Павла учение св. Отцов о «миротворческих мыслях» Божественного Ума, в которых мир уже существовал прежде своего творения. Иная трактовка, предложенная В. Лосским (и поддержанная прот. И. Мейендорфом) в ходе изучения творений прп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы, помещает идеальные основания твари в Божественные энергии и рассматривает их не как тварную реальность, «предсуществующую» в Божественной Вечности, а как предвечный Божественный замысел о Творении. Этот замысел сам по себе не объективируется в какое-либо творение в Вечности и осуществляется не с необходимостью (как фактически у о. Павла – Бог «мыслит вещами»; Бог, мысля, творит), а в согласии с Божественной волей (т. е. каждая вещь получает свое бытие не просто от «мысли» Божией, а от «мысли, соединенной с волеием»). Иначе говоря, Бог может «мыслить» и не творить, и из предвечного Божественного *замысла* о мире не следует *сотворение* в Вечности его идеальных оснований.

Символическая онтология о. Павла строится на данных «естественной мистики», в том числе, несомненно, и на данных его собственного «мистического» опыта. Она представляет собой многослойную иерархическую структуру, в которой каждый более внешний слой является «феноменом» по отношению к более глубокому слою, являющемуся для него «ноуменом». Эта структура, в силу взаимоподобия человека и Космоса, равным образом относится к космологии и к антропологии; одно из ее важных свойств – уменьшение интенсивности сознания по мере погружения в более глубокие слои бытия. На определенном этапе погружения «потенции сознания» проходят через нулевую отметку и становятся «отрицательными». Эта граница в символической онтологии о. Павла разделяет два онтологически разных (но опять же взаимоподобных) мира.

Представление о. Павла об этих мирах, которые он называет «горним» и «дольним», «небом» и «землей» (в соответствии с Быт 1. 1), отличается от обычного представления о мире духовном и мире материальном. У о. Павла дух и вещество неразрывно связаны в *каждом* слое бытия и дух *необходимо* присутствует в слоях дольного мира, так же как и вещество *необходимо* присутствует в слоях мира горнего. По мере погружения в более глубокие (т. е. в более энергетически и «бытийно» напряженные) слои вещество утончается и духовная составляющая становится наиболее интенсивной. На границе двух миров происходит качественное преобразование параметров пространства и времени, но в целом мир горний представляет собой лишь «зеркальное отражение» мира дольного.

Ноуменальный центр всей многослойной структуры Космоса и человека выходит на Божественный план бытия, но можно сказать и так, что в Божественной Вечности пребывает весь горный мир – мир вечных идеальных оснований всего, что существует в эмпирическом, дольном мире.

Важное отличие символической онтологии о. Павла от учения о символах у прп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы состоит в том, что символ у Флоренского не столько скрывает, сколько, напротив, раскрывает невидимую, в том числе и Божественную, реальность. И если в первом случае Бог не нуждается ни в каких средствах, в том числе и в символах, для того чтобы открыть Себя человеку, то в онтологии о. Павла к духовному миру и к Богу можно подойти только через духовно-чувственные символы.

### Глава 3. Устройство, развитие и конечная цель человека

Иначе этот раздел можно было бы назвать «Строение человека», как предлагал игум. Андроник<sup>532</sup>, или, быть может, точнее, – «Человек сам по себе», как сам о. Павел ставит в «Столпе» вопрос о твари («...как же мыслится тварь сама в себе или сама по себе или сама о себе»<sup>533</sup>). Строение человека – это строение тварного Космоса, причем и то и другое – замкнутая актуальная бесконечность, самодостаточная в том смысле, что в ней изначально в идеальных основаниях реализовано неразрывное единство с Богом и всей тварью. Это монада, имеющая идеальные «окна» и включенная в своем ноуменальном центре во всеобщее онтологическое всеединство, в котором не стираются, однако, различия между тварным и нетварным естеством.

По мысли о. Павла, тварь имеет непреходящую ценность, поскольку в качестве таковой она замыслена и реализована Творцом, и если она не теряет данного ей изначально ноуменально-феноменального единства, то не просто допустимо, а даже нужно рассматривать тварь саму по себе, в дарованном ей «собственном и самостоятельном бытии»<sup>534</sup> *рядом* с Богом. Все это, без каких-либо поправок, относится и к человеку, причем представление о величии человека в этом смысле о. Павел тоже относил к своим изначально детским интуициям.

«Я не отрицал Бога, – пишет он в «Воспоминаниях», – но я человек, тоже бог, и хочу быть сам по себе». «Бог – реальность и Свет, Он велик; но ведь и я тоже реальность, и тоже не тьма...» Но здесь о. Павел (насколько удалось заметить) *впервые и единственный раз* позволяет себе существенно скорректировать из зрелого возраста свои детские впечатления. «... Ибо, – пишет он, – я еще не ощущал жало греха и не знал смерти, а следовательно, не признавал себя тварью»<sup>535</sup>. Вот это – назовем так – *чувство тварного*, несмотря на все соблазны (и вопреки мнению поверхностной критики), не позволило о. Павлу создать пантеистическую систему даже в «Столпе», где он, еще не различая Божественную Сущность и Божественные энергии, утверждал причастие твари Божественной Сущности<sup>536</sup>. Хотя и было непонятно, каким образом это возможно (но ведь человеческому рассудку, согласно «Столпу», истина и должна предстоять в виде антиномии!), но Флоренский настаивал на сохранении тварности в состоянии причастия твари Самой Сущности Божества, даже вводя тварь в сами «недра Пресвятой Троицы», даже употребляя по отношению к утверждаемому им обожению твари термин «пресуществление», «получение новой сущности»<sup>537</sup>. В отличие от В. Соловьева и о. С. Булгакова, он не разделял Софию на «тварную» и «нетварную» с опасностью так смешать

<sup>532</sup> См.: Андроник (Трубачев), иеромон. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 352.

<sup>533</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 318.

<sup>534</sup> Там же. С. 278, 289.

<sup>535</sup> Павел Флоренский, свящ. Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 146.

<sup>536</sup> Основной текст «Столпа» был написан Флоренским в период 1904–1908 гг. После 1913 г., познакомившись с учением свт. Григория Паламы, о. Павел признал необходимость различать недоступную для твари сущность Божию и Божественные энергии, которым тварь приобщается (см., например: Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 302–303). Только десятилетия спустя, благодаря прежде всего работам В. Лосского, это различие утвердилось в русском богословии. Ср. у В. Лосского: «Если в какой-то определенный момент мы могли бы оказаться соединенными с самим естеством Божиим, хотя бы в какой-то мере в нем участвовать, мы не были бы в тот момент тем, что мы есть, мы были бы Богом по природе. Бог не был бы тогда Богом-Троицей, а Богом «тысячеипостасным»... ибо Он имел бы столько же ипостасей, сколько было бы лиц, причастных Его сущности. Из этого следует, что Бог по Своей сущности остается нам недоступным» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 55).

<sup>537</sup> См.: Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 85, 90.

их в одной общей реальности, что София действительно станет «рядом» с Пресвятой Троицей как Четвертая, Божественная Ипостась. Даже в своей «медитации» над символикой расцветки неба перед восходом Солнца («Небесные знамена», 1919), где о. Павел допускает двоякое восприятие Софии («она – столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь. О ней нельзя сказать ни «да», ни «нет». ... в смысле предельной переходности ее между тем и другим миром»), он все же называет ее «перво-тварью» и отмечает существующее между ней и Божеством *соотношение*, которое и символизируется цветами утреннего неба<sup>538</sup>.

И поскольку к «софийной» реальности (как бы ее ни называть – Софией, идеальным, ноуменальным или горним миром и т. п.) в числе прочего относится и «проблеск вечного достоинства»<sup>539</sup> человека, то необходимо решительно отвести возможность придания человеку в антропологии Флоренского какого-либо нетварного статуса. То, что содержится в глубине человека, – это изначально обоженное идеальное основание, на котором *строится* человеческое существо. Человек, как и вся остальная тварь, поставлен «рядом» с Богом, в прямой связи с Ним, но в то же время остается онтологически от Него отличным, не имея в своем составе никакого собственно нетварного элемента. И чем глубже онтологическая пропасть между нетварным и тварным естеством, тем менее существенны на этом фоне какие-либо различия в самом тварном естестве. С этой точки зрения в вопросах строения человека о. Павел почти не акцентирует внимание на его традиционном разделении на нематериальную душу и материальное тело, не занимается обсуждением «дихотомии» или «трихотомии». Он рассматривает человека состоящим прежде всего из его обоженного идеального основания и эмпирической «надстройки», в которой, как и во всем Космосе, можно различать отдельные слои, но составление их подробной и точной характеристики большого значения не имеет. При всем том человек в концепции о. Павла прежде всего представляет собой живое единство всех составляющих своего естества.

#### *Единство естества человека.*

Если мы захотим составить по святоотеческим текстам «схему» строения человека, то будем поражены обилием различной и очень часто противоречивой информации. Разнообразие описаний наличия и соотношения в человеке «души», «духа», «ума», «сердца», «воли», «слова» («логоса», или «словесной силы») и т. д. настолько велико, что современные авторы, пытаясь охватить и хоть как-то систематизировать весь этот материал, приходят к различным выводам даже относительно *степени распространенности* у св. Отцов дихотомии или трихотомии<sup>540</sup>. Очевидно, что дело здесь не только в различии терминологии<sup>541</sup>, но прежде всего в тайне и глубине человека, не поддающегося никакой однозначной схемати-

<sup>538</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 282–283.

<sup>539</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 329.

<sup>540</sup> Например, еп. Иларион (Алфеев) считает, что «трихотомическое описание человеческого состава... встречается в святоотеческой традиции реже, чем дихотомическое» (*Иларион (Алфеев), еп.* Антропология преп. Симеона Нового Божьего слова // Православное учение о человеке. Избранные статьи. С. 124), а свящ. Андрей Лоргус утверждает обратное: «... трехчастное учение наиболее распространено в православной антропологии. Им пользуется наибольшее число отцов и учителей Церкви» (*Андрей Лоргус, свящ.* Душа и дух: природа и бытие // Православное учение о человеке. Избранные статьи. С. 169, 185).

<sup>541</sup> Так полагает В. Лосский, согласно которому среди греческих отцов разница между сторонниками трихотомии и дихотомии сводится, в общем, к терминологии: «... дихотомисты видят в «духе» высшую способность разумной души, способность, посредством которой человек входит в общение с Богом» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 97). Однако в части святоотеческого предания встречается представление о «духе» человека как нетварной благодати, которой причастна человеческая природа. Например, прп. Антоний Великий учит, что ум (дух) человека – это дар Божий, спасающий душу, и определяет его как «нерожденный» и пребывающий «превыше мира» (*Добротолюбие / Пер. и сост. еп. Феофана Т. 1. Св. – Тр. Сергиева Лавра, 1992. С. 81–82, 88*). Свящ. Андрей Лоргус даже предлагает общую антропологическую концепцию, в которой «дух не относится к онтологическому составу человека, а является нетварным даром человеку» (*Андрей Лоргус, свящ.* Душа и дух: природа и бытие // Православное учение о человеке. Избранные статьи. С. 186, 188). Критические замечания по поводу такой концепции (*Малков П. Ю.* Дух Божий и дух человеческий (к одной из проблем православной антропологии) // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ. М., 2003. С. 45–49).



зации. Представляется, что о. Павел это очень хорошо чувствовал, но, как уже отмечалось выше, это ощущение у него в исходной своей точке рождалось от мистического соприкосновения с Природой. Природа актуально бесконечна и неисчерпаемо глубока; таков же и человек как микро– (или макро-) космос.

Не удалось обнаружить свидетельств внимания о. Павла к «антропологическим» местам из первых двух глав книги Бытие (Быт 1. 26–27; 2, 7), которые (по единому на этот раз мнению св. Отцов) явно выделяют человека из всего остального творения. В святоотеческой литературе отмечается, что в первой главе, после того как в течение пяти дней вся тварь созидалась «одним словом и повелением», вдруг наблюдается «перемена в словах»: Бог уже не говорит: «да будет человек», но «сотворим человека по образу Нашему и по подобию». «Человек, – пишет по этому поводу св. Иоанн Златоуст, – есть превосходнейшее из всех видимых животных; для него и создано все это: небо, земля, море, солнце, луна, звезды, горы, скалы, все бессловесные животные» (Беседы на кн. Бытия. VIII, 2). «Человек – великое и дивное живое существо и для Бога драгоценнейшее всей твари... Был совет, – не потому, однако, будто Бог имеет нужду в совете... но чтобы самым способом выражения показать нам достоинство творимого...» (Восемь слов на кн. Бытия. II, 1–2). По поводу текста Быт 2. 7 столь же типичное святоотеческое толкование приводит свт. Игнатий Брянчанинов (в «Слове о человеке», незавершенная рукопись которого хранилась у о. Павла и впервые была опубликована из архива Флоренского в 1989 г.<sup>542</sup>), согласно которому также «этот образ сотворения человека показывает в нем превосходнейшее и ближайшее к Богу творение...».

Прп. Макарий Великий, при всем его обостренном аскетическом чувстве греховного повреждения человеческой природы (вплоть до утверждения возможности одновременного обитания в человеческом сердце дьявола и Бога<sup>543</sup>), воспекает человеку настоящий гимн, под которым, как кажется, никак не смог бы подписаться о. Павел: «Бог сотворил разные твари... Но ни в одной из них не почивает Господь. Всякая тварь во власти Его; однако же не утвердил Он в них престола, не установил с ними общения; благоволил же о едином человеке, с ним вступив в общение и в нем почивая. Видишь ли в этом *сродство* (курсив мой. – Н. П.) Бога с человеком и человека с Богом?» (Беседа 45, 5)<sup>544</sup>. Самое существенное состоит в том, что это утверждение исключительного по отношению ко всей твари «родства» человека с Богом, исходящее от аскетического писателя, отражает *типичное* святоотеческое воззрение. «*Сродны же* Божеству, – говорит св. Григорий Богослов, – природы умные и одним умом постигаемые, совершенно же *чужды* твари, подлежащие чувствам, а из сих последних еще далее отстоят от Божественного естества твари вовсе неодушевленные и недвижимые (курсив мой. – Н. П.)» (Второе слово на Пасху. 6–7).

Прп. Иоанн Дамаскин, суммировавший наиболее авторитетные суждения Отцов Церкви к VII в., нашел возможным повторить этот текст почти дословно. Отметив вслед за св. Григорием сотворение человека из двух природ, он пишет: «И первую природу сотворил Он (Бог. – Н. П.) *весьма близкою* к Себе, – ибо разумная и одним умом постигаемая природа *близка* к Богу; а другую, как подлежащую чувствам, сотворил по всем отношениям *весьма далекою* от Себя (курсив мой. – Н. П.)» (Точное изложение... 2, 12. О человеке)<sup>545</sup>.

<sup>542</sup> См.: Богословские труды. Сб. 29. Изд. Моск. Патр., 1989. С. 284–320.

<sup>543</sup> См., например: *Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова* / Пер. с греч. при МДА. Изд. 3-е. М., 1880. С. 451–452.

<sup>544</sup> Там же. С. 380.

<sup>545</sup> См. также: о «сродстве» души с Богом говорит св. Василий Великий (О Св. Духе, 9 – *Св. Василий Великий. Творения*. Ч. III. М., 1846 / Репр. М., 1993. С. 265–266), свт. Григорий Нисский («В естестве человеческом необходимо было сраствориться чему-то сродному с Божеством, чтобы сообразно с этим возделывать ему свойственного» – цит. по: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Киев, 2006. С. 159), блж. Авва Фаласий († ок. 660) («Родственны Божеству умные естества, одним умом постигаемые; чувства же и вещи чувственные созданы на служение уму» (Добротолубие / Пер. и сост. еп. Феофана Т. 3. С. 310). Ср.: «Всякая вещь в сродном себе естестве покой обретает... Тако душа человеческая

В данном случае понятия «близости» и «родства» умопостигаемой природы с Богом никак не означают уничтожения или хотя бы умаления онтологического разрыва между тварным и нетварным естеством. Тот же прп. Макарий, сказавший о «родстве» человеческой души с Богом, говорит и о том, что «Он – Бог, а она не Бог; Он – Господь, а она – раба; Он – Творец, а она – тварь; Он – создатель, а она – создание; *ничего нет общего в Его и ее естестве* (курсив мой. – Н. П.)». Только по неизреченной любви Своей Бог благоволит вселяться в это Свое создание (Беседа 49, 4), причем, как выясняется, не только в душу, но и в тело, так что прекрасною обителью Божией становится *весь человек*<sup>546</sup>. Нетрудно видеть, как все это похоже на концепцию «Столпа», если только «родство» с Богом, выделяющее человека из всего остального мира, заменить на вечное обоженное предсуществование человека вместе со всей тварью в одном плане бытия со своим Творцом.

Также и утверждающий особую «близость» тварной духовной природы к Богу, преп. Иоанн Дамаскин замечает, что эта близость очень относительна: Бог «несравненно выше всего» (Точное изложение... 4, 13). «*Все* (курсив мой. – Н. П.), по сравнению с Богом, единым только несравнимым, оказывается и грубым, и вещественным», даже умная природа ангелов (Точное изложение... 2, 3). Иначе говоря, с одной стороны, перед онтологической бездной, разделяющей Творца и тварь, исчезают все различия в тварном естестве, а с другой – Бог по Своей любви каким-то образом делает одно из тварных естеств «ближе» и «среднее» Себе, чем другое. Мы должны увидеть, что двуединство онтологии о. Павла включает в себя первую сторону и совершенно игнорирует вторую.

В письме Ф. Д. Самарина М. А. Новоселову (май 1913 г.) о. Павел делает пометки, обличающие противопоставление в человеке души и тела и вытекающее отсюда противопоставление «внутреннего» и «внешнего» молитвенного делания. Он пишет, что Бог приходит к *целому* человеку, а «внутреннее» и «внешнее» различается лишь в школьной науке. «И внешнее и внутреннее – тварно и условно; пред Богом и то, и другое – ничто». Конечно, о. Павел использует здесь устоявшуюся терминологию, в которой написано и письмо Ф. Самарина. Но собственная его мысль выражена вполне четко: ничто по отдельности в человеке – душа или тело – не может быть «дальше» или «ближе» к Богу. Оба «приближаются» или «удаляются» вместе, «падают и приемлются совместно», так как человек – целостное существо<sup>547</sup>.

Исходя же из этого, с точки зрения о. Павла, совершенно недопустимо полагать, что в человеке что-то может совершаться *только* в душе или *только* в теле, *только* в мыслях или *только* в чувствах<sup>548</sup>. «Не только *вещь* мысле-образна, – полагал он («Пределы гносеологии», 1908–1909), – но и *мысль* вещь-образна... Мысль и вещь образуют неслиянное и нераздельное двуединство»<sup>549</sup>. И это настолько непреложный, отражающий саму реальность факт, что он имеет место и у Самого Творца (а вернее, прежде всего у Него): «Бог мыслит вещами»<sup>550</sup>. Как отмечалось выше, у о. Павла это положение о нераздельности Божественной мысли и Божественного творчества лежит в основе концепции «вечного предсуществования»: Бог мыслит *только* так, что Его мысль тотчас становится делом, и если Он имеет предвечный

---

в едином Боже упокоевается, и нигде не может сыскати себе покоя, кроме единого Бога» (Свт. Тихон Задонский. Сокровище духовное. Изд. 5-е. М., 1889). / Репр. М., 1994. С. 333.

<sup>546</sup> См.: Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. С. 408–409.

<sup>547</sup> См.: Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. С. 111.

<sup>548</sup> Ср.: Флоренский «целиком и сознательно игнорирует существование автономной сферы мышления со своими законами... Мысль, взятая сама по себе... в отвлечении от своего воспроизведения в чувственном, прямо приравнивается у него к небытию, чистому ничто» (Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. С. 31).

<sup>549</sup> Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 48–49.

<sup>550</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 197, 326.

замысел о творении, то это означает уже само творение в Вечности. «Мысль имеет в себе *вещи* в виде своего содержания. И потому мысль – творческая сила в сфере вещей»<sup>551</sup>.

На уровне человека это двуединство означает, что «душа», как мыслительная сфера и творческое начало, «в инстинкте зиждет подсознательно тело с его органами»<sup>552</sup> и в таком двуедином человеке никакая мыслительная, «внутренняя» деятельность не может быть совершенно автономной, никак не затрагивающей «внешнюю форму». На письме Ф. Самарина о. Павел ставит приписку также и о том, что «внутреннее» в человеке не может быть чем-то самостоятельным, независимым от «внешней формы»<sup>553</sup>.

С таких позиций, развивая свою имяславческую концепцию, о. Павел совершенно не касался святоотеческого учения о высших степенях молитвы<sup>554</sup>, когда обращение к Богу может быть не только без внешних слов, но даже и без слов, «произносимых» в мысли. Он, по-видимому, нигде не высказал своего мнения по поводу вышеуказанных «антропологических» мест из св. Григория Богослова и прп. Иоанна Дамаскина, говорящих о сотворении человека из двух природ, но совершенно очевидно, что содержащиеся в них слова о природе, «*одним умом созерцаемой*», с его точки зрения, не должны приниматься в их прямом смысле. Когда Ф. Самарин пишет, что в Имени Божиим кроме его словесного выражения нечто божественное преподносится нашему уму, о. Павел слово «уму» берет в кавычки и подчеркивает, очевидно считая недопустимым в случае опытного молитвенного делания даже условно говорить об одном уме. «Молитва, – пишет он, – невозможна как без внутреннего, так и без внешнего... Одухотворяется не только внутреннее, но и внешнее, – или *ничто* не одухотворяется»<sup>555</sup>. И «почему преподносящееся «уму» ближе к Богу, чем преподносящееся чувственному взору. И то и другое тварное»<sup>556</sup>. Разграничение твари и Творца у о. Павла здесь является аргументом против каких-либо радикальных противопоставлений в самом тварном мире; представление о каком-либо особом «родстве» с Богом одной из тварных природ существенно ослабляло бы жесткое символическое двуединство Флоренского, в котором гораздо уместнее говорить о «родстве» духовного и материального, чем о таком «родстве» и близости тварного духа с Богом, при котором материя оказывается от Бога очень «далекой» и Ему особенно «чуждой».

Интересно отметить в этой связи очень похожие интуиции, проявившиеся в XIX в. у свт. Игнатия Брянчанинова, причем в тех самых двух его трудах, которые были хорошо известны о. Павлу<sup>557</sup>. Свт. Игнатий был аскетом-проповедником и, судя по всему, опытным делателем внутренней, умно-сердечной молитвы. Судя по его трудам, а особенно по письмам, ему была чужда идея о жесткой, безусловной связи «внутреннего» и «внешнего» в аскетическом подвиге, а следовательно, и в самом человеке. Но при этом, пораженный открытиями современной ему химии, доказавшей вещественность воздуха и вообще газов, и изучив многочисленные свидетельства из аскетического опыта о действиях духов на вещество, свт. Игнатий сделал вывод о вещественности вообще *всего* тварного естества. Разделение твар-

<sup>551</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 48–49.

<sup>552</sup> Там же. Т. 3 (1). С. 402.

<sup>553</sup> Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. С. 107.

<sup>554</sup> См. особенно: Добротолубие / Пер. и сост. еп. Феофана Т. 2. Св. – Тр. Сергиева Лавра, 1992. С. 585; Добротолубие / Пер. и сост. еп. Феофана Т. 5. Св. – Тр. Сергиева Лавра, 1992. С. 219–220.

<sup>555</sup> Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. С. 111.

<sup>556</sup> Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. С. 107–108.

<sup>557</sup> Один труд – «Слово о человеке» (неоконченный) – хранился у о. Павла в архиве и был, очевидно, получен им через М. Новоселова вместе с письмами свт. Игнатия (см.: Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. С. 123, 126). Другой труд – «Слово о смерти» (с «Прибавлением») – входил в 3-й том Сочинений свт. Игнатия, на который о. Павел ссылается в «Смысле идеализма» (см.: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 100–101).

ного мира на «материальный» и «духовный», «видимый» и «невидимый», по мысли свт. Игнатия, относительно и возникло лишь в падшем человеке, когда его огрубевшее тело стало препятствием, не позволяющим душе видеть ангелов и души других людей. В сущности же мир един и никаких качественных, «природных» разделений в нем нет<sup>558</sup>, тварные духи также вещественны, но представляют собой особое, «тонкое» состояние вещества<sup>559</sup>.

В этом смысле свт. Игнатий, с одной стороны, говорит о «родстве» между духом и веществом, а с другой стороны, не допускает никакого «родства» тварного естества с Богом. Бог отличается от всего тварного бесконечным различием, как математическая бесконечность отличается от всех конечных чисел. «Все числа, – пишет он, – столько различные между собой, вместе *совершенно равны* (курсив мой. – Н. П.) одно с другим в отношении к бесконечному»<sup>560</sup>. «Вступают в равенство все числа и меры, столько различные между собою, когда станут пред бесконечною величиною, и сличатся с нею»<sup>561</sup>. Отрицание свт. Игнатия носит совершенно радикальный характер: тварь, – и в материальном, и в духовном своем аспекте, – не может иметь ничего общего с Творцом, как конечные числа не имеют ничего общего с бесконечностью. В пределе эта мысль доходит до отрицания подлинной реальности твари, в основе которой лежит ничто, математический ноль, действуя на который бесконечное порождает все числа. «Всякое число есть явление». Оно непостоянно, и «нет числа, которое не могло бы измениться от присовокупления к нему или от исключения из него; *нет числа, которое не могло бы обратиться в ноль*». «Одно бесконечное пребывает неизменным... одно оно есть в точном смысле существо»<sup>562</sup>.

Все эти математические выводы свт. Игнатий в точности переносит на отношения Творца и твари. И здесь он повторяет часто звучащую святоотеческую мысль – только Бог подлинно есть Сущий, только Он существует в подлинном смысле этого слова. Но далее у свт. Игнатия появляется нечто иное: любое число есть явление, и – приходится добавить – *только* явление. Любое число как возникло из нуля, так может и обратиться опять в ноль. Поэтому, когда свт. Игнатий пишет, что «в точном смысле нет существ в природе; в ней одни явления»<sup>563</sup>, это должно означать, что ничто тварное не наделено от Творца подлинным существованием; как вызванная в бытие из небытия тварь в любое время может обратно возвратиться в небытие. Если же рассмотреть эти выводы в контексте всего наследия свт. Игнатия, то нужно сказать, что тварь есть чистый феномен *как таковая*, по самому факту своего создания «из ничего». Но все меняется, когда свт. Игнатий говорит о конечной цели человека – обожения во Христе, возведения в достоинство «Бога»<sup>564</sup>. Здесь, если говорить на языке работ о. Павла, тварь *получает* свою ноуменальную основу и становится подлинно существующей.

Несомненно, что о. Павлу были близки по духу эти математические «изыскания» в богословии, которые проводил такой теоретически и практически посвященный в святоотеческую традицию духовный писатель, как свт. Игнатий. Но, как мы помним, собственные изначальные интуиции Флоренского были таковы, что человек и вся тварь пред Богом –

---

<sup>558</sup> См.: Сочинения еп. Игнатия Брянчанинова. Т. 3: Аскетические опыты. Изд. 3-е, испр. и пополн. СПб., 1905 / Репр.: Сочинения еп. Игнатия Брянчанинова. Слово о смерти. М.: Р. С., 1991. С. 262.

<sup>559</sup> Свт. Игнатий называет природу духов газообразной, но это газы «более легкие и тонкие... газы, которые в общем употреблении называются эфиром». Это, по мнению свт. Игнатия, еще неизвестные нам газы, лежащие за пределами земной атмосферы и заполняющие собой «пространство, которое мы называем небом». «И газы, и эфир мы признаем по современному состоянию науки веществом; древние признавали их духами» (Там же. С. 236, 260).

<sup>560</sup> Там же. С. 122–123.

<sup>561</sup> *Игнатий Брянчанинов, еп.* Сочинения. Т. 5: Приношение современному монашеству. С. 449.

<sup>562</sup> Сочинения еп. Игнатия Брянчанинова. Слово о смерти. С. 123.

<sup>563</sup> Сочинения еп. Игнатия Брянчанинова. Слово о смерти. С. 123.

<sup>564</sup> См.: *Игнатий Брянчанинов, еп.* Сочинения. Т. 4: Аскетическая проповедь. Изд. 2-е. СПб., 1886. С. 403.

*изначально* – не конечное число, не чистый феномен, а уже законченная, актуальная бесконечность. И однако же от Бога – тоже Актуальной Бесконечности – тварь отличается бесконечным отличием так, что – как у свт. Игнатия – все тварное едино по самой своей сути. Зеркально отображающие друг друга миры в «Мнимостях» о. Павла – это, конечно, не соотношение тонкого эфира и грубой материи (по свт. Игнатию), но нас интересует здесь сама общая тенденция этих онтологических концепций сгладить различие тварного духа и материи, построить двуединство не на «чуде», не на *тайне* совмещения в человеке (и только в человеке!) двух *противоположных* тварных миров, а на определенных *закономерностях*, будь то энергетические взаимодействия в символе или соотношения одного и того же вещества по степеням его «тонкости» и «грубости».

И замечательны в этом отношении некоторые соображения, высказанные свт. Феофаном Затворником в его разборе данного учения свт. Игнатия, который он сделал в 1891 г.<sup>565</sup> На совершенно, казалось бы, бесспорный тезис «нового учения» о том, что, будучи Существом всесовершенным, превысившим всякого определения, Бог не имеет *ничего общего* с существами сотворенными, свт. Феофан возражает: «*Можно ли так резко отрезывать тварь от Творца? Высоко естество Божие, – но любобообщительна благодать* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>566</sup>. Он приводит примеры благ, дарованных Богом тварному естеству: способность к творчеству, ведение, любовь и т. д., которые, несомненно, есть «частичка блага полного, сущего в Боге». Если это так, то почему «духовность есть такое благо между другими Божескими благами, которого невозможно сообщить тварям?»<sup>567</sup>.

Как представляется, самый сильный аргумент свт. Феофана тот, который обращается к восстанавливаемому во Христе общению человека с Богом, причем уже такому, о котором сказано: «да и они будут в Нас едино», «как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе» (Ин 17. 21). «Дабы вступить в такое общение, – пишет свт. Феофан, – надо иметь нечто *общее* с Богом в естестве своем». Но это «общее», которое, по мысли свт. Феофана, и есть сродная Богу духовность, не есть *конечный* дар обожения, а дар, который дан Богом твари изначально. И хотя это и дар Божий, но такой дар, который дан в собственность и уже отнят быть не может. Так, свт. Феофан возражает против «математического ноля» свт. Игнатия: «Пусть Бог есть собственно существо, однако ж и твари истинно существуют. А когда они существуют, то существование их не есть Божие в них существование, а их собственное, хоть и дарованное Богом»<sup>568</sup>.

Мы можем видеть, как внешне сходно, но, по сути, совершенно иначе, чем у о. Павла, расставлены здесь акценты. Здесь также возможно говорить о безусловной ценности твари, о твари «самой по себе», и это следствие *изначально дарованного* ей блага. Но это благо заключается не в изначально обожении идеальных оснований онтологически отделенной от Творца твари, а в изначально создании Богом такого тварного естества, которое по своей онтологической близости к Богу способно к особому общению с Ним, как сказано в Ин 17. 21. Иначе говоря, тварь изначально создается способной быть принятой в «недра Пресвятой Троицы», а не принимается туда по факту своего творения в Божественной Вечности. Она еще не завершенная бесконечность (как у о. Павла), хотя и не математический ноль (как у свт. Игнатия).

<sup>565</sup> Богословская критика свт. Феофана последовала спустя почти четверть века после кончины свт. Игнатия (1867) и была вызвана тем, что мнение свт. Игнатия о вещественности тварных духов стало использоваться в спиритических учениях (см.: *Свт. Феофан Затворник. Душа и ангел – не тело, а дух*. М.: Талан, 1997. С. 4). «С грехом у Пресвященного Игнатия суть только «Слово о смерти» и «Прибавление» к сему слову... В прочих же статьях я не заметил ничего подобным образом погрешительного» – писал свт. Феофан в одном из писем (*Свт. Феофан Затворник. Собрание писем*. Вып. 4. СПб., 1994. С. 58).

<sup>566</sup> *Свт. Феофан Затворник. Душа и ангел – не тело, а дух*. С. 158.

<sup>567</sup> Там же. С. 156.

<sup>568</sup> Там же. С. 159.

Все это у свт. Феофана справедливо для тварного духовного естества, к которому он относит Ангелов и человеческую душу, но это не означает спиритуализма, когда вещество, как природа, «весьма далекая» от Бога, считается неспособным быть принятым в единение с Богом. В этом отношении свт. Феофан со ссылкой на свт. Василия Великого говорит о единстве самой души: помимо «разумной» своей составляющей, приводимой в движение по *свободному произволению*, она имеет еще *естественную, произвольную* способность оживлять сопряженное с ней вещественное тело – «как солнцу воссиявшему невозможно не освещать того, на что простерло лучи». Именно эту естественную способность человеческой души действовать на вещество свт. Феофан называет источником и особенной формой «сродности тела и души», «союза души с телом»<sup>569</sup>, в котором, очевидно, тело, хотя и состоящее из природы, «весьма далекой» от Бога, тем не менее участвует во всех благах, которым становится причастна душа.

Довольно неожиданным образом свт. Феофан идет еще дальше и, отметив, со ссылкой на свт. Григория Нисского, способность души «действовать на стихии, которые она может привлекать к себе и отрывать от себя, когда требуется»<sup>570</sup>, приходит к утверждению, которое мы встречали уже у о. Павла<sup>571</sup>: душа инстинктивно творит тело. «Даже самое образование тела, – пишет он, – совершается этою же стороною помимо сознания и самодеятельности души»<sup>572</sup>. Представляется, что «союз» двух природ в человеке тем самым должен быть признан чрезвычайно тесным, но это – в построениях свт. Феофана – не отменяет их онтологической противоположности друг другу, позволяющей, в отличие от «символизма» и «мнимостей» о. Павла, допускать известную степень независимости высшей природы от низшей. Свт. Феофан отмечает, что предложенное им объяснение не в состоянии раскрыть саму тайну соединения в человеке двух тварных противоположностей, а только устраняет необходимость искать посредников такого соединения или сближать по онтологическим свойствам сами противоположности.

Не раз и не два в святоотеческих текстах мы можем встретить удивление этой тайне, реализованной *только* в человеке и тем самым отличающей его, выделяющей из всех сотворенных существ – духовных Ангелов и чувственных животных. В упоминавшихся уже «антропологических» текстах свт. Григорий Богослов и прп. Иоанн Дамаскин говорят, что человек представляет собой «смешение из ума и чувства», «сочетание противоположных», «живое существо, в котором приведены в единство... невидимая и видимая природа», существо, сотворенное «духом и вместе плотию». Согласно свт. Григорию Нисскому (как это выделяет в своем исследовании его догматической системы В. Несмелов), человек *примиряет* «противоположность духовного и чувственного, установив стройное единство всего творения»<sup>573</sup>. В своих «Божественных гимнах» прп. Симеон Новый Богослов отмечает «невыразимость», «неизъяснимость» соединения в человеке двух природ<sup>574</sup> и выражает удивление этой тайне, которая, конечно, не заслуживала бы такого особого внимания, если бы не была тайной единения онтологических противоположностей. Есть твари, – воспевают прп. Симеон, «материальные – это те, которых ты видишь, а нематериальные – это ангелы». И вот среди них только «ты – живой человек и двойной: среди чувственных – нематериальный, а среди нематериальных – чувственный»<sup>575</sup>. «Как... чрез *смешение противоположных*

<sup>569</sup> Свт. Феофан Затворник. Душа и ангел – не тело, а дух. С. 49–50, 176–177.

<sup>570</sup> Там же. С. 51.

<sup>571</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 402.

<sup>572</sup> Свт. Феофан Затворник. Душа и ангел – не тело, а дух. С. 176.

<sup>573</sup> Несмелов В. И. Догматическая система Григория Нисского. СПб., 2000. С. 357.

<sup>574</sup> См.: Преп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. С. Посад, 1917. С. 45.

<sup>575</sup> Цит. по: Иларион (Алфеев), *еп.* Антропология преп. Симеона Нового Богослова. С. 125.

(курсив мой. – Н. П.) Он сделал меня живым (существом)? <...> Как ум связан с плотью, и как плоть срастворена с невещественным умом без смешения и слияния?»<sup>576</sup>. «В самом деле, дивлюсь я, каким образом душа, будучи вся невещественна и имея умное око света, пользуется, однако, чувственным образом и телесными очами и, выглядывая через них, видит все видимое и, поворачиваясь обратно, невещественным образом созерцает мысленное и невещественное...»<sup>577</sup>

Это означает<sup>578</sup>, что человек, поставленный «на грани» двух миров, способен созерцать оба мира: чувственный – посредством своих органов чувств и духовный – *непосредственно*, обращая на него свое «умное око», способное быть совершенно независимым от чувственных восприятий. Духовный мир может созерцаться одной «духовной способностью» человека, без посредства каких-либо вещественных символических образов, – это вывод, принципиально невозможный в символическом двуединстве о. Павла. У прп. Симеона не может быть отвергаем сам вещественный, чувственный символ как способ познания невидимого *через* видимое, высшего *через* низшее (ср. Рим 1. 20–21); у него отвергается абсолютная монополия чувственного символа на такое познание. Именно как состоящий из двух природ, одна из которых, скажем так, *несравненно выше другой*, человек способен созерцать горний мир не только без посредства вещества из мира дольнего, но и вообще без всякой связи с ним. Эта способность, очевидно, должна ослабляться по мере усиления тенденции сгладить онтологические различия двух природ в человеке и вполне утрачивается в жестком символическом двуединстве, какое имеет место в онтологии о. Павла.

С другой стороны, прп. Симеон Новый Богослов, с его удивлением тайне взаимодействия и «смешения» *только* в человеке несравнимо «высокой» и несравнимо более «низкой» (в смысле отношения к Богу) природы, пишет о том, что «разумный человек лучше и выше всего мира»<sup>579</sup>. «Каждый из нас приведен Богом в этот мир как некий второй мир, великий в этом малом и видимом, как свидетельствует вместе со мною Богослов»<sup>580</sup>. Это одностороннее признание природы как «части» человека *без возможности утверждения обратного*. В видимой природе мы можем созерцать невидимое и духовное, но оно – вовсе не такая онтологическая принадлежность всей твари, как это имеет место в человеке<sup>581</sup>. Кроме того, химия «промыслительно» (свт. Игнатий) открыла, что у видимого мира есть свое невидимое измерение, но оно может быть также вещественным. С ним не может быть отождествлено тоже невидимое, но *духовное* измерение (свт. Феофан), которое уже не содержится *точно так же*, как в человеке, в чувственной природе. В видимой вселенной высшее духов-

<sup>576</sup> Преп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. С. 199.

<sup>577</sup> Там же. С. 207.

<sup>578</sup> Как неоднократно отмечает еп. Иларион (Алфеев) в своем исследовании учения о человеке прп. Симеона Нового Богослова, его взгляды «основаны на святоотеческой антропологии» (*Иларион (Алфеев), еп.* Антропология прп. Симеона Нового Богослова. С. 127), близки к традиционному взгляду восточных отцов, «соответствуют святоотеческому Преданию» (Там же. С. 132, 137).

<sup>579</sup> Добротолюбие / Пер. и сост. еп. Феофана Т. 5. С. 37.

<sup>580</sup> Цит. по: *Иларион (Алфеев), еп.* Антропология прп. Симеона Нового Богослова. С. 125–126. Имеется в виду свт. Григорий Богослов, согласно которому в создании человека «Бог творит некоторый второй мир – в малом великий» (Слово 38. 11, 13–14) (Там же. С. 126).

<sup>581</sup> Вновь обращаясь к прп. Максиму Исповеднику, можно особо выделить у него утверждения, очень близкие к антропологическим концепциям о. Павла. Например, он говорит, что под внешней являемостью (т. е. феноменами) в видимом вещественном мире скрывается бытие умопостигаемое – ноумены (PG 91. 1112B, 1129C, 1132C, 1372B и др.); в чувственных вещах можно созерцать идеи («логосы») мира мысленного (PG 91. 669A и др.) и чувственный мир есть символ духовного (PG 91. 1400A, 1133C). Но, говоря о гармонии между миром мысленным и миром чувственным (PG 91. 1400C), прп. Максим называет человека лучшим выразителем этой гармонии, поскольку он соединяет в себе эти миры (PG 91. 1153); в нем эти миры приведены в строгое единство (PG 91. 1248AB) и человек получил великое предназначение объединить с Богом весь мир именно потому, что он является *совершенно особым* образом Божественного Логоса (PG 91. 1084A, 1087BC, 1309D, 1345D и др.). (см.: *Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. С. 70–72, 74, 76).

ное измерение принадлежит только человеку, который, таким образом, и представляет собой *уникальный* символ, где не только высшие энергии чувственного мира проявляются в низших, но и высшие энергии духа могут «просвечивать» через материю.

*Две реальности в человеке.*

Конечно, в общем и целом «символизм» о. Павла – многоплановый, отражающий различные слои, или энергетические уровни, многоединой онтологической реальности. В символах встречаются, «срачиваются» и «срастворяются» энергии разных уровней<sup>582</sup>, а такие, как было отмечено выше, о. Павел находит как в «дольнем», так и в «горнем» мире<sup>583</sup>. В «Пределах гносеологии» (1908–1909) он рассматривает переходы между этими слоями на примере n-кратных сновидений и представляет этот процесс как прерывные перемещения «Я из одной плоскости подсознательного в другую»<sup>584</sup>. Здесь даже не поставлен вопрос о существовании где-то среди этих слоев такого уровня n, при переходе через который Я пересекает «демаркационный экватор», «раздел Неба и Земли». Эти замечательные термины появляются в работе 1922 г. «Мнимости в геометрии»<sup>585</sup>, в тот же период, когда о. Павел сосредоточил все свое внимание на фундаментальном двуединстве мира и человека.

Как уже отмечалось, другая работа 1922 г. – «Иконостас» – открывается указанием на существование двух миров – «невидимого» и «видимого», «Неба» и «Земли» из Быт. 1, 1, и сразу же ставит вопрос, как понимать границу между ними<sup>586</sup>. Теперь оказывается, что сновидения как раз возникают на этой границе и в них «символизируются самые нижние переживания горнего мира и самые верхние дольнего»<sup>587</sup>. Если же мы при этом вспомним одну из лекций о. Павла 1917 г. – «Символика видений», где обсуждается «сно-видческая или снотворческая» символизирующая «деятельность духа» в *теле* человека (которое включает в себя весь мир)<sup>588</sup>, то мы потеряем всякий ориентир для определения места в онтологии Флоренского таких общепринятых антропологических понятий, как «душа» и «тело». Окончательно станет ясно, что ни «душу» нельзя однозначно причислить к «Небу», ни «тело» – к «Земле».

Граница между дольным и горним проходит *вне* этих понятий, чем, как кажется, о. Павел подчеркивает не их неприемлемость как таковых, а недопустимость выделения в человеке некой автономной, способной быть независимой от вещества духовной субстанции. И в теле (микрокосме) находятся уровни горнего, и в душе – уровни дольнего; ни душа в человеке не представляет собой что-то свободное от временного, эмпирического мира, ни тело не лишено причастия Вечности. При всем том, если мир един и горнее соединено с дольным неслиянно и нераздельно, то нет никаких оснований «схематизировать» человека по всем этим реальностям. Все едино в человеке: и горнее, и дольнее, и «душа», и «тело», но это не то «невыразимое» единение двух тварных противоположностей, которому, в согласии с другими св. Отцами, удивляется прп. Симеон Новый Богослов. Это энергетическое единение последовательно «возрастающих» или бытийно сгущающихся уровней, восходя по которым мы приближаемся к предсуществующему в Вечности ноуменальному центру человека. О. Павел не любил «схем» и «моделей», но если в его антропологии все же попытаться выделить «схему» строения человека, то это будет, по большому счету, двуединство главного

<sup>582</sup> См.: Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 287.

<sup>583</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 83. О наличии иерархических слоев в горнем мире см. также в лекции «Философия культа» (1922): кадильный фимиам поднимается «до того или другого из небес» (Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 213).

<sup>584</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 58–59.

<sup>585</sup> См.: Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. С. 49.

<sup>586</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 45.

<sup>587</sup> Там же. С. 83.

<sup>588</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 427.



ноумена (который иногда *условно* обозначается о. Павлом как «дух») и общего феномена (которому соответствуют слои разной степени укорененности в бытии).

По мере «удаления» от центрального ноумена укорененность в бытии соответствующего слоя снижается, а вещественность, присущая данному слою, огрубляется, о чем у о. Павла достаточно ясно сказано в его медитации «Небесные знамения» (1919). Принимая Солнце, «тончайшую пыль» и вакуум мирового пространства<sup>589</sup> за точные соответствия Бога, Софии (в данном случае как «первотвари») и «тьмы метафизического небытия»<sup>590</sup>, Флоренский рассматривает «перво-тварь» как «первый сгусток бытия, относительно самостоятельный от Бога», который по мере своего продвижения в метафизическую пустоту становится все более вещественно уплотненным, пока наконец не оказывается «грубо инертным», «светонепроницаемым» веществом. Такова «грубая земная тварь, грубо же нарушающая духовность света»<sup>591</sup>. Божественный Луч уже не растворяется в ней, что, очевидно, означает бытие самое шаткое, феномен с наименьшей ноуменальной прозрачностью. При этом принципиально важно то обстоятельство, что слои бытия представляют собой четкую прерывную иерархическую структуру. «Вглядишься в явление, – пишет о. Павел, – и увидишь, что оно есть шелуха другого, глубже его лежащего. И то, глубже лежащее, есть «ноумен» в отношении первого, как «феномена»»<sup>592</sup>.

Мы повсюду встречаемся с двуединствами разных уровней, «вложенными» друг в друга относительно главного ноуменального центра так, что более высшая реальность и «ноумен» для периферийного слоя оказывается более низшей реальностью и «феноменом» для слоя внутреннего. Поэтому в конечном счете, подойдя к центру, все остальные напластования в человеческом существе мы должны признать одним «общим феноменом» по отношению к одному главному ноумену, которые и составляют таким образом основное двуединство антропологии Флоренского.

Для описания этих двух реальностей о. Павел предлагает большое множество терминов, в том числе и взятых из Св. Писания. Но наилучшим образом поясняют суть его концепции, как представляется, такие: «Идеальная личность» и ее «эмпирический характер» – в ранней онтологии «Столпа», и «Имя» и «эмпирическая личность» – в поздних работах. При этом разница в терминологии не означает *никаких* принципиальных различий в концепциях «раннего» и «позднего» Флоренского, а лишь отражает преодоление о. Павлом своего раннего «персоналистического» уклона в философии и богословии.

И в раннем «Столпе», и в позднем «Иконостасе» в числе прочего о. Павел *в одном и том же смысле* обозначает высшую структуру в человеке как «Образ Божий». Согласно «Столпу», это «святая сущность человека»<sup>593</sup>, «проблеск вечного достоинства личности», о котором говорят практически все «мистические учения»<sup>594</sup>. В «Иконостасе» «Образ Божий» представляет собой «существо человека», его духовную основу, «сокровенное достояние», «ядро человеческого существа». В обоих случаях это источник, откуда в человеческое существо изливается Божественный Свет, онтологическая *структура*, которая, в отличие от «остального» человека, не нуждается в преображении и обожении, так как сама есть вечный

<sup>589</sup> Исходя из современных ему представлений, о. Павел, по-видимому, полагал, что вакуум – это абсолютно пустое пространство, полностью лишенное вещества. Данные астрофизики и космические исследования в XX в. показали отсутствие в природе такого полного вакуума. Не только межпланетное пространство, но и «пространство между звездами, – отмечается в одном из классических университетских учебников, – содержит материю в рассеянном состоянии, в виде газа и пыли, плотность которых может быть весьма различной, но всегда очень низкой, порядков на 20 ниже, чем в звездах» (Мартынов Д. Я. Курс общей астрофизики. 3-е изд. М.: Наука, 1979. С. 319).

<sup>590</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 283.

<sup>591</sup> Там же. С. 281–282.

<sup>592</sup> «Особенное»: Из воспоминаний П. А. Флоренского. С. 15.

<sup>593</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 233.

<sup>594</sup> Там же. С. 329.

свет, способный к преображающему действию. По «Иконостасу», этой структурой должен быть *оформлен* весь эмпирический человек во всем его составе<sup>595</sup>, а в «Столпе» пояснялось, что человек должен *облечься* в эту структуру, объективированность которой подчеркивалась такими ее наименованиями, как «жилище на небесах», «дом нерукотворенный» (из 2 Кор 5. 1–2), «вечные обители» (из Лк 16. 9) или «многие обители», слагающие «дом Отца» (из Ин 14. 2)<sup>596</sup>.

«Отдельные обители, – говорит о. Павел в «Столпе», – словно сотовые ячейки образуют Дом Божий, Святой Храм Господень... Великий Город, Иерусалим Небесный... (Откр 22. 2–10; Евр 12. 22)». Это «идеальные образы сущего», относящиеся к отдельному человеку как его «идеальная личность»<sup>597</sup>, «истинное Я»<sup>598</sup>. «Ключ» к этой изначально обоженной структуре в человеке – это «ключ Царства Небесного» (Мф 16. 19), «ключ Давидов»<sup>599</sup>, который имеет Говорящий в Апокалипсисе (Апок 3. 7–9). О. Павел ощущает в себе и во всех существах в Природе обоженную реальность, соотносимую им (в тексте, написанном в 1913 г. и использованном как пролог к работам 1917–1922 гг.) с «Утренней Звездой» из Апок 2. 26–29 и 2 Пет 1. 19, а также опять с Говорящим в Апокалипсисе и Называющим Себя «корнем и родом Давидовым» и «Звездой Светлой» (Апок 22. 16)<sup>600</sup>. Несомненно, что речь идет об одной и той же онтологической реальности – «Образе Божиим», дарованном<sup>601</sup> *всей твари*, как это и созерцается о. Павлом в «Небесных знамениях»<sup>602</sup>. И это не какое-либо свойство или способность, каким-то образом сближающая и «роднящая» тварь с Творцом, а именно *объект*, онтологическая структура, укореняющая тварь в Божественной Вечности. Это объективированная «миро-творческая мысль Божия», являющаяся сотворенной в Вечности *идеей* твари – *идеей* в смысле Платона, но с учетом отличной от платоновской онтологии о. Павла.

В «Столпе» неоднократно дается важное онтологическое определение этого *объекта* как первозданного<sup>603</sup>, безусловного, вечного *корня* (или «корня вечности»), который дан твари «чрез соучастие в недрах Троичной Любви»<sup>604</sup> и которым «духовная личность уходит в небеса»<sup>605</sup>. В лекции 1922 г. о. Павел также говорит, что «... сам человек, сама тварь корнями своими уходит в горнее...»<sup>606</sup>, а в лекциях 1918 г. указывает на наличие в человеке «ноуменального ядра»<sup>607</sup> и «спайки, где, собственно, и соприкасается наше ноуменальное недра с областью феноменов»<sup>608</sup> и где можно из Времени узреть Вечность. Это тоже терминологическое

<sup>595</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 90, 92, 94; ср.: Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 212, 271.

<sup>596</sup> Ср. некоторые святоотеческие толкования «небесного жилища», «многих» или «вечных обителей»: это – «слава Божественного света», обитающая в христианах «Сила Духа» (прп. Макарий Вел. Беседа. 34, 2; Беседа. 5, 16 – *Преп. Макарий Египетский*. Духовные беседы, послания и слова. С. 72, 329); это не «разность мест», но «степени дарования» (прп. Исаак Сирий, прп. Ефрем Сирий – *Сергий, архим.* Православное учение о спасении. С. 135–136), «количество и качество духовных совершенств каждого», «бесстрастный и добродетельный навык, и знание, никакого заблуждения не имеющее» (прп. Максим Исповедник – *Добротолюбие* / Пер. и сост. еп. Феофана Т. 3. С. 246, 277).

<sup>597</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 229–230.

<sup>598</sup> Там же. С. 326.

<sup>599</sup> Там же. С. 330.

<sup>600</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 19–20.

<sup>601</sup> Ср.: Образ Божий – это «онтологический дар Божий» (Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 90).

<sup>602</sup> Там же. С. 282.

<sup>603</sup> См.: Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 352.

<sup>604</sup> Там же. С. 318.

<sup>605</sup> Там же. С. 271; ср.: Там же. С. 348 и др.

<sup>606</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 186.

<sup>607</sup> Там же. С. 127.

<sup>608</sup> Там же. С. 88.

гия «Столпа», употребляемая хотя и очень редко, но с тем же смыслом, когда под ноуменом понимается вечная идея, идеальный корень того, что во Времени существует как феномен<sup>609</sup>.

«Ноуменальное ядро» в человеке, согласно лекции «Культе и философия» (1918), является той «твердой точкой», которая не допускает онтологический распад сознания, всегда изменчивого и «расплывающегося»<sup>610</sup>. В итоговой работе «Имена» (1926) о. Павел скажет, что это – *имя* – «твердая точка нашей текучести», в которой «находит себе объективный устой и неизменное содержание наше Я. Без имени оно есть мгновенный центр наличных состояний...». *Без имени «Я есть чистая субъективность* (курсив мой. – Н. П.)», или «скорлупа» – «явление личности», отщепленное «от существенного ее ядра» – согласно «Иконостасу»<sup>611</sup> и самосознание, разложившееся вследствие эгоистического замыкания на самом себе, оказавшееся только «психическим феноменом без ноумена» – согласно «Столпу»<sup>612</sup>. Совершенно очевидно, что в работах разных лет о. Павел высшую антропологическую (и вообще тварную) реальность обозначает как «Образ Божий», «истинное Я», «Ноуменальное ядро» или «Имя», всякий раз при этом имея в виду – в онтологическом плане – *одно и то же*.

Флоренский всегда имел глубокое убеждение в том, что имя человека или вообще любой тварной вещи не есть просто *придуманное* людьми какое-либо *условное* обозначение. Имена не придуманы, а *открыты* в бессознательных глубинах, где содержится обобщенный всечеловеческий опыт<sup>613</sup>. И если даже любое слово есть реальность, взятая из сокровищницы народного языка<sup>614</sup>, который, как настаивает о. Павел, «*всеми и всегда* (курсив мой. – Н. П.)... признается над-индивидуальной, над-сознательной, над-рассудочной сущностью, объективно предстоящей рассудку»<sup>615</sup>, если даже любое слово содержит в себе «неисчерпаемые залежи энергий, отлагавшихся тут веками и истекавших из миллионов уст...»<sup>616</sup>, то тем более все это справедливо для *имен*, которые, по Флоренскому, представляют собой слова «особенной уплотненности»<sup>617</sup> и более других слов являются «концентраторами общечеловеческого смысла»<sup>618</sup>. И так же как слово (коль скоро это именно *слово*, а не какой-либо нечленораздельный звук, «судорога языка») есть онтологическая реальность<sup>619</sup>, заново творимая человеком и вместе с тем извлекаемая им из надсознательной общечеловеческой сокровищницы<sup>620</sup>, имя не просто произносимый звук, обладающий собственным энергетическим потенциалом, а «метафизическая сущность»<sup>621</sup>.

Уже в студенческих курсовых сочинениях у Флоренского сделан ряд выводов, утверждающих *имя* в его высшем онтологическом значении. «Истинное *имя* не означает сущность, но *само есть сущность*, *ипсис*; мало того, оно *само есть... существо*»<sup>622</sup>. «Имя есть

<sup>609</sup> См.: Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 240, 256.

<sup>610</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 127.

<sup>611</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 92.

<sup>612</sup> Флоренский П. А. Т. 1(1): Столп и утверждение Истины. С. 219–220, 214, 240. Ср. упоминание об имени как «сокровенной сущности», которая придает единство личности (Там же. С. 183–184).

<sup>613</sup> См.: Флоренский П. А. Имена. С. 77.

<sup>614</sup> Ср.: Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 262.

<sup>615</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 192.

<sup>616</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 270.

<sup>617</sup> Там же. С. 294.

<sup>618</sup> Там же. С. 264–265. Ср. в «Именах»: «Имя есть слово, даже сгущенное слово; и потому, как всякое слово, но в большей степени, оно есть неустанная играющая энергия духа» (Флоренский П. А. Имена. С. 68).

<sup>619</sup> См.: Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 293.

<sup>620</sup> Таков, по Флоренскому, «антиномичный склад слова»: «... извне мною полученное, взятое мною из сокровищницы народного языка, чужое творчество, в моем пользовании оно заново творится мною» (Там же. С. 262).

<sup>621</sup> Ср.: Там же. С. 270.

<sup>622</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. С. 95.

мистическая сущность вещи»<sup>623</sup>, «имя и сущность не два взаимообусловленных явления, а одно, имя-сущность, Логос...»<sup>624</sup>. «Существует, – писал также Флоренский в 1906 г., – ... метафизико-мистический опыт об именах, когда они непосредственно открываются в виде самостоятельных *единиц, монад бытия* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>625</sup>. Такой метафизический объект не просто представляет собой духовную или идеальную сущность человека<sup>626</sup>, в которой человек сливается с высшим миром («именем своим пуская корни в небо»<sup>627</sup>), но также является высоко-важным *параллельным* к человеку существом, «которое зараз представляет своего носителя и влияет на него»<sup>628</sup>.

Эти выводы, приведенные в студенческой работе как результат исследования материалов западных историков и этнографов, Флоренский повторил в своей первой лекции «Общечеловеческие корни идеализма» (1908) уже в качестве констатации характерных черт «общечеловеческого» мировоззрения. И здесь, поскольку речь шла о соотношении «общечеловеческих» убеждений и учения Платона, было особо выделено и подчеркнуто, что «...идея Платона есть точное соответствие имени»<sup>629</sup>. Имя вещи есть ее идея, «идея-сила-субстанция-слово», устанавливающая для вещи «единство сущности в многообразии ее проявлений, сдерживающее и формующее самое бытие вещи»<sup>630</sup>. В отношении человека такая идея-имя «есть сама мистическая личность человека, его *трансцендентальный субъект* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>631</sup>, т. е. очевидный аналог той реальности, которая в «Столпе» обозначается как «любовь-идея-монада»<sup>632</sup>, «идеальная личность»<sup>633</sup> или «Образ Божий»<sup>634</sup>. Но здесь особо отмечена надчеловеческая реальность имени: «Имя – особое существо», имеющее небесное происхождение, так что «не имя – при человеке, но человек – при имени». Только приобщаясь имени человек становится истинным человеком<sup>635</sup>, «подлинно человеком»<sup>636</sup>, т. е. таким существом, которое имеет «выход» на трансцендентное<sup>637</sup>, пускает свои «корни в небо»<sup>638</sup>.

В студенческих работах и лекции 1908 г. Флоренский указывает на большое значение, которое имел в древности сакраментальный акт «наложения имени». Человек, пишет он, «рождается только как животное существо, состоящее из тела и души», и лишь с «наложением имени» (на 7–12-й день после рождения) становится «истинным человеком», состоящим «из трех слагаемых: тела, души и имени»<sup>639</sup>. Это последнее замечание отражает попытку раннего Флоренского адаптировать «древнейшую» религиозную практику к христианской и, в частности, сблизить «наложение имени» с таинством миропомазания, а следовательно, приравнять получение имени – трансцендентального субъекта к христианскому

<sup>623</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. С. 186.

<sup>624</sup> Там же. С. 146.

<sup>625</sup> Там же. С. 139.

<sup>626</sup> См.: Там же. С. 244.

<sup>627</sup> Там же. С. 263.

<sup>628</sup> Там же. С. 139.

<sup>629</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 166.

<sup>630</sup> Там же. С. 164.

<sup>631</sup> Там же. С. 162.

<sup>632</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 323.

<sup>633</sup> Там же. С. 329.

<sup>634</sup> Там же. С. 340. Ср. упоминание о древнем представлении «об имени как о реальной силе – идее, формирующей вещи и таинственно управляющей недрами их глубочайшей сущности» (Там же. С. 347).

<sup>635</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 162.

<sup>636</sup> Там же. С. 82.

<sup>637</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. С. 244.

<sup>638</sup> Там же. С. 263.

<sup>639</sup> Там же. С. 244.

«дару Святого Духа». В дальнейшем мы не наблюдаем у о. Павла существенного развития этой темы, но видим, что им удержана главная высказываемая здесь мысль: «До имени человек не есть еще человек, ни для себя, ни для других»; он «есть лишь возможность человека, обещание такового, зародыш...»<sup>640</sup>. И в более общем плане: «...человечество мыслит имена как субстанциальные формы, как сущности, *образующие* своих носителей-субъектов, *самых по себе бескачественных* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>641</sup>. Это уже не просто «функция связности»<sup>642</sup>, когда имя предохраняет вещь и личность от онтологического распада, а функция *образования*, творения или по крайней мере пересоздания именем своего носителя.

Выше уже отмечалось сделанное о. Павлом мимоходом утверждение, что душа «в инстинкте жидет подсознательно тело с его органами»<sup>643</sup>. Но это было именно общее замечание, которое в своей конкретизации дано Флоренским уже в связи с понятием имени: «сама о себе» невыразимая духовная сущность, проявляясь, «усваивает себе подлежащий ей материал из среды, в которой живет, – мистический, оккультный, социальный, психический, физический – и, взяв его, *претворяет в свое тело*, сквозит в нем, лучится сквозь него, его *формирует*. Но выразить мы можем не ее, а то, что она оформила. Имя – ближайшее подхождение к ней самой, последний слой тела, ее облекающий (курсив мой. – Н. П.)»<sup>644</sup>.

Отсюда, помимо прочего, очень хорошо видно, до какой степени о. Павел допускал приемлемость оккультно-теософской антропологической доктрины, согласно которой также, то, что можно назвать «духовной сущностью», выступает из непроявленного состояния с последовательным набором себе «тел» на разных планах бытия: ментальном, астральном, эфирном и физическом. Потом, по окончании срока земной жизни, все это отбрасывается как отработанный материал и «духовная сущность» до следующего воплощения либо снова уходит в состояние непроявленности, либо, пребывая в «ментальном теле», оценивает свою карму и подбирает нужные условия для предстоящего нового витка в эмпирической стихии<sup>645</sup>. Конечно, совсем не случайно Флоренский указал в «Пределах гносеологии» (1908–1909) на возможную связь различных «планов» теософов с мистическим опытом «переходов Я из одной плоскости подсознательного в другую»<sup>646</sup>. Опыт, показывающий многослойность человеческого существа, с его точки зрения доступный каждому в n-кратных сновидениях, носит общечеловеческий характер и по-разному преломляется в различных мистических учениях. О теософской доктрине Флоренский знал «из первых рук», посещая собрания русских теософов еще до официального оформления Теософского общества в России в 1908 г.<sup>647</sup> Ему естественно было отвергнуть в теософии все, что связано с ее «утончен-

<sup>640</sup> Флоренский П. А. Имена. С. 46.

<sup>641</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 266.

<sup>642</sup> См.: Там же. С. 314; Флоренский П. А. Имена. С. 46.

<sup>643</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (1). С. 402. Ср. из лекций 1921 г. – «Тело построяется душою... Тело – символ души» (Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 431).

<sup>644</sup> Флоренский П. А. Имена. С. 46, 52–53.

<sup>645</sup> Таково общее схематическое изображение оккультно-теософской антропологии. В разных источниках и у разных авторов отдельные нюансы этой концепции могут различаться. Например, в одной из лекций преемница Е. Блаватской на посту председателя Всемирного теософского общества А. Безант говорила только о трех планах бытия и соответственно о трех «телах» человека – физическом, «теле желаний» (астральное тело) и «теле разума» (ментальное тело). Но по мере того, говорила она, как «Духовное Я... спускается в проявленную Вселенную, по мере того, как оно облекается в оболочку за оболочкой, его глаза... постепенно закрываются последовательными покровами... В нашем физическом мире... Дух является совершенно ослепленным материей и не сознает более в этом физическом мире ни высокого своего происхождения, ни своей собственной сущности. Это ослепленное Я находится в проявленном мире для того, чтобы научиться и накопить опыт» (Безант А. О страдании // Вестник общества друзей Е. П. Блаватской. Вып. I. М., 1992. С. 29–30).

<sup>646</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 59.

<sup>647</sup> См.: Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. С. 49–50.

ным позитивизмом»<sup>648</sup>, так же как естественно было и удержать все отвечающее, по его мнению, изучаемому им «древнейшему», «общечеловеческому» опыту. Но столь яркое (хотя и частичное) соответствие теософским антропологическим воззрениям, насколько известно, у о. Павла до 1920-х гг. не встречалось<sup>649</sup>.

Определенную совокупность усваиваемого «духовной сущностью» из среды «материала» о. Павел называет «эмпирической личностью» и соглашается говорить о ее различных «телах»: «Каждый концентр напластования личности, – говорит он в «Философии культа» (1922), – или, если угодно, «эмпирического» характера ее, может быть назван телом, а потому и одеждой. Эта эмпирическая личность имеется в виду ап. Павлом, когда он выражает опасение, как бы при последнем огненном испытании мы не оказались «нагими», т. е. лишенными одежды всего сотворенного в жизни. И Спаситель, говоря о брачной и небрачной одежде, пользуется этим образом, знаменуя им жизненное раскрытие духовного существа»<sup>650</sup>. Здесь в концентрированном виде представлена вся общая для «Столпа» и поздних работ о. Павла «схема» строения человека. Человек – это единство безусловно ценного, вечного «ядра» и развертываемой им в эмпирии структуры, которая относится к нему как феномен к ноумену. В поздних работах вводится только отсутствовавшее ранее понятие «непроявленной духовной сущности», которое ничего не меняет в онтологии: она реально существует только в состоянии проявленности и можно говорить не о ней самой, а только о ближайшем к ней слое бытия. Этот слой и есть «идеальная личность», «истинное Я» «Столпа» и «Имя» – реальность, всегда присутствовавшая в онтологии Флоренского, но в «Столпе» явно не обозначенная.

«Имя, – пишет о. Павел в 1926 г., – тончайшая плоть, посредством которой объявляется духовная сущность»<sup>651</sup>, «в имени и именем Я ставит впервые себя объективно перед самим собою, а следовательно – этою своей тончайшей плотью делается доступным окружающим»<sup>652</sup>. «Имя есть последняя выразимость в слове начала личного... нежнейшая, а потому наиболее адекватная *плоть* личности»<sup>653</sup>. И если в «Столпе» еще можно было принять «идеальную личность», «истинное Я» как что-то *чисто* духовное, то поздняя символическая онтология о. Павла – без противоречия со «Столпом» – вносит необходимые уточнения: все в человеке и в мире есть «плоть» – от идеального до эмпирического; во всем взаимодействует духовное и чувственное. Идеальное – самое «полнобытийное», «тончайшее тело», «тончайшая плоть», облекающая духовную сущность «тотчас» по ее проявлении. Далее идут «тела» более уплотненные, вплоть до наиболее грубого физического тела, и те из них, что развернуты в эмпирии, составляют «эмпирическую личность» (в «Столпе» – «эмпирический характер» «идеальной личности»).

Соотношение двух реальностей в человеке в «Столпе» показано на предельном случае, когда «эмпирический характер», определяемый как самосознание человека, свободная творческая воля личности, ее «система действий», оказывается абсолютно замкнутым на себя и вместо свободного подвига любви (Я = не-Я) осуществляет «крик обнаженного эго-

<sup>648</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 276.

<sup>649</sup> Ср. некоторые моменты из более поздних писем Е. И. Рерих: под Ангелом-Хранителем «следует понимать не... какое-то отдельное существо из высших сфер, а наш собственный дух» (Письма Елены Рерих. 1932–1955. Новосибирск, 1993. С. 29). Почти аналогично – у о. Павла, например, в «Столпе» (см.: Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 329). «Христос, – пишет Е. Рерих, – есть наше очищенное и высшее Я» (Письма Елены Рерих. 1929–1935. Т. 1. Минск, 1992. С. 362). Почти то же (но, конечно, без отрицания исторической реальности Самого Спасителя) у о. Павла, например: Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 231; Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 19–20.

<sup>650</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 218.

<sup>651</sup> Флоренский П. А. Имена. С. 19.

<sup>652</sup> Там же. С. 46.

<sup>653</sup> Там же. С. 52.

изма»<sup>654</sup>: Я = Я, т. е. Я! Так образуется «злая самость», которая должна быть «отсечена» от безусловно-ценной внутренней сердцевины личности. «Отсечение» происходит на последнем Суде, определяемом о. Павлом как «Страшный день мировой операции», когда происходит не что иное, как *уничтожение человека*.

Весьма вероятно, что сам о. Павел в период «Столпа» (1908–1914) не признал бы такого вывода, следующего из письма 8-го «Геенна», поскольку он преследовал цель показать именно спасение «святой сущности человека». «То, что дано Христом человеку, – писал он, – как человеку, не может прейти. Иначе погибал бы образ Божий». Иначе говоря, «Образ Божий» здесь считается принадлежностью человека и он спасается независимо от того, что происходит с его свободной творческой личностью в эмпирии. Последняя, в случае окончательного самозамыкания, «отсекается» от «святой сущности» человека и оказывается «голой субъективностью», ни для кого, в том числе и для Бога, не существующей, личиной, не имеющей субстанциональности, кошмарным сном без того, кто этот сон видит<sup>655</sup>, феноменом без ноумена<sup>656</sup>. Но ведь это все «дело», которое «святая сущность» человека, или – по «общечеловеческой» терминологии – «аутос» («сам»), осуществляла в эмпирическом мире, вся та постройка, которую она создала за время земной жизни. И здесь же находилось самосознание человека, которое в таком случае должно тоже уйти из объективного бытия<sup>657</sup>.

И о. Павел говорит об этом вполне однозначно: «Погибнет все содержание сознания, поскольку оно – не из веры, надежды и любви. Спасется – аутос... голое Богосознание без само-сознания, ибо само-сознание без конкретного содержания, без сознания *своей* самодеятельности есть *только чистая возможность* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>658</sup>. Человек как самосознающий субъект распался в предельной раздробленности греха, снова превратился лишь в *возможность человека* – термин, который о. Павел употребит в работе 1926 г. («Имена»), указывая на *человека без имени*. И наряду с этим в «Столпе» утверждается, что спасение получает тоже человек, в своей «святой сущности» обладающий «Бого-сознанием». Но *кто* здесь сознает и *кто* обладает этим сознанием?

Игум. Андроник заметил по поводу письма «Геенна», что в нем не выяснено, «что же такое человек?», «не проведено четкого различия между человеком, личностью человека и образом Божиим» в человеке. «Самость», уходящая в геенну, у о. Павла определяется «только как психический феномен без ноумена, застывшее явление без являющегося...»<sup>659</sup>, между тем как «Евангелие говорит, что в геенну пойдет грешник, т. е. человек. Можно ли считать самость человека человеком?»<sup>660</sup> Как представляется, этот вопрос о. Андроника, остающийся в «Столпе» без прямого ответа, разрешается Флоренским уже в работе, опубликованной в 1906 г. («О типах возрастания»), где сказано, что «Личность – Храм Божий, но она же – и Живущий в нем, конечное и бесконечное...». В единой личности, писал Флоренский, есть две неразрывно связанные друг с другом стороны бытия, два момента – «идеальный» и «реальный»<sup>661</sup>.

Практически то же самое о. Павел говорит и в лекциях 1918 г.: «Человек – сам живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безусловности и тленности,

<sup>654</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 212–213.

<sup>655</sup> См.: Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 213, 233–234.

<sup>656</sup> См.: Там же. С. 240.

<sup>657</sup> Ср.: «Аутос» оказался нагим. «Он, – поясняет о. Павел, – по сознанию своему наг» (Там же. С. 235).

<sup>658</sup> Там же. С. 233.

<sup>659</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 240–241.

<sup>660</sup> Андроник (Трубачев), иеромон. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 30.

<sup>661</sup> Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 282.

необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального»<sup>662</sup>. «Условие личности есть единство трансцендентного с имманентным, умного и чувственного, духовного и телесного»<sup>663</sup>. Иначе говоря, никакая из двух реальностей – идеальная или эмпирическая – *по отдельности* не представляет собой человека; человек есть только их живое неразрывное единство. Когда это единство все же нарушается, *человек уничтожается*, как, очевидно, вполне определено о. Павел хочет сказать об этом в «Именах». В лекции 1918 г., как бы входя в контекст письма «Геенна», Флоренский уже прямо говорит не о «спасении» человека в какой-либо *одной* из реальностей, а об онтологическом распаде всей личности в случае предельного зла. Когда теряется «точка приложения», обуславливающая единство самосознания и разума, разум «распадается, Я трагически отрывается от Я, *от себя самого* (курсив мой. – Н. П.); предельно это означало бы онтологическое безумие, геенну, ад»<sup>664</sup>. Здесь уже нетрудно видеть, что распадается единое Я, а «точка приложения», как безусловно ценная реальность в человеке, очевидно, имеет надличностное, сверхчеловеческое (сверхэмпирическое) значение.

Когда в «Иконостасе» (1922) о. Павел уже будет говорить, что предельный распад личности возможен и до последнего суда, он опишет этот процесс как отслоение *явления личности* от «существенного ее ядра» и ясно разведет друг от друга понятия «личность» и «Образ Божий». «Существенное ядро» личности – это не личность, это ноумен, который только в своем «выражении во вне» становится подлинной реальностью. «Существо же человека, – пишет о. Павел, – есть Образ Божий, и потому грех, пронизывая собою всю самосозидаемую «храмину», по Апостолу, личности»<sup>665</sup>, не только не служит выражению во вне существа личности, но, напротив, *закрывает* это существо»<sup>666</sup>. Можно сказать, что в этом случае те «покровы вещества», которые, по убеждению о. Павла, только и раскрывают духовную сущность, теперь *скрывают* ее, а между тем как раз эти «покровы» и образуют те «тела» эмпирической личности, которые сформировала духовная сущность при своем проявлении.

В онтологии о. Павла духовная сущность уже не может уйти в полностью не проявленное состояние (это было бы равносильно переходу из бытия обратно в небытие), поскольку ее «тончайшая плоть», первое и наиболее полнобытийное проявление, представляет собой изначально обоженную реальность Вечности. Эту реальность не может затронуть «грех», *в ней* ничего нельзя «закрыть» или «затмить», так как она сама источник света и чистоты для всего, что развернуто в эмпирии. Можно только «закрыть» идущий от нее в эмпирию Божественный свет, что и происходит в случае предельного зла. И мы не должны удивляться, что о. Павел в конечном счете допускает в своей онтологии *уничтожение человека*; здесь допускается для этой онтологии катастрофа гораздо более страшная – *разрушение и уничтожение символа*, нарушение порядка «всеобщей связности... и потому – всеобщей *символичности*», когда «все во всем». В человеке выходит из этого порядка эмпирическая личность и, отсеченная от своей идеи, превращается в чистую субъективность. Человек тем самым разрушается, но этим актом устраняется нарушенное в его личности – и его личностью – символическое общение миров. Идея человека, Образ Божий, как онтологический объект, не терпит при этом никакого вреда и продолжает свои явления в других личностях.

В разных работах эта высшая реальность в человеке (а вернее – высшая реальность, благодаря которой возможен человек) представляется у Флоренского как *идея* в платоновском смысле. Особенно это хорошо видно там, где о. Павел обращается к теме иконы, кото-

<sup>662</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 107.

<sup>663</sup> Там же. С. 127.

<sup>664</sup> Там же. С. 103–104.

<sup>665</sup> Так о. Павел и в «Столпе», и в «Иконостасе» одинаковым образом трактует 2 Петр 1. 13–14.

<sup>666</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 92.



рая у него всегда означает тему «окна» в горний мир. Он дает самый радикальный ответ иконоборчеству: «уничтожить иконы – это значит замуровать окна» и настаивает, что окно только тогда есть собственно «окно», когда через него льется *прямой* солнечный свет. «Или окно есть свет, или оно – дерево и стекло, но никогда оно не бывает просто окном. Так и иконы...» И если икона действительно отвечает своему назначению (а не просто является расписанной доской), то она открывает нам для прямого, непосредственного созерцания сами сверхчувственные идеи, делает видения идеального горнего мира «почти общедоступными»<sup>667</sup>.

О. Павел обращается от геенны к другому, противоположному предельному случаю, когда через всю эмпирическую личность просвечивает «энергия Образа Божия» и духовная сущность становится явленной в человеке. Тогда в человеке созерцается вечный смысл, или *лик*, по-гречески называемый *идеей* в том значении этого слова, в каком его использовал Платон<sup>668</sup>. Этот лик как «запись» иной реальности и «расчищает» иконописец на холсте<sup>669</sup>. В храме перед иконами «мы стоим лицом к лицу перед платоновским миром идей»<sup>670</sup> и этими идеями стали сами святые, которые не случайно, не метафорически, а (как хочет показать о. Павел) в онтологическом смысле называются «ангелами во плоти»<sup>671</sup>. Лик – «чистейшее явление духовной формы, освобожденное от всех наслоений и временных оболочек»<sup>672</sup>. «Но лик есть, в сущности, *имя*», поскольку «в существе своем икона есть... только лик», а «существо иконы будет, если на кусочке бумаги написать *имя* святого» (запись о. Павла 1912 г.)<sup>673</sup>. С другой стороны, Образ Божий в человеке есть его идеальная личность и его Ангел-Хранитель. А «Ангел-Хранитель – это имя»<sup>674</sup>. Таким образом (нужно отметить и подчеркнуть еще раз), *Образ Божий*, *имя* и *Ангел-Хранитель* – это разные наименования одной и той же реальности – *платоновской идеи человека*, в платоновском же смысле ее надындивидуального, сверхчеловеческого (если иметь в виду эмпирического человека) характера.

Действительно, уже в студенческой курсовой работе 1907 г. Флоренский приводит «общечеловеческую» мысль, что имя – это «вечное мистическое начало», отражающееся в носящих его индивидах «как солнце в росинках». Не имена принадлежат индивидам, но «они принадлежат имени, ибо имя имеет высшую реальность, нежели носящие его индивиды»<sup>675</sup>. В том же году в публикации издававшегося в Сергиевом Посаде тогдашним ректором МДА<sup>676</sup> журнала «Христианин» он сближает понятия Ангела-Хранителя и «очищенного духовного центра» человека<sup>677</sup>, а уже будучи в священном сане, поздравляя в 1912 г. В. А. Кожевникова с «днем Ангела», поздравляет его с днем празднования «лучшей части» его личности. «...Ибо я, – пишет о. Павел, – по своему провинциальному суеверию, скло-

<sup>667</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 99–102.

<sup>668</sup> См.: Там же. С. 90. Ср. в «Смысле идеализма» (1915): «...идея есть... лик»; «Идея – это... лицо человеческое, но не в своей эмпирической случайности, а в своей познавательной ценности, т. е. зрак или лик человека» (Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 126, 128).

<sup>669</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 247–248.

<sup>670</sup> Там же. С. 209.

<sup>671</sup> Там же. С. 97.

<sup>672</sup> Там же. С. 221.

<sup>673</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 189.

<sup>674</sup> Там же. С. 215.

<sup>675</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. С. 171.

<sup>676</sup> До еп. Феодора (Поздеевского), в первые годы учебы о. Павла, ректором МДА был архим. Евдоким (Мещерский), впоследствии (в 1920-е гг.), в обновленчестве «митрополит».

<sup>677</sup> Флоренский П. А. Вопросы религиозного самопознания (отгиски из журнала «Христианин» за 1907 г.). С. Посад, 1907. С. 10–11. Ср. в курсовой работе 1906 г.: «Ангел-Хранитель отождествляется с именем, оказывается ипостасным именем человека. Но, с другой стороны, Ангел-Хранитель есть личная идея человека, сущность его, идеальный облик» (Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. С. 66).

нен видеть в «Ангеле» сего дня не Ангела-Хранителя, приставника к душе Вашей, и не Святого покровителя Вашего, а *ипостасное, платоновское Имя Ваше*, Ваш логос сперматикос, *мистический центр Вашей личности* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>678</sup>. О том же о. Павел говорит в частных беседах, предлагая второй (после образа сверкания солнца в росинках<sup>679</sup>) замечательный образ связи имени и его носителей: «День Ангела – это день Имени. Мы празднуем Имя. Все, носящие одно имя, – это *ягоды одной грозди винограда* (курсив мой. – Н. П.), и святой, которого мы празднуем, – это только лучший представитель этой грозди»<sup>680</sup>. На вопрос: «Как же тогда у каждого отдельный ангел?» – о. Павел отвечает: «Нет, не отдельный. Но в то же время и отдельный. Вообще, природа духов не может так же делиться как мы, на отдельное и не отдельное. Они и то и другое. *Тут мы входим в мир идей Платона* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>681</sup>.

Но тут мы также – и прежде всего – входим в онтологию «Столпа», где в Вечности существует (предсуществует по отношению к эмпирическому временному миру) единосущное многоединство «любящих в Боге, причем Я является *одним и тем же* с другим Я и, вместе, отличным от него»<sup>682</sup>. Эти идеальные Я в связи с применяемой в «Столпе» «персоналистической» терминологией могут иногда казаться неким индивидуальным достоянием каждой развертываемой в эмпирии личности<sup>683</sup>. Но в целом это тот самый «мир духов», означающий для о. Павла платоновский «мир идей», в котором не следует ставить вопрос об индивидуальности.

«Имя, – пишет о. Павел, – оценивается Церковью как *тип*, как духовная конкретная норма личностного бытия, как *идея*, а святой – как наилучший ее выразитель, свое эмпирическое существование соделавший прозрачным так, что чрез него нам светит благороднейший свет данного имени. И все-таки *имя – онтологически первое, а носитель его, хотя бы и святой, – второе*. Самому Господу, еще не зачавшемуся на земле, было предуготовано *от вечности имя*, принесенное Ангелом. Тем более – люди (курсив мой. – Н. П.)»<sup>684</sup>.

И если мы посмотрим на о. Павла как на защитника имяславия, то в соответствующих местах его работ увидим подтверждение тому, что и в отношении Самого Бога он ориентирован прежде всего на Имя. В таком подходе суть молитвы заключается прежде всего не в обращении «Я» к «Ты», и даже не в том «механизме», о котором сам о. Павел говорил в одной из лекций «Философии культа» в 1922 г. Там о. Павел, в точном соответствии с главной имяславческой интуицией, указывает, что молитвенный «призыв есть *поставление* себя лицом к лицу пред Призываемым, а потому и *Призываемого перед собою...*» (курсив мой. – Н. П.)<sup>685</sup>. Это (как отмечалось в полемической литературе начала XX в.<sup>686</sup>) есть именно «механизм», ставящий Бога в зависимость от человека и фактически вменяющий Богу в обязанность, в необходимость присутствовать и действовать в каждом Его призывании, совершаемом по человеческому свободному произволению.

<sup>678</sup> Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова. С. 102.

<sup>679</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. С. 179.

<sup>680</sup> Беседы записаны Н. Я. Симонович-Ефимовой, которая отмечает, что перед ответом на вопрос об Ангеле-Хранителе о. Павел сказал, что много об этом думал. И добавил: «Могу ответить не прямо на вопрос, потому что это запутанная вещь» (Флоренский П. А. Имена. С. 215). Ср. в составлявшемся о. Павлом в середине 1920-х гг. «Словаре имен» также тесно сближены – вплоть до отождествления – понятия «Ангела», имени человека и его идеальной сущности.

<sup>681</sup> Там же. С. 215.

<sup>682</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 93.

<sup>683</sup> Ср.: Там же. С. 231–232.

<sup>684</sup> Флоренский П. А. Имена. С. 26.

<sup>685</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 182.

<sup>686</sup> См., прежде всего, в рецензии схимон. Хрисанфа на книгу схимон. Илариона «На горах Кавказа» (Афонская трагедия. Авт. – сост. игум. Петр (Пиголь). М., 2005. С. 126); – в Синодальном Послании от 18 мая 1913 г. (Там же. С. 28–29).

Но в этом «механизме» еще на первом месте стоит Сам Призываемый, перед Которым молящийся стоит «лицом к лицу». В сугубо же имяславческой лекции «Об Имени Божиим» (1921) о. Павел говорит, что «при молитве мы даем тело для проявления Имени Божия... соизволяем – да будет по слову Твоему...». От человека требуется лишь «соизволение» отдать себя в орудие для действия Имени Божия, стать благоприятной средой, в которой Имя Призываемого может действовать<sup>687</sup>. И хотя центральный имяславческий тезис – «Имя Божие есть Сам Бог», конечно, не отделяет Имя Божие от Бога (как Лица), но в данном случае основное внимание сконцентрировано на Имени. Вся непосредственность обращения человеческого «Я» к Божественному «Ты»<sup>688</sup> каким-то образом вдруг утрачивается, и даются указания, что молитва должна совершаться в некой «среде»: то человек делает себя благоприятной средой для действия Имени, то само Имя становится средой, где совершаются человеческие прошения. Например, корректируя перевод евангельского текста из Ин 14. 13 и предлагая читать: «аще что просите *Мя* во Имя Мое» – о. Павел так передает смысл этого стиха: прошение должно быть «в Имени Моем, как в Моей среде»; нужно войти «во Имя Иисуса Христа, в сферу Имени Иисуса Христа, в непосредственное соприкосновение с ним»<sup>689</sup>, т. е. с Именем.

Таким образом, Имя, как сверхчеловеческая реальность, однозначно первично даже в отношении исторической личности Богочеловека, и о. Павел, начав с указания на «отсутствие онтологичности в нашем мировоззрении», когда «мы... постоянно забываем, что именно в явлении есть подлинное и что второстепенное», далее по ходу лекции говорит: «Христианство есть проповедь Имени Христа и Евангелия, призыв исповедать Имя Христа. А мы подменяем это исповедание Имени исповеданием Самого Христа»<sup>690</sup>. Если Имя Христово («Иисус») есть Сам Христос, то почему о. Павлу требуется сравнивать исповедание Имени и исповедание Самого Христа? Ответ вытекает из онтологии и антропологии Флоренского: Имя первично по отношению к своим носителям.

В своих поздних работах, большинство из которых первоначально готовились в качестве лекций, о. Павел почти не делает ссылок и тем самым не дает возможности выяснить, на каких конкретно основаниях он был убежден в том, что его учение об имени носит не только «общечеловеческий», но и церковный характер. Когда мы обращаемся к самим церковным святоотеческим источникам по ономатологии, то встречаемся прежде всего с полемическими выступлениями двух братьев – св. Василия Великого и св. Григория Нисского – против Евномия. Эта полемика IV в. (между 365 и 385 гг.) проходила в общем контексте арианских споров<sup>691</sup>, но при этом в ней был затронут вопрос о значении и происхождении вообще имен. И характерно, что здесь не было сказано ничего принципиально нового относительно уже известных позиций, зафиксированных в платоновском диалоге «Кратил». «Какая-то сила, высшая, чем человеческая, – говорит Кратил, – установила вещам первые имена, так что они непременно должны быть правильными» (Кратил. 438с), т. е. выражать саму сущность вещей. Другой участник диалога, Гермоген, считает, что все имена субъективны и условны, а Сократ занимает среднюю позицию: имя не может адекватно выразить

<sup>687</sup> См.: Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 331–332.

<sup>688</sup> Ср. у свт. Феофана: перед совершением молитвословия «...помысли, кто Тот, к Кому обращаешься ты в молитве, и кто ты, имеющий начать теперь сие молитвенное к Нему обращение» (Феофан, *еп.* Четыре слова о молитве. Изд. 6-е. М., 1911. С. 6). Ср. также: «Читать молитвы на память или по книжке, или слушать другого читающего их – еще не есть молитва, а только орудие или способ обнаружения и возбуждения ее. Сама молитва есть возникновение в сердце нашем одного за другим благоговейных чувств к Богу...» (Там же. С. 4).

<sup>689</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 333.

<sup>690</sup> См.: Там же. С. 323, 330.

<sup>691</sup> Отождествляя Божественную Сущность только с Богом Отцом, Евномий давал Богу собственное имя, которое, по его мнению, выражало Божественную Сущность – «Нерожденный». Из этого следовало, что *рожденный* Сын Богом по Существу быть не может.

вещь, оно есть «подражание», интерпретация идеальной сущности вещи. Имя присваивает вещи законодатель – «номотет» – или мастер имен – «демиургос» – который создает имена по образцу эйдоса, идеи имени (Кратил. 388e–390a). Но при этом учредитель имен должен учиться у диалектика, обладающего знанием (Кратил. 390cd), чтобы создавать имена не по собственному произволу, а в соответствии с объективной природой вещи<sup>692</sup>.

Когда перед св. Василием Великим и св. Григорием Нисским встала задача показать, что даже ни одна тварная вещь полностью непостижима в своей сущности (а тем более Бог), они фактически воспроизвели именно эту платоновскую концепцию (с которой у Платона выступил Сократ), указав, что имя не возникает из самой вещи как нечто, по мнению Евномия, объективное, изначально заложенное в нее Богом. Имя «при-соединяется», «примышляется» (свт. Григорий Нисский) к вещам человеком, но не в результате каких-то условных договоренностей между людьми, а на основе некоторых познанных реальных свойств этих вещей<sup>693</sup>. Таким образом, имя отражает объективную реальность, но лишь настолько, насколько человеческий ум смог проникнуть в «собственное вещей». В такой точке зрения совершенно нет никакой «объективации» имени и не требуется сама постановка вопроса относительно того, что онтологически первично – человек или имя.

И нужно заметить, что такая точка зрения прямо вытекает из библейского рассказа о первозданном Адаме, нарекающем имена всем живым существам (Быт 2. 19–20). Бог создает их «из земли», но не Сам дает им имена, которые, так сказать, совершенно «жестко» выражали бы их сущность, а утверждает те имена, которые счел нужным дать им Человек – в меру *своего* познания их сущности и в меру *своей* собственной необходимости. Поэтому свт. Иоанн Златоуст видит в этом рассказе Св. Писания не только указание на «мудрость» первозданного Адама, который «всем дал *соответственные* названия», но также свидетельство того, что Бог дает все именуемое, скажем так, в личное пользование человеку, в его распоряжение, как созданное именно *для него*. В том, что Адам дает имена живым существам, по мысли св. Иоанна Златоуста, проявляется «символ» (в русском переводе «знак») его владычества над ними, так же как в древности рабовладелец менял имена вновь купленным рабам, полагая таким образом над ними «символ» своей власти.

В самом начале курсового сочинения 1906 г. Флоренский сводит *три* точки зрения на имя в диалоге «Кратил» к противостоянию только *двух* противоположных мнений – «гераклитовцев» в лице Кратила и «софистов» в лице Ермогена. При этом Адам представлен как «законодатель» в трактовке Кратила: он лишь «составляет», «полагает в звуках и слогах» имена, которые вещи уже получили «от *природы*»<sup>694</sup>. Иначе говоря, он лишь *открывает* уже объективно данное, ничего не привнося от себя. Все его творчество состоит только в облечении внешней формой открытого, т. е. это то самое «символотворчество», о котором о. Павел будет говорить в лекциях 1917 г. (см. прежде всего лекцию «Символика видений»). *Средняя* позиция Сократа, а следовательно, и самого Платона<sup>695</sup> в сочинении Флоренского-студента

<sup>692</sup> Ср.: в одном из ранних платоновских диалогов (Хармид. 175в) Сократ говорит: «Ныне же мы... не в состоянии понять, чему из сущего *учредитель имен* (курсив мой. – Н. П.) дал это имя – «рассудительность» (Платон. Диалоги. С. 325).

<sup>693</sup> Ср.: «Познать вещь можно только из ее созерцания, не из имен. Аристотель только договорил Платона и с еще большей ясностью подчеркнул, что имена есть человеческое установление и нет естественных имен. Григорий Нисский воспроизводит именно эту платоновскую теорию» (Георгий Флоровский, *прот.* Восточные Отцы IV-го века. С. 142); ср. Лосский В. Н. Боговидение. С. 53–59. И фактически именно эту теорию привел против имяславцев С. Троицкий в работе «Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники» (Прибавление к церковным ведомостям) за 1913 г. № 37).

<sup>694</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. С. 9–10.

<sup>695</sup> То, что по вопросу об именах мнение Платона совпадает с позицией Сократа в «Кратиле», подтверждает Альбин в «Учебнике платоновской философии» (II в.). «Платон, – пишет он, – исследует, от природы имена или по установлению. По его мнению, правильные имена устанавливаются, но не как попало, а в соответствии с природою вещи...» (Альбин. Учебник платоновской философии // Платон. Диалоги. С. 444).

проигнорирована как *особая* и частично отнесена даже к противоположной по отношению к позиции Кратила. Последняя в свою очередь определена как «народное мировоззрение» и «исконная традиция»<sup>696</sup>, подтверждаемая, как это показано в сочинении на большом фактическом материале, всем опытом древнейшей магии *всех* народов.

Едва ли не самые сильные доказательства высшей онтологической значимости имен обнаруживаются в таких, например, фактах: «...наибольшую власть над человеком можно получить через его имя...»<sup>697</sup>; «...чем мощнее, больше сама личность, тем могучее, *самостоятельнее* (курсив мой. – Н. П.) и важнее ее имя и, следовательно, тем более власть, которую приобретает над личностью, над носителем имени (и косвенно над всем бытием) тот, кто завладел его именем»<sup>698</sup>; имя используется как орудие призывания своего носителя, в том числе и *против его воли* (заклинания). В этом случае «имя заметно выступает из своего носителя, поскольку оно, будучи приведено в активность третьим, *определяюще* воздействует на своего носителя... Это – доказательство самостоятельной мощи имени»<sup>699</sup> и т. д.

В лекции «Общечеловеческие корни идеализма» (1908) Платон уже отнесен к «гераклитовцам» и помещен в общий контекст народной *магии*<sup>700</sup>. Впечатляющее описание ощущения единства с природой, которое требуется для магических операций, Флоренский дополняет такими опытными данными: «Непроницаемость вещи происходит от неумения заглянуть внутрь ее, в ее сокровенное ядро. Чем глубже мы постигаем вещь, тем больше мы можем. Кому известны сокровенные имена вещей, нет для того ничего неприступаемого. Ничто не устоит пред ведающим имена...» И при этом также и «личное имя человека – это почти необходимое средство ведения его и волхования над ним»<sup>701</sup>. Опять же из магических опытов оказывается составленным «общее верование всех народов», согласно которому «называние имени = присутствию»<sup>702</sup>. Для такого «опытного» мировоззрения совершенно невозможно представить какой-либо подлинный, внутренний контакт с вещью или с существом без знания имени и без *произнесения* имени. Только *через* имя здесь можно получить доступ к сокровенным глубинам вещи или существа, и на этом основывается учение об имени как высшей онтологической структуре.

Всеобщность магических представлений о «власти» имени легко подтверждается и примерами из Ветхого Завета, но представляется неслучайным, что глава XII курсового сочинения Флоренского «Мистическое значение «Имени Божия» в Новом Завете и в святоотеческой письменности» осталась ненаписанной. В истории, по выводам Флоренского-студента, были повороты, когда носителем родового имени становился отец вместо матери (т. е. переход от «матриархата» к «патриархату»), но при этом как прежде «существовало в подлинном и безусловном смысле *одно* только имя, единственное. Как вечная, неизменная, единая платоновская идея, оно сияло в «святой ясности небес» (Софокл. Антигона, 879), отражаясь в индивидах, как в каплях росы». Христианство, перевернув все древнее сознание, возвысило личность над родом, сделало истинным именем имя *личное*<sup>703</sup>, но такая перемена не вносит ничего нового в отношении онтологии. Вечная и безусловная реальность имени остается одной и той же, и только в человеческой истории она бывает относима то к роду

<sup>696</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. С. 9–11.

<sup>697</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. С. 64–65.

<sup>698</sup> Там же. С. 88.

<sup>699</sup> Там же. С. 135.

<sup>700</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 147.

<sup>701</sup> Там же. С. 160–161.

<sup>702</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. С. 140.

<sup>703</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. С. 179.

по линии матери, то к роду по линии отца, то, наконец, к отдельной человеческой личности, когда она признается самоценной.

В последующих своих трудах, особенно написанных в контексте имяславческой полемики, о. Павел, говоря об имени как онтологическом *объекте* и такой онтологической реальности, в которой раскрывается и является сама сущность именуемого, также все основные и решающие доводы в пользу такой точки зрения находит в свидетельствах магической практики. «Имена всегда и везде, – пишет он в 1920 г., – составляли наиболее значительное оружие магии, и нет магических приемов, кроме разве самых первоначальных, которые обходились бы без личных имен»<sup>704</sup>. Между заклинаниями и молитвой в этом – онтологическом – смысле нет никакой принципиальной разницы: в намерении произнести заговор или слова молитвы устанавливается «контакт слова с личностью... и главное дело сделано: остальное пойдет само собою, в силу того, что самое слово уже есть живой организм, имеющий свою структуру и свои энергии». То, что христианская аскетическая традиция считает самым главным в молитве – внимание к словам и их «прочувствование»<sup>705</sup>, здесь может служить лишь вспомогательным фактором для «прочищения засоренных протоков» слову и не является безусловной необходимостью<sup>706</sup>.

В такого рода *следствиях* учения о. Павла об имени и вообще о слове его несогласие с христианской аскетической практикой делается особенно очевидным. Если имена и слова – высшие онтологические реальности, имеющие сверхэмпирический характер и сверхэмпирическое значение, то они – равным образом как в заклинании, так и в молитве – не должны непременно нуждаться в работе человеческого сознания. Лишь одним своим свободным произволением человек инициирует деятельность в мире сверхэмпирической реальности слова или имени, и они действуют в соответствии со своей, не зависящей от эмпирического человека онтологической структурой.

Нужно заметить, что убеждение в таком свойстве Имени Божия стало едва ли не самой слабой позицией имяславцев в полемике начала XX в., той позицией, которая допускала возможность наиболее успешной их критики. «Хотя и несознательно призовешь Имя Господа Иисуса, – писал о. Антоний Булатович, – все-таки будешь иметь Его во Имени Своем и со всеми Его Божественными свойствами». Более того. Можно даже *сознательно* призвать Спасителя «как человека», т. е. фактически *без веры* в Божественность Христа, – все равно в имени «Иисус» будет присутствовать «весь Бог»<sup>707</sup>. Приходится констатировать, что в данном вопросе о. Павел с Булатовичем был полностью согласен, и не мог быть не согласен, так как это прямое следствие из его собственного учения. «Кто бы и с какими бы намерениями ни призвал Имя Божие, – говорится в его лекции 1922 г., – он направляет свой зов все же в правильную сторону, к Богу, не куда-нибудь в пустоту». Хотя бы «одними устами», – говорит о. Павел, хотя бы в бреде, во сне произнесенное Имя Божие непременно телеологично: «Имя Божие, хотя бы в устах нечестивца, есть то, что оно есть, – направлено на Бога»<sup>708</sup>.

О. Павлу были хорошо известны полемические доводы, готовые поставить такую позицию на грань «богохульства» и «магического суеверия». Еще в самой первой рецензии на книгу схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (с которой, собственно, и началась имяславческая полемика) схимонах Хрисанф (1909) обращал внимание на опасность приписывания «могущественной и чудодейственной силы» самим *словам* молитвы. На самом деле, подчеркивал он, эта сила является от Бога, а произносимые слова-имена служат лишь «для

<sup>704</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 265.

<sup>705</sup> См., напр.: Феофан, еп. Четыре слова о молитве. Изд. 6-е (Афонского Пантелеимонова монастыря) М., 1911. С. 4–5.

<sup>706</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 273.

<sup>707</sup> Афонская трагедия / Авт. – сост. игум. Петр (Пиголь). С. 28.

<sup>708</sup> Павел Флоренский, свящ. Из богословского наследия. С. 190–191.

привлечения к нам Господа Иисуса Христа, к близкому единению с Ним». Если же слова в молитве произносятся без всякого чувства и внимания, то не только не производят благотворного действия, но и служат, по мнению схимонаха Хрисанфа, поводом для Божественного гнева «на такую бездушную молитву»<sup>709</sup>. В 1913 г., в составленном архиеп. Сергием (Страгородским) Синодальном послании, осуждающем имяславцев, в числе прочего говорилось о том же: если Бог нераздельно присущ Своему Имени, то Он каким-то образом состоит в зависимости от человека, даже более того – прямо находится в человеческом распоряжении. «Стоит только человеку, – пишет архиеп. Сергей от имени Синода, – (хотя бы и *без веры*, хотя бы *бессознательно*) произнести имя Божие – и Бог как бы *вынужден* быть Своею благодатью с этим человеком и творить свойственное Ему (курсив мой. – Н. П.)»<sup>710</sup>.

При всех богословских издержках Синодального послания (как и рецензии схимон. Хрисанфа)<sup>711</sup> нужно признать, что в этом вопросе оно вполне адекватно отразило святоотеческий молитвенный опыт, приемлющий только *сознательное* обращение к Богу. Много позже, в 1938 г., в переписке с митр. Вениамином (Федченковым), митр. Сергей (Страгородский) признает многие недостатки Синодального послания 1913 г., но отметит, что оно решило одну из главных задач, стоявших тогда перед Церковью, – показать, что «догмат Булатовича можно понимать крайне механически (как и понимают некоторые), и он тогда неизбежно поведет к извращению духовной жизни»<sup>712</sup>.

Удаление сознания от участия в молитве с выдвиганием на первое место повторения слов и призывания Имени Божия можно считать опасностью для духовной жизни только при совершенно определенной онтологии, когда слова и имена рассматриваются лишь как «орудия» или *средства* для восхождения человека к Богу, *сами по себе* никакого безусловного значения не имеющие. И напротив, если слова и имена признаются более высшей, чем человек (с его эмпирическим сознанием), онтологической реальностью, то «имя-борческие» опасения сами становятся чрезвычайно вредными для представляемой совсем по-иному духовной жизни. Это разговор об одном и том же предмете в совершенно разных плоскостях, в совершенно разных онтологических и антропологических системах.

Неоднократно в святоотеческих писаниях можно встретить указание, совершенно неприемлемое в системе о. Павла: устная молитва дана лишь в помощь уму. На высоких степенях не только нет нужды произносить молитву устно, но и невозможно<sup>713</sup>. Очень часто цитируются слова прп. Исаака Сирина: «Молчание есть тайна будущего века, а слова суть орудия этого мира»<sup>714</sup>, причем «молчание» понимается и в смысле наиболее высокого молитвенного делания. Так, например, преп. Нил Синайский, подтверждая известный в аскетическом опыте факт, когда «одно произнесение (курсив мой. – Н. П.) имени Божия в бегство обращает демонов»<sup>715</sup>, вместе с тем считает даже внимательную, осознанную, произносимую с верой *словесную* молитву низкой степенью духовного делания. «Есть высшая молитва совершенных, – говорит он, – некое восхищение ума... когда... приближается он к Богу,

<sup>709</sup> Цит. по: Афонская трагедия / Авт. – сост. игум. Петр (Пиголь). С. 126.

<sup>710</sup> Там же. С. 28–29.

<sup>711</sup> В рецензии схимон. Хрисанфа, например, наименование «Бог» фактически допускалось относить только к Божественной Сущности (см.: Там же. С. 125), а Синодальное Послание разделяло понятия «Бог» и «Божество», относя первое к Божественной Сущности, а второе – к Божественной энергии (см.: Там же. С. 30). Такие суждения допускали критику с позиций принятого на Церковных Соборах XIV в. учения свт. Григория Паламы, чем и воспользовался о. Антоний Булатович.

<sup>712</sup> См.: *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Т. 2. СПб, 2002. С. 451, 561–563.

<sup>713</sup> Ср.: св. Григорий Синаит (Добролюбие / Пер. и сост. еп. Феофана Т. 5. С. 217). Он же: молитва с произнесением слов – это весла, в которых нет нужды, когда ветер надувает паруса (т. е. когда в подвижнике явно действует Св. Дух). «А когда ветер спадает и корабль остановится, тогда надо приводить его в движение веслами» (Там же. С. 219–220).

<sup>714</sup> Там же. С. 329.

<sup>715</sup> Добролюбие / Пер. и сост. еп. Феофана Т. 2. С. 271–272.

Который видит расположение сердца, отверстие подобно исписанной книге, и в *безгласных* (курсив мой. – Н. П.) образах выражающее свою волю...»<sup>716</sup>. Здесь совершенный и непреходимый «водораздел» между молитвой и заклинанием, не обнаруживаемый в онтологии о. Павла: молиться можно и без слов, и даже без мысленного произнесения Имени Божия. «Не подумай, – пишет прп. Ефрем Сирий, – будто без устного произношения ты не призываешь Его, но помни, что Он сердцеведец и взирает на сердце, и призывай Его в сердце твоём». Но «если же и не произнесешь в сердце имени Божия, а только вспомнишь о Боге, то это *еще скорее призывания* (курсив мой. – Н. П.), – и достаточно в помощь тебе»<sup>717</sup>. Подобные соображения о святоотеческом понимании молитвы приводились в процессе имяславческой полемики<sup>718</sup>, но они не получили своего обсуждения в работах о. Павла, который отошел и от Булатовича, когда тот стал настаивать на том, что в именах и словах сам издаваемый человеком *звук* не имеет онтологического значения<sup>719</sup>.

Также прежде всего опытами народной магии, а не святоотеческим опытом обосновано у о. Павла сближение таких реальностей, как имя человека и его Ангел-Хранитель. Они сближаются, поскольку то и другое в народной магии носит сверхчеловеческий характер. Из обзора магической практики призывания сверхчеловеческих существ Флоренский в 1906 г. делал вывод, что имя есть «от своего носителя сравнительно независимое... параллельное к человеку существо, которое зараз представляет своего носителя и влияет на него»<sup>720</sup>. Практически та же мысль звучит и в лекции о. Павла в 1921 г.: «... Имя управляет мной, хотя на это требуется мое соизволение»<sup>721</sup>, и в работе 1926 г.: «Имя предопределяет личность и намечает идеальные границы ее жизни», задает ей известные пределы, только внутри которых она свободна. В этом заключаются и охранительные функции имени: «Имя действительно направляет жизнь личности по известному руслу и не дает потоку жизненных процессов протекать где попало»<sup>722</sup>. Но специальной философско-богословской работы, обосновывающей отождествление имени, «личной идеи» и Ангела-Хранителя человека, обещанной в 1906 г., у о. Павла так и не появилось<sup>723</sup>.

Связь этих сверхчеловеческих (сверхэмпирических) реальностей с Образом Божиим, равно как и сама объективация «Образа Божия» представляют собой прямые следствия из утверждения о. Павлом предсуществования объективированных идей твари в Божественной Вечности. Но трактовка Образа Божия как *объекта*, как вечного корня всей эмпирической твари, также, как представляется, не находит себе обоснования в святоотеческой литературе, несмотря на все многообразие мнений, существующих в ней по вопросу о понимании Образа Божия в человеке. Это многообразие того же свойства, что и различие суждений относительно *схемы* строения человека, но при этом обращает на себя внимание одно важ-

<sup>716</sup> Там же. С. 229.

<sup>717</sup> Добротолюбие / Пер. и сост. еп. Феофана Т. 2. С. 585.

<sup>718</sup> Они приводились и в статье С. В. Троицкого «Афонская смута», с которой о. Павел ознакомился еще до ее публикации (в «Прибавлениях к Церковным Ведомостям», 1913 г., 18 мая, № 20). О. Павел отметил примирительный тон статьи, «отсутствие личных счетов» и «знакомство с вопросом» (в противоположность статьям архиепископа Антония (Храповицкого). Однако в целом признал данный материал С. В. Троицкого «ласковым с виду и с добрым намерением», но «наполненным тонким ядом». (Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. С. 100).

<sup>719</sup> См. письмо о. Антония Булатовича о. Павлу Флоренскому от 2 декабря 1912 г. (Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. С. 78).

<sup>720</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Священное переименование. С. 139.

<sup>721</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 331.

<sup>722</sup> Флоренский П. А. Имена. С. 66–67.

<sup>723</sup> О своем намерении написать работу по ангелологии в связи с вопросом о соотношении в человеке личности «идеальной» и «реальной» Флоренский упоминал также в статье «О типах возрастания» (написана летом 1905 г.; опубликована в 1906 г.). См.: Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 282.



ное обстоятельство. Почти все определения относительно Образа Божия в человеке у св. Отцов составляют список *качеств*, которые присущи, конечно, *только человеку* и по которым в человеке можно опознать некоторое «родство» с Богом, особую «близость» к Нему по самому своему устройению. И прежде всего такую «близость» выявляет сама духовная природа человека, что, как было показано выше, по-разному отрицается в онтологии свт. Игнатия Брянчанинова и о. Павла Флоренского и что достаточно убедительно, на основании св. Отцов, удалось подтвердить свт. Феофану Затворнику.

Очень часто в святоотеческой литературе говорится, что образ Божий в человеке – это его душа (напр.: *Свт. Григорий Богослов*. Песнопения догматические. 7, 4; *Преп. Макарий Вел.* Слово 1, 12<sup>724</sup>; *Преп. Максим Исповедник*. Главы богословские 1, 11<sup>725</sup>; *Преп. Симеон Новый Богослов*. Божественные гимны. 34<sup>726</sup>) или ум (напр.: *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение... 3, 18<sup>727</sup>). Те же Отцы иногда конкретизируют, указывая на духовные качества, проявления души или ума. Так, прп. Макарий Великий (Беседа 15, 21)<sup>728</sup>, прп. Максим Исповедник (Главы богословские. 1, 11)<sup>729</sup>, прп. Иоанн Дамаскин (Точное изложение... 2, 12) и др. характерную черту богообразности в человеке видят в его свободной воле; свт. Иоанн Златоуст (Беседы на книгу Бытия. 8, 3; 9, 3), тот же прп. Иоанн Дамаскин (Точное изложение... 2, 11), прп. Симеон Новый Богослов (Божественные гимны. 43)<sup>730</sup>, св. Кирилл Иерусалимский (Против антропоморфитов) и др. – в главенствующем, владычественном положении, которое человек занимает над всеми земными тварями. Св. Кирилл Иерусалимский, указывая на душу как на образ Создателя, перечисляет и ее свойства, присущие ей, очевидно, именно как Божественному Образу: она свободная, прекрасная, бессмертная, разумная и нетленная. По благодати Творца она имеет «власть делать, что хочет» (Слово огласительное 4, 18)<sup>731</sup>.

У *тех же* св. Отцов эти определения иногда дополняются другими, а иногда, по нераспорядимой связи в человеке души и тела, понятия Образа Божия распространяются и на само тело человека<sup>732</sup>. При этом, когда, например, свт. Иоанн Златоуст (Беседы на книгу Бытия 8. 3–4) отрицает сотворенность человеческого тела по Образу Божию, он стремится пресечь возможность антропоморфного понимания Бога, а когда, например, св. Иринеи Лионский говорит, что по Образу Божию создана человеческая *плоть*, он хочет показать, что богообразен *весь человек*, а не какая-либо отдельная его составляющая. «Ибо руками Отца, – пишет он в 5-й книге «Против ересей», – т. е. через Сына и Духа, человек, а не часть человека создается по подобию Божию. Душа же и дух могут быть частями человека, но никак не человеком: совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию» (Против ересей. V. 6, 1)<sup>733</sup>. Ту же мысль встречаем и у свт. Григория Паламы, согласно которому «наименование человек не прилагается отдельно к душе или к телу, но к обоим вместе, ибо они вместе были созданы по образу

<sup>724</sup> См.: *Преп. Макарий Египетский*. Духовные беседы, послания и слова. С. 463.

<sup>725</sup> «Нет разумной души, которая по сущности была бы более ценной, чем (другая) разумная душа. Ибо Бог, будучи Благом, созидает всякую душу по образу Самого Себя...» (Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 216).

<sup>726</sup> См.: *Преп. Симеон Новый Богослов*. Божественные гимны. С. 146–147.

<sup>727</sup> Ср. также: Евагрий из «Добротолубия» – «Ум есть образ Божий» (Добротолубие / Пер. и сост. еп. Феофана Т. 1. С. 631).

<sup>728</sup> См.: *Преп. Макарий Египетский*. Духовные беседы, послания и слова. С. 157.

<sup>729</sup> См.: Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 216–217.

<sup>730</sup> См.: *Преп. Симеон Новый Богослов*. Божественные гимны. С. 201.

<sup>731</sup> См.: *Св. Кирилл Иерусалимский*. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синод. библиотека, 1991. С. 51.

<sup>732</sup> О. Павел отметил это в «Столпе» со ссылкой на Тертуллиана и блж. Августина (см.: *Флоренский П. А.* Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 298), но лишь в контексте размышлений об онтологической ценности человеческого тела; в связи с общим учением «Столпа» об образе Божиим как сверхчеловеческом *объекте* в Божественной Вечности это указание о. Павлом никак не прокомментировано.

<sup>733</sup> Цит. по: *Иоанн Мейендорф, прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 33.

Божию». Более того, по мысли свт. Григория Паламы, именно потому, что в человеке душа имеет способность оживлять чувственное тело и управлять им, человек более сотворен «по образу Божию, нежели ангелы... Это – та способность, которой нет у ангелов, духов бестелесных, хотя они и ближе к Богу в силу простоты своей духовной природы» (PG. 150, 1145–1148, 1361c)<sup>734</sup>.

Нетрудно видеть, что речь об образе Божиим в человеке в святоотеческой литературе идет *совсем на другом языке*, чем у о. Павла; эта реальность рассматривается совершенно в иной онтологии, в которой человек не *причастен* образу Божию как своей высшей структуре, а именно *сам человек*, во всем его составе, *есть* образ Божий. «Погрузись в самого себя, – пишет свт. Григорий Нисский, – пристально посмотри в своей душе, как в некоем зеркале, разберись в ее устройстве, и ты увидишь *себя самого* (курсив мой. – Н. П.) созданным по образу и подобию Божию»<sup>735</sup>. Некоторый же общий знаменатель всем святоотеческим определениям образа Божия в человеке можно также найти у свт. Григория Нисского, который говорит, во-первых, что это понятие включает в себя совокупность всех благ, дарованных Творцом человеку, а во-вторых, что, являясь отражением непознаваемого Первообраза, сам образ также должен быть до конца непознаваем и, следовательно, ему нельзя дать точного определения<sup>736</sup>. Но то, что мы можем сказать об этом, по свт. Григорию Нисскому, должно звучать в том числе и так: «Одному из всех [человеку] необходимо быть свободным и не подчиненным никакой естественной власти, но самовластно решать, как ему кажется» (Об устройении человека. XVI)<sup>737</sup>.

---

<sup>734</sup> Цит. по: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 88.

<sup>735</sup> Цит. по: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 158.

<sup>736</sup> Ср.: Георгий Флоровский, прот. Восточные Отцы IV-го века. С. 159; Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 90.

<sup>737</sup> Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 53–54.

## «Данность» и «заданность»

Представляющий собой «живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безусловности и тленности, необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального»<sup>738</sup> человек в антропологии о. Павла Флоренского обладает одновременно и «данностью» и «заданностью» той конечной цели, к которой он призван, т. е. цели объединения. Но это не исключительное свойство человека, а отражение самой реальности двуединого бытия всей твари. В лекции, подготовленной в самом конце 1919 г., о. Павел, уже указывая на взаимное *зеркальное* соответствие двух миров<sup>739</sup>, говорит, как можно приблизиться к постижению антиномии «данность – заданность»: «*Верю* мы видим здешний мир не отсюда, а оттуда, смотрим на него глазами *вечности*, или, если угодно, видим не мир, точнее говоря, не себя вместе с миром, а его и свое зеркальное отражение». В деле веры, по мнению о. Павла, сперва необходимо отрицать данность этого мира, для того чтобы потом утвердить реальность мира иного. Но самое существенное в том, что о. Павел отмечает здесь наличие *двух точек зрения*: верю мы смотрим из иного мира и постигаем его *данность*, которая в свою очередь при взгляде с этого мира представляется как *заданность*<sup>740</sup>. Иначе говоря, то, что уже дано нам в идеале, мы должны достигать в нашем «реальном», эмпирическом мире. Мы идем к самим себе, туда, где уже имеется (и всегда имелось от Вечности) наше соединение с Богом. Парадоксальность (или «антиномия») антропологии о. Павла состоит в том, что в ней, если человек к самому себе не дойдет, он объективно исчезнет как человек. Утверждая, – против исторического платонизма и в согласии с христианской антропологией, – человека как целостное существо, состоящее из души и тела, о. Павел все же «разрывает» его в другом плане – в реальностях Времени и Вечности. Все эти и связанные с ними особенности антропологии Флоренского предполагают соответствующие специфические черты в трактовке грехопадения и конечного восстановления человека. Некий процесс идет в эмпирии и не охватывает *всего* человека; «падает» и «восстанавливается» в человеке лишь его «переменная» составляющая, от которой, однако, зависит вся объективная реальность человека как такового.

В одной из своих наиболее ранних работ («О символах бесконечности», 1904), перенесенной затем, в основных своих идеях, в дополнение к «Столпу», Флоренский сближает реальность человека с актуальной бесконечностью, т. е. с математическим понятием такой константы, которая «больше *всякой* конечной константы, как бы великой мы ее ни взяли»<sup>741</sup>. Там же, со ссылкой на Гете, утверждается, что «замкнутая бесконечность» более соответствует человеку, чем звездное небо: человек *завершен*, тогда как звездное небо дает образ возможности «устремляться все далее и далее, никогда не будучи в состоянии произвести синтез и успокоиться на целом»<sup>742</sup>. Такой была изначальная интуиция Флоренского, которую он отразил в «Воспоминаниях». Но вместе с тем в тех же «Воспоминаниях», и с гораздо более сильным акцентом, представлено ощущение несовершенства человека в сравнении с Природой. И уже в самом начале своего систематического богословского образования Флоренский выражает эту «антиномию» в понятиях *Образа* и *Подобия* Божия в человеке.

---

<sup>738</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 107.

<sup>739</sup> Подробнее эта тема развивается у о. Павла в лекциях и работах 1922 г. «Освящение реальности», «Иконостас», «Мнимости в геометрии». См. выше.

<sup>740</sup> См.: Там же. С. 147.

<sup>741</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 496.

<sup>742</sup> Конечно, для Флоренского это именно лишь образ, поскольку Природа в его онтологии так же завершена, как и человек. Во времена Гете происходило бурное развитие астрономии, когда новые и все более мощные телескопы открывали видимую бесчисленность звезд на небе, которую, как казалось, невозможно свести к чему-то целому и законченному.

В написанной им сразу по окончании первого курса МДА (лето 1905 г.) работе «О типах возрастания» говорится о необходимости признания «за личностью, помимо бесконечности актуальной, еще и бесконечности потенциальной». «Выражаясь Богословскими терминами, – пишет Флоренский, – скажем: у личности не только *Образ Божий*... но еще и *Подобие Божие* –... возможность бесконечного раскрытия в реальном обнаружении; не только данность бесконечности, но и бесконечность данности». Процесс «изменения для личности условной» определяется как постепенное раскрытие «личности безусловной», и такое «развитие» единой человеческой личности называется процессом «ее *обожения*, если говорить языком христианской аскетики»<sup>743</sup>. Впоследствии о. Павел будет придерживаться этой, данной еще в студенческие годы богословской интерпретации «постоянной» и «переменной» составляющей человека. «В Библии, – пишет он в 1922 г., – *Образ Божий* различается от *Божьего Подобия*, и церковное предание давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное – онтологический *дар* Божий, духовную основу человека как такового, тогда как под вторым – потенцию, способность духовного совершенства, силу оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, *Образом Божиим*, т. е. возможность *Образ Божий*, сокровенное достояние наше, воплотить в жизни, в личности...»<sup>744</sup>.

Таким образом, человек представляется актуальной бесконечностью по наличию в нем *Образа Божия* (т. е., как было выяснено выше, сверхэмпирического, идеального, изначально обоженного, вечного корня) и потенциальной бесконечности по заданию Божественного подобия. Но заданность Богоподобия состоит в обожении всего эмпирического состава человека, в преобразовании и оформлении его *Образом Божиим*, и поэтому бесконечность потенциальная в данном случае не есть бесконечность «дурная», лишенная всякой возможности «произвести синтез и успокоиться на целом». Обожение эмпирической личности – этого «жизненного самораскрытия духовного существа»<sup>745</sup> – есть приобщение ее к Вечности как к «сверх-конечному» *пределу* ее совершенствования, поскольку «всякая потенциальная бесконечность уже предполагает существование актуальной бесконечности как своего сверх-конечного предела, всякий бесконечный прогресс уже предполагает существование бесконечной цели прогресса, всякое совершенствование бесконечное требует признания бесконечного совершенства»<sup>746</sup>. Самое существенное здесь заключается в том, что «бесконечная цель прогресса» и «бесконечное совершенство», делающие возможным потенциальную бесконечность «возрастания» эмпирической личности, – это не «актуальная бесконечность» Самого Бога, а актуальная бесконечность *Образа Божия* – обоженного тварного объекта, пребывающего в Божественной Вечности. И собственно обожение эмпирической личности, ее приобщение к Вечности – это лишь постепенное раскрытие в ней этого сверхэмпирического и надличностного объекта.

Отнесение «*Образа Божия*» к вечному человеческому ноумену, а «*подобия Божия*» – к эмпирическому феномену человека есть следствие двуединой онтологии и антропологии о. Павла. Метафизические процессы происходят здесь не со всецелым человеком, а только с его эмпирическим феноменом, и процесс этот «кругообразен»: грехопадение должно смениться восстановлением, которое вместе с тем и есть обожение эмпирической личности, достижение ею подобия Божия. В этом аспекте антропологии о. Павла, как представляется, становится особенно очевидным ее специфическое отличие от обоих вариантов учения о человеке, представленных в святоотеческом наследии.

<sup>743</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 282–283.

<sup>744</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 90.

<sup>745</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 218.

<sup>746</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 84.

В первом из этих вариантов человек представляется изначально сотворенным и по образу, и по подобию Божию, вследствие чего восстановление его от падения и достижение им богоподобия есть не что иное, как возвращение в первоначальное, очевидно, обоженное состояние. Этот вариант является исключением в святоотеческом наследии и представлен главным образом учением свт. Григория Нисского (О девстве. 12<sup>747</sup>; Об устройении человека. XVII<sup>748</sup>). Есть случаи внешне противоречивых суждений, как, например, у преп. Макария Вел., когда он в одних местах говорит, что даром небесного Духа «... надлежит нам... восстановить себя в первобытную чистоту» (Слово 5, 5)<sup>749</sup> или «войти туда, откуда мы вышли» (Беседа 34, 7)<sup>750</sup>, а в других утверждает, что «христиане делаются выше первого Адама» (Беседа 15, 37)<sup>751</sup> и что «силою Духа и вследствие духовного возрождения человек приходит в меру первого Адама, и становится даже выше его, *потому что делается обоженным* (курсив мой. – Н. П.)» (Беседа 26, 2)<sup>752</sup>. Но в основном св. Отцы сходятся на второй точке зрения<sup>753</sup>, согласно которой сотворенный по Образу Божию человек должен был еще достигать богоподобия, однако этот процесс был прерван грехопадением. Поэтому обретение подобия Божия является восхождением на степень *выше* первоначального Адама, т. е. это уже не «круговой», а некий «спиралевидный» процесс. Фактически, рассматривая человека в двух реальностях – «временной» и «вечной», концепция о. Павла образует между этими двумя вариантами некую «промежуточную» антропологию, когда богоподобие не считается изначально даром, но процесс восстановления человека является «круговым», направляясь к *изначально* обоженному состоянию.

И тут, как представляется, возникает необходимость отметить те обстоятельства, которые вводят концепцию о. Павла о первоначальном обожении идеальной твари в христологический контекст. В святоотеческой традиции *становление* человека «богом по благодати» мыслится совершенно *новым* даром человеческой природе, имеющим своей причиной – говоря в терминах онтологии о. Павла – не метафизический акт в Божественной Вечности, а совершившееся в эмпирии Боговоплощение. Как бы мы ни пытались осмысливать причину самого Боговоплощения – произошло ли оно *только* из-за грехопадения человека или было «запланировано» Божественным домостроительством даже и в том случае, если бы Адам не

<sup>747</sup> Бог «вместе с первым рождением тотчас же дает естеству нашему Свое подобие» (цит. по: *Свт. Григорий Нисский. Что значит имя христианин*. М., 2000. С. 136).

<sup>748</sup> «Благодать воскресения не иное что возвещает нам, как восстановление в первоначальном для падших. Ибо ожидаемая благодать есть возведение в первую жизнь, снова вводящее в рай извергнутого из него» – *Св. Григорий Нисский. Об устройении человека*. С. 57. (Ср. в исследовании В. Несмелова: «Будущая жизнь не есть что-нибудь совершенно новое, а только восстановление первобытного состояния. Следовательно, между состоянием первобытным и состоянием будущим признается не только параллель, но и полное тождество... И св. Григорий Нисский всегда и во всех пунктах строго выдерживает это тождество» (*Несмелов В. И. Догматическая система Григория Нисского*. С. 389).

<sup>749</sup> *Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова*. С. 528.

<sup>750</sup> Там же. С. 338.

<sup>751</sup> Там же. С. 168–169.

<sup>752</sup> *Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова*. С. 168–169. Ср.: в одном месте прп. Макарий говорит (Беседа 15, 33), что в христианском аскетическом подвиге человек «делается чем-то *большим себя самого*, потому что таковой *обожается* уже и соделывается сыном Божиим, приемля в душу свою небесную печать» (курсив мой. – Н. П.). (Там же. С. 166). Также архим. Киприан (Керн) выделяет мнение св. Иринея Лионского о том, что «Христос возвращает человека к первоначальному состоянию» (*Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы*. С. 102). Но в другом месте о. Киприан указывает: св. Иринея Лионский любит говорить о «детском» состоянии Адама, о том, что Адам был создан «ребенком» – очевидно, в плане духовного совершенства – и ему надлежало «вырасти» (Там же. С. 100).

<sup>753</sup> См.: *Св. Василий Великий. О происхождении человека* I. 16–17; *Св. Иринея Лионский. Против ересей*. 5, 6, 1; *Климент Александрийский. Строматы*. 2, 22; *Св. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия*. IX, 3; *Преп. Максим Исповедник. Главы о любви*. 3, 25; Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 124; *Преп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны*. С. 147–148 и др.

пал<sup>754</sup>, – мы должны прежде всего иметь в виду совершенно невероятный факт рождения, жизни, смерти и воскресения в нашем, эмпирическом мире Богочеловека.

И вот, св. Иринеи Лионский говорит: «...если Слово стало человеком, то для того, чтобы люди могли стать богами» (Против ересей. V, Введение; PG 7, 1035)<sup>755</sup>. О том же пишет свт. Афанасий Великий: Слово «вочеловечилось, чтобы мы обожились» (Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти, 54)<sup>756</sup> и также обожение человека в зависимость от Боговоплощения ставит свт. Григорий Богослов. «Господь, – пишет он, – воплотился и стал человек дольний – Богом, чтобы соединиться с Богом и стать с Ним едино, но и более того – чтобы стал я Богом настолько, насколько Он – человеком (курсив мой. – Н. П.)» (Беседа 29, 19; PG 36, 100A)<sup>757</sup>. По словам свт. Григория Нисского, «Бог смешался с нашей природой, чтобы, благодаря этому смешению с Божественным, наша природа обожилась» (Большой Катехизис, 25; PG. 44. 65) и «Бог... смешался с тленною природою, чтобы, благодаря причастию к Божеству, человечество в то же время стало обоженным» (Большой Катехизис, 37; PG. 44. 97B)<sup>758</sup>. «Бог Слово, – пишет прп. Максим Исповедник, – ...Сын Бога и Отца, для того и стал Человеком и Сыном Человеческим, чтобы соделать человек богами и сынами Божиими» (Главы о богословии... 2, 25)<sup>759</sup>; «Предадим себя всецело Господу, чтобы воспринять Его всецелого. Станем чрез Него богами, ибо ради этого Он и стал человеком, будучи по природе Богом и Владыкой» (Слово о подвижнической жизни, 43)<sup>760</sup>. Истинные христиане, согласно прп. Симеону Новому Богослову, станут подобными Христу – «людьми по природе и богами по благодати». «Мы – сыны Твои по благодати и становимся подобными Тебе – богами...» С приходом Христа земное рождение от Адама может быть заменено на рождение небесное – от Богочеловека. А поскольку родитель – Бог, воспевают прп. Симеон в одном из своих «Гимнов», то рожденные – боги по усыновлению<sup>761</sup>.

<sup>754</sup> Вследствие разной трактовки святоотеческих свидетельств (прежде всего прп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы) по этому вопросу выражены разные мнения. «Можно сказать, – утверждает о. Сергей Булгаков, – что Бог и создавал мир, имея воплотиться в нем, ради этого воплощения» (*Сергий Булгаков, прот.* Агнец Божий. Париж, 1933. С. 192). «Не мир создан ради Боговоплощения, как учит о. С. Булгаков, – пишет В. Лосский, – а Боговоплощение совершилось ради мира, ради его освобождения от греха» (*Лосский В. Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет. С. 54). По мнению В. Лурье, свт. Григорий Палама «однозначно высказывается о необходимости и предопределенности Боговоплощения даже в том случае, если бы грехопадения не было». В. Лурье полагает, что это учение было развито у св. Максима Исповедника (*Лурье В. М.* Примечания // *Иоанн Мейендорф, прот.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. С. 418–419), с чем опять (и вполне аргументированно) не соглашается В. Лосский (см., напр.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 104).

<sup>755</sup> Цит. по: *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 27. «Эти... слова будут повторять во все века св. Отцы и богословы» (Там же. С. 27). Этот «известный святоотеческий сотериологический принцип... положен в основу всего православного учения о спасении» (*Попов И. В.* Идея обожения в древней Восточной Церкви // *Вопросы философии и психологии.* 1909. № 97. С. 165).

<sup>756</sup> *Свт. Афанасий Великий.* Творения: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 260.

<sup>757</sup> Цит. по: *Лурье В. М.* Примечания // *Иоанн Мейендорф, прот.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. С. 421. Тот же самый текст в другом переводе, приводимый у архим. Киприана (Керна), еще более подчеркивает зависимость обожения человека от Боговоплощения, происшедшего в эмпирии: в Боговоплощении «дольний человек стал Богом, после того как соединился с Богом и стал с Ним едино; потому что препобедило лучшее, дабы и мне стать Богом, поскольку Он стал человеком» (*Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. С. 152).

<sup>758</sup> Цит. по: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. С. 16 4. Ср. цитаты из св. Григория Нисского, которые приводит прот. Г. Флоровский: Бог Слово «вступил в единении с нашим (естеством), чтобы оно чрез соединение с Божеским стало Божественным... чтобы чрез срастворение с Божеским обожествилось человеческое». «И все вообще, что ни есть в естестве нашем... срастворившись с Божеством, соделалось тем, что есть Божество» (*Георгий Флоровский, прот.* Восточные Отцы IV-го века. С. 167, 169).

<sup>759</sup> Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 238.

<sup>760</sup> Там же. С. 94.

<sup>761</sup> См.: *Иларион (Алфеев), еп.* Антропология преп. Симеона Нового Богослова. С. 131, 137. См. также: «Бог восприимчив и стал тем, что мы есмы, чтобы нам сделаться тем, что Он есть. Слово плоть бысть, чтобы плоть стала Словом» (св. Марк Подвижник. Послание к иноку Николаю, 17); «Что приличествует воплотившемуся Богу по телу, то и имеющим сделаться богами по богатству благодати Его, т. к. Бог благоволил сделать людей богами» (блж. Диадок Фотикийский. PG. 65. 1146Д)

Многочисленные святоотеческие свидетельства не оставляют сомнений в том, что дар обожения, будучи прямым следствием исторического дела Христа, является для *всего* человека совершенно *новым*, сверхприродным состоянием<sup>762</sup>. Христос не возвращает человеку потерянный рай, но возносит его *выше*, туда, где Адам еще не был<sup>763</sup>. В этом отношении почти общую мысль святоотеческого предания прекрасно передали русские святители, с трудами которых был знаком о. Павел.

«Во Адаме, – пишет свт. Тихон Задонский, – мы из рая выгнались, но Христовым страданием в рай не земной, а небесный возвратимся». «Выгнались вы из рая через грех свой; Он вам благодатию Своею *вместо рая небо подает* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>764</sup>. «Тщетными, – пишет свт. Игнатий Брянчанинов, – убийственными были замысел и покушение праотцов (т. е. «быть как боги». – Н. П.): преподает Свое Божество человечеству, пожелавшему Божества, Сам Бог, воплотившись от Девы...»<sup>765</sup> Вочеловечившись, Бог Свой образ, т. е. человека, «извлек из падения, восстановил в прежней славе; возвел к славе *несравненно высшей*, нежели та, которая была ему усвоена при сотворении... возвеличил образ Свой *более*, нежели при создании (курсив мой. – Н. П.)»<sup>766</sup>. Говоря о «живом союзе с Богом» и вселении Бога в человека как о последней цели человеческого существования в этом мире, свт. Феофан Затворник также замечает, несомненно, из своего духовного опыта: «В чем состоит сие благо – для человека непостижимо. Сам он даже и не подумал бы о такой высоте»<sup>767</sup>.

Вспыхивает в глубинах сердца обоженного, по словам прп. Макария Великого, некий внутренний, глубочайший и сокровенный свет. И в Божественном свете духовный человек распознает своего «истинного Друга», сладчайшего «Жениха, Господа». «Отверзаются пред ним двери, и входит он вовнутрь многих обителей, и, по мере того как входит, снова отверзаются двери в другие сто обителей, и обогащается он; и насколько обогащается, в той же мере показываются ему новые чудеса. Как сыну и наследнику вверяется ему то, что *не может быть изречено естеством человеческим*, или выговорено устами и языком (курсив мой. – Н. П.)» (Беседа 8, 6)<sup>768</sup>.

---

(Кирилан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 225).

<sup>762</sup> Ср. очень существенное, в рамках обсуждаемого здесь вопроса, замечание прот. Леонида Грихилеса по поводу употребления в Св. Писании древнееврейского глагола «бара», означающего сотворение «из ничего», творение принципиально нового, «сверх-природного», т. е. того, что до тех пор не существовало в уже сотворенной природе. Этот глагол в Шестоднев употребляется в трех случаях (Быт 1. 21, 27), причем в самом стихе Быт 1. 27, повествующем о сотворении человека, – три раза («*сотворим человека... и сотворил человека... мужчину и женщину сотворил их*»). Прот. Леонид Грихилес, в числе прочего, обращает внимание на употребление этого же самого глагола – «бара» – в 50-м псалме («сердце чисто *созижди* во мне, Боже») (Леонид Грихилес, прот. Древнееврейский глагол «бара». Опыт богословской интерпретации // Альфа и Омега. № 3 (47). М., 2006. С. 21–22). Это может прямо свидетельствовать о том, что та «чистота» сердца, которая позволяет человеку «видеть» Бога (Мф 5. 8), является результатом некоторого принципиально нового творения в человеческом естестве, получением им нового, сверхприродного качества.

<sup>763</sup> Ср.: свт. Григорий Богослов о первозданном человечестве в Адаме: «...если бы мы пребыли тем, чем были, и сохранили заповедь, то соделались бы тем, чем не были» (Св. Григорий Богослов. Творения. Ч. I. СПб., б/г. С. 657). Также Николай Кавасила (XIV в.), сравнивая «врата рая» с «вратами», которыми теперь Христос вводит крещаемых в Царство, говорит: «Сии врата много досточтимее и удобнее врат райских. Сии отверсты и тогда, когда заключены те; те могут и вон выводить, сии вводят только, а не выводят никого. Те и могли быть заключены и опять отверзлись, а в сих навсегда разрушены и уничтожены завеса и средостение, и нельзя уже восстановить преграду... и стеною отделить миры один от другого» (Семь слов о жизни во Христе. 1, 72–74) (Николай Кавасила, архиеп. Фессалоникийский. Семь слов о жизни во Христе. С. 15).

<sup>764</sup> Творения св. Тихона Задонского. Сокровище духовное. С. 18, 23.

<sup>765</sup> Игнатий Брянчанинов, еп. Сочинения. Т. 4: Аскетическая проповедь. С. 403.

<sup>766</sup> Игнатий Брянчанинов, еп. Сочинения. Т. 2: Аскетические опыты. Изд. 3-е, испр. и доп. СПб., 1905. С. 133. Интересно и во многих отношениях важно отметить, что здесь же свт. Игнатий, – в противоположность своим утверждениям в «Слове о смерти» – говорит, что мысль наша *невещественна*: «Мысль наша, чтоб сообщить с человеками, облекается в звуки: невещественная сопрягается с веществом» (Там же).

<sup>767</sup> Феофан, еп. Путь ко спасению. Изд. 8-е. М., 1899. С. 175–176.

<sup>768</sup> Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. С. 93–4.

Первый опыт нетварной благодати вводит человека в крайнее изумление, и это лучшее свидетельство сверхприродности обожающего дара: человек впервые встречается с абсолютно новой для него реальностью<sup>769</sup>. Нельзя не заметить, что если бы в таком опыте имела место лишь встреча эмпирического сознания с обоженной идеальной структурой в глубине самого человеческого существа, то происходило бы нечто подобное тому, что описано о. Павлом из его собственных ощущений: откровение, приходящее с «большой глубины», выступает в сознании как чуждое ему и вместе с тем как «заветное», родное и хорошо знакомое<sup>770</sup>. Но прп. Симеон Новый Богослов в описании первого опыта созерцания человеком Божественного света рисует образ узника, *родившегося* в мрачной темнице, не имеющего никакого понятия о свете Солнца и вдруг увидевшего этот свет сквозь трещину в кровле темницы. «Душа, – пишет прп. Симеон, – вся приходит в восхищение и стоит пораженная видением сего нового и преславного чуда, никогда не виданного ею дотолле». Тем, кто не испытал такое состояние, будет казаться, что созерцатель «вышел из себя» и пребывает в некоем бессознательном состоянии. Но прп. Симеон хочет исправить эту ошибку: созерцатель на самом деле весь сосредоточен в себе и изумляется своему новому «недомыслимому опыту». Но потом, постепенно преуспевая в духовной жизни, человек уже не знает больше восхищения и изумления, а приучается к постоянному опыту Божественной реальности, в которой живет (Слово 45, 10)<sup>771</sup>. Это то же самое *сознательное* Богообщение, о котором прп. Симеон не устает свидетельствовать во всех своих творениях; это *освоение новой «нетварной» жизни*, а отнюдь не «припоминание» по Платону.

Приводя это свидетельство в своей работе 1915 г. («Не восхищение непщева»), о. Павел совершенно справедливо характеризует его как одну из святоотеческих вариаций, написанных «на тему платоновского мифа о пещере»<sup>772</sup>, и в то же время – в работе «Смысл идеализма» (1915) представляет свою трактовку этого мифа (Государство. VII, 514–520) как указание на наличие «идеальной» глубины нашего видимого мира, его «4-мерной действительности». «Как тени, – пишет о. Павел, – плоские схемы и проекции вещей относятся к телам, так и здесь: трех-мерный мир – к истинному, – выговаривает Платон тайну пещерных созерцаний. А она ведет свое преемство из Диктийского грота на Крите – пристанища новорожденного Зевса. Тайны пещер потом неожиданно подверглись философскому исследованию включительно до Шеллинга и Гете. Но Идеи, Матери всего сущего, живут *в глубине*, т. е. по направлению, которое есть глубина нашего трех-мерного мира»<sup>773</sup>.

Выше уже отмечалась одна очень характерная черта «мистики» Флоренского<sup>774</sup>, на которую он сам обратил внимание в своих «Воспоминаниях»: его влекли всевозможные темные места (пещеры, подземелья, длинные коридоры, туннели и т. п.), воспринимаемые как символы того «первичного мрака, в котором родилось все существующее»<sup>775</sup>. В человеке, согласно о. Павлу, обретаются те же глубокие, таинственные и «родимые» недра бытия<sup>776</sup>. Прологом к пониманию всего цикла «У Водоразделов мысли» о. Павел делает свое письмо

<sup>769</sup> Ср. у свт. Григория Паламы: обожение – «сверхприродное единение с Пресветлым Светом» (Триады... I, 3, 15) – не только совершенствует человеческую природу, но и творит «выше природь» (Триады... III, 1, 30) (*Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. С. 71, 330*); «выше естества» (*Иоанн Мейендорф, прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение. С. 220*).

<sup>770</sup> См.: *Павел Флоренский, свящ. Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 213.*

<sup>771</sup> *Преп. Симеон Новый Богослов. Слова / Пер. с новогреч. еп. Феофана. Вып. I. Изд. 2-е. М., 1892. С. 413–418.*

<sup>772</sup> *Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 157.*

<sup>773</sup> *Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 103–104.*

<sup>774</sup> Это выражение самого о. Павла; например, он говорит, что «таинственные впечатления дня и ночи» не его «мистика» – *Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 18.*

<sup>775</sup> *Павел Флоренский, свящ. Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 46–47.*

<sup>776</sup> Ср.: Там же. С. 49.



В. Розанову от 20 мая 1913 г., где приоткрываются его сокровенные переживания: «Сойди в себя – и узришь обширные своды. Ниже, оставь страх, спустись в пещеру... Сердца всех существ пульсируют в этих недрах. Тут от мглы и лучей рождаются все вещи мира... Сюда, в утробу земли, собираются и звездные токи, огустевающие в драгоценные камни. Тут-то, под пещерными сводами сердца, и воссияет Звезда Утренняя»<sup>777</sup>. К известным в церковной литературе указаниям на глубину человеческого сердца здесь добавлено яркое ощущение того, что Божественная реальность, открывающаяся на глубине бытия, – общая для человека и всех прочих существ в Природе. «Утренняя Звезда» – образ, взятый из Откровения Иоанна Богослова (Апок 2. 26–29) и Послания Апостола Петра (2 Петр 1. 19)<sup>778</sup>, переживается, однако, не как *подаваемая* и *имеющая воссиять*, но как *уже* светящая, вложенная во *все* сердца, и только до времени скрытая в пещерном мраке. «Звезда... от звезды разнствует в славе, – утверждает о. Павел по поводу 1 Кор 15. 41, –...но и разнствующие – это, однако, все – *Одна* Звезда, – та, что о Себе сказала: Аз есмь корень и род Давидов, и Звезда Светлая и Денница (Откр. 22. 16)»<sup>779</sup>. О. Павел подчеркивает, что она сияет не одному «победившему» (согласно Апок 2. 26), но также мерцает и лучится «в слабом и грешном сердце».

Описывая свои предутренние прогулки, он передает такие ощущения: «Каплею висела у горизонта Утренняя Звезда<sup>780</sup>. Но знало сердце, что эта звезда дрожит не вне его, не на своде небесном, а во внутренних пространствах самого сердца, расширенного до небосвода». Также вечером, Звезда Вечерняя (та же планета Венера, но в свой вечерний период видимости) ощущалась «такой бесконечно далекой, светящей из прозрачных изумрудовых бездн, и такой близкой, заходящей в сердце... И, как ранее, в Звезде Утренней, так и теперь, в Звезде Вечерней, сердце любило – Кого-то»<sup>781</sup>. Здесь мы становимся свидетелями ситуации, когда о. Павел берет чрезвычайно важный, таинственный образ из Св. Писания и изменяет утверждаемую там *заданность* обозначаемой им реальности на ее *данность*, – в соответствии со своим личным мистическим опытом. Как и в общих чертах святоотеческого опыта, о. Павел всецело погружается в самого себя, но находит искомое, *не переступая* порог тварного. Божественное он обретает в самих же тварных основаниях, в чем и состоит мистическая «парадигма» его двупланового, двуединого бытия.

Можно согласиться с тем, как прот. Иоанн Мейендорф комментирует известные вдохновенные слова свт. Григория Паламы об Утренней Звезде<sup>782</sup>: сводя свой ум в сердце, исихаст стремится обрести эту Утреннюю Звезду, *уже* возшедшую там по приходе Христа<sup>783</sup>. Во Христе и со Христом, начиная с таинства Крещения, человек *уже* имеет в себе нетварный дар. «Дневной свет» из 2 Петр 1. 18–19 – это, согласно свт. Григорию Паламе, свет, вос-

<sup>777</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 20.

<sup>778</sup> «И побеждающему и соблюдающему слова Мои до конца... дам ему Звезду Утреннюю» (Апок 2. 26–29); «...добре творите, дондеже день озарит и Денница (в русском переводе – «Утренняя Звезда») воссияет в сердцах ваших» (2 Петр 1. 19). Цитаты в таком виде приведены самим о. Павлом (Там же. С. 19).

<sup>779</sup> Там же. С. 19–20.

<sup>780</sup> Так в древности называлась планета Венера, самое яркое после Солнца и Луны светило на земном небе.

<sup>781</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 20, 21. Нужно напомнить, что это написано в 1913 г., но предпослано как «лирическое вступление» к циклу работ 1918–1922 гг., т. е., по замыслу о. Павла (ср.: Андроник (Трубачев), *игум.* Из истории книги «Столп и утверждение Истины». С. 836–837), как подготовка читателя к пониманию их философско-богословских построений. Это еще одно из наиболее ярких свидетельств единства онтологии «раннего» и «позднего» Флоренского, несмотря на совершенный после 1913 г. переход в его философии от категорий «любви» и «Софии» к учению об энергийном символе.

<sup>782</sup> «Когда же день озарит и денница воссияет в сердцах ваших... (2 Петр 1. 19), тогда... изыдет истинный человек на истинное дело свое (Пс. 103, 23); следуя путем света, он восходит или возводится на вечные высоты; он начинает – о чудо! – созерцать премирное, не отделяясь и не будучи отделяем от материи... действительно делаясь на земле ангелом Божиим и приводя с собою к Богу всякий род твари» (Свт. Григорий Палама. Слово к Иоанну и Феодору; цит. по: Иоанн Мейендорф, прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. С. 214).

<sup>783</sup> См.: Там же. С. 214.

сиявший на Фаворе. И «не ясно ли, – восклицает он, – что этот свет светит теперь в сердцах верных и совершенных?» (Триады... 2, 3, 18)<sup>784</sup>. Утренняя Звезда действительно сияет в человеческом сердце, но не как первозданная и общая для всех существ реальность, а как *дар, подаваемый* обновленному во Христе человеку и *принимаемый* по его свободной воле. Принципиальная двуплановость онтологии о. Павла с ее изначальным тождеством тварного идеального и Божественного бытия не позволяет рассуждать в категориях *дара*, не позволяет рассматривать обожающую благодать как *внешнюю* по отношению к человеку реальность, которую человек во всем своем естестве властен принять или отвергнуть. Встреча с Богом *всего* человека здесь заменяется встречей эмпирического человека с Божественной реальностью в идеальном основании твари.

О. Павел считал очень серьезным заблуждением, даже «корнем всех заблуждений» рассмотрение Бога как внешнего по отношению к человеку объекта. Когда он употреблял такие выражения, как, например, «не душа приближается к Богу, а [Божия энергия] [Бог] приближает к Себе ту душу, в которой вселяется»<sup>785</sup>, это, в контексте всей его онтологии и антропологии, никак не означало пришествия Бога к человеку «извне». Это просвещение эмпирического состава души человека Божественной энергией, идущей благодатным потоком из его ноуменального центра. На письме Ф. Д. Самарина по поводу имяславческой проблемы (май 1913 г.), присланном М. Новоселову и переправленном для ответа Флоренскому, о. Павел сделал замечательные отметки и приписки, которые в числе прочего в ясной и четкой форме передают некоторые его важные антропологические воззрения. В предложении Самарина: «Испытываемые нами во время молитвы чувства – раскаяния, благодарности, умиления и т. п. вызываются в нас Самим Богом и являются ощущением Его действия на нас» о. Павел подчеркнул тремя чертами слово «на» и приписал сбоку: «В этом-то «на» корень всех заблуждений. Не «на», а «в»»<sup>786</sup>.

Но только на первый взгляд этим решительным «в» передается общий святоотеческий духовный опыт ощущения Божественного действия именно *внутри* человека и опыт встречи с Богом не где-то вовне, а в самом человеческом сердце. Чтобы не умножать примеров, можно обратиться к выводам свт. Феофана Затворника, изучившего в подлинниках большое количество святоотеческих текстов аскетического содержания и обладавшего собственным опытом христианского подвижничества<sup>787</sup>. Поясняя в разных местах и с разных сторон духовную практику «умно-сердечной» молитвы, он отмечает, что духовный мир открывается лишь тому, кто пребывает «внутри себя»<sup>788</sup>. «В сердце – жизнь, там и жить надобно. Не думайте, что это дело совершенных. Нет. Это дело всех, начинающих искать Господа». «Ищите Господа? – Ищите, но только в себе... Найдите место в сердце – и там беседуйте с Господом. Это приемная зала Господня! Кто ни встречает Господа – там встречает Его. И иного места Он не назначил для свиданий с душами»<sup>789</sup>. Но из многочисленных указаний такого рода никак нельзя уловить мотив *постоянного, изначального* присутствия Бога в глубинах человеческого естества или, – что ближе к о. Павлу, – *постоянно* существующего в глубине человека «прохода» в Божественный мир. Напротив, свт. Феофан отмечает, что

<sup>784</sup> Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. С. 231.

<sup>785</sup> Это приписка о. Павла на полях письма Ф. Д. Самарина к М. А. Новоселову от 26 мая 1913 г. (Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. С. 108).

<sup>786</sup> Там же.

<sup>787</sup> Труды свт. Феофана пользовались вниманием и большим уважением у о. Павла, о чем свидетельствуют ссылки на них в «Столпе» (см., напр.: *Флоренский П. А. Т. 1* (1): Столп и утверждение Истины. С. 316; *Флоренский П. А. Т. 1* (2): Столп и утверждение Истины. С. 751, 754, 755 др.).

<sup>788</sup> Феофан, еп. Путь ко спасению. С. 221.

<sup>789</sup> Цит. по: Умное делание. О молитве Иисусовой: Сборник поучений Св. Отцов и опытных ее делателей. Сост. игум. Харитон. Изд. Св. – Тр. Сергиевой Лавры, 1992. С. 109–110.

Бог «входит» («властен входить») в сердце, благодатно сходит «внутри человека» в таинстве Крещения или Покаяния. До таинства Крещения «Бог еще вне человека и человек вне Бога, не соприкасаются, не взаимо-входны»<sup>790</sup>.

Другой известный о. Павлу автор, построивший свою магистерскую диссертацию («Православное учение о спасении») также на изучении большого количества святоотеческого материала, архимандрит (впоследствии архиепископ, митрополит и патриарх) Сергей (Страгородский)<sup>791</sup>, отмечал, что «человек готовится в царство Божие, но царство это внутри его души», нужно только очистить ее от греха. «Поелику Сын Божий – в тебе, – цитирует архим. Сергей прп. Ефрема Сирина, – то и *царство Его в тебе*. Вот богатство небесное – в тебе, если хочешь сего... Войди в самого себя, ищи усерднее и без труда найдешь его... Войди в себя, пребывай в сердце своем; ибо там – Бог»<sup>792</sup>.

Однако во всех этих и подобных выражениях речь идет не о первозданном и тем более не о падшем человеке дохристианской эпохи. В человеческом сердце может скрываться и «внутренняя смерть»<sup>793</sup>, а Христос приходит туда в таинстве Крещения не по какому-либо установленному всеобщему закону, а по свободному решению желающего духовно возродиться человека, уже живущего в эпоху, когда реализовано «дело» Спасителя. Иначе говоря, человек «впускает» в себя Бога<sup>794</sup>, но даже при таком условии пребывание Бога в человеке было невозможно до Боговоплощения, Распятия, Воскресения и Вознесения Спасителя. Даже уже во время земной жизни Христа, по мысли свт. Григория Паламы, Божественный Свет на Фаворе просвещал апостолов еще только *извне*, лишь через чувственные глаза внедряя в их душу просвещение. И только когда Христос смешал «Себя через причастие Своего святого тела с каждым из верующих», стал «одним телом с нами» и сделал нас «храмом всего Божества», Фаворский Свет, «смешавшись с нами и живя в нас», стал озарять нас *изнутри* (Триады... 1, 3, 38)<sup>795</sup>. Апостолы на Фаворе «видели ту самую благодать Духа, которая *позднее* (курсив мой. – Н. П.) вселилась в них» (Триады... 3, 3, 9)<sup>796</sup>. До Христа Божественный Свет (а речь все время идет о Божественных обожающих энергиях) был чужд человеческой природе и явление его в Ветхом Завете было страшным и невыносимым для твари. Еще не имея никакой «части» со Христом, Савл-Павел был ослеплен и повержен на землю явлением Божественного Света (Прп. Симеон Новый Богослов. Слово 57, 1), но Мария Магдалина в ночном мраке в пустом Гробе Господнем уже преображается этим светом: в нем она видит ангелов и беседует с ними (Свт. Григорий Палама. PG 151, 268AB)<sup>797</sup>.

<sup>790</sup> Феофан, еп. Путь ко спасению. С. 177.

<sup>791</sup> См. две ссылки в «Столпе» на «Православное учение о спасении» архимандрита Сергея (Флоренский П. А. Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 722, 783).

<sup>792</sup> Сергей, архим. Православное учение о спасении. С. 134–135.

<sup>793</sup> Ср.: Там же. С. 147–148.

<sup>794</sup> Ср. у архим. Сергея (Страгородского): «Человеку невозможно возродиться к новой жизни как-нибудь непроизвольно: человек может возродиться только благодаря своему свободному решению не грешить, которое делает возможным для него принятие благодати» (Там же. С. 175–176).

<sup>795</sup> См.: Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. С. 110. Ср.: в переводе у о. Иоанна Мейендорфа: «... ныне же, срастворившись нам и пребывая в нас, Оно (т. е. Божественное Сияние. – Н. П.) по справедливости обливает душу изнутри» (Иоанн Мейендорф, прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. С. 212).

<sup>796</sup> Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. С. 380.

<sup>797</sup> См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 167. Ср. также у свт. Григория Паламы: Тело Христово – «источник благодатного света» – сияло на Фаворе, но тогда оно сияло «внешним образом на тех, кто были достойны приблизиться... Но сегодня, соединившись с нами и обитая внутри нас, оно освещает нашу душу изнутри» (Триады... 1, 3, 38; цит. по: Иоанн Мейендорф, прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 342). Прот. Иоанн Мейендорф по этому поводу пишет: «С момента Воплощения Бога не следует искать вовне – Он находится внутри нас. Апостолы видели лишь внешний свет, ибо Христос еще не умер и не восстал из мертвых, но после Воскресения мы все, все без исключения, являемся самым реальным, живым образом членами Его Тела, Церкви» (Там же).

Св. Ириней Лионский подчеркивает изменение, если можно так сказать, «онтологического статуса» человека в связи с Боговоплощением. Человек не может существовать без своей причастности Богу. Но есть *полнота* сопричастности *вечной*, совершенной жизни, к которой человек оказался способным только после Воплощения Слова. «Совершенно отвернувшись от Бога», – пишет св. Ириней, человек мог прекратить свое существование, если бы не был переведен Творцом на положение, которое св. Ириней называет «символической причастностью» совершенной жизни («Доказательство апостольской проповеди») <sup>798</sup>. В этом состоянии пророки могли видеть только «подобие великолетия Господа»; так увидел Бога Моисей, стоящий в расщелине скалы (Исх 33. 19–23) и такое же «символическое» (или «пророческое») видение было дано пророку Илие (3 Цар 19. 11–13). Моисей и Илия были посвящены в тайну грядущего видения Бога в Его человеческом пришествии, и Бог сдерживает Свое обещание: на Фаворе Моисей в присутствии Илии смог уже беседовать с Богом лицом к лицу (см.: Против ересей. IV, 20, 9-10; PG 7. 1038) <sup>799</sup>.

Боговоплощение, таким образом, существенно изменяет способность человека к общению с Богом, а следовательно, существенно повышает степень его причастности к вечной, совершенной жизни. Это то, что в онтологии о. Павла может быть названо повышением бытийной напряженности, но речь у св. Иринея Лионского идет о таком онтологическом изменении *во всем человеке*; здесь *весь человек* (а не какая-либо эмпирическая его составляющая) в целом становится на новую, более бытийно значимую ступень, с которой только и возможен переход ко всей полноте вечной жизни будущего века. В. Лосский отмечает различие св. Иринея трех ступеней видения (а следовательно, и Богообщения): *пророческое* (или «символическое») – до Боговоплощения, *видение усыновления* – в воплотившемся Сыне и *видение Отчее* в Царстве Небесном. Эти три этапа – три ступени преображения человека (изменения в его онтологии) – как бы содержатся один в другом, и только Боговоплощение делает возможным переход от первого к третьему. Но после Боговоплощения люди получают лишь *способность* к достижению полноты вечного бытия, ту способность, которую они должны реализовать прежде всего через личное принятие Христа <sup>800</sup>.

Когда прп. Исаак Сирий говорит о начальных ступенях Божественного созерцания, когда уже «превышается мера естества», он отсылает подвижника (уже понимающего, о чем идет речь) к Лестнице, которая сокрыта внутри, в душе: «В самом себе погрузись глубже греха – и найдешь там восхождения, по которым сможешь восходить» <sup>801</sup>. «Кто зрение ума своего сосредоточивает внутри себя, тот зрит в себе зарю Духа... И если будешь чист, то внутри тебя небо, – и внутри себя узришь ангелов и свет их, а с ними и в них Владыку ангелов» <sup>802</sup>. Эти «умные откровения» не показываются человеку как нечто внешнее (подобно «откровению в образах», к которым прп. Исаак относит духовные видения, прозрения пророков и т. п.), но ощущаются и переживаются человеком в самом себе, когда он сам становится причастником грядущего преображенного мира.

«Слова подвижнические» прп. Исаака обращены к христианину, принявшему Христа и уже обновленному благодатью Св. Крещения. Нет никаких оснований распространять их на все вообще человечество и утверждать, что в каждом потомке ветхого Адама, безотносительно к принятию или отвержению им Христа, сохраняется лежащая «глубже греха»

<sup>798</sup> См.: Лосский В. Н. Боговидение. С. 25.

<sup>799</sup> См.: Там же. С. 26.

<sup>800</sup> См.: Лосский В. Н. Боговидение. С. 25–26.

<sup>801</sup> Георгий Флоровский, прот. Восточные Отцы V–VIII веков. С. 188. Ср.: «Потщись войти во внутреннюю свою клеть – и узришь клеть небесную; потому что та и другая – одно и то же, и, входя в одну, видишь обе. Лестница оного царствия внутри тебя, сокровенна в душе твоей...» (прп. Исаак Сирий, Слово 2) (Иоанн Мейендорф, прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 10).

<sup>802</sup> Георгий Флоровский, прот. Восточные Отцы V–VIII веков. С. 191–192.

лестница духовных восхождений и у каждого имеется возможность зреть внутри себя ангелов и их Владыку. Но когда о. Павел, в том числе и со ссылкой на прп. Исаака, хочет понимать «ангелов» как ноуменальные корни, которыми человечество и вся тварь уходит в Божество, такую онтологию следует признать непреложной для всего человечества и всей твари *по самому их устройению*. Эта «извечная» онтология не зависит от *исторических* событий грехопадения Адама и спасения, совершенного Христом, и потому разделение человечества на принявших и не принявших (в эмпирии!) таинство Крещения в этой онтологии «не доходит» до Вечности. По-видимому, требуется специальное исследование для того, чтобы обстоятельно показать несвойственность такой онтологии прп. Исааку Сирину. Но есть отдельные яркие признаки, которые, как кажется, позволяют сразу сделать некоторые определенные выводы<sup>803</sup>.

Так, практически повторяя автора Ареопагитик в учении об ангельской иерархии, прп. Исаак не признает ее безусловной и незыблемой, как это должно следовать из символической многоединой онтологии Флоренского, и незыблемость эта «разрушается» как раз именно вследствие *исторического* деяния Христа Спасителя. В Слове 18-м прп. Исаак утверждает, что до прихода Христа ангелам было недоступно Божественное созерцание, «но когда воплотилось Слово, тогда открылась им дверь в Иисусе»<sup>804</sup>. Но даже и теперь *полнота созерцания*, какая будет в будущем веке, Ангелам недоступна, «ибо ради нас и для них возбранен вход» (Слово 21)<sup>805</sup>, и они ждут восстановления человека во всеобщем воскресении. В будущем же веке, по мнению прп. Исаака, упразднится всякая иерархия в том смысле, что каждый *без всякого посредства* будет получать откровение от Самого Владыки (Слово 18)<sup>806</sup>. Тогда «каждый по данной ему благодати возвеселится внутренно *в своей мере* (курсив мой. – Н. П.)» (Слово 58)<sup>807</sup>, т. е. «меры» и различия не отменяются, но никто не будет видеть чьей-то превосходящей благодати и своего лишения. Помимо прочих различий, здесь видно, что прп. Исаак, во всяком случае, имеет в виду ангелов как онтологически отличных от человека существ и не связывает их с «идеальными корнями» человека, которым, по о. Павлу, всегда, извечно должно быть доступно самое полное созерцание Бога.

Прп. Максим Исповедник говорит о пребывании в человеке «Божественных сокровищ», всех сокровищ «премудрости и ведения», но связывает такую, если можно так сказать, «онтологическую ситуацию» не с устройением человека как такового, от вечности, а с принятием человеком Христа. «Имеющий истинную веру во Христа, – пишет он, – имеет в себе сокращенно все дары Божии»; они пребывают в христианине, но открываются ему только в процессе его подвига деятельной любви к Богу<sup>808</sup>. Во Христе все сокровища премудрости и ведения сокровенны суть, цитирует прп. Максим апостола Павла (Кол 2. 3), и все эти сокровища находятся в сердце человека, если только в нем «верою живет Христос» (Еф 3. 17).

Таким образом, на вполне определенном этапе, связанном со спасением человечества во Христе, человеческое естество становится способным воспринимать обожающие Божественные энергии. И только после этого мы можем говорить о Боге, пребывающем в «глубине» человека, пребывающем как сверхприродный дар, подаваемый не по одной только воле Творца (творящего, согласно о. Павлу, в Вечности уже обоженное идеальное тварное

<sup>803</sup> Ср. также (как отмечено выше) у прп. Исаака Сирина: «В самом себе погрузись *глубже греха* (курсив мой. – Н. П.), и найдешь там восхождения, по которым сможешь восходить» (Там же. С. 188). В онтологии о. Павла «глубже греха» в человеке находится уже предел всех «восхождений» в эмпирии – изначально обоженный «центр» человеческого существа. У прп. Исаака Сирина там – только начало «восхождений» к духовному совершенству.

<sup>804</sup> *Св. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993. С. 75.

<sup>805</sup> Там же. С. 101.

<sup>806</sup> См.: Там же. С. 76.

<sup>807</sup> *Св. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. С. 311.

<sup>808</sup> См.: Добротолюбие / Пер. и сост. еп. Феофана Т. 3. С. 223.

естество), а в синергии со свободной волей *каждого* человека, пожелавшего этот дар принять. По мысли свт. Феофана, если человек еще не принял таинство Крещения, Бог еще вне человека и человек вне Бога<sup>809</sup>, хотя под внешним действием благодати такой человек и способен на определенное богообщение, которое свт. Феофан называет «мысленным». «В таинстве крещения или покаяния Господь благодатию Своею входит внутрь человека, живо общается с ним и дает ему вкусить всю сладость Божества... но потом опять сокрывает сие явление Своего общения, только по временам возобновляя его... оставляя человека в неведении о Себе и Своем в нем пребывании до определенной меры возраста...» Это «действительное» богообщение, но «сокрытое, невидимое для других и *неизвестное самим* (курсив мой. – Н. П.)», т. е. по немощи и греховному повреждению человека совершающееся преимущественно в бессознательных глубинах человеческого существа, в той сердечной глубине, о которой говорится в аскетической литературе. И только на определенном этапе духовного обновления человека «действительное» богообщение становится осознанным им самим и явным для других, что и составляет цель духовной жизни<sup>810</sup>. «Богообщение, – пишет свт. Феофан, – должно быть всегдашним, непрерывным состоянием человека, так что коль скоро нет общения с Богом, коль скоро оно не *ощущается* (курсив мой. – Н. П.), человек должен сознаться, что стоит вне своей цели и своего назначения»<sup>811</sup>.

В святоотеческой литературе известны размышления на тему онтологического отличия нового человеческого естества от ветхого, в котором остаются все непричастные Тела Христова. Прп. Максим Исповедник, утверждая, что «Св. Дух присутствует во всех людях без исключения как хранитель... и животворитель», говорит о Его *особом* присутствии «в тех, кто имеет закон». В христианах особый образ присутствия Св. Духа делает их «сынами Божиими», но только в еще более тесном кругу – «благоразумных», т. е. святых христиан, – совершается «обоживающее вселение Св. Духа» (PG 90, 1209a)<sup>812</sup>. «С крещеным, – пишет свт. Феофан, – *сочетается* благодать Св. Духа... На вид и он такой же человек, как и некрещеный, а на деле в составе своем – они разны, и очень. Так во св. Крещении к естественному составу нашему приливается еще *новая стихия*, сверхъестественная, и остается в нас сокрытою и сокровенно действующею (курсив мой. – Н. П.)». Эту благодать «подновляет» в нас причастие Св. Христовых Тайн. Но спасенные, т. е. входящие в Церковь Божию, – это только те, в которых благодать *раскрывается*, проникает все их существо, «выходит наружу и огненную свою силу являет ощутительно для всех»<sup>813</sup>.

В оставшейся неизданной при жизни о. Павла его ранней работе 1904 г. («Эмпирея и эмпирия»), с четкими христологическими размышлениями, содержится очень близкое к свт. Феофану утверждение: «Человек до крещения тождественен для чувственного опыта с человеком после крещения, а все-таки они внутренне различны: в человека окрещенного внесено нечто, что не может быть... усмотрено никаким опытом и что, однако, является

<sup>809</sup> Ср. у прп. Симеона Нового Богослова: «Уверовавший в Сына Божия... кается... в прежних грехах своих и очищается от них в Таинстве Крещения. Тогда Бог Слово *входит* в крещеного, как в утробу Приснодевы, и пребывает в нем как семя (курсив мой. – Н. П.)» (Преп. Симеон Новый Богослов. О цели христианской жизни // Журнал Московской Патриархии. 1980. № 3. С. 67). «Мы, когда веруем от всей души и каемся, *зачинаем* (курсив мой. – Н. П.) в сердцах своих Бога Слово, как Дева» (цит. по: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преп. Симеон новый Богослов. Брюссель, 1980. С. 88).

<sup>810</sup> См.: *Феофан, еп.* Путь ко спасению. С. 177.

<sup>811</sup> Цит. по: *Сергий, архим.* Православное учение о спасении. С. 112–113. Ср. у прп. Симеона Нового Богослова: «Если кто станет говорить, что каждый из нас, верующих, получил и имеет Духа, хотя и не знает и не чувствует того, таковой богохульствует и представляет лживым Христа, Который сказал: будет в нем источник воды, текущий в жизнь вечную (Ин 4. 14)... Итак, если источник ключ бьет, то наверное река, исходящая из сего источника и текущая, видима бывает для имеющего очи. Но если и это действует в нас, а мы ничего такого не чувствуем и не сознаем в себе, то явно, что мы совсем не будем чувствовать и жизни вечной, которая бывает следствием того...» (Слово 57, 4) (Преп. Симон Новый Богослов. Слова / Пер. с новогреч. еп. Феофана. Вып. II. М., 1890. С. 47–48).

<sup>812</sup> Цит. по: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 133–134.

<sup>813</sup> Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться: Письма еп. Феофана. Изд. 6-е. Л., 1991. С. 92–95.

существенно новым». Однако это *новое* не означает здесь пришедшую в человека *извне* и «сочетающуюся» с ним благодать. Человек до и после Крещения сравнивается здесь с одинаковыми по внешнему виду отшлифованными стеклом и льдом. «Во льду, – пишет Флоренский, – стройность и организация, в стекле – анархия. Каждая частица стекла только для себя и, самое большее, толкается о соседние; *целого* нет. Во льду наоборот: тут каждая частица занимает в правильной ткани целого, в *организации чудесного* строения определенное, ей присущее место»<sup>814</sup>. Вся разница, таким образом, оказывается сведенной лишь к порядку и беспорядку внутренней структуры, или в конечном счете к способности быть «сознательным проводником Божественных сил, живым органом тела Христова»<sup>815</sup>. Это то же самое, что и «прозрачность» эмпирической личности для ноуменального потока Божественной энергии в поздних работах о. Павла.

Несколько иной, но, по сути, тот же самый образ сравнения крещеного и некрещеного человека можно найти в черновой записи о. Павла от 12 марта 1912 г. Там сказано, что люди внешне и априори ничем друг от друга не отличаются. Но, пишет о. Павел, если брать а *posteriori*, различие есть *всегда* (и это слово подчеркнуто о. Павлом). «Строение личности делается иным у крещеного. Это не значит, что он «лучше», но он – другой. *Ткань* атласа не то что ткань батиста. Негодный христианин являет собой вымаранный, порванный лоскут атласа; а хороший язычник – чистый, аккуратный кусочек батиста. Что лучше? <...> Они – несравнимы. Есть в самом прекрасном язычнике в сравнении с самым негодным христианином что-то *каменное*. Язычник – мраморная статуя, а христианин – живой. Это я не догматизирую, а передаю свое ощущение. Христианин может быть негодяем, а язычник благородным. Все же христианин – живой негодяй, а язычник – мертвая статуя. Непосредственное ощущение от нехристианина то, что *чего-то* не хватает («души нет» по-народному)»<sup>816</sup>. Но эта нехватка «чего-то» в контексте всей антропологии о. Павла означает лишь иное строение человека в эмпирии. *Оживотворение* христианина, о котором здесь идет речь, *в учении* о. Павла означает возможность проникновения в эмпирию высших энергий, тогда как, если брать человека в целом, крещеный человек от некрещеного отличаются лишь как два *разных* вида ткани. Лед и стекло, атлас и батист – различие между ними совсем не то, какое можно видеть, например, из святоотеческого образа холодного железа и железа, проникнутого огнем. Принципиально важно то обстоятельство, что огонь входит в железо извне, как новая для него реальность, тогда как в ткани (или прозрачной массе льда либо стекла) уже все есть; нужно только изменить их внутреннюю структуру.

В «Столпе» же, где о. Павел говорит о таинственном «пресуществлении», происходящем «в невидимых недрах... души»<sup>817</sup>, этот *идеальный* процесс вообще выведен из христологического контекста и поставлен в зависимость только от «кенозиса» Я, когда оно выходит из себя, отдает себя другому Я и находит в нем свое «искупление» из-под власти греховного самоутверждения, «прославляясь» при этом в третьем Я, утверждаясь «в своей нетленной ценности». Употребляемые здесь христологические термины лишь подчеркивают место и роль, отведенные Богочеловеку в «Столпе»: «вера в Сына» необходима главным образом для познания Бога Отца, Который делает возможным для человеческого Я открыть себя для Божественной Любви<sup>818</sup>. Христос открывает Бога как Пресвятую Троицу, но это открытие необходимо лишь для эмпирического сознания. В идеале подвиг веры в Пресвятую Троицу

<sup>814</sup> Флоренский П. Христианство и культура. С. 384.

<sup>815</sup> Там же. С. 387.

<sup>816</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 432.

<sup>817</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 85.

<sup>818</sup> См.: Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 84, 95.

уже совершен, дар Любви уже получен; в эмпирии же вера в Сына и получаемый чрез нее дар Св. Духа позволяют человеку лишь разобраться в том, что имеет место в Вечности, и увидеть в себе «свет фаворский», «свет Самого Триипостасного Божества»<sup>819</sup>.

Так в письме 4-м «Свет Истины». В письме же «Геенна» делается новый важный христологический штрих: во Христе содержится Божественная идея о каждой личности. Нужен опыт, чтобы «чрез личное общение, чрез непрестанное взглядывание в Лик Христов» отыскать в Сыне Человеческом «подлинного себя», подлинную свою человечность<sup>820</sup>. И в ретроспективной оценке, уже будучи знакомы с поздними работами о. Павла, мы принуждаемся сказать: историческая (эмпирическая) Личность Богочеловека «прозрачна» для Своей вечной Идеи; от наших способностей духовного зрения зависит разглядеть в этой Идеи свой собственный вечный образ и по нему строить себя в эмпирии. Христос ничего не делает для нас в Вечности, поскольку там все обожено изначально. Он только открывает нам Отца, чтобы мы знали, чьей силой совершается наше идеальное «искупление» от греха обособленности и идеальное обожение, и открывает нам наш собственный идеал, чтобы мы свою эмпирическую «постройку» не отчуждали от своего «вечного корня». Иными словами, в концепции извечного первозданного обожения у о. Павла христология является целиком, если можно так сказать, «эмпирической», и насколько эмпирия в трактовке Флоренского представляет собой более низшую, чем Эмпирей, реальность, настолько здесь принижается значение дела Христа, коль скоро оно относится только к эмпирическому человеку. И в какую бы сторону ни шли оценки разных авторов о месте и роли христологии в общем наследии о. Павла<sup>821</sup>, ключ к ответу на этот вопрос, как представляется, находится здесь – в этих важнейших следствиях концепции «вечного предсуществования» и первозданного обожения идеальной твари.

---

<sup>819</sup> Там же. С. 95–96.

<sup>820</sup> См.: Там же. С. 231.

<sup>821</sup> Об одной из новейших попыток выявить христологию в работах о. Павла см.: Орлов Д. В. Образ Христа в творчестве о. Павла Флоренского // XVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Т. 2. М.: Изд. ПСТГУ, 2007. С. 75–78.



## Грехопадение и спасение

О. Павел нигде не говорит, что эмпирический мир представляет собой собственно результат грехопадения твари, как следовало бы ожидать из заявленного им (в примечаниях к «Столпу») согласия с Оригеном по поводу трактовки «начала» или «сложения» мира в текстах Мф 24. 21; Мк 13. 19 и Еф 1. 1 как «низвержения вниз»<sup>822</sup>. Вопрос этот представляется достаточно сложным, поскольку тема грехопадения специально никак не развивается ни в ранних, ни в поздних работах о. Павла и по этому поводу приходится довольствоваться только рядом его отрывочных указаний.

Как уже отмечалось выше, утверждение Флоренского в «Столпе», что «падение твари состояло – в онтологическом плане – в выхождении из небесного жилища, в несоответствии эмпирического раскрытия подобия Божия небесному образу Божию»<sup>823</sup>, предполагает, что падение каким-то образом совершается в эмпирии, и это соответствует двуединой онтологии о. Павла. Здесь не может быть «низвержения» из Вечности во Время (т. е. в эмпирию, как у Оригена), поскольку сама тварь есть живое единство Вечности и Времени. «Выпадение» из «небесного жилища» совершается *внутри* твари и означает ослабление (или в пределе – разрыв) связи эмпирических оболочек со своим «вечным корнем». Призванный быть совершенным символом высшей и вечной реальности, эмпирический мир в грехе теряет способность чисто и незамутненно являть сияющий в Вечности образ Божий, о чем особо отчетливо у о. Павла сказано в «Иконостасе»<sup>824</sup>.

Очевидно, что вопрос о первом грехопадении – центральный в христианской догматике, поскольку (что бы ни говорилось о возможности Боговоплощения вне первородного греха) первообетование об Искупителе (Быт 3. 15) звучит именно в связи с преступлением первых людей и их отказом через покаяние вернуться к Богу (Быт 3. 12–13). Но этот вопрос становится достаточно неопределенным в доктрине вечного предсуществования твари, как она выражена в «Столпе» («Церковь, личность и т. д.» в определенный момент *появляются* в эмпирии из Вечности<sup>825</sup>) или в поздних работах о. Павла («духовная сущность» *проявляется* в эмпирии, набирая себе «тела» – оболочки различных энергетических уровней<sup>826</sup>). Зарождение нового человеческого существа, представляющего собой живое единство вечной сверхличностной структуры и эмпирической личности, происходит всякий раз с «проявлением» Вечного «образа Божия» в эмпирии, и о. Павел неоднократно подчеркивает, что рождение человека – это в определенном смысле «*приход*» в эмпирию сверхэмпирической реальности, приход «вестника» из иного мира в наш мир<sup>827</sup>.

<sup>822</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 756.

<sup>823</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 330.

<sup>824</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 92–93.

<sup>825</sup> См.: Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 340–341.

<sup>826</sup> См.: Флоренский П. А. Имена. С. 52–53.

<sup>827</sup> См. выше. Также в черновой записи от 9 ноября 1915 г. о. Павел пишет, что «младенец во чреве – как в гробе, в мире ином, трансцендентном. Толстая стенка живота матери метафизически – бесконечно толстая, ибо за нею существование совсем иного типа, чем по сю сторону чрева. Рождаясь, т. е. переходя по сю сторону этой *границы, разделяющей два мира*, младенец вступает из *мира* трансцендентного в мир имманентный, в новый мир, в мир иных законов, иных форм восприятия, иной... (курсив мой. – Н. П.)». Далее в этой записи приводятся размышления о первом крике новорожденного, который, собственно, и знаменует собой «смерть утробного существования» и рождение человека в этот мир. В записи в рождественскую ночь от 24/25 декабря 1915 г. о. Павел замечает, что, судя по древней практике наречения имени и по факту отпадения пуповины у новорожденного, «организм впервые созревает до самостоятельной жизни» на 8-й день после рождения. (Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). С. 480–481).

Выше уже цитировалось указание о. Павла на особое «культовое и мистическое внимание» древних религий к преждевременным младенцам. «...При созерцании таковых, – поясняет он, – всегда чувствуется какой-то *мистический луч иных миров*, на младенцах почивающий, словно около таковых *не успело еще погаснуть* потустороннее сияние и ноуменальный венчик вечности (курсив мой. – Н. П.)»<sup>828</sup>. Человек в такой концепции должен рождаться безгрешным, и только потом, охватываемый пораженной грехом эмпирией (а грех, можно напомнить, у о. Павла это искажение нормы бытия, нарушение порядка, внутреннего строя, данного твари от Бога, приводящее к онтологическому распаду<sup>829</sup>), он перестает чисто являть в себе Вечность; «ноуменальный венчик вечности» около него «гаснет». На этом основано безусловное доверие о. Павла своим изначальным детским интуициям и вообще все его представление о высшем метафизическом знании у ребенка. «Ребенок в возрасте 3–6 лет, – пишет он в «Воспоминаниях» (запись апреля 1923 г.), – бесконечно мудрее самого премудрого взрослого, понимает насквозь все сложнейшие жизненные отношения». Лишь с годами мы все «грубеем, глупеем и опешляемся», покрываемся «корою»<sup>830</sup>. Ребенок чувствует свою живую связь с Эдемом; и в контекст размышлений об этом о. Павел ставит пример Адама и Евы, которые, потеряв эту связь, «огрубели», как «грубеет» по мере взросления в эмпирии каждый человек. У ребенка еще «здоровый организм», который не позволяет запретному стать искушением: «Папа курит свои скверные сигары... Я же слишком хорошо знаю, – вспоминает о. Павел, – что они – вещи демонические (скажу теперешними словами), чтобы не понимать губительность их для меня, не покрытого корою, корою покрывались взрослые»<sup>831</sup>.

Упоминание о *детской греховности* содержится в одном из примечаний к «Столпу», но там о. Павел, ссылаясь на описание блж. Августина и на данные современной психологии, не оговаривает при этом возраст детей, у которых явно проявляется «порча человеческой природы». Главная же цель примечания – показать, что «даже невиннейшие из рода человеческого, дети, не чужды злой воли... Что же говорить после этого о взрослых?» Флоренский пишет, что греховность возрастает в человеке гораздо быстрее, чем идет процесс его взросления, но при этом никак не разделяет реальности личных, сознательных грехов и греховности как повреждения самой человеческой природы<sup>832</sup>. О. Павел никак не заботится о том, чтобы из его концепции не сложилось впечатление о приходе в мир абсолютно безгрешного существа, которое только потом становится «запятнанным эмпирией»<sup>833</sup>.

В согласии со святоотеческой аскетикой о. Павел в «Столпе», с позиций философии и психологии, приходит к выводу, что корень всех грехов – утверждение себя без своего отношения к Богу и ко всей твари. «Все частные грехи... лишь проявление самоупорства самости»<sup>834</sup>. Однако «самость» здесь лишь эмпирический феномен; она, как и самый грех, в том числе «первородный», не поражает ноуменальные глубины человека (равно как и всей твари). Развитие греха в концепции Флоренского представляется лишь как обрастание «корой», закрывающей идущий из глубины свет. «Грех есть то, – пишет он, – что закрывает от Я всю реальность», а видеть реальность означает выйти из себя и перенести свое Я в Я другого (т. е., согласно «Столпу», полюбить, причем «истинная любовь есть *выход* из эмпи-

<sup>828</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 264.

<sup>829</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 92–93.

<sup>830</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 74–75.

<sup>831</sup> Там же. С. 75.

<sup>832</sup> См.: Флоренский П. А. Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 718–719.

<sup>833</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 272. Ср. в «Иконостасе»: утренние сновидения по преимушеству «мистичны», так как душа в это время «наиболее очищена и омыта от всего эмпирического» (Там же. С. 84).

<sup>834</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 177–178.

рического и переход в новую действительность»<sup>835</sup>). Отсюда «грех есть то средостение, которое Я ставит между собой и реальностью, – *обложение сердца корою* (курсив мой. – Н. П.)». Грех не проникает в сердце; оно «живо, но – за своими стенами, и до него не доберешься. Я сам только теоретически знаю, что есть оно, а уж не могу приступить к нему». «Грехи *обстоят* сердце, густым строем стоят *окрест* него и не допускают меня до него, преграждают доступ освежающего ветерка благодати (курсив мой. – Н. П.)»<sup>836</sup>. В другом месте о. Павел также указывает, что «кора скверны» растлевает только «поверхность» сердца и это «истление» может быть ликвидировано<sup>837</sup>.

Но собственно «сердце» у Флоренского при этом не отождествляется с самой высшей реальностью в человеке. В «Столпе» по теме «сердца» сделан ряд указаний со ссылкой на работу П. Д. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия» (Труды Киевской Духовной Академии. Кн. 1. 1860) и приняты его выводы о сердце как «средоточии всей телесной и духовной жизни человека»<sup>838</sup>. От себя о. Павел отождествляет понятия «сердце» и «дух» и отмечает, что «одухотворение – значит очищение, благоустройство сердца». «Очищение сердца дает общение с Богом»; с сердцем «по преимуществу связана человеческая личность», здесь «центр существования человеческого», и отсюда исходит благодать и духовность<sup>839</sup>. О сердце как о «глубинах нашей души» упомянуто о. Павлом в «Воспоминаниях»<sup>840</sup>, а в статье 1923 г. отмечено, что «сердце на библейском языке означает средоточие всех наших духовных сил и способностей, узел, завязывающий нашу личность»<sup>841</sup>. Но в целом, если иметь в виду двуединую антропологию о. Павла, то все эти отрывочные указания представляются достаточно неопределенными, пока мы не обратим внимание на главное: сердце – это орган для восприятия горнего мира. «Посредством сердца, – пишет о. Павел в «Столпе», – созерцается первозданный корень личности, *Ангел* ее, и чрез этот корень устанавливается живая связь с Матерью духовной личности, – с Софией, разумеемой как Ангел-Хранитель *всей* твари», а «в ней дается личности созерцание Бога-Любви»<sup>842</sup>. Когда «*около* (курсив мой. – Н. П.) сердца» собраны «все силы духа» – ум, воля и чувства, тогда становится возможным вход в «храмину внутреннюю», в которой можно узреть «храмину небесную»<sup>843</sup>.

Таким образом, сердцу отведена роль некой дополнительной оболочки-посредника вокруг мистического центра человека, на которую может выходить сознание и просвещаться Божественным Светом. По мере взросления человека поверхность этой оболочки начинает покрываться «корой греха», подход к ней становится невозможным, и все это говорит о том, что ее место где-то на грани «соприкосновения» высшей реальности человека с эмпирией. Именно поэтому у о. Павла возникает необходимость именовать ее как «храмину внутреннюю» и отличать, таким образом, от «храмины небесной»<sup>844</sup>. И если, согласно «Иконостасу», грех может «пронизывать» собой всю «самосозидаемую» эмпирическую личность<sup>845</sup>, то оче-

<sup>835</sup> Там же. С. 90.

<sup>836</sup> Там же. С. 176, 178.

<sup>837</sup> См.: Там же. С. 90.

<sup>838</sup> Там же. С. 268.

<sup>839</sup> См.: *Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины*. С. 266, 268–269, 271–273.

<sup>840</sup> *Павел Флоренский, свящ.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. С. 52.

<sup>841</sup> *Флоренский П.* Христианство и культура. С. 639.

<sup>842</sup> *Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины*. С. 352. Ср.: человек видит «внутри сердца своего «свет умный» или «свет фаворский»...», который есть Божественная Сущность – Любовь (Там же. С. 96).

<sup>843</sup> Там же. С. 100.

<sup>844</sup> Ср. у прп. Исаака Сирина: «Потщись войти во внутреннюю свою клеть – и узришь клеть небесную; потому что та и другая – одно и то же, и, входя в одну, видишь обе» (Слово 2) (*Св. Исаак Сирин*. Слова подвижнические. С. 10).

<sup>845</sup> См.: *Павел Флоренский, свящ.* Избранные труды по искусству. С. 92.

видно, что «сердце» в антропологии Флоренского лишь на своей «поверхности» соприкасается с эмпирической личностью и представляет собой ту самую ее глубину, откуда начинается греховное повреждение человека.

По вопросу о том, в чем состоит греховное повреждение человека, в наследии о. Павла вполне определенно можно отметить один существенный момент. Согласно ранней работе 1904 г., в грехопадении нарушается не закон эмпирического существования, а «мистический порядок бытия», совершается «переворот в мистической области», перемена «во внутреннем отношении к Божеству», происходящая на более глубоком уровне, чем уровень человеческого сознания. Это соответствует общим представлениям о. Павла о месте сознания в иерархической структуре человека: оно на периферии человеческого существа по изначальному устройству человека, а не в результате его греховного повреждения.

Концепция «мистического переворота» позволяет Флоренскому в 1904 г. объяснить причину вочеловечения Бога, поскольку, конечно, недостаточно было обращаться с призывами к сознанию грешного человека, а необходимо было действовать в человечестве изнутри, «воздействовать в мистической области – восстановить мистический порядок»<sup>846</sup>. В богословской терминологии это могло бы означать необходимость восстановления поврежденной грехом человеческой природы (сущности, «усии»), но в своих последующих работах о. Павел дает понять, что, по его мнению, нужно говорить не о греховном повреждении человеческой «усии», а о ее «греховной» дисгармонии с человеческой «ипостасью».

В лекциях по «Философии культа» (главным образом в лекции конца 1919 г. – «Дедукция семи таинств») дано развернутое истолкование «усии» и «ипостаси» как тезиса и анти-тезиса антиномии, присущей человеку как индивиду. «Усия» – это «стихийная, родовая подоснова Человека», которая утверждается в нем как его индивидуальное начало. Она, будучи родовой, утверждает в роде (и в мире) индивид как таковой. Она центростремительна и устанавливает индивид в обществе как самостоятельный центр. Напротив, «ипостась», как «разумная, личная идея человека, его духовный облик, его лик», утверждается в человеке как надындивидуальное начало. Ее можно назвать центробежной; она, «будучи личною, утверждает в личности род и мир», она – начало самоотречения индивида, «прорыв его уединенности, выход из его обособленности»<sup>847</sup>.

Исходя из этих предпосылок, о. Павел дает затем «схему равновесия личности», которая в конечном счете нужна ему для того, чтобы показать, почему в христианском культе может и должно быть только семь таинств – «не больше и не меньше». *Тезис* – *усия* есть индивид, утверждающийся как таковой. «Точка приложения, явление усии – человеческое тело, которым человек противопоставляет себя другим индивидам. *Антитезис* – *ипостась* есть род, общество, мир, утверждаемые индивидом. Индивид заявляет себя человеческой речью, которая способствует процессу соединения общества и взаимопроникновения индивидов. Телом утверждается индивид, а речью утверждается общество. В результате синтеза, во-первых, является такое общество, «в котором индивид себя не теряет, но утверждает», а во-вторых, возникает такой индивид, «в который общественность входит существенным условием его бытия»<sup>848</sup>. Иначе говоря, образуется личное общество или индивидуальный род, которые утверждают индивид как члена общества и общество как условие индивида<sup>849</sup>.

<sup>846</sup> Флоренский П. Христианство и культура. С. 379–380.

<sup>847</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 143.

<sup>848</sup> Там же. С. 144–145.

<sup>849</sup> Далее о. Павел «разлагает» тело на *тезис* (функция питания, соответствующая таинству св. Причастия) и *анти-тезис* (функция выделения, или очищения, соответствующая таинству св. Крещения) и указывает их *синтез* (функция согревания – таинство Миропомазания). В отношении речи схема выглядит так: *тезис* – функция слушания (таинство Елеосвящения); *антитезис* – функция говорения (таинство Покаяния); *синтез* – синтетическая функция «равновесия в области жизни словесной», или «власть» (таинство Священства). Общим синтезом всего является супружество (таинство Брака),

Самой противоположностью «усии» и «ипостаси» как тезиса и антитезиса осуществляется «сильный пульс внутренней жизни», а связанностью их синтезом дается «цельность и единство этой жизни»<sup>850</sup>.

В другой, более ранней лекции («Таинства и обряды», май 1918 г.) о. Павел говорил о «правде усии» как «правде бытия» и о «правде ипостаси» как о «правде смысла» и сопоставлял их соответственно с Образом и Подобием Божиим в человеке. Это, подчеркивал он, именно *две правды*. Их единство не может быть достигнуто на пути «взаимных уступок». Эти два начала человеческого существа, будучи бесконечными в своем стремлении, требуют и *бесконечности* своего развития, требуют предельного своего утверждения. Только в таком своем предельном состоянии они совпадают<sup>851</sup>, но совпадают не в полном тождестве, а в гармоничном взаимопроникновении<sup>852</sup>.

Греховное повреждение человека состоит не в темной хаотичности его «усии» самой по себе, а в том, что «слепой напор» этого хаоса не всегда бывает уравновешен «разумной, личной идеей человека». Но это «равновесие», по-видимому, никак не означает осознанность, не предполагает прежде всего сознательную работу человеческой личности по благодатному преобразению сокрытого в бессознательных глубинах хаоса. Напротив, подъем «на вершину сознания» того, «чему прилично быть в полумраке под-сознательной области», – это тоже грех, или «о-грех», «ошибка», попадание мимо цели, «мимо той нормы бытия, которая дана нам Истиною»<sup>853</sup>. Иными словами, и онтологический грех, и его преодоление совершаются в глубоких «недрах» твари без прямого участия сознания, которому недоступны эти реальности более высокого порядка.

В глубине человека действительно идет борьба, но это не столкновение метафизических сил Добра и Зла, как, по мнению о. Павла, «по-человечески» рассуждал Ф. Достоевский<sup>854</sup>, а проявление Хаоса как «блага», лежащего «глубже противоречия между добром и злом» и порождающего из себя это противоречие. Так о. Павел пишет в своих соловецких письмах начала 1935 г., из которых можно вообще сделать вывод, что он сам уже встал на точку зрения «древних греков» и считает Хаос последней высшей основой Бытия. Однако, чтобы правильно понять ход мысли о. Павла, вынужденного в советское время (и тем более в письмах из лагеря) ограничивать себя в употреблении традиционной христианской терминологии, нужно обратиться к другим его работам и в данном случае отчасти к его автобиографической статье, написанной для словаря «Гранат» в 1927 г. Там сказано, что Флоренский «считает принцип термодинамики – закон энтропии, всеобщего уравнивания (Хаос)» «основным законом мира». Но при этом «миру противостоит закон эктропии (Логос)», а Культура (от слова «культ») есть «борьба с мировым уравниванием – смертью»<sup>855</sup>. На одной из лекций 1921 г. о. Павел говорил о Логосе, противостоящем энтропии, еще без оглядки на советскую цензуру, но уже на философском языке расцерковленного интеллигентского

---

когда совершается «сопряжение двух воедино и выхождение каждого из себя к другому» (Там же. С. 144–145). Так выводится и обосновывается необходимость именно семи таинств, соответствующих «семи основным функциям человеческого существа». Представляется, что нет необходимости подробно обсуждать и анализировать эту схему. Здесь один из исключительных пунктов, где можно согласиться с критическим замечанием Н. К. Гаврюшина: «Удивительная надуманность этой схемы должна броситься в глаза даже неискушенному в богословских тонкостях читателю» (*Гаврюшин Н. К. Русское богословие*. С. 257).

<sup>850</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 143.

<sup>851</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 141–142.

<sup>852</sup> Ср. в «Столпе»: различие в Боге сущности и ипостаси наряду с утверждением, что «сущность и ипостась – одно и то же» (Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 53).

<sup>853</sup> Там же. С. 179, 181.

<sup>854</sup> См. письма о. Павла дочери Ольге (начало 1935 г.) о различии в миропонимании Ф. Достоевского и Ф. Тютчева (Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 164, 181–182).

<sup>855</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 39.

сознания: этот Логос, по высказанному им здесь мнению, представляет собой «силы сверхфизические». Это «силы нашего организма, или Высшая Сила, Которая ведет вселенную вопреки склонности к умиранию... Мы, оставаясь в пределах современного физического мировоззрения, должны признать *Космический Логос* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>856</sup>.

Таким образом, Хаос, несомненно, с точки зрения о. Павла, сам по себе является «первичным благом». Он бушует в недрах всего бытия (в том числе и человека) как необходимое потенциально творческое проявление самой жизни. И только не встречая себе должного оформления со стороны противоположного, сдерживающего начала, он начинает сеять действительное зло и разрушение. Человек должен добиваться в себе такой же вечной гармонии стихийной хаотической «усии» и разумной «ипостаси», которая существует в Боге, и достигается это в культе, где человек обращается ко Христу – Космическому Логосу, восстанавливающему порядок в эмпирической твари и – как мистическая Утренняя Звезда – сияющему в ее ноуменальных недрах. В черновиках о. Павла конца 1914 – начала 1915 г. можно обнаружить важные подготовительные материалы, фиксирующие определенный этап в продумывании им этой темы. Здесь хаос, или «темная», слепая, стихийная «усия» обозначена как «титаническое» начало в человеке. «Титаны, – сказано в записи 29 декабря 1914 г., – это из Земли выросшее... *эманативное* и потому *без-ликое*... Безликое все представляет как усию и как эманацию. Иного оно и помыслить не может, ибо оно само безлико. В этом-то и состоит его слепота... На титаническом лежит роковая слепота, допускающая разрушения...» Ночью того же дня о. Павел записывает: «Начало титаническое, пока оно только *хочет* что-то сделать – благородно, высоко, прекрасно. Но замечательно, что лишь только оно осуществит себя до конца, как оно оказывается мерзким. Оно, как бытие, – от Бога... Не следует ли отсюда, что титанизм и должен оставаться потенцией, напряженный – как двигатель чего-то другого, но переход его в иное, в реальность, для него противоестественен...» В записи, сделанной на следующий день (30 декабря 1914 г.), можно почитать, что «титаническое начало не грех» и не всегда «ведет ко греху», «ибо и добро осуществляется на почве стихийной силы – на начале титаническом. Это начало – *потенция* всякой деятельности». Оно «умирается» и поставляется «на свое место» в Боговоплощении, Христом и во Христе. Во Христе Божество делается страдательным и «аффект мощи» – «*Wille zum Macht*»<sup>857</sup> – находит свое удовлетворение: «Растерзав Христа, человечество сорвало свой гнев на Бога, – и потому во Христе (Христом) примирилось с Богом». Поэтому и Евхаристия, как «возвращающееся периодически богоубиение, богозаклание и пролитие Божественной Крови, есть условие равновесия титанического начала в человечестве: восстающий гнев удовлетворяется Богом». Все эти записи были вновь продуманы и переписаны о. Павлом во время его служения на военно-санитарном поезде (февраль 1915 г.), когда (нужно обратить внимание – в совершенно особой обстановке человеческого горя и страдания) им были записаны новые размышления. В них он, называя Евхаристию «тайнством тайнств» и «сердцем *всей* (выделено о. Павлом) церковной жизни», делает вывод: «если *Евхаристия направлена именно на умягчение титанического начала в человеке* (курсив мой. – Н. П.), то, значит, и *вся* (выделено о. Павлом) иерургия имеет не иную цель, хотя бы это непосредственно и не было видно с полной ясностью». Таким образом, все священнодействие (по мысли о. Павла – от самых древних религиозных культов до богослужения Христианской Церкви) направлено на управление титаническим началом в человеке – бушующей стихийной «усией» человечества и всей твари<sup>858</sup>, – и Евхаристия в этом отношении играет ведущую роль. «Только евхаристия, –

<sup>856</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). С. 403–404.

<sup>857</sup> О. Павел использует это ницшеанское обозначение – «воля к власти», подчеркивая, что титаническое есть «именно аффект, ибо... безумно и безлико, и объяснить ему нет возможности».

<sup>858</sup> Когда в «Столпе» о. Павел говорит о единосущии *всей твари*, он ссылается на статью В. А. Троицкого (будущего священномученика Илариона) «Триединство Божества и единство человечества» (1912), где речь идет о единосущии *всего*

отмечено в записи 8 февраля 1915 г., – может приводить в равновесие противоборствующие ипостась и усию в человеке»<sup>859</sup>.

В лекциях 1918–1919 гг. по «Философии Культа» о. Павел отмечает, что культ, который призван блюсти «духовное равновесие человека»<sup>860</sup>, «утверждает всю человеческую природу со всеми ее аффектами» и, давая аффекту полное признание, утверждает «аффект в правде его... преображает его»<sup>861</sup>. Иначе говоря, в человеке всякая греховная страсть есть только искажение естественного аффекта, как, например, согласно аскетической литературе, чревоугодие есть искажение присущей естеству потребности в пище или греховный гнев на ближнего есть неверное употребление вложенного в естество стремления решительно противодействовать всему, что отдаляет человека от Бога. О. Павел вполне в русле святоотеческой традиции говорит об «отсечении» от человека его греха, которое совершается в церковных таинствах, причем этот процесс, когда «грех делается отделенным от согрешившего»<sup>862</sup>, переносится им и на грешную «самость», которую, в его онтологии, также можно «выделить» из человека и уничтожить, как вытирают, выскабливают с какой-либо поверхности грязь. В пределе, как мы видели выше, погибает в «голой субъективности» вся ставшая «самостной» эмпирическая личность, которая есть лишь «поверхность» сверхэмпирического ноуменального центра. Во всех случаях «самость» у о. Павла есть только паразит в человеческом естестве, не обладающий своей собственной объективной реальностью. Она подлежит уничтожению (а не преображению, как естественные аффекты) именно потому, что, с точки зрения Флоренского, она не страсть, не аффект, обладающий собственной энергией. Она результат, если можно так сказать, неверного «управления» Хаосом, в результате чего нарушена гармония в человеке и человек терпит онтологический распад. «Дробит» человека Хаос, но лишь потому, что в человеке утвердился сам по себе бездейственный паразит самости.

Для о. Павла была представима ситуация, когда грех окончательно «закрывает» образ Божий, «и ничего, ни один луч света от образа Божия, не доходит до являемой поверхности личности». Тогда, по Апостолу, «совесть сожжена» (1 Тим 4. 2), лицо стало маской и мы, говорит о. Павел, по-кантовски уже ничего не можем узнать о ноумене<sup>863</sup>. Человек в таком состоянии еще может жить и двигаться, творить большое зло, как это видел о. Павел в 1920-е гг. Но при всем том, с точки зрения онтологии о. Павла, таких *потерявших* (в буквальном смысле *потерявших!*) образ Божий существ нужно признать «скорлупой», не имеющей никакого метафизического значения. Выше уже отмечалось, что о. Павел целенаправленно перенял этот термин у Е. Блаватской, для того чтобы провести аналогию между потерявшей

---

*человечества*. В статье указывается на архиеп. Антония (Храповицкого) как на первого в современном богословии автора, который (еще в конце XIX в.) высказал мысль о единстве *человеческого* естества (см.: Полн. собр. соч. Т. 2. Изд. 2-е. СПб., 1911. С. 17. 69–71). Архиеп. Антоний считал необходимым проверить эту свою мысль по святоотеческим творениям, что и осуществил тогда В. А. Троицкий (См.: *Свщмч. Иларион*. Без Церкви нет спасения. М.; СПб., 2001. С. 416–427). Насколько неочевидным было такое святоотеческое учение для русского богословия начала XX в. показывает не только неуверенность в своей «догадке» владыки Антония. Например, сам же В. Троицкий обратил внимание на В. Несмелова, утверждавшего (правда, в своей ранней диссертации), что свт. Григорий Нисский «измыслил» человеческое единосущие, которого на самом деле не существует. (*Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 302, 307). Н. О. Лосский видел большое значение «Столпа» Флоренского, в частности, в том, что в нем о. Павел впервые ввел в философско-богословский оборот учение о единосущии *всей твари* (см.: *Лосский Н. О.* История русской философии. С. 244). Как из «Столпа», так и из более поздних работ о. Павла вполне очевидной делается его идея о том, что не существует никакой совершенно особой человеческой «усии» и нет необходимости обсуждать единосущие *только человеческого естества*. Единосущна между собой *вся тварь*, включающая в себя человека как своего «возглавителя».

<sup>859</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Собрание сочинений: Философия культа (Опыт православной антропологии). С. 454–456.

<sup>860</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 143.

<sup>861</sup> Там же. С. 137.

<sup>862</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 219–220.

<sup>863</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. С. 93.

свою объективную реальность предельно злой эмпирической личностью и духами, являющимися на спиритических сеансах, на нереальности которых Блаватская настаивала<sup>864</sup>. И конечно, такая трактовка онтологии греха и его первоисточника в человеческом роде накладывает свой решающий отпечаток на концепцию грехопадения и спасения человека, которую можно выявить в трудах о. Павла.

В медитации «Небесные знамения» о. Павел выделяет три направления, по которым можно созерцать «перво-тварь»: от Бога, к Богу и некое «промежуточное» состояние, когда у твари «нет еще прямого устремления ни к Богу, ни от Бога... а есть лишь движение *около* Бога». Последний аспект «перво-твари» о. Павел называет «райским», «при котором еще нет познания добра и зла». Это «свободное играние пред лицом Божиим... как играющее на солнце море»; это тварь вне своего «определения или самоопределения к Богу»<sup>865</sup>. И если продолжить эту медитацию в указанном о. Павлом ключе, то можно соотнести грехопадение твари с метафизическим движением ее «от» Бога в пустоту небытия, по мере которого она облекается все более грубым, инертным и «светонепроницаемым» веществом. Спасение твари, очевидно, в преодолении этой «светонепроницаемости», чтобы Божественный луч снова играл в ней так, как луч солнца играет на морской поверхности. Предел совершенства, конечная цель человеческой самореализации – сделать свою эмпирическую личность прозрачной для Божественного Света, идущего из ноуменальных глубин человеческого существа. Установив гармонию своего существа в эмпирии, надо впустить в себя то, что нам дано в Божественной Вечности; не встретиться с чем-то совершенно запредельным для твари и не обрести в себе новые горизонты, а лишь с максимальной возможностью для слабого эмпирического сознания «припомнить» свою Вечность.

---

<sup>864</sup> Но Е. Блаватская, по всей видимости, таким термином лишь хотела унижить современных ей спиритов и показать, что они, в отличие от нее, только играют с пустыми призраками и неспособны к общению с реальными духами. (См., напр.: *Соловьев Вс. С.* Современная жрица Изиды. М.: Республика, 1994. С. 283–285, 291–292. Также: *Воннегут К.* Таинственная мадам Блаватская / Пер. с англ. В. Ланчикова // *Соловьев Вс. С.* Современная жрица Изиды. М.: Республика, 1994. С. 330).

<sup>865</sup> *Павел Флоренский, свящ.* Избранные труды по искусству. С. 282–283.



## Выводы

В глубине человека, с точки зрения о. Павла, содержится изначально обоженное идеальное основание, на котором *строится* человеческое существо. Человек, как и вся остальная тварь, поставлен «рядом» с Богом, в прямой связи с Ним, «укоренен» в Божественной Вечности, но в то же время остается онтологически от Бога отличным, не имея в своем составе никакого нетварного элемента. И чем глубже онтологическая пропасть между нетварным и тварным естеством, тем менее существенны на этом фоне какие-либо различия в самом тварном естестве. С этой точки зрения о. Павел фактически не придает особого значения традиционному разделению природы человека на «духовную» и «материальную». «Духовное» и «материальное» в онтологии и антропологии о. Павла неразрывно связаны в символическом единстве и одно не существует без другого.

Антропология о. Павла фактически констатирует невозможность выделения в человеке некой автономной, способной быть независимой от вещества духовной субстанции. И в теле человека находятся энергетические уровни горнего, и в душе – энергетические уровни дольного мира. При всем том в человеке все едино – и горнее, и дольное, и «душа», и «тело». *Различия* проходят по уровням энергетической напряженности, или «укорененности в бытии», которое снижается по мере «удаления» от центрального ноумена к «периферии» мира и человеческого существа. На уровнях, близких к центральному ноумену, вещественность наиболее тонкая, тогда как на периферии вещество огрубляется настолько, что становится «светонепроницаемым» в смысле чрезвычайно малой причастности «духовной» энергии, идущей из глубин бытия.

Все слои бытия и человеческого существа составляют четкую иерархическую структуру, в которой каждый вышележащий слой есть феномен по отношению к глубжележащему – ноумену. С точки зрения самого центра все остальные напластования в человеческом существе могут быть признаны одним общим феноменом по отношению к одному главному ноумену. Такая модель и представляет собой в конечном счете основное двуединство антропологии Флоренского. *Две главные реальности, составляющие человека*, в разных работах о. Павла носят разные наименования без изменения трактовки их сути: высшая, безусловная реальность – это «Идеальная Личность», «Ангел-Хранитель», «Имя», «вечный корень», «ноуменальное ядро» и т. д.; низшая реальность – это «эмпирический характер», или «эмпирическая личность». Особое значение в антропологии о. Павла имеет также трактовка высшей обоженной реальности в человеке как «Образа Божия».

Высшая реальность в конечном счете оказывается тончайшим, наиболее энергетически насыщенным «телом», первым обнаружением «духовной сущности», выступающей из непроявленного состояния. В поздних работах особенно отмечается неличностный (или сверхличностный) характер этой высшей реальности.

В антропологии Флоренского представима ситуация *онтологического распада человека*, когда эмпирическая личность теряет свой вечный «корень» и становится «феноменом без ноумена», чистой субъективностью, теряющей в бытии объективную реальность. Противоположная предельная ситуация возникает, когда через всю «эмпирическую личность» просвечивается «энергия Образа Божия». Это обожение всего эмпирического состава человека.

Двойственная, или двуединая, реальность человека в антропологии о. Павла обуславливает то обстоятельство, что человек здесь обладает одновременно и «данностью», и «заданностью» своей конечной цели – обожения. Человек уже обожен в своих идеальных основаниях в Вечности, но должен достигать обожения в эмпирии. Поэтому в отношении *всего* человека здесь, по существу, не приходится говорить о *даре* и рассматривать обожаю-

щую благодать как внешнюю по отношению к человеку реальность, которую человек способен принять или отвергнуть. Принципиально важно, что здесь человек в идеальных основаниях уже обожен независимо от исторического дела Христа и почти все, о чем у Отцов говорится относительно *всего* человека, в антропологии о. Павла справедливо только для его эмпирической, низшей составляющей. Грехопадение и спасение, осуществленное Христом, не меняют онтологический статус двуединого (в смысле антропологии о. Павла) человека.

В узком антропологическом аспекте спасение рассматривается о. Павлом как восстановление «равновесия» в человеке, приведения человеческой «усии» и «ипостаси» в такую же взаимную гармонию, какая существует между этими реальностями в Боге. В качестве средства для спасения о. Павел рассматривает культ, который призван блюсти «духовное равновесие человека», утверждая *всю* человеческую природу, со *всеми* ее страстями. Греховные страсти должны быть не уничтожены, а преображены; в этом тезисе (разделяемом в святоотеческой аскетике) еще раз проявляется представление о. Павла о человеке как о замкнутой самодостаточной системе, в которую ничего не приходит «извне», – как сверхъестественное или нижеестественное качество.

Принципиальным моментом в антропологии о. Павла является также представление о периферическом положении человеческого сознания в многоуровневой структуре человеческого существа. Сознание не охватывает все человеческое существо не вследствие грехопадения, а по самому онтологическому устройению человека. В многослойной реальности о. Павла сознание *естественно* угасает по мере продвижения к внутренним, онтологически более значимым слоям. Важнейшие процессы в мистических глубинах человека принципиально бессознательны.

## Заключение

Подводя итог проведенному исследованию антропологического аспекта религиозно-философского наследия о. П. Флоренского, следует прежде всего еще раз обратить внимание на обозначенный самим о. Павлом его подход к проблеме человека. Это собирание фактов, «конкретных мыслей», «первичных интуиций» для формирования *будущей* философской антропологии. В отличие от «теодицеи» («созерцательное восхождение человека до Бога», «восхождение благодати в нас к Богу»), «антроподицея» («реальное нисхождение Бога к человеку», «нисхождение благодати в наши недра») не сложилась у Флоренского в единое, внешне целостное произведение, и, приступая к ней в новых исторических условиях (с 1917 г.), о. Павел по крайней мере дважды подчеркнул, что *так было им самим задумано*.

Еще в 1914 г., представляя «теодицею» («Столп»), Флоренский признал разработку «оправдания человека» более трудной задачей и потому отложил ее реализацию «до лет более зрелых и опытности более испытанной»<sup>866</sup>. В 1918 г. он приступил к окончательному составлению двух лекционных курсов и во введении к первому («У Водоразделов мысли») отметил, что считает «насилием над живостью ума и философской неискренностью *вымучивать* схему там, где она не выступила сама собой» ни в его собственном понимании, ни в понимании его современников<sup>867</sup>. В вводной же лекции другого курса – «Философия культа» – он нашел нужным сказать, что не имеет «окончательных теорий, а следовательно, и системы». «Система – застывшая мысль... и живому углублению враждебна. В вопросе же неизученном... система решительно недопустима. Тут должны господствовать фрагментарность и эскизность». И, касаясь самой направленности, самой *цели* своей «Философии культа» – без сомнения, важнейшей части «антроподицеи», – он утверждал, что у него «нет мысли окончательной – есть только штрихи и подходы». «Моя задача – возбудить мысль... То, что я хочу предложить вам, – это... собрание *тем* для размышлений»<sup>868</sup>.

Как уже отмечалось, в данном исследовании была сделана попытка сохранить именно такое отношение к наследию о. П. Флоренского. О. Павел действительно обладал еще не оцененной по достоинству харизмой *пробуждать мысль*, что проявилось в том числе и в русском богословии, где во многом не без его прямого или косвенного влияния с начала XX в. наметилась устойчивая тенденция к преодолению оторванной от жизни, сухой и отвлеченной («скучной», по выражению Флоренского – студента МДА) схематичности<sup>869</sup>. Флоренский фактически вновь в теоретической перспективе поставил вопрос о значении богословских понятий «сущности» и «ипостаси», и этой темой впоследствии плодотворно занялись прот. Г. Флоровский и В. Лосский. Также Флоренский фактически открыл для русского богословия значимость наследия свт. Григория Паламы и в результате (правда, как и в первом случае, через «посредство полемики с работами прот. С. Булгакова) мы имеем в числе прочего развитое богословское учение о «сущности» и «энергиях», а «православный энерге-

---

<sup>866</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине» (Москва, 1912 г.), сказанное 19-го мая 1914 г. // *Флоренский П. А.* Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 820.

<sup>867</sup> См.: *Флоренский П. А.* Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 29.

<sup>868</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Из богословского наследия. С. 101.

<sup>869</sup> Ср. свидетельства современников – С. И. Фудель: Флоренский взломал традиции школьного богословия, «доказал возможность прекращения семинаризма в мысли». Он заговорил о Церкви «не как о музее догматов и преданий... а как живом и в наши дни организме святости и любви» (Флоренский: Pro et contra. Изд. 2-е. СПб.: РХГИ, 2001. С. 54, 59); Н. М. Зернов: со «Столпа» Флоренского началась «новая эра в русском богословии», была сделана «революция не только в богословском мышлении, но и в стиле и в форме русской богословской науки» (Там же. С. 448, 450).

тизм» (выражение С. Хоружиего) хотя и с опозданием, но к концу XX в. все же вошел в наши учебники догматики, восполняя их существенный пробел<sup>870</sup>.

Одним из первых Флоренский на языке академического богословия начал говорить о церковном *опыте Фаворского Света*, стал развивать тему обожения человека как причастия нетварному Божественному Свету и использовал в *богословских целях* соответствующие важные места из беседы Н. Мотовилова с прп. Серафимом Саровским. Совсем нетрудно видеть, что именно эти темы развивались как центральные в ставших к настоящему времени авторитетными богословских работах В. Лосского, которому принадлежит и указание на то, что вышеозначенная беседа «лучше всяких богословских трактатов» раскрывает учение Церкви о соединении человека с Богом «в Свете Преображения»<sup>871</sup>.

Флоренский решительно ввел в богословие идею о единосущии человечества (правда, в более широком виде – как единосущия «всей твари») и рассмотрел идеальное человечество как единый живой организм, состоящий из множества личностей, чем в свою очередь дал направление многим (в том числе и современным) размышлениям в области экклесиологии.

Можно указать примеры и других областей, где Флоренский уже успел «пробудить мысль» (например, *богословское осмысление «космической»* стороны христианства, проявляющейся в учении об обожении всей твари через человека и др.), и потому можно надеяться, что таким же плодотворным будет и дальнейшее изучение и осмысление его философско-богословского наследия, особенно в плане антропологии, где «святоотеческая мысль не дала ясного синтеза» и вполне определенной «общей схемы»<sup>872</sup>, вследствие чего православное учение о человеке еще нуждается в своем раскрытии. Довольно много потеряли бы те исследователи, которые под предлогом наличия расхожих (увы!) обвинений Флоренского в неправославии или «еретичестве» отбросили бы все его труды как не представляющие для православного богословия никакой ценности.

Вместе с тем в отношении о. П. Флоренского дает о себе знать и ошибка противоположного свойства, когда несомненный исповеднический и мученический подвиг священника, до конца оставшегося верным Православной Церкви<sup>873</sup>, может вызывать соблазн «прославить» и канонизировать все или хотя бы некоторые его труды, в том числе и в области антропологии. И в этой связи нужно отметить, что о. Павлу далеко не всегда удавалось выдержать заявленный им методологический подход – не предлагать «готовых» мыслей или, вернее, не навязывать читателю и слушателю субъективно подобранного набора аксиом, на которых именно и должна строиться будущая наука о человеке. Конечно, как и любой мыслитель, желающий оставаться в пределах православия, о. Павел не мог обойтись вообще без «аксиом», которые так или иначе были бы призваны отражать православную догматику. Но вопрос в том, насколько бесспорно эти исходные позиции о. Павла могут быть приняты в православном богословии.

---

<sup>870</sup> Тот факт, что имеется несогласие с интерпретацией свт. Григория Паламы В. Лосским и прот. И. Мейендорфом, только усиливает интерес к дальнейшим исследованиям. Но открыл эту тему для исследования именно Флоренский, до которого существовавшие к началу XX в. отдельные работы о свт. Григории Паламе не получили практически никакого богословского значения, а в официальной печати можно было встретить такие выражения, как «секта паламитов» или «секта исихастов».

<sup>871</sup> *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 170–171. Первая публикация этой беседы С. Нилусом в 1903 г. никак не претендовала на то, чтобы быть замеченной академическим богословием. Скорее в атмосфере русского богословия конца XIX – начала XX в. она имела шансы быть заподозренной в своей духовной недоброкачественности. Ср., например, утверждение из жизнеописания М. Сперанского: в «Добротолубии» о фаворском свете нет... никаких указаний; в нем, напротив, не раз советуется избегать каких бы то ни было видений, в числе их и видений света» (*Катетов И.* Граф Михаил Михайлович Сперанский как религиозный мыслитель. Казань, 1889. С. 221).

<sup>872</sup> *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. С. 106, 389.

<sup>873</sup> Как уже было отчасти показано в главе 1 настоящего исследования, обвинения о. Павла в отходе от Церкви в советское время глубоко ошибочны и свидетельствуют о поверхностном восприятии его мировоззрения. Но серьезное обоснование этой точки зрения – тема отдельной работы.

В настоящем исследовании проведена определенная систематизация антропологии о. П. Флоренского, которая направлена на выявление не внешнего, а внутреннего единства его учения. Отказываясь от внешнего единства («логического единства схемы») своего обращения к темам антропологии, о. Павел вместе с тем писал, что ощущает единство *«иное... несравненно более связанное, жизненно более глубокое»*, чем внешний план. По его словам, «та ритмика мысли», к которой он стремился, «многообразна и сложна множественностью своих подходов, но во всех дышит *одно* [выделено О. Павлом!] дыхание»<sup>874</sup>. Это «дыхание» отражает открываемую о. Павлу в его внутреннем опыте онтологическую двойственность человека и мира: человек (как и все Творение Божие) представляет собой живое соединение двух реальностей – временной и вечной, «условной» и «безусловной», развивающейся, устремленной к обожению в эмпирии и той, что уже изначально обожена в Божественной Вечности. В человеке есть тварная обожненная составляющая, проявление которой в эмпирии и представляет собой собственно видимого человека. Абсолютно то же самое, с точки зрения о. Павла, можно сказать и о всей твари.

Далее можно вести речь о взаимосвязи человека и мира (в концепции о. Павла «мистическая физиология»), о многих частностях в представлении о. Павла о процессе формирования человека («проявление» духовной сущности с набором «тел» на разных уровнях бытия), о человеческой «сущности» и «ипостаси» как антиномичных полюсах, между которыми должна быть установлена гармония, и т. д. Это особые и очень существенные моменты в антропологии Флоренского, которые, как представляется, и являются в большей степени собственно продуктами его *размышлений*, а не аксиомами, сформулированными в изначальной уверенности в их истинности. Здесь о. Павел исследует сам и – вольно или невольно – призывает к дальнейшему исследованию. Здесь он и проявляет себя как *собиратель* идей для будущей антропологии, готовый, как кажется, к спору или даже к принятию обоснованной критики.

Но совсем иное отношение к теме наблюдается у о. Павла, когда речь заходит об указанной выше двойственности человека и мира (или о наличии у *всей твари* «Образа Божия» как высшей изначально обожженной реальности). О. Павел просто изначально исходит из этой как будто бы совершенно безусловной истины и показывает, что эта истина для него – непосредственное ощущение, стоящее выше всех сомнений и даже поводов для рассуждений. Например, он раскрывает свой опыт «припоминания» (в платоновском смысле) и настаивает на том, что все его позднейшие взгляды фактически возникли в самом раннем детстве, а потом только оформлялись соответствующими философско-богословскими понятиями. Он обращает внимание на внезапно замеченный им в глазах младенца взгляд, исходящий из иной, сверхэмпирической реальности, и сообщает о том, как «чувствовал» своих детей до их рождения. Только в одном случае (в «Столпе», в главе о Софии) он *обсуждает* данный вопрос с целью показать, что «предсуществование» твари в Божественной Вечности не есть осужденное Церковью «предсуществование», по Оригену. Но и здесь сразу же он фактически указывает на простую формальность проведенных богословских изысканий: «В сущности же мы хотим говорить лишь то, что *имеется в нашем переживании* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>875</sup>. И глубокое внутреннее единство всей антропологии (и шире – всей антропологии) о. Павла обретается именно в этой основополагающей идее, согласно которой человек и вся тварь своими, реально существующими, *принадлежащими им самим* «корнями» уходят в Божественную Вечность, и, таким образом, изначально, по самому своему устройству, пребывают на Божественном плане бытия. Это и есть то единое «дыхание», которое «дышит» во всех многообразных и внешне фрагментарных подходах Флоренского к проблеме человека.

---

<sup>874</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 29–30.

<sup>875</sup> Флоренский П. А. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 340.

В настоящем исследовании была предпринята попытка систематизировать антропологию о. Павла именно на основе этой центральной идеи – с целью увидеть Флоренского не только как собирателя идей для новой, еще не сформировавшейся области знания, но и как убежденного сторонника вполне определенной позиции, на основе которой эта область должна формироваться. Именно в этом последнем своем качестве, как представляется, Флоренский и подлежит более всего критическому осмыслению, которое, однако, не должно мешать попыткам извлечь из его наследия значимый для православной антропологии материал.

В настоящем исследовании прежде всего была предпринята попытка показать глубокое внутреннее единство мировоззрения о. Павла, которое обнаруживается не только в его различных подходах к одной и той же теме (как он это специально оговаривает применительно к антроподицее<sup>876</sup>), но и во всем его творчестве, внешне вполне ясно разделяемом на «раннее» и «позднее». Именно одно и то же представление об изначальном обожении всей твари глубоко внутренне объединяет раннюю софиологию Флоренского и его вполне обходящуюся без Софии позднюю «конкретную метафизику». Из этого представления, как из единого корня, возникают все концепции о. Павла, вплоть до трактовки иконы как *окна* (именно *окна* в прямом смысле, без «кавычек») в иной мир или, например, его ранних попыток применить математический аппарат к проблемам, решаемым в нравственном богословии. *Все* человеческое знание есть продукт «припоминания» и *все* видимое в Природе на последней своей глубине являет Божественную Вечность; поэтому Флоренский с одинаково полной самоотдачей мог изучать христианское Священное Писание и Каббалу, исследовать народные частушки, интересоваться древними мистериями или описывать свойства диэлектриков, зарисовывать внутреннее строение водорослей, ставить опыты по образованию ледяных кристаллов на оконных стеклах. Такая необычайная целостность о. Павла Флоренского как исследователя, философа и богослова обязательно должна быть учтена при анализе любого аспекта его творческого наследия; иначе Флоренский не будет адекватно воспринят и понят, а сам анализ (как показывает ряд печальных примеров) может быть сведен к поверхностным, прекращающим всякое дальнейшее объективное исследование обвинениям в *сознательном* еретичестве, оккультизме, дилетантстве, скрывающемся за внешней «позой», и т. п.

Именно ввиду таких очень досадных ошибок в отношении к Флоренскому в настоящем исследовании обращено особое внимание на его духовный путь и его стремление быть верно понятым, что, в свою очередь, выразилось в его желании раскрыть основные черты своего сокровенного внутреннего опыта. После такого «введения» (гл. 1) в настоящей работе представление о. Павла о «вечном предсуществовании» и изначальном обожении человека и всей твари рассмотрено как основа онтологии (гл. 2) и собственно антропологии Флоренского (гл. 3). Но предварительно перед этим показано, что онтология и антропология в «символическом миропонимании» о. Павла тождественны (гл. 2). В 3-й, заключительной главе помимо вытекающих из символической онтологии Флоренского вопросов о двуединстве человека (человек как единство духа и материи, вечной и временной реальностей, высшего и эмпирического Я) рассмотрены обусловленные этим двуединством концепции развития и конечной цели человека.

В работе обращено особое внимание на то, что, фактически отказываясь придавать большое значение разделению природы человека на духовную и материальную составляющие, о. Павел «разрывает» человека гораздо более основательно – в реальностях времени и Вечности. Представляя собой живое и *неразрывное* единство этих реальностей, человек в антропологии Флоренского фактически *уничтожается* в случае их разрыва; сама же антропология о. Павла в целом приобретает в определенном смысле парадоксальный (или «антинормичный») характер. В ней, например, в равной степени справедливы такие утверждения,

---

<sup>876</sup> Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 29–30.

как: человек уже обожен и еще должен достигать обожения; человек *свят* и вместе с тем обладает своеволием и всеми другими *греховными* направлениями страстей; развитие человека бесконечно, совершается с участием его свободной воли и ограничено извечно заданным только Божественной волей идеалом. Человек – это одновременно актуальная и потенциальная бесконечность, он самодостаточен и ничто без Бога, Творца и источника своего бытия.

Такая антропология фактически оказывается ориентированной на выявление определенной «доли истины» в столь, казалось бы, очевидно несовместимых друг с другом представлениях о человеке, которые существуют в христианстве, платонизме и в ряде нехристианских или околохристианских мистических учениях. Так, можно сказать, что платонизм конечно же неправ в своем презрении к человеческому телу и вообще к материи, но глубоким проникновением в истину является сам платоновский дуализм Вечности и времени в человеке. Также пантеистически окрашенная мистика может быть сведена с христианством в общем представлении о «рождении» в человеке Бога. Мистики ошибаются, считая человека Богом по природе, в естестве которого Бог пребывает в скрытом, или «зачарованном» (Р. Штейнер), состоянии. Но не до конца правы и те христианские источники, которые говорят, что изначально обожающая благодать приходит в человека *извне* и только после такого своего «вселения» постепенно переходит из состояния сокровенного пребывания в явное. Эти источники смотрят лишь с точки зрения «эмпирического человека» и не проникают глубже, в изначально обоженную человеческую реальность горнего мира. С другой стороны, сталкивающаяся с этой реальностью пантеистическая мистика не имеет христианского догматического руководства, для того чтобы в Божестве этой реальности опознать *дар* трансцендентного Бога Творца. Но она принимает Божество, так сказать, «по факту» встречи с Ним и в этом смысле также свидетельствует истину со своей, лишенной всеохватывающей полноты точки зрения.

Важно при этом иметь в виду, что этот своеобразный «общий знаменатель» разных учений для о. Павла не искусственно создаваемая схема, призванная благообразно соединить несоединимое, а свидетельство проявления одного и того же «общечеловеческого» мировоззрения, содержащего многовековой опыт всех поколений, который по-разному преломляется в разных традициях. Несомненно, что, с точки зрения о. Павла, в христианстве открыта последняя «глубина» человека и христианские источники допускают свое «мистическое» прочтение. Но не все обладают способностью *так* читать, и отсюда возникают многие относительно поверхностные восприятия и толкования. Со своей стороны о. Павел обнаруживает последнюю глубину человека в его изначально уготованной, уже реально существующей вечной обоженной «обители», благодаря которой эмпирический человек вообще возможен и из которой (а не *извне* человека) в эмпирию приходит освящение и обожение.

Но может представляться и так, что это не открытие последней истины о человеке, а просто иная трактовка человека, *иная антропология*, обнаруживающая в человеке уже готовым то, что – в другой антропологии – еще должно быть им получено. Обожающая благодать, требующая «стяжания» свободным духовным подвигом, – это дар лишь эмпирическому человеку или совершенно новая *для всего человека* реальность? Завершен ли *весь человек* в вечности или он еще требует своего конечного совершенства и завершения? Все уже есть *во всем человеке* или Творец, по мере преуспевания человека, открывает в нем все новые и новые вечные «горизонты»? Можно привести еще ряд формулировок этого одного и того же вопроса, показывающего, что речь идет о разных антропологиях, или, может быть, точнее, – о разных исходных предпосылках антропологии.

Возвращаясь к установке, с которой о. Павел обращается к проблеме человека, нужно сказать, что он действительно собирает материал для будущей антропологии («антропологии наших внуков») и предлагает «темы для размышлений», но делает это исходя из вполне

определенной позиции, которую в пределах православного богословия никак нельзя признать бесспорной. При всей незавершенности (и даже в ряде моментов неразработанности) православной святоотеческой антропологии в ней, или вокруг нее, есть очень существенные положения, которые, как представляется, о. Павел либо обошел своим вниманием, либо фактически признал более односторонними и поверхностными в сравнении с тем, что ему открывалось как единое «общечеловеческое» мировоззрение. Все эти положения, так или иначе, в конечном счете сводятся к основам мировоззрения, отличным от концепции «вечного предсуществования» и взаимоподобия человека и всей твари. И если сама по себе идея о «вечном предсуществовании» достаточно трудно поддается убедительной богословской критике<sup>877</sup>, то вытекающие из нее следствия – как раз в антропологическом плане – наиболее ясно вскрывают ее чужеродность по отношению к христианской святоотеческой традиции. По замыслу данного исследования прежде всего именно это и должны отразить выводы, к которым приводит изучение антропологического аспекта религиозно-философского и богословского наследия о. П. Флоренского.

В целом же изложение материала в работе осуществлялось не только в соответствии со стремлением возможно более убедительно вскрыть и проанализировать то, с чем можно не согласиться в антропологии о. Павла; на протяжении всего исследования делалась попытка объяснить причину, которая привела о. Павла именно к такой антропологии. Все это также отражено в выводах, как и сама основная позиция, с которой настоящее исследование проводилось: несогласие с главной исходной предпосылкой в представлении о. Павла о человеке не означает отрицания философской и богословской значимости всего собранного им антропологического материала.

---

<sup>877</sup> Приведенная в настоящей работе критика идеи «вечного предсуществования» твари со стороны о. Г. Флоровского, В. Лосского, о. И. Мейендорфа, как можно видеть, не выходит за рамки полемики с софиологией о. С. Булгакова. Прот. Г. Флоровский, который изучал св. Отцов в том числе и с намерением создать необходимую «антисофиологическую» богословскую базу, нашел, как кажется, довольно мало таких святоотеческих свидетельств, которые можно было бы прямо использовать против доктрины «вечного предсуществования» по Булгакову и Флоренскому. С другой стороны, такой исследователь святоотеческой антропологии, как архим. Киприан (Керн), склонен был в этом отношении скорее разделять убеждение о. С. Булгакова.



## Общие выводы

1. Своим религиозно-философским и богословским творчеством свящ. Павел Флоренский внес значительный вклад в развитие православного богословия и православного учения о человеке в России. Он способствовал привлечению внимания ко многим важным вопросам и темам, которые позже стали центральными в работах богословов в XX в. Среди них антропологически значимыми являются: богословие свт. Григория Паламы (в том числе учение об обожении человека как причастии нетварному Божественному Свету), учение о единосущии (о единой природе) всех человеческих личностей по образу единосущия Лиц Пресвятой Троицы, представление об обожении всей твари через человека («светлый космизм» православия, по выражению В. Лосского) и др.

2. О. П. Флоренский обладал целостным мировоззрением, которое он выводил из своего личного внутреннего опыта и которое в основных своих чертах оставалось у него неизменным как в ранний, так и в поздний период его творчества. Главной неизменной основой мировоззрения о. Павла являлось представление о двуединстве мира и человека, единстве их «безусловной» (вечной и изначально обоженной) и эмпирической (развертываемой во времени) составляющих.

3. Представление о человеке как о живом единстве вечной обоженной и эмпирической реальностей на философско-богословском уровне у о. Павла обосновывается концепцией реализованного в Божественной Вечности тварного идеального мира, который является онтологической основой всего, что существует в эмпирии.

Такую трактовку получило у о. Павла учение св. Отцов о «миротворческих мыслях» Божественного Ума, в которых мир уже существовал прежде своего творения. Иная трактовка, предложенная В. Лосским (и впоследствии прот. Иоанном Мейендорфом) в процессе изучения творений прп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы, рассматривает идеальные основания твари не как тварную реальность, «предсуществующую» в Божественной Вечности, а как предвечный Божественный замысел о Мире, не объективируемый в каком-либо идеальное Творение в Вечности. Представляется, что концепция «вечного предсуществования» твари сама по себе в рамках православного богословия допускает дальнейшую дискуссию, но основанный на ней ряд положений антропологии о. П. Флоренского не может быть принят в православном учении о человеке. К таким положениям относятся:

3.1. Само разделение человека на вечную и временную составляющие, которое означает, что вечная обоженная реальность *уже* является достоянием человека и человек *уже* имеет свое вечное завершение и всю полноту полученных от Бога даров. Православной антропологии более свойственно представление о необходимости для человека достигать своего укоренения в Боге путем реализации Божественного замысла о себе. И здесь речь идет о *всецелом* человеке, тогда как в антропологии о. Павла это справедливо только для человека в его эмпирической составляющей.

3.2. Существенное понижение значимости свободной воли и свободных усилий человека. От самого человека в антропологии о. Павла зависит лишь участь его эмпирической личности; «вечные обители» устроятся только одной Божественной волей, и их различие (уподобляемое в святоотеческих текстах различию в блеске звезд на небе) оказывается изначальным предопределением Божиим, на которое человек своим духовным подвигом повлиять не может<sup>878</sup>. Своим подвижничеством в синергии с Богом человек создает только свою

---

<sup>878</sup> О. Павел допускает возможность изменения идеальной составляющей человека (изменение «типа возрастания», например, в «священном переименовании»), но это опять же лишь дискретная перемена одной вечной *данности* на другую, а не результат *подвижнических* усилий самого человека.

эмпирическую составляющую, делает ее готовой для Вечности, но не «проникает» в Вечность так, чтобы сама его «вечная обитель» зависела от собранных им на земле «небесных сокровищ». Это достаточно серьезный момент в антропологии о. Павла, который не поднимает человека на тот уровень конечного призвания, который в святоотеческой литературе обозначается как «бог по благодати».

3.3. Сведение только на эмпирический уровень всего спасительного дела Христа: Своим вочеловечением, смертью, воскресением и вознесением Христос ничего не делает для человека в Вечности, поскольку там все сделано и дано человеку изначально. Человек оказывается «укорененным» в Боге независимо от исторических событий грехопадения Адама и спасения, совершенного Христом; мистическая «Утренняя Звезда» *изначально* сияет в глубине *каждого* человека, независимо от принятия или отвержения им Христа. Святоотеческие свидетельства о том, что Боговоплощение существенно изменяет способность человека к общению с Богом, делает его способным к полноте причастия вечной жизни, открывает ему – в случае принятия им Христа – вечное спасение и обожение, в антропологии о. Павла оказываются справедливыми только для «части» человека, только для его эмпирического содержания. Но такое прочтение св. Отцов не может быть признано обоснованным, так как не обретается доказательств того, что они говорят не о всецелом человеке и выделяют в человеке такую вечную составляющую, которая в спасении и обожении не нуждается.

3.4. Фактическое признание обожающей Божественной благодати, включенной в природу человека и всей твари. В соответствии с этим святоотеческие свидетельства об обожении как о совершенно новом, сверхприродном для человека даре следует также рассматривать как относящиеся только к «эмпирическому человеку». Для встречи человека с Богом в такой антропологии фактически вводится тварное посредство – в виде высшей идеальной составляющей самого же человека. Это естественно для символической онтологии о. Павла (где выстроена иерархия слоев, или сфер бытия), но не может быть убедительно обосновано в православном богословии.

4. Выделяя в человеке высшую реальность, не нуждающуюся в спасении и обожении, о. Павел дает ей богословскую трактовку как Образа Божия. Эту трактовку нельзя признать удовлетворительной, несмотря на большое разнообразие святоотеческих мнений по поводу того, благодаря чему именно человек является Образом Божиим. Святоотеческие размышления относительно Образа Божия в человеке дают прежде всего перечень *качеств*, которые присущи *только* человеку и по которым в человеке можно опознать некоторое «родство» с Богом. Но сама идея «близости» и «родства» с Богом какой-либо составляющей в человеке (самом по себе, без обожающей благодати) о. Павлом решительно отвергалась.

5. Признавая взаимоподобие человека и мира, о. Павел утверждает, что Образ Божий дан человеку в той же мере, как и всей твари. Богословское обоснование такой точки зрения встречает очевидно непреодолимые трудности, но она неизбежно вытекает из двуединой онтологии о. П. Флоренского и трактовки им Образа Божия как вечной обоженной реальности.

6. Другая трактовка о. Павлом высшей реальности в человеке связана с его философией и богословием Имени. Имя опознается им как первое (и энергетически наиболее мощное) проявление объективного тварного бытия, как ближайший слой в многослойной символической реальности, облекающий выходящую из непроявленного состояния «духовную сущность». Проявляясь далее на разных планах бытия, «духовная сущность» набирает себе соответствующие оболочки – «тела»; так на недоступных для эмпирического сознания уровнях происходит формирование человека, в общей структуре которого Имя занимает место наиболее «тонкого» и бытийно значимого «тела». Такая антропологическая концепция строится о. Павлом исключительно на данных «естественной мистики», имеет свои параллели в тео-

софской и оккультной антропологии и неизвестна из христианских святоотеческих источников.

7. Имя в антропологии о. Павла онтологически первично по отношению к человеческой личности; Имя – онтологический «корень» носящих его личностей, источник их бытия. В данном вопросе проявляется особое единство самых ранних и самых поздних философско-богословских работ Флоренского: человек без Имени не является личностью, *не является человеком*. Поясняя свои убеждения в примате Имени над личностью, о. Павел без достаточных оснований ссылается на «общецерковное» понимание значения Имени, но главным образом обращается к свидетельствам опытов древней «народной» магии, к повсеместно распространенным в древности практикам *волхования* над Именем. Такие ссылки, очевидно, не могут быть убедительными для православной антропологии.

8. отождествление Имени с Ангелом-Хранителем при их трактовке как высшей надличностной реальности в человеке представляет собой одно из наиболее явных расхождений о. Павла с традиционными христианскими представлениями. О. Павел не создает какого-либо особого учения об Ангелах, не акцентирует свое представление об ангельском мире, но под Ангелом-Хранителем решительно отказывается понимать свободное, самосознающее и онтологически независимое от человека существо.

9. Высшая обоженная реальность («Образ Божий», «Имя», «Ангел-Хранитель») в антропологии о. Павла является онтологическим «корнем» и источником обожения для эмпирической личности человека, в которой сосредоточена вся человеческая свободная воля и человеческое самосознание. В бытийном отношении эмпирическая личность является реальностью низшего порядка, которая лишь может быть допущена в Вечность на условиях ее символической «прозрачности» для идущих из ноуменальных глубин человека высших обожающих энергий. Она не вечна сама по себе и в случае потери связи со своим надличностным «корнем» претерпевает онтологический распад и уничтожается для объективного бытия. Такая концепция в итоге всей антропологии о. Павла не позволяет признать эту антропологию персоналистической.

10. Рассматривая двойственность человека в реальностях, обозначаемых богословскими терминами «сущность» и «ипостась», о. Павел трактует их как два антиномичных полюса в человеке, противоборство между которыми является необходимым жизненным процессом, обуславливающим в эмпирии развитие и всякое творчество. Согласно этой концепции, греховное повреждение в человеке отражает установившуюся дисгармонию «сущности» и «ипостаси», а спасение можно определить как достижение между ними такого же «равновесия», какое существует в Боге. Важной особенностью этого раздела антропологии о. Павла является утверждение *естественности* такого положения, когда «сущность» в человеке сама по себе представляет собой бессознательный, слепой напор хаотически движимых стихийных сил, которые нуждаются в разумном контроле и направлении. Представляется, что в решении этих вопросов о. Павел также лишь задал определенное направление, которое гораздо ближе к св. Отцам разработано в работах В. Лосского.

Как уже отмечалось выше, непринятие исходных позиций антропологии и даже всего мировоззрения о. П. Флоренского не может и не должно вести к попыткам зачеркнуть все его наследие как не имеющее ценности для православного богословия и православного учения о человеке. Несогласие с Флоренским требует исследований для серьезного обоснования своей точки зрения; согласие с Флоренским опять побуждает к дальнейшим исследованиям, поскольку его мысль очень часто оказывается в областях, весьма новых и нетрадиционных для православного богословия. О. Павла сравнивали с пчелой, умеющей собирать нектар с самых разных цветов; но даже при споре относительно того, насколько допустимо далеко заходил полет этой «пчелы» и действительно ли то, что она находила, было «цветами» и

«нектаром», несомненно, что собранное ею может и должно быть плодотворно осмыслено или переосмыслено на иных, чем у о. Павла, позициях.

В качестве перспектив дальнейших исследований в области православной антропологии, осуществляемых с использованием религиозно-философского и богословского наследия о. П. Флоренского, можно выделить следующие:

1. Прежде всего, это, конечно, вопрос о «вечном предсуществовании», который, несмотря на высокий авторитет работ В. Лосского, прот. Г. Флоровского, прот. И. Мейендорфа, в православном богословии, как представляется, еще не получил своего окончательного и убедительного разрешения. Этот вопрос необходимо поставить заново, уже вне контекста софиологической полемики и с широким использованием данных святоотеческой аскетики, аскетических свидетельств греховного повреждения и святоотеческого опыта обожения человека.

2. Необходимо дать основательный ответ на вопрос о границах применения в православной антропологии данных «естественной мистики», на которых построена антропология о. П. Флоренского. Человек, очевидно, гораздо более сложен, чем об этом говорит традиционное общее представление о его двойственной духовно-материальной природе (в вариантах дихотомии и трихотомии). Но насколько обоснованы различные усложненные «модели» человека, развиваемые по образцу известной в теософии и оккультизме системы «тел», принадлежащих к различным уровням бытия? С этой точки зрения на материале святоотеческой аскетики могут быть параллельно с Флоренским исследованы и другие концепции – например, попытка Б. Вышеславцева дать семиуровневую схему строения человека с привлечением «аналитической психологии» К. Г. Юнга.

3. Специальных богословских исследований требует концепция многоуровневой символической структуры мира и человека у о. П. Флоренского.

4. О. Павел фактически дает свой ответ на так до конца и не разрешенный в святоотеческой антропологии вопрос о тайне зарождения целостного духовно-материального существа человека: происходит ли все «само собой», от духовно-материального состава родителей, или же в каждом новом рождении человека вновь каким-то образом проявляется Божественное творчество. В концепции о. Павла дух человека, проявляясь на разных планах бытия, инстинктивно, на бессознательном уровне творит соответствующие «тела», в том числе и самое грубоматериальное – физическое тело. Выше было отмечено, что нечто подобное допускал свт. Феофан Затворник, когда был вынужден возражать на мнение свт. Игнатия Брянчанинова о «тонкотелесной» природе души. Богословское выяснение этого вопроса уже может проводиться независимо от того, считается ли «дух» (или вообще высшая реальность) человека «предсуществующей» в вечности или данная концепция отвергается.

5. Как представляется, в процессе дальнейшего развития православной антропологии нельзя обойти проблему «двух Я» в человеке, коль скоро она поставлена в философии и по своему решена в «мистических учениях», на которые ссылался о. Павел, у самого о. Павла Флоренского, а также, например, у о. Василия Зеньковского. Также, в связи с обсуждением богословского учения о личности, проблема «двух Я» в человеке становится не только философской, но и богословской.

Несомненно, что из христианской аскетики можно выявить свидетельства того, что есть человек «подлинный» (как это замечательно выразил Тертуллиан: «Душа по природе христианка») и есть человек с надетой на него (в том числе и им самим) «маской», которую можно назвать «эмпирической». На этот счет есть соответствующие исследования в психологии, опыт привлечения которых для своего времени прекрасно продемонстрировали о. Павел и о. В. Зеньковский. Следует обратить внимание и на трактовку «двойственности» человека В. Несмеловым, согласно которой есть *идеальная* природа личности человека, под-

нимающая его над миром вещей, и есть *реальные* условия существования личности, которые делают человека как бы «простой вещью» физического мира.

Представляется, что должен быть поставлен главный вопрос в понимании проблемы «двух Я»: два Я – это *две* онтологические реальности в человеке или *одна и та же* реальность, «раздробленная» в человеке грехопадением?

6. Приводимые о. Павлом данные «естественной мистики» совпадают с выводами психоанализа о том, что сознание человека находится на «периферии» человеческого существа и что самые основы этого существа скрыты в его бессознательных глубинах. Из онтологии о. Павла следует вывод о *естественности* такой ситуации: все процессы в энергетически наиболее напряженных слоях (или, иными словами, все наиболее «бытийно» значимые процессы) идут без участия сознания, которое представляет собой реальность низшего уровня и лишь получает идущие из глубины «откровения», проявляя в ряде случаев необходимую активность (например: «Имя управляет мной, но на это требуется мое произволение»), т. е. определенный акт сознания необходим для действий высшей реальности в эмпирии).

Необходимо для исследования поставить вопрос, действительно ли такая ситуация для человека *естественна*, а не возникла в нем в результате грехопадения? В своей трактовке иерархии человеческого существа о. Павел привлекает преимущественно «естественно-мистические» опыты и (реже) свидетельства психоанализа, которые имеют дело лишь с *надшим* человеком. Есть основания считать, что специальное исследование в данном направлении святоотеческого аскетического опыта может дать иные результаты (как показано у В. Лосского на примере текстов прп. Симеона Нового Богослова).

Эти исследования могут быть важны и для выработки серьезной богословской оценки тех антропологических выводов, которые следуют из психоанализа и аналитической психологии К. Г. Юнга<sup>879</sup>.

7. Своей основательной постановки в православном богословии требует сама проблема бессознательной реальности в человеке. В этом направлении, например, изучение концепций о. П. Флоренского может быть соединено с разбором теории «коллективного бессознательного» К. Г. Юнга и др. данных психоанализа и проведено с точки зрения богословского учения о поврежденной грехом человеческой природы («усии»).

8. Попытка о. Павла сослаться в своих концепциях на общецерковное понимание значения имени, даваемого человеку в таинстве Крещения, требует основательной проработки этого вопроса. Как представляется, такая проработка не должна ограничиться продолжением обсуждения тем, поднятых в имяславческой полемике начала XX века, но должна коснуться прежде всего антропологического аспекта философии и богословия имени.

В целом о. Павел Флоренский еще далеко не исчерпал возможностей своего влияния в науке, философии и богословии. Как и прежде, главным в этом влиянии остается творческий импульс, открытие, образно говоря, новой «глубины» там, где видится только «плоскость». «Так уж устроен, – писал он в одном из соловецких писем (июль 1936 г.), – что не могу не двигаться вперед и, следовательно, не создавать новых вопросов»<sup>880</sup>. Вся сила этих вопросов как раз и состоит в том, что они могут быть по-своему «неудобными» в самых разных областях человеческих убеждений и увлечений, будь то «семинарщина»<sup>881</sup> образца начала XX века, «научный» атеизм, оккультное «знание» или богословие, теряющее способность говорить со *всяким*, требующим у него отчета в его уповании (1 Пет 3. 15). И для православного

<sup>879</sup> Попытка обозначить проблему «коллективного бессознательного» как богословскую предпринята автором данной работы в процессе сопоставления некоторых концепций о. П. Флоренского и К. Г. Юнга (см.: Павлюченков Н. Н. Черты аналитической психологии в трудах священника Павла Флоренского // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Т. 1. Материалы. М.: ПСТГУ, 2008. С. 217–223.

<sup>880</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Все думы – о вас. С. 86.

<sup>881</sup> Термин, употребленный о. Павлом в «Воспоминаниях».

богослова важно, что о. Павел, со всей своей «антиномичностью», всю жизнь стремился двигаться вперед, не выходя при этом оттуда, где ему однажды впервые открылась безусловная святость Церкви<sup>882</sup>. «И если бы мне, – писал он за два года до гибели (декабрь 1935 г.), – было дано начинать жизнь заново, с детства, я, вероятно, шел бы тем же путем, который уже пройден. Я делал ошибки. Но в основном совесть моя спокойна»<sup>883</sup>.

---

<sup>882</sup> См. письмо А. Белому в связи с вопросом об отношении к «исторической Церкви» (июль 1905 г.): «Для меня открылась жизнь... открылась безусловно святая сердцевина. И тогда я понял, что уже не выйду оттуда, откуда увидел все это...» (Павел Флоренский и символисты. С. 471).

<sup>883</sup> *Павел Флоренский, свящ.* Все думы – о вас. С. 374.

## Приложение. Антропология священника Павла Флоренского. Критические оценки и исследования

Священник Павел Флоренский является, пожалуй, одним из наиболее оригинальных русских религиозных философов начала XX в. Он по-своему уникален не только широкой тематикой своих работ (философия, богословие, наука) и глубиной их содержания, но и характером той реакции, которую эти работы вызвали в философском, богословском и научном сообществах. Возможно, что даже никто вообще из мыслителей не вызывал такого, как он, обилия противоречивых, *диаметрально противоположных* отзывов на свои труды, исходящих не только от *разномыслящих* философов или публицистов, но и от лиц, равным образом авторитетных в Русской Православной Церкви и в русском православном богословии<sup>884</sup>.

Противоположные оценки касаются практически всех аспектов религиозно-философского наследия о. П. Флоренского, включая такие наиболее известные, как философия культа, философия имени и те, что способны привлечь внимание в основном только узких специалистов (например, лингвистика, математика и др.). При этом существует целая область, а именно философско-богословская антропология, в которой мнения критиков первой половины XX в. и современных исследователей радикально расходятся не в частности, а в самом вопросе, сказал ли Флоренский о человеке что-то такое, что заслуживало бы внимания и обсуждения. Известны лишь исключительные случаи внимания к какому-либо конкретному направлению в исследовании антропологии о. Павла или дискуссии вокруг какой-либо антропологической проблемы, затронутой в его трудах. До сих пор не проявился интерес к общему исследованию всего опубликованного к настоящему времени наследия о. П. Флоренского на предмет выявления и анализа содержащегося в нем учения о человеке. И это несмотря на то, что, как справедливо замечает С. С. Хоружий, в наши дни «антропологический поворот мысли становится реальностью во всех областях» и в крупных чертах философская и религиозная мысль, сближаясь и оказывая друг на друга взаимное влияние, одинаково «движутся в общем направлении к человеку»<sup>885</sup>.

Между тем такой «антропологический поворот» стал реальностью еще в 1920-е гг., и мысль Флоренского двигалась в русле этого «поворота» и даже, отчасти, его опережала. Но о. Павлу не удалось завершить многое из того, что им было задумано. Так, раздел «О философской антропологии» он поместил в первоначальный план своих лекционных курсов еще в 1917 г., но на деле составил лишь краткие записи, озаглавленные «Заметки по антропологии» и «Философская антропология», датированные соответственно декабрем 1916 г. и октябрём 1918 г. Еще со студенческих лет Флоренскому было свойственно направление мысли, явно обозначившееся лишь в статье 1923 г., опубликованной на английском языке в журнале «The Pilgrim» (1924). «В особенности, – писал он здесь, – соблазнительным для неверия является *нераскрытость* тех воззрений на природу человека и всю тварь, которые имплицитно содержатся в вере во Христа. Мировоззрение, которое *не говорит ничего* по этим основ-

---

<sup>884</sup> В отношении критических материалов, затрагивающих антропологию о. П. Флоренского и опубликованных до 1917 г., исчерпывающей является антология (П. А. Флоренский: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001). Поэтому она используется в качестве основного источника для первой части настоящего обзора. Но в отношении поляризации мнений по поводу дореволюционного наследия о. Павла в *православной церковной среде* даже эта объемная антология не дает полного представления. Так, например, к представленным там свидетельствам «православности» о. Павла со стороны ректора МДА еп. Феодора (Поздеевского) и проф. МДА С. С. Глаголева можно добавить обвинение Флоренского в создании новой гностико-пантеистической ереси, исходящее от архиеп. Серафима (Соболева) (см.: *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. С. 212–213, 243, 252 и др.).

<sup>885</sup> *Хоружий С. С.* Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека // Православное учение о человеке: Избранные статьи. М.; Клин, 2004. С. 157.

ным вопросам, естественно встречает недоверие со стороны тех, кто хорошо или худо, но искренно посвящает все свое внимание и силы именно этим предметам. *Между тем, христианство, конечно, имеет что сказать об них...* (курсив мой. – Н. П.)<sup>886</sup>. Собственно говоря, первой попыткой Флоренского «раскрыть» христианские воззрения «на человека и всю тварь» и была софиология «Столпа», где разработка «вопроса о Софии» должна была показать, «как же мыслится тварь сама в себе или сама по себе или сама о себе...»<sup>887</sup>, а человек при этом определялся как «возглавитель твари».

Впоследствии тема человека оказалась представленной в лекциях о Павла 1917–1922 гг. и далее, в его последней работе «Имена» (1926). Одной из главных целей настоящего обзора является привлечение внимания исследователей к данной теме, степень разработанности которой явно не соответствует ее значимости не только собственно для изучения и освоения обширного наследия о. П. Флоренского, но и для всей философско-богословской антропологии в целом.

Как представляется, основная исходная предпосылка всей философско-богословской антропологии о. П. Флоренского обозначилась уже в годы его учебы в МДА, в его студенческих сочинениях и проповедях. Впоследствии она не подвергалась пересмотру и ее без труда можно обнаружить на всем пространстве творческого наследия о. Павла. Согласно сочинению, написанному Флоренским в период летних каникул 1905 г. (между первым и вторым курсом учебы в академии), человеческая личность – это одновременно актуальная и потенциальная бесконечность, это «храм Божий, но и она же – Живущий в нем, конечное и бесконечное, животное и бог... существо двойственной жизни»<sup>888</sup>. Практически о том же Флоренский говорил в студенческой проповеди 1907 г.<sup>889</sup>

Эти и другие самые ранние работы Флоренского, естественно, оставались еще вне каких-либо печатных критических оценок, хотя показателен сам факт их быстрой публикации в изданиях, связанных с МДА. Первый существенный отзыв был дан на выпускное кандидатское сочинение – «О религиозной истине» (1908), которое представляло собой начальный вариант известного впоследствии «Столпа и утверждения Истины» (далее – просто «Столпа», как эту свою работу называл и сам о. Павел). Это сочинение проф. С. С. Глаголев оценил на пять с плюсом, отметив, что оно является «в высшей степени ценным вкладом в православную богословскую науку», хотя еще нуждается в развитии и обосновании многих своих положений (отзыв опубликован в «Журналах собраний Совета имп. МДА за 1908 г.». С. Посад, 1909)<sup>890</sup>.

На переработке этого сочинения настаивал проф. А. И. Введенский<sup>891</sup>, и можно предполагать, что особо существенные вопросы возникали к антропологически значимой главе «Геенна», в которой утверждалась возможность «разрыва» двух Я в человеке, когда одно Я, как безусловное и вечное, спасается, а второе, потеряв свою субстанциональность, становится чисто субъективным и нереальным и в таком качестве вечно гибнет в геенне. Во всяком случае, в варианте магистерской диссертации о. Павла – «О духовной истине» (1912) – содержались уже все главы будущего «Столпа», кроме главы «Геенна». Но даже в таком

<sup>886</sup> Флоренский П. Христианство и культура. М.: Фолио, 2001. С. 647.

<sup>887</sup> Флоренский П. А. <Сочинения>Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 318.

<sup>888</sup> Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 282–284. Это сочинение было опубликовано в академическом журнале «Богословский вестник» в 1906 г. (Т. 2. № 7).

<sup>889</sup> См.: Флоренский П. Радость навеки. С. Посад: Тип. Св. – Тр. Сергиевой Лавры, 1907. С. 6–7. Идея о том, что высшая реальность в человеке, его «истинное Я» – это и есть Ангел-Хранитель человека, будет далее представлена в «Столпе и утверждении Истины» (1914). Также в разных работах о. Павла (ранних и поздних) *обоженная* (а не «божественная», как неосторожно сказано в проповеди Флоренского-студента) «часть» человека представлена как Образ Божий и Имя.

<sup>890</sup> См.: Андроник (Трубачев), игум. Из истории книги «Столп и утверждение Истины» // Флоренский П. А. <Сочинения>Т. 1 (2). М., 1990. С. 831.

<sup>891</sup> См.: Там же.



виде диссертация задерживалась к защите, и положение изменилось только после кончины А. И. Введенского (1913) и назначения вторым рецензентом работы ректора МДА еп. Феодора (Поздеевского) по его просьбе. «После многократного и внимательного прочтения» еп. Феодор предложил Флоренскому исключить из диссертации всю главу о Софии, по сути столь же антропологически значимую, как и глава «Геенна», поскольку в ней, помимо внешнего оформления софиологии, содержалось развернутое учение о «вечном предсуществовании» твари. В ответ о. Павел убрал из текста диссертации все три последние главы («София», «Дружба», «Ревность»), и в таком виде его работа успешно прошла защиту в мае 1914 г.<sup>892</sup>

Были опубликованы две рецензии на диссертацию «О духовной истине» – еп. Феодора («Богословский вестник». 1914. № 5) и С. Глаголева («Журналы собраний Совета имп. МДА за 1914 г.». С. Посад, 1916). К тому времени из печати уже вышел «Столп» в полном составе (М.: Путь, 1914), и еп. Феодор прежде всего в своем отзыве посчитал нужным разграничить эти два варианта одной и той же работы, предупредил относительно их возможного отождествления и подчеркнул, что он рассматривает только вариант, состоящий из семи глав<sup>893</sup>. Это дало ему возможность не инициировать богословское обсуждение софиологии и увело от необходимости напрямую высказать свое мнение относительно возможности святоотеческого обоснования концепции «вечного предсуществования» твари вообще и человеческой «идеальной личности» в частности. Тем не менее он не прошел мимо темы *памяти*, которая у о. Павла, помимо главы о Софии, затрагивается еще и в конце главы «Грех» и служит развитием идеи о наличии в Творении и в человеке вечного, идеального плана бытия.

Еп. Феодор отметил, что память «есть явление в пределах временности и связана с этим временным бытием» (у Флоренского – память есть свидетельство нашего надвременного естества). Также он обратил внимание на неясность того, чем для автора «Столпа» является рассудок – *падшим* разумом или разумом *твари как таковой*. В «Столпе» поставлен вопрос об абсолютной Истине с точки зрения нахождения ее рассудком и, следовательно, речь должна идти о «знании об Истине», т. е. об «истине» (о. Павел различает в «Столпе» «Истину» и «истину»); однако у о. Павла говорится о поисках именно самой Истины<sup>894</sup>.

Представляется, что еп. Феодор встретился здесь с очень важным понятием Флоренского об эмпирии (т. е., в конечном счете, о той же «раздвоенности» человека на эмпирическую и Вечную «составляющие») и остался в недоумении. Ему хотелось бы в системе о. Павла вести речь о рассудке именно как о свойстве *падшего*, и только *падшего* человека; поэтому он, например, удивляется: «Откуда, собственно, автор взял в рассудке *динамический* момент с планом в *бесконечность*?». Рассудок, напротив, должен хотеть непременно все привести в конечность, и, когда он имеет дело с Абсолютной Истиной, он «берется за непосильную работу – свести бесконечность в конечность, стать выше себя». Поэтому, с точки зрения еп. Феодора, рассудок антиномичен не сам по себе, а только в отношении к Абсолютной Истине<sup>895</sup>. Если признавать антиномичность рассудка самого по себе, наряду с расколом во всем человеке, то это значит считать рассудок неотъемлемым свойством вообще человека как такового.

Еп. Феодор фактически это обстоятельство и замечает в «Столпе», когда говорит, что автор желает «объяснить и тем *утвердить* (курсив мой. – Н. П.) рассудок»<sup>896</sup>. У Флоренского на самом деле иначе и быть не может, поскольку в его символической онтологии (на которой уже была построена вся система «Столпа») *весь человек в его наличном состоянии*,

<sup>892</sup> См.: Там же. С. 834.

<sup>893</sup> См.: П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 209.

<sup>894</sup> См.: П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 225–226, 231.

<sup>895</sup> См.: Там же. С. 229–230.

<sup>896</sup> Там же. С. 228.

со всеми *ныне* существующими органами (душевыми и телесными) символичен; в человеке *все* имеет свое глубокое онтологическое значение. Можно лишь вести речь о греховном изменении в иерархии человеческих сил и способностей, но ни одна сила души и ни один орган тела сами по себе не могут считаться какими-либо производными человеческого падения или как-либо связанными с падением (например, сотворенными в *предвидении* падения). Соответственно в грядущем обновлении твари ничто из состава человека не может оказаться излишним, ничто не подлежит уничтожению, но все найдет свое новое, достойное применение.

Это совсем иная постановка вопроса или, если угодно, совсем другой «язык», чем тот, на котором говорит в своей рецензии еп. Феодор. «Мерка рассудка в отношении к христианской истине, – пишет он, например, – совершенно неприменима, почему и требуется христианством обновление ума и ожидается упразднение разума»<sup>897</sup>. Но само понятие «обновление ума» в системе о. Павла должно трактоваться по-иному, в соответствии с *его* оригинальной онтологией, а понятие «упразднение разума» может быть принято только как метафора, в реальности же совершенно невозможно.

В отличие от еп. Феодора, кн. Евг. Трубецкой взял для анализа только что вышедший «Столп» в полном варианте и уже в феврале 1914 г. сделал доклад на заседании Религиозно-философского общества в Москве – «Свет Фаворский и преображение ума» (опубликован в мае 1914 г.). Были высказаны мнения о том, что, резко критикуя антиномичность в «Столпе», Е. Трубецкой просто не понял направления мысли о. Павла (игум. Андроник, С. Хоружий<sup>898</sup>), т. е. фактически не учел различия Флоренским «Истины» и «истины», а также того обстоятельства, что, с точки зрения о. Павла, все противоречия снимаются «на высшей ступени познания... в состоянии просветления»<sup>899</sup>. Но Е. Трубецкой не критикует антиномичность саму по себе и не объявляет саму структуру «Столпа» противоречивой (как это действительно ошибочно делает прот. Г. Флоровский<sup>900</sup>). Он восстает против признания антиномий *нормой* для рассудка, который не должен при этом сам стремиться их разрешать, а должен ждать обновления свыше. Тем самым, как представляется, Е. Трубецкой находит в «Столпе» один из важнейших моментов онтологии и антропологии о. Павла и полемизирует против него.

Действительно, Трубецкой готов согласиться с утверждением антиномичности рассудка и с требованием «отказа от рассудка» в деле поиска Истины, но только в том случае, если рассудок понимать как мысль, прилепившуюся к области временного и неспособную подняться над этой плоскостью. Но Флоренский, указывает Трубецкой, употребляет слово «рассудок» в различных значениях, в том числе и как синоним логического мышления вообще. И тогда антиномизм оказывается у Флоренского нормой, с которой не следует бороться и которая, более того, совершенно необходима для духовной жизни. Таковую позицию Трубецкой называет возведением в норму греховного раздвоения нашего рассудка<sup>901</sup>.

Можно видеть, что Трубецкой встречается здесь с иерархической онтологией О. Павла, в которой неспособность рассудка воспринимать Истину неантиномичной вызвана не столько его греховным повреждением, сколько – и главным образом – его положением в низших слоях бытия. Трубецкой не вскрывает эту онтологию, но просто отказывается воспринимать следующие из нее выводы. И фактически он отказывается признавать прово-

<sup>897</sup> П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 228.

<sup>898</sup> См.: Андроник (Трубачев), игум. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск: Водолей, 1998. С. 24–25; Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. С. 78–79.

<sup>899</sup> См.: Флоренский П. А. Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 505.

<sup>900</sup> См.: Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 494–495.

<sup>901</sup> См.: П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 294–295, 299–300.

димое Флоренским различие «Истины» и «истины»: «Никакое различие между истинной с маленькой буквы и большой не упраздняет для нас обязанности стремиться именно к этой цели – искать единства истины: ибо та истина, которая носит на себе печать нашего греховного раздвоения, – вовсе не есть истина, а заблуждение»<sup>902</sup>. Иными словами, то, что рассудок человека находится на периферийных слоях бытия, не норма, а результат греховного повреждения. Периферия не естественное, а нижеестественное место человеческого рассудка, который не должен оставаться в положении пассивного, просветляемого из глубин «объекта» человеческой природы, а должен стремиться сам к своему собственному благодатному *преображению*: «Как роковая необходимость греха в этой жизни не исключает нашей обязанности бороться с грехом и с Божией помощью от него освободиться, так и неизбежность для нас антиномизма не упраздняет лежащего на нас долга – стремиться возвыситься над этой греховной темнотою нашего рассудочного сознания, пытаться осветить нашу мысль тем единством присносущного света, в котором упраздняются все наши земные противоречия»<sup>903</sup>.

Только на первый взгляд может показаться, что Флоренский говорит о том же самом. В действительности же разница огромна: он говорит не о преобразении самого рассудка так, чтобы он сам по себе перестал быть периферийным в составе человеческой природы. В онтологии Флоренского рассудок освящается, оставаясь на периферии. Оттого антиномии для него – норма, и Флоренский получает от Трубецкого упрек в непризнании действительного благодатного преобразования рассудка уже здесь, на земле; духовное преобразование, по мысли Трубецкого, должно охватить собою *все естество человека*, «оно должно начинаться в *сердце* – центре его духовной жизни – и оттуда распространяться на всю периферию»<sup>904</sup>. Думается, Трубецкой понял направление мысли о. Павла гораздо лучше, чем это может казаться. По мнению о. Андроника, из построений о. Павла должен следовать вывод: «...антиномичность есть специфическая характеристика бытия тварного мира *после грехопадения* (курсив мой. – Н. П.)»<sup>905</sup>. Но это весьма специфическое прочтение Флоренского, поскольку сам о. Павел такого вывода не делает. Трубецкой как раз с таким выводом был бы согласен, но направление мысли о. Павла было, как представляется, совсем иное.

Профессор МДА С. Глаголев в своем отзыве только констатировал, без всяких оценок, что Флоренский связывает вопросы *вечности* и *памяти* и рассматривает тварь «и в ее историческом явлении, и в ее идеале». Весьма важным представляется то обстоятельство, что Глаголев оценил работу о. Павла как «поворот к святоотеческому и аскетическому богословию», однако, в отличие от еп. Феодора, Глаголев осторожно свидетельствовал «православие» не самой работы, а ее автора. Эту работу, по словам Глаголева, нужно не читать, а изучать («слишком много важных и ценных утверждений она в себе заключает»), но не спешить при этом присоединять свое «да» к мнению автора. Здесь еще есть значительные недоработки, которые, как полагал Глаголев, автор ликвидирует в последующих переизданиях своей книги<sup>906</sup>.

Между тем полный вариант «Столпа» вышел в свет раньше магистерской защиты о. Павла (в самом начале 1914 г.), и Флоренский, судя по всем имеющимся сведениям, вовсе не планировал вносить в него какие-либо изменения при возможном его переиздании в том же издательстве «Путь» в 1918 г.<sup>907</sup> Это еще раз говорит о выверенности его позиции и твердо-

<sup>902</sup> Там же. С. 301.

<sup>903</sup> Там же. С. 297.

<sup>904</sup> П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 292.

<sup>905</sup> Андроник (Трубачев), игум. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 25.

<sup>906</sup> См.: П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 248.

<sup>907</sup> См.: Переписка священника П. А. Флоренского со священником С. Н. Булгаковым. Томск: Водолей, 2001. С. 137–138, 145–146.

сти убеждений, суть которых им никогда не скрывалась, но почему-то в современной ему МДА по большей части воспринималась как издержки еще не совсем зрелой богословской мысли. Во всяком случае, серьезной и одновременно доброжелательной критики вначале своего пути в богословии о. Павел, по-видимому, так и не встретил.

В марте 1914 г. (в «Северных записках») была опубликована статья Б. В. Яковенко «Философия отчаяния», в которой автор фактически не признал за «Столпом» какого-либо серьезного значения. В главной своей теме – учении об Истине – «Столп», по мнению Б. Яковенко, не открывает ничего нового; все, что написано Флоренским, уже было известно из работ Фихте, Гегеля и американского идеалиста Дж. Райса. Яковенко также заметил у о. Павла «нестыковки» в отношении рассудка: Флоренский плетет «сложную и запутанную сеть» рассудочных доказательств, направленных главным образом против рассудка. Но эта обнаруженная противоречивость побуждает Яковенко не к более углубленному исследованию (как это сделали еп. Феодор и кн. Е. Трубецкой), а к простому выводу о непрочности веры самого о. Павла. Эта вера, как утверждает Яковенко, боится рассудочных аргументов, и потому Флоренский вынужден уделять рассудку столь большое внимание<sup>908</sup>.

Впоследствии, в эмиграции, Б. В. Яковенко существенно изменил свое отношение к «Столпу» и к самому Флоренскому. Так, он увидел в философии «Столпа» глубину и оригинальность замысла, назвал построенную о. Павлом религиозную систему одним «из самых значительных творений религиозной мысли человечества вообще». Флоренский, по его мнению, создал «классическое произведение, достойное стать рядом с «Исповедью» блж. Августина». Весь краткий очерк о Флоренском в своей «Истории русской философии» (1938) Яковенко озаглавил несколько иначе: вместо «Философия отчаяния» (как было в статье 1916 г.) он написал «Философия *теоретического* (курсив мой. – Н. П.) отчаяния»<sup>909</sup>.

С характером той доходящей до злобы подозрительности, которая порой окружала Флоренского, можно ознакомиться по обширному отзыву на полный вариант «Столпа» архим. Никанора (Кудрявцева). Архим. Никанор постоянно указывает на научную недобросовестность Флоренского, который, с его точки зрения, вполне сознательно, под прикрытием богослужебной и святоотеческой литературы, «проводит идеи, или имеющие слишком мало, или не имеющие вовсе ничего общего с вселенским церковным сознанием»<sup>910</sup>. Потом на эту же тему, более корректно, но уже с постановкой чисто духовного «диагноза» выскажется прот. Г. Флоровский: «Книгу личных избраний он выдает за исповедь соборного опыта. Есть очень явственный налет *богословской прелести* на всех построениях Флоренского (курсив мой. – Н. П.)»<sup>911</sup>. Таким образом, фактически констатируется, что Флоренский действительно «возвращается к Отцам», но делает это избирательным образом и по личному произволу, в силу своего сознательного еретичества или не замечаемой им самим «богословской прелести».

Архим. Никанор, как правило, просто перечисляет то, что ему представляется неверным у Флоренского, а аргументы для богословской критики заимствует из уже опубликованных отзывов (еп. Феодора, Б. Яковенко, кн. Е. Трубецкого); при этом очень субъективная и во многом спорная критика Флоренского Н. Бердяевым у о. Никанора просто переписывается без всяких попыток ее саму как-то прокомментировать. Вместе с тем столь решительное стремление к поиску во всем у Флоренского предмета для критики позволило архим. Никанору, наряду с собранием явно надуманных замечаний (как, например, обнаружение в «Столпе» *униатского* «*per Filium*»), обратить внимание и на нечто важное, до него кри-

<sup>908</sup> См.: П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 261–262.

<sup>909</sup> Яковенко Б. В. История русской философии / Пер. с чеш. М.: Республика, 2003. С. 378.

<sup>910</sup> Яковенко Б. В. История русской философии. С. 326.

<sup>911</sup> Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. С. 494.

тиками не замеченное или признанное незаслуживающим упоминания. Так, он выделил из концепции Флоренского представление о том, что не только человек, но и «вся тварь в ее целом оказывается созданной по Образу Божию». На утверждение Флоренского – «личность *должна* быть спасена» (из главы «Геенна») – он возразил, что в таком случае личность «совершенно и во всех отношениях несвободна» и, следовательно, не есть личность; в этой же связи он отметил необоснованность проводимого Флоренским онтологического различения между «личностью» и «характером» человека как системы его действий<sup>912</sup>.

В критике Н. А. Бердяева (Стилизованное православие // Русская мысль. 1914. № 1) наиболее яркими представляются такие эпитеты как «упадничество», «стилизованный архаизм» и «примитивизм», враждебность «новой религиозной жизни, духу творческому». С позиции Бердяева, Флоренский вовсе не пытается вырваться из «бытовой» церковности и начать «духовное восхождение». «Где уж нам, грешным, для нас ли, маленьких, духовная жизнь? – так передает Бердяев общую, с его точки зрения, позицию Флоренского и «старой церковности». – Нужно смирение, а не повышение духовной жизни, не раскрытие иных миров... и не творчество новой жизни». Вместе с тем, в «Столпе» нельзя не чувствовать именно тягу к преодолению того, что Бердяев называет «духовной демократизацией» христианства, его приспособления «к середине человеческой». И Бердяев, который сам хотел бы идти «на *слишком дальние* (курсив мой. – Н. П.) духовные плаванья», фактически сетует на то, что Флоренский в этом «плаваньи» пытается придерживаться границ, определенных «официальной маркой святости». У Флоренского Бердяев обнаруживает двойственность, когда «духовный аристократ стилизует себя на демократический лад»<sup>913</sup>.

В антропологическом плане Бердяев, конечно, исходит из своих представлений о «религиозном совершеннолетии», означающем у него восприятие человеком Божественного Откровения уже не извне, а изнутри, из глубин самого человеческого духа. Согласно Бердяеву, Христос рождается в самой человеческой душе и обожение раскрывается из собственной внутренней мистической глубины человека. И именно такое представление о Божественной реальности *внутри* человека Бердяев находит чуждым равным образом и Флоренскому, и всему православному богословию, а также и тому, что он называет «христианской антропологией». «Для свящ. Флоренского, – пишет он, – христианство все еще не богочеловеческая религия, в нем все еще есть характерный для православия монофизитский уклон»; в «Столпе» слишком много «традиционно-православного недоброжелательства к людям и к миру», и Флоренский следует «младенческому», ветхозаветному состоянию религии, когда полагает Троиединую Истину и Троиединого Бога совершенно внешними по отношению к человеку, отделенными от человека трансцендентной бездной<sup>914</sup>.

Все это свидетельствует о достаточно поверхностном знакомстве Бердяева со «Столпом», по крайней мере в той его части, где обнаруживается действительное представление о Павла об онтологическом «соотношении» Бога и человека. Хотя Тварь и Творец у Флоренского действительно разделены бесконечным различием, в «Столпе» постоянно подчеркивается, что тварь имеет в Боге *свой* вечный обоженный «корень», от которого в эмпирическом человеке может и должен разгораться Божественный Свет. И если, по Бердяеву, обожение есть рождение Бога в мистических глубинах человека, то, по Флоренскому, трансцендентный Бог уже присутствует от вечности в идеальном человеке и просветление Божественным Светом человека эмпирического также с точки зрения эмпирии может быть названо «рождением Бога», причем совершающимся в тех же «мистических глубинах». Судя по всему, Бердяев не разглядел в «Столпе» этой фундаментальной особенности антропологии Флорен-

---

<sup>912</sup> См.: П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 341–342.

<sup>913</sup> П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 275–276.

<sup>914</sup> См.: Там же. С. 266, 269, 274, 276, 282.

ского, когда единый человек представляется разделенным на человека идеального и человека эмпирического; иначе нельзя было бы не заметить, что в отношении эмпирического человека «имманентная» концепция Бердяева с представлениями Флоренского имеет практически полное сходство. Единственно, что отметил Бердяев у Флоренского по этому важному вопросу, это учение «о каком-то предсуществовании души», которое в «Столпе» оказалось (по мнению Бердяева) неразработанным и не связанным с эсхатологией, хотя «это ведь один и тот же вопрос»<sup>915</sup>.

По всей видимости, все остальные аспекты антропологии Флоренского отошли у Бердяева на второй план перед одной проблемой, не допускающей компромисса и действительно самым радикальным образом разделяющей «Столп» и бердяевскую философию духовного творческого преображения. Бердяев с убежденностью пророка предвозвещал и ожидал то, что никак не может быть вмести́мо в онтологию Флоренского: разложение физического плана бытия и «физической телесной жизни». «В мировом космическом процессе развития, – согласно Бердяеву, – человек перерастает относительную устойчивость физической материальной жизни» и уже ныне, в «эпоху космического вихря», «тайнственно совершается мировой перелом к выявлению Духа в человеке, обращение к духовной плоти»<sup>916</sup>. Исходя из «Столпа», Бердяев писал, что Флоренский «закрывает глаза» на этот мировой космический процесс и «хочет удержать физическую телесность и материальность религиозной жизни», не хочет и боится выявления «духовной плоти» Церкви, ее «вечного лика» и «сокровенной сущности». На самом же деле Флоренский не только в поздних работах, но уже и в «Столпе» достаточно много сказал именно о выявлении «вечного лика» и «сокровенной сущности» твари. Но этот процесс, с его точки зрения, совершается не путем «отбрасывания» за какой-то ненадобностью низших планов бытия. Восхождение, если угодно (по терминологии Бердяева), к «иным мирам», происходит у него через явление высшего плана бытия в низшем, и никак иначе.

После публикации 1914 г. Н. Бердяев еще не один раз выступал с критикой Флоренского, но не сказал, по сути, уже ничего нового, если не считать усиления резкости в выражениях. Так, реагируя на выпад о Павла против А. С. Хомякова (в работе «Около Хомякова», 1916), Бердяев заявил об отсутствии у Флоренского «духа Христова, интимного чувства Христа», а также каких-либо «признаков чувства достоинства человека как господина, а не раба» (в работе «Хомяков и священник Флоренский» – Русская мысль. 1917. Февраль). Флоренский «явно вступает на путь Великого Инквизитора»<sup>917</sup> – это сказано Бердяевым, очевидно, в качестве усиления прежде выдвинутых обвинений – в «монофизитском уклоне» и в отсутствии «богочеловечности».

Много лет спустя в своем «Самопознании» (1939–1940) Бердяев привел лаконичный перечень того, чего он никак не мог принять у Флоренского: это «...его магизм, первоощущение заколдованности мира, вызывающее не восстание, а пассивное мление, отсутствие темы о свободе, слабое чувство Христа, его стилизация и упадочность, которую он ввел в русскую религиозную философию»<sup>918</sup>. Здесь же, а затем в «Русской идее» (1946), Бердяев указал на «космическое прельщение» Флоренского, которое оборачивается «подавленностью» человека, низведением его – наряду со Христом и Евангелием – из центра куда-то на периферию философствования<sup>919</sup>. Впоследствии эти тезисы механически повторялись в некоторых ста-

---

<sup>915</sup> П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 279.

<sup>916</sup> Там же. С. 278.

<sup>917</sup> П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 383, 387.

<sup>918</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Эксмо, 2008. С. 420.

<sup>919</sup> См.: Там же. С. 241, 423.

тых 1990–2000-х гг., авторы которых не дали себе труд разобраться в субъективности подхода самого Бердяева к философии о. Павла.

Все это не означает, что Бердяев не нашел у Флоренского вообще ничего, с его точки зрения, позитивного<sup>920</sup>, но неприятие касалось самых главных мировоззренческих вопросов. Во всяком случае, можно сказать, что в антропологическом плане критика Бердяевым «Столпа» – это не столько критика в собственном смысле, сколько столкновение двух концепций, двух достаточно неоднозначных и в конечном счете несводимых друг к другу представлений о мире и человеке.

В итоге всего обзора критики, прозвучавшей в публикациях до 1917 г.<sup>921</sup>, видно, что антропология, как вполне определенное и уже достаточно разработанное учение о. П. Флоренского, еще не была замечена. Чрезвычайно субъективный подход Н. Бердяева не позволил ему разобраться в самой сути того, что предлагалось о. Павлом, а еп. Феодор и кн. Е. Трубецкой приняли ряд положений в концепции Флоренского скорее как недоработки, чем как вполне определенную точку зрения. По всей видимости, именно поэтому в их критических замечаниях гораздо больше простых недоумений, чем аргументированной полемики. Что же касается других отзывов, то они в своей основе просто отразили общий фон того отношения, которое проявлялось к о. Павлу у его современников<sup>922</sup>.

Как и для Н. А. Бердяева, для всей русской эмиграции первой половины XX в. все философско-богословское наследие о. П. Флоренского заключалось в основном только в «Столпе и утверждении Истины», в работе «Около Хомякова» (1916) и в идеях, высказанных в маленькой брошюре «Мнимости в геометрии», успевшей быть изданной в России в 1922 г. Но когда в Берлине в 1929 г. вышло в свет фототипическое переиздание «Столпа», Г. Флоровский (тогда еще не священник) в своей первой критической оценке творчества о. Павла (*Флоровский Г. В.* Томление духа // Путь. 1930. № 20) вспомнил еще и о важной студенческой работе Флоренского «О типах возрастания» (1906). Там, отметил Флоровский, человечество *премирно* (т. е. еще до создания мира) разбито на множество родов и типов: это *премирно* определенные пути каждого человека в мире. И «о. Павел Флоренский выше ставит именно эту врожденную непорочность, нежели святость подвига»<sup>923</sup>. Для «Путей русского богословия» (Париж, 1937) о. Георгий Флоровский немного сократил первоначальный текст из «Томления духа», снял это упоминание «типов», но оставил другие, не менее важные замечания, касающиеся антропологии. В одном плане, пишет он здесь, у Флоренского «мир еще не преобразен, но в другом, в своем вечном корне, он божественен». И «упование Флоренского не в том, что пришел Господь и в Самом Себе открыл новые пути Вечной Жизни, но в том, что от вечности и по самой своей природе «тварь уходит во внутритро-

<sup>920</sup> См.: Там же. С. 240–241.

<sup>921</sup> Также можно указать на другие, достаточно краткие публикации: *Розанов В. В.* Густая книга // Новое время. 1914. 12 февраля. С. 5 и 22 февраля. С. 14; *Яковлев А. О.* О книге священника П. Флоренского «Столп и утверждение Истины» // Народное образование. 1914. Март. Т. 1. Кн. 3. С. 317–322. И. Лапшин обратил внимание на одно из приложений к «Столпу» – «Понятие тождества в математической логике» (*Лапшин И. И.* Логика отношений и силлогизм // Журнал Министерства народного образования. 1916. Т. 66. С. 247–249), а М. Ф. Таубе помимо логики проявил интерес к разделу «Столпа» о Троицизме (см.: Литературный Сборник Братства законодателей г. Одессы за первый год его существования. Одесса, 1917. Вып. 1. С. 101–115).

<sup>922</sup> В этой связи интересно отметить одно из неопубликованных в те годы писем одесского гимназиста Г. Флоровского П. Флоренскому в Сергиев Посад. Прочитав в 1911 г. в «Богословском вестнике» фрагменты будущего «Столпа», Флоровский писал, что он нашел в них «глубину понимания христианства» и проявление того «церковного сознания», которое, по его мнению, не обретается у В. Соловьева и «наших... богословов из светских» (Письма Г. В. Флоровского к П. А. Флоренскому (1911–1914) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 2003 / Под ред. М. А. Колерова. № 6. М., 2004. С. 54). Много позже (в 1972 г.) о. Георгий Флоровский назовет такое свое отношение к Флоренскому «очарованием», которое «оборвалось» после основательного изучения им христианской патристики (см.: Половинкин С. «Инвектива скорее, чем критика» // Там же. С. 42).

<sup>923</sup> П. А. Флоренский: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 106.

ичную жизнь»». Таким образом, интуицию «вечного предсуществования» твари и человека у Флоренского Флоровский связывает с нечувствием исторического Христа-Богочеловека, Который в «Столпе» «какой-то неясной тенью теряется на заднем фоне»<sup>924</sup>.

С конца 1920-х гг. в русской эмиграции начала постепенно разгораться полемика вокруг софиологии о. С. Булгакова, кульминацией которой явились известный Указ Московской Патриархии от 7 сентября 1935 г., ответ на него о. С. Булгакова и разбор этого ответа В. Лосским (*Лосский В.* Спор о Софии. Париж, 1936). В рамках этой полемики достаточно спешно была написана большая работа архиеп. Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935), в которой работы Булгакова и Флоренского были рассмотрены в одном общем контексте, причем не всегда даже с различением позднего Булгакова и раннего. Архиеп. Серафим избрал метод выделения основных положений софиологии и опровержения их цитатами из Св. Писания и св. Отцов; в отношении учения о. Павла он применил этот метод к тезису о Софии как о «Великом Корне целокупной твари», которым тварь уходит в «недра» Пресвятой Троицы и через который она получает себе вечную жизнь. Архиеп. Серафим возразил, что тем «корнем», на котором основывается для нас *возможность* вечной жизни, является Сам Христос, а *условие* вечной жизни – таинство Евхаристии<sup>925</sup>. По сути, это была критика самой идеи «вечного предсуществования» и изначального обожения твари в ее идеальных основаниях, которая, однако, далее архиеп. Серафимом в отношении Флоренского развита не была.

Вместо этого вл. Серафим сделал упор на обвинение о. Павла в «двубожии», поскольку, по его словам, допуская иное, чем Христос, основание для вечной жизни, мы признаем другого «спасителя» – Софию, «которая является в данном случае, по представлению о. Флоренского, с настоящими атрибутами Божества»<sup>926</sup>. Вл. Серафим здесь совершенно упустил из виду то обстоятельство, что в «Столпе» условием вечной жизни всей твари в конечном счете является не София, а Божественная Сущность – Любовь, которой тварь причастна через свои «софийные» корни. И в целом Флоренский в «Столпе» никак не дает повода обвинить его в обожествлении Софии; вся тонкость его софиологии в том, что София не Бог, но «религиозно», т. е. в живом религиозном опыте, «почти сливается» с Богом<sup>927</sup>. Практически вся остальная критика архиеп. Серафимом учения Флоренского связана с ошибкой: он приписывает о. Павлу утверждения, которые приведены в «Столпе» как цитата из Вл. Соловьева<sup>928</sup>, и потому именно Соловьеву, а не о. Павлу должны быть адресованы такие обвинения вл. Серафима, как уклонение в «пантеизм», «человекобожие» и т. д.<sup>929</sup>

Н. О. Лосский в своей «Истории русской философии» (1951) в качестве основных работ Флоренского называет «Столп», «Смысл идеализма» (1915) и статью «Около Хомякова» (1916). Главной заслугой Флоренского он признал распространение идеи единосущия из тринитарного богословия на всю «метафизику тварного бытия». Именно Флоренский, по мнению Н. Лосского, плодотворно ввел в научно-философский оборот учение о единосущии всей твари и наряду с этим представил идеи Платона не как абстрактные понятия, а как «живые конкретные личности» сверхчеловеческого порядка. Это два взаимосвязанных аспекта философии самого Н. Лосского, в которых он признавал идейное первенство о. Павла.

<sup>924</sup> *Георгий Флоровский, прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 496–497.

<sup>925</sup> См.: *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. С. 163–168.

<sup>926</sup> Там же. С. 169.

<sup>927</sup> *Флоренский П. А.* Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 331.

<sup>928</sup> См.: Там же. С. 390.

<sup>929</sup> См.: *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. С. 212–214.



В целом же существенно критически Н. Лосский высказывается только по двум вопросам – относительно выступления Флоренского против Хомякова и по поводу концепции, изложенной в «Столпе», в главе «Геенна». «По Флоренскому, – пишет он, – человеческая личность состоит из двух я, которые могут отделяться друг от друга: одно я обречено на вечные мучения, а другое – на вечное блаженство. Но это совершенно невозможно (курсив мой. – Н. П.)». У Флоренского, конечно, нет такого учения в явном виде, но Н. Лосский показывает неизбежный вывод, к которому приводит антропология, содержащаяся в «Столпе». Фактически же Флоренский говорит об онтологическом распаде эмпирической личности человека в случае ее поражения предельным злом. Временное, «условное Я» в человеке в этом случае отсекается от вечного, «истинного Я», теряет свою субстанциональность и тем самым перестает быть Я. Именно это считает невозможным Н. Лосский, поскольку, по его мнению, «вечное претерпевание мучений... уже опыт, следовательно, опыт – принадлежность некоторого я, которое осознает его»<sup>930</sup>.

В отличие от Н. Лосского, прот. Василий Зеньковский в своей «Истории русской философии» (Париж, 1950) к Флоренскому гораздо более критичен, так как ищет у него «церковное содержание», а находит только «церковность формы», «церковное облачение». Зеньковский составляет свое впечатление о философии Флоренского по «Столпу» и двум рукописным оттискам – «Общечеловеческих корней идеализма» (1908) и «Смысла идеализма» (1915), которыми он в основном и подкрепляет свой тезис о смешении у о. Павла церковного опыта с опытом «народным» и даже оккультным<sup>931</sup>. По существу, признав философскую «незаконченность» софиологии «Столпа», Зеньковский во многом связал эту недоработку с отсутствием (как ему представляется) у Флоренского ответа на вопрос: «откуда же грязь и страдание в космосе?» «Характерно, – пишет он без комментария, – что у Флоренского вся проблема зла... берется лишь в плане антропологическом, как проблема греха и спасения от него». Впрочем, самой антропологии в «Столпе» Зеньковский не находит: тема человека, замечает он, у Флоренского, едва начавшись, «тут же расширяется в общую тему тварного бытия», которая в конечном счете все же просветляется, по мнению о. Василия, «тем светом подлинного и глубокого космизма, который особенно запечатлелся в православии»<sup>932</sup>.

Как известно, этот же самый момент Н. Бердяев (в «Русской идее», 1946) отмечал как сугубо негативный: человек у Флоренского, писал он, «подавлен», а сам Флоренский «живет под космическим прельщением»<sup>933</sup>. В современной критической литературе есть точка зрения на соотношение человека и космоса у Флоренского, несогласная ни с Зеньковским, ни с Бердяевым: О. Т. Ермишин полагает, что «связь человека с миром есть основа, на которой базируется философская антропология Флоренского, вбирающая в себя метафизику, гносеологию, естествознание, богословие». Зеньковский не знал философскую антропологию Флоренского и критиковал только его метафизику<sup>934</sup>, в результате чего критика конечно же получилась односторонней и представляющей ныне во многом лишь исторический интерес. На первый взгляд представляется, что в определенной степени то же самое можно сказать и о всей вообще критике Флоренского, прозвучавшей до последних десятилетий XX

<sup>930</sup> Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 246.

<sup>931</sup> См.: П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 425.

<sup>932</sup> Там же. С. 430, 436–437.

<sup>933</sup> Причем сам факт своего «космического прельщения» Флоренский, по мнению Бердяева, старался скрыть (Там же. С. 390). То же самое утверждает и один из современных авторов, которому, в отличие от Бердяева, известно уже и позднее наследие о. Павла: чем более грандиозна иерархия космоса, пишет в связи с Флоренским К. Иусупов, тем меньше в ней места «личному человеку и личной судьбе» (Там же. С. 20–21).

<sup>934</sup> См.: Ермишин О. Т. П. А. Флоренский и В. В. Зеньковский (К вопросу о философской критике) // Энтелехия. 2004. № 8 (59). С. 53.

в. Однако на самом деле это верно, если можно так сказать, в количественном, а не в качественном отношении. Глубокие основы мировоззрения о. Павла не менялись по мере перехода от раннего к позднему периоду его творчества и, не зная поздних работ Флоренского, критики могли уловить (и отчасти улавливали) самое главное, что характерно для *всей* его философии.

До конца 1960-х гг. о Флоренском можно было узнать лишь из изданий «Истории русской философии» Н. Лосского (Пер. с англ. М., 1954) и «Истории русской философии» прот. В. Зеньковского (Т. 2. М., 1956), которые были предназначены только для специалистов-историков. Вместе с тем «Столп» мог быть доступен в библиотеках, а некоторые поздние работы о. Павла были известны в самиздате. В 1960-е гг. произошло то, что можно назвать очередным проявлением парадокса, характерного в целом для Флоренского и его наследия. Как известно, прот. В. Зеньковский писал, что все экскурсы о. Павла в область филологии являются дилетантскими и могут производить впечатление лишь на тех, кто серьезно не занимался этой наукой<sup>935</sup>. Современные лингвисты также согласны с тем, что у Флоренского нет ни одной правильной этимологии слов и имен<sup>936</sup>. Однако в указанный период именно ученые-лингвисты – Б. А. Успенский и Ю. М. Лотман – заинтересовались трудами о. Павла и своими публикациями в изданиях Тартуского университета способствовали тому, что Флоренский в Советской России был «открыт» заново и вызвал большой интерес у молодых исследователей<sup>937</sup>.

По-видимому, первыми к изучению всей совокупности ранних и поздних работ Флоренского приступили в начале 1970-х гг. свещ. Анатолий (впоследствии архим. Иннокентий) Просвирнин и С. С. Хоружий. Статьи первого автора носили главным образом познавательный и апологетический характер. В качестве «итогов» богословия о. Павла он выделил разработку теодицеи, понятия об Имени Божиим и попытку «создания цельной христианской антропологии, разрешающейся в антроподицее». По существу, архим. Иннокентий связал с трудами Флоренского раскрытие в русском богословии учения свт. Григория Паламы и приписал ему постановку проблемы человека как личности, с изучением вопросов разрушения личности грехом и восстановления личности в культе<sup>938</sup>.

С. Хоружий, написав вначале по просьбе о. Анатолия Просвирнина «чисто апологетическую работу» о Флоренском<sup>939</sup>, очень скоро перешел к критике, но новое его исследование – «Мирозерцание Флоренского» (1974) – оставалось неизданным до 1999 г. В нем была предпринята первая попытка обобщить религиозно-философское наследие о. Павла и выявить его «центральную интуицию» (различение подлинного и кажущегося бытия как «соответственно заключающего и не заключающего в себе определенное ноуменальное... содержание, смысл, идею»<sup>940</sup>) и наиболее общую «онтологическую парадигму» (картина многослойной символической реальности, «иерархия слоев бытия разной бытийной напря-

<sup>935</sup> См.: П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 426.

<sup>936</sup> См.: Флоренский сегодня: три точки зрения // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 151.

<sup>937</sup> Тогда опубликовать удалось далеко не все, что планировалось. Были напечатаны статьи: *Флоренский П. А. Обратная перспектива* // Труды по знаковым системам. Сб. 3. Тарту, 1967; *Флоренский П. А. Symbolarium* (словарь символов) // Труды по знаковым системам. Сб. 8. Тарту, 1971. В этом же выпуске была опубликована статья Б. А. Успенского «О семантике иконы», знакомящая читателя с работой о. Павла «Иконостас». В 1988 г. Б. А. Успенский участвовал в работе первого Международного симпозиума, посвященного наследию о. Павла в Бергамо, где развивал изложенные в «Иконостасе» мысли Флоренского о сне как «модели» иного мира.

<sup>938</sup> См.: П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 517–518.

<sup>939</sup> Написанная в начале 1970-х гг. для издательского отдела Московской Патриархии, эта работа была опубликована только 30 лет спустя самим С. Хоружим как имеющая только историческую ценность (см: *Хоружий С. С. Священник отец Павел Флоренский: основные начала его православного богословия* // Энтелехия. 2002. № 4. С. 55).

<sup>940</sup> *Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского*. Томск: Водолей, 1999. С. 8.

женности и ноуменальной прозрачности»<sup>941</sup>). С. Хоружий нашел (и впоследствии подтвердил этот вывод), что весь круг основных интуиций богословия свт. Григория Паламы остался чуждым для Флоренского и несовместимым с его метафизикой<sup>942</sup> и что на самом деле «православный энергетизм» у Флоренского имеет неоплатоническую трактовку. В антропологическом плане это, по мнению Хоружего, влечет за собой «подмену, сдвиг от христианства как религии Личности в дохристианскую сферу природной, магической религиозности»<sup>943</sup>. С. Хоружий отстаивает ту точку зрения, что Флоренскому чужд органично присущий христианству персонализм<sup>944</sup>; позднее наследие о. Павла, по его мнению, насыщено темами о человеке, но обсуждение этих тем строится на концепциях символизма, который, «как тип мирозерцания, заведомо не может иметь персоналистической природы»<sup>945</sup>.

С самого начала 1980-х гг. начинается научная деятельность игумена (с 1981 г. иеродиакона, с 1982 г. иеромонаха) Андроника (Трубачева), которому после кончины сына о. П. Флоренского – Кирилла Павловича Флоренского (1915–1982) – были переданы материалы из наследия о. Павла. Статьи о. Андроника носят гораздо более исторический, чем философский и богословский, характер, но мнение его звучит всегда авторитетно, так как, помимо опоры непосредственно на полный объем работ и записей о. Павла, оно основывается еще и на семейных преданиях<sup>946</sup>. Игум. Андроник последовательно выступает против строго богословского подхода к работам Флоренского. По его мнению, о. Павел – «мыслитель и исследователь» в достаточно широком значении этих понятий<sup>947</sup>. Мимо исследователей «Столпа», утверждает о. Андроник, прошел «существенный символизм» речи Флоренского, но это важно настолько, что «Столп» предлагается воспринимать в целом «как символический миф о познании Истины, подобный мифотворчеству Платона»<sup>948</sup>. Такая позиция должна снимать остроту возможной богословской и философской критики, как, например, в случае с такими определениями о. Павлом Софии, как «цельное естество твари», «монада», «Четвертая Ипостась», «идеальная личность мира», «первозданное естество твари» и т. д., или в связи с термином «пресуществление», которым в «Столпе» обозначено обожение человека, причастного самой Божественной Сущности, и который, по указанию о. Андроника, Флоренский употреблял «не в догматическом смысле»<sup>949</sup>.

Тем не менее сам о. Андроник в своей кандидатской диссертации (1984) был вынужден отметить (как «методологическую и терминологическую недоработку») неразличение в «Столпе» «Неприступной и Непознаваемой Сущности Бога» и Божественных энергий, а также сделать ряд критических замечаний к главам «Утешитель» и «Геенна». В последнем случае при обсуждении о. Павлом вопроса о действительности вечных мук, по мнению о. Андроника, осталось неясным, «что же есть человек?» и не было проведено «четкого раз-

<sup>941</sup> Там же. С. 35, 45.

<sup>942</sup> См.: Там же. С. 136.

<sup>943</sup> П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 540.

<sup>944</sup> См.: Там же. С. 553.

<sup>945</sup> Хоружий С. С. Творчество о. П. Флоренского и наши дни // Вопросы философии. 2001. № 7. С. 171.

<sup>946</sup> Игум. Андроник – сын дочери о. Павла Ольги Павловны Флоренской-Трубачевой, к которой обращены наиболее «философские» письма о. Павла из мест заключения в 1933–1937 гг. Как автора наиболее серьезной и объективной попытки представить взгляды Флоренского в начале 1980-х гг., о. Андроник отметил И. А. Свиридова. Диссертация И. Свиридова «Гносеология священника Павла Флоренского» (1980) была опубликована в «Богословских трудах», в сборнике, посвященном 100-летию МДА (М., 1986). См. также: Свиридов И. А. Богословская концепция священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 5.

<sup>947</sup> См.: Андроник (Трубачев), игум. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск: Водолей, 1998. С. 180. Эту же свою позицию о. Андроник подтвердил в середине 1990-х гг. (Флоренский сегодня: три точки зрения. С. 127).

<sup>948</sup> Андроник (Трубачев), игум. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 45.

<sup>949</sup> Там же. С. 19, 39.

личия между человеком, личностью человека и образом Божиим в нем». Особенно здесь о. Андроник отметил не подтвержденное «ни одним свидетельством св. Отцов» убеждение Флоренского в том, что объективно существует только то, что коренится в Боге<sup>950</sup>. Фактически это критика одной из основ мировоззрения о. Павла, наложившей печать на все его работы; но основательно данный, достаточно сложный богословский вопрос у самого о. Андроника не прорабатывается.

Относительно поздних работ о. Павла о. Андроник, как правило, ограничивается лишь их изложением и пояснением. Задуманные как «антроподицея», они не составили цельное произведение, но все же, по мнению о. Андроника, объединены общим замыслом – «дедущировать человека», т. е. показать смысл и внутреннюю необходимость его строения, освящения и деятельности. «Антропологическая по методу, антроподицея онтологична и теологична»; «путь антроподицеи о. Павла» – это «познание истины о человеке», причем антроподицея, как и теодицея («Столп»), – это также, подчеркивает о. Андроник, «*философия единостица*, опирающаяся на догмат о Троице»<sup>951</sup>.

Можно сказать, что третьим по значению из современных исследователей творчества о. П. Флоренского является Н. К. Бонецкая, хотя, по-видимому, к изучению наследия о. Павла она приступила значительно позже, чем С. Хоружий и игум. Андроник. Сразу же сосредоточив основное внимание на темах оккультизма и теософии, она долгое время отрицала наличие в трудах Флоренского какой-либо разработанной антропологии<sup>952</sup>. Подобно С. Хоружему, она обращала особое внимание на то, что «тайна личности, ее последняя ценность, осталась скрытой от взора Флоренского»<sup>953</sup>, а против игумена Андроника утверждала, что ей непонятно, почему труды о. Павла 1920-х гг. должны называться «антроподицей», так как, по ее мнению, это прежде всего «духовная наука», создаваемая в стиле Р. Штайнера, но на православной почве<sup>954</sup>. Однако в 2010 г. Бонецкая сделала попытку восполнить пробел как в своих собственных исследованиях трудов Флоренского, так и в общем состоянии современного «флоренсковедения». Она, наконец, признала наличие у Флоренского «стройной философски-антропологической концепции»<sup>955</sup>, которую и попыталась раскрыть. К сожалению, эту попытку, как представляется, следует признать неудачной по целому ряду причин, главная из которых – предвзятое и, как и прежде, нескрываемое, крайне негативное отношение автора исследования к самой личности о. Павла. Статья Н. К. Бонецкой ««*Homo faber*» и «*homo liturgus*» (Философская антропология П. Флоренского)», о которой идет речь, безусловно, требует отдельной подробной рецензии. В рамках же данного обзора можно отметить следующие основные моменты.

Бонецкая точно подмечает ряд *тенденций* в антропологии Флоренского, но, в силу своего предвзятого отношения, необоснованно придает этим тенденциям законченный вид. Тем самым мысль Флоренского обедняется, искусственно загоняется в строго определенную систему, построения которой, особенно в вопросах философской антропологии, о. Павел как раз и старался избежать<sup>956</sup>. Например, из того, что Флоренский «довольно фрагментарно» проблематизирует душу и дух, для Бонецкой следует, что Флоренский в антропологии лишь

<sup>950</sup> См.: Там же. С. 29–30.

<sup>951</sup> Андроник (Трубачев), игум. Антроподицея священника Павла Флоренского // Флоренский П. А. <Сочинения > Т. 2: У Водоразделов мысли. М., 1990. С. 352–354.

<sup>952</sup> См.: П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 648.

<sup>953</sup> Флоренский сегодня: три точки зрения. С. 154–155.

<sup>954</sup> См.: Там же. С. 150.

<sup>955</sup> Бонецкая Н. К. «*Homo faber*» и «*homo liturgus*» (Философская антропология П. Флоренского). // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 90.

<sup>956</sup> См.: Флоренский П. Т. 2: У Водоразделов мысли. С. 27–29.

«философ тела»<sup>957</sup>. Там, где объективно у о. Павла следует отметить тенденцию умаления значения человеческой свободы, Бонецкая однозначно заключает, что «человек в антропологии Флоренского живет под знаком рока»<sup>958</sup>. Также, там, где очень много мог бы дать спокойный и взвешенный анализ влияния на антропологию Флоренского его своеобразного личного опыта, Бонецкая одним росчерком прекращает все возможные исследования в этом направлении: по ее мнению, Флоренский просто «возвел в ранг антропологического закона» свое собственное переживание стихийного напора «дионисийских» недр своей души<sup>959</sup> и так далее. При всем этом через всю статью проходит сравнение Флоренского с Н. Бердяевым, и делается это так, чтобы стало понятно: взгляды Бердяева на человека – это эталон, истина, на которую следует ориентироваться исследователю философской антропологии Флоренского. Конечно, на такой позиции двух мнений быть не может: философская антропология Флоренского от истины чрезвычайно далека...

Но грубая субъективность данного исследования<sup>960</sup> не самый главный его недостаток. По-видимому, именно подчеркнута негативное отношение к о. Павлу делает для автора статьи возможной странную поверхностность в восприятии изучаемого материала, что приводит в конце концов к ряду серьезных ошибок. Так, Бонецкая совершенно неверно реконструирует «структуру философской антропологии Флоренского в целом», смешивая в трактовке о. Павла такие понятия, как «самость» и «душа»<sup>961</sup>, «самость» и «эмпирический характер» и даже «самость» и «имя»<sup>962</sup>. Таким образом, материал «Столпа» с поздними работами о. Павла соединяется совершенно невероятным и даже, можно сказать, абсурдным образом<sup>963</sup>. Отдельно следует отметить следующее утверждение статьи: «Конечная цель «литургического человека» – превращение себя в икону, *буквально* [выделено – Бонецкой] в вещь, расписанную доску»<sup>964</sup>. Это утверждение достаточно хорошо иллюстрирует общий, довольно пренебрежительный подход автора к исследуемому материалу, поскольку ведь уже давно и хорошо известно, что для о. Павла икона – это не «доска» и не «вещь», а живое непосредственное явление ноуменального мира, «мира идей», идеального человеческого «лика». С этим можно спорить, но вряд ли имеет какой-то смысл мысль Флоренского подменять своей собственной грубой оценкой.

Эти и другие подобные факторы, как представляется, во многом обесценивают *все* проведенное Бонецкой исследование. В целом приходится констатировать, что, справедливо признав в начале статьи антропологию Флоренского «темной» и до сих пор не исследован-

<sup>957</sup> Бонецкая Н. К. «Homo faber» и «homo liturgus» (Философская антропология П. Флоренского). С. 94.

<sup>958</sup> Там же. С. 102.

<sup>959</sup> См.: Там же. С. 103.

<sup>960</sup> Бонецкая не упускает случая снова указать на выдуманную ею ранее борьбу Флоренского с «традиционной Церковью» (причем борьбу под знаком «окультистских исканий» – Там же. С. 101); как и ранее, она сближает Флоренского с гетевским Фаустом, который по совету Мефистофеля вступает на «мистический посвятельный путь» (Там же. С. 103; ср.: Бонецкая Н. К. П. Флоренский: русское гетееанство // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 101) и так далее. Примеров можно привести множество, но уже совсем удивительным представляется обвинение Флоренского в «космической гордыни» в связи с тем что он, *как иерей*, стоя в алтаре пред Святыми Дарами, ощущал себя «в центре мироздания» (Бонецкая Н. К. «Homo faber» и «homo liturgus» (Философская антропология П. Флоренского). С. 104).

<sup>961</sup> Бонецкая Н. К. «Homo faber» и «homo liturgus» (Философская антропология П. Флоренского). С. 94.

<sup>962</sup> Там же. С. 99.

<sup>963</sup> Как известно, «самость» в «Столпе» по преимуществу негативная реальность; «эмпирический характер» *становится* злой «самостью» в случае отвержения Пресвятой Троицы и в таком своем качестве «отсекается» от «Самого», или «Образа Божия» в человеке (см.: Флоренский П. Т. I (1): Столп и утверждение Истины. С. 212–214, 233–242). В терминах поздних работ «самость» – это феномен без ноумена, чистая субъективность, видимость без реальной основы (см. Павел Флоренский, *свящ.* Иконостас // Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 92–93). Напротив, «имя» – это наиболее «бытийное», ноуменальное основание в человеке, которое в антропологии Флоренского можно пытаться сопоставлять с понятиями «Небесного Жилища», «Образа Божия», «Ангела-Хранителя», но никак не «самости».

<sup>964</sup> Бонецкая Н. К. «Homo faber» и «homo liturgus» (Философская антропология П. Флоренского). С. 105–106.

ной областью его воззрений<sup>965</sup>, Бонецкая фактически не смогла внести заметный вклад в преодоление этой ситуации.

Другие современные авторы статей о Флоренском не входят в подробный анализ его религиозно-философского наследия в плане антропологии и, как правило, ограничиваются на эту тему лишь общими замечаниями. Так, например, О. Т. Ермишин пишет о философской антропологии Флоренского как о чем-то вполне осуществленном. По сути, он предлагает признать в качестве таковой почти весь курс лекций о Павла «Из истории философской терминологии» (1917), где прослеживается связь человека с миром и предлагается «максимальное теоретическое раскрытие человеческих способностей и возможностей»<sup>966</sup>. Учение о человеке как о «центральной звене мирового пространства» находит в работах Флоренского А. Е. Громова, но при этом мысль о Павла, по ее мнению, заключается в том, что для осознания себя таким *центром* человек должен ощутить свою включенность в этот мир и прежде ощутить себя *частью* мира<sup>967</sup>. Можно отметить еще точку зрения В. С. Панина, согласно которому проблема человека проходит через *все* творчество Флоренского и именно этой проблеме «он отдал всю свою жизнь и посвятил свои труды». Панин предлагает провести анализ каждого произведения о Павла «с позиции того вклада, который им вносится в антропологическую проблематику», однако еще до такого анализа он почему-то уверен, что Флоренский «полностью принял философскую антропологию христианства»<sup>968</sup>.

Сторонник иной позиции – К. Г. Иусупов – по этому поводу прежде всего утверждает, что антроподицея Флоренского не состоялась и наличие самого такого термина «еще не маркирует наличие концепции». «Бесстрашие энциклопедического ума Флоренского куда-то испаряется, стоит ему подойти к человеку»<sup>969</sup>. Представляется, что Иусупов также делает ряд недостаточно обоснованных утверждений и, кроме того, обнаруживает свою зависимость от оценок Н. Бердяева. Например, никак нельзя согласиться с тем, что утверждение о Павла в «Столпе» об отсутствии для Бога необходимости творить мир (которое является типично святоотеческим) перечеркивает Боговоплощение и все учение о спасении, превращая идеал вечности для человека в «эсхатологический миф». Также из того, что в «Столпе» Флоренский отказался определить личность, вовсе не следует игнорирование им вопросов, связанных с тайной личностного бытия<sup>970</sup>. С одной стороны, Иусупов констатирует невнимание к «личному человеку и личной судьбе» в «грандиозных космических построениях» идеологов «всеединства», а с другой – обнаруживает (вслед за Бердяевым) «общеправославный комплекс недоверия к конкретной человеческой личности (вопреки центральному тезису христианства о человеке как о главной ценности Божьего мира)». Флоренский оказывается отнесенным здесь одновременно и к философии «всеединства», и к так понимаемому «православию». Но возможно ли известный в истории богословия определенный «антропологический минимализм» распространять на *все* православие? И не заметно ли у самого Флоренского, особенно в ранних работах, стремление подчеркнуть *вечную* ценность именно личностного бытия? «У Флоренского антропология аргументируется теорией множеств», – пишет Иусупов<sup>971</sup>, но разве то, как ранний Флоренский это делает<sup>972</sup>, не свидетельствует о

---

<sup>965</sup> См.: Там же. С. 90.

<sup>966</sup> Ермишин О. Т. «Лекции по античной философии» П. А. Флоренского // Вопросы философии. 2003. № 8. С. 53.

<sup>967</sup> См.: Громова А. Е. Онтология культа П. А. Флоренского в типологическом контексте // Энтелехия. 2004. № 8 (59). С. 101.

<sup>968</sup> Панин В. С. Философская антропология Павла Флоренского // Энтелехия. 2000. № 2. С. 33, 35.

<sup>969</sup> П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 19–20.

<sup>970</sup> См.: Там же. С. 22, 26. Ср.: В. Лосский, поставивший «тайну личностного бытия» в центр всего своего богословствования, также отказывался *определить* личность; см., напр.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 93.

<sup>971</sup> Иусупов К. Г. Личность П. А. Флоренского // Энтелехия. 2002. № 4. С. 12.

его поиске средств (в данном случае математических) для иллюстрации важности *сохранения* личности в единосущном единстве всего тварного Космоса?

С. Половинкин, напротив, подчеркивает особое значение, придаваемое Флоренским (в теодицее «Столпа») творению Богом свободной тварной личности. Но, как представляется, из этого также не стоит делать вывод о персоналистическом характере всей антропологии о. Павла. Уже сразу после 1908 г. Флоренский более основательно обращается к проблемам рода и постепенно приходит к убеждению, что род онтологически более значим, чем конкретная личность. В этом смысле права С. С. Неретина, когда говорит, что персонализм Бердяева несовместим с «родовизмом» Флоренского<sup>973</sup>. Этот «родовизм» в антропологии на материалах собственных исследований рассматривает А. К. Субетто. Вслед за Флоренским А. Субетто фактически признает онтологическую значимость для человека *всех* его предков, *всех* предшествующих поколений в его роде<sup>974</sup>. Это не так с точки зрения И. А. Захарова, согласно которому род как реальная генетическая общность существует лишь около 125 лет. За основу такой оценки Захаров берет современные данные относительно общности генов, передаваемых из поколения в поколение, а также время, в течение которого сохраняются материальные предметы быта и непосредственно передается семейное предание. Все это ограничивается пятью поколениями, и здесь, по-видимому, предел онтологической значимости рода для конкретной личности. Флоренский считал иначе, но, несмотря на это, Захаров полагает, что в своих генеалогических исследованиях и в философии рода о. Павел подошел именно к современному понятию «духовного генотипа»<sup>975</sup>.

Впрочем, замечания о предвосхищении Флоренским той или иной современной науки или современного направления исследований встречаются достаточно часто. И эта же тема – о степени научной ценности работ о. Павла – является едва ли не основной для наиболее тенденциозной, иногда даже просто откровенно злобной современной критики Флоренского.

Пионером такой критики стала *Р. А. Гальцева*, которая уже в 1970 г. написала статью о Флоренском для Философской энциклопедии. Эта статья, еще достаточно объективная (насколько было возможно объективно писать о религиозных философах в советский период), указывала на «энциклопедичность интересов Флоренского», на его «открытия в самых различных областях знания» и замысел – «построить цельную картину мира», в которой «через узрение соответствий и взаимное просвечивание разных слоев бытия каждый слой узнает себя в другом...». О «Столпе» тогда Гальцева писала, что в этой книге «поражает острота *первоинтуиции* (курсив мой. – *Н. П.*) и разнообразие философски освоенного материала»<sup>976</sup>.

Спустя определенное время в статье для сборника «Образ человека XX в.» (1988) тот же автор сделала вывод, что «при попытке представить мировоззрение Флоренского как нечто целое мы попадаем в безнадежную ситуацию». Оказалось, что присущую Флоренскому *первоинтуицию* найти совершенно невозможно<sup>977</sup> и Флоренский (это уже слова, сказанные в 1995 г.) не имеет никакой цели своего философствования, кроме той, чтобы «постоянно становиться в позу» и «сотрясти воображение». Поэтому неудивительно, что серьезного анализа трудов о. Павла при таком подходе не наблюдается; однако в некотором смысле «антропологический» момент в этой критике все же присутствует. Флоренский, по мнению Гальцевой, не обращается к разуму своих читателей, так же как и во время своих

<sup>972</sup> См. об этом у С. Половинкина в работе «Логос против Хаоса» (П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 631–637).

<sup>973</sup> См.: *Неретина С. С.* Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 67.

<sup>974</sup> См.: *Субетто А. К.* «Корневой человек» П. А. Флоренского и проблема доктрины воспитания в России // Энтелегия. 2002. № 4. С. 103–106.

<sup>975</sup> *Захаров И. А.* Род – генное и духовное // Энтелегия. 2002. № 4. С. 110.

<sup>976</sup> Философская энциклопедия. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 378.

<sup>977</sup> См.: П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 559–560.

лекций он «не заботился о том, доходят ли его слова до разума слушателей». Его задача не убедить, а «заворожить»<sup>978</sup>. Представляется, что при всей несправедливости таких своих утверждений, не желая видеть у о. Павла ничего концептуально осмысленного<sup>979</sup>, Р. Гальцева все же обнаружила нечто важное в его антропологии, а именно – представление о низком уровне сознания в иерархической структуре человека. По всей видимости, о. Павел действительно в ряде случаев пытался затронуть в человеке нечто более глубокое, чем пораженное грехом сознание; отсюда, как представляется, такое «миссионерское» воздействие столь пререкаемого с богословской точки зрения «Столпа»: он приводил и продолжает приводить многих людей не куда-нибудь, а в Православную Церковь<sup>980</sup>.

Н. К. Гаврюшин практически повторяет все основные оценки Р. Гальцевой, статью которой о Флоренском в сборнике «Образ человека XX в.» он называет «блестящей». Он также считает, что сила Флоренского в умении «привести читателя и слушателя к состоянию некоего квазипонимания, к «любезной непонятности», втягивающей в мистическое мироощущение». Благодаря этому даже многочисленные русские мыслители и деятели культуры (о. С. Булгаков, А. Ф. Лосев, В. А. Фаворский, М. Волошин, Н. О. Лосский, даже И. А. Ильин и молодой Г. Флоровский) оказались «под поистине гипнотическим воздействием Флоренского»<sup>981</sup>. В антропологическом плане Гаврюшин критикует представление о. Павла о человеке как о «гомеостатической системе» и подчеркивает, что христианство ставит своей задачей не достижение «равновесия» («гомеостазис»), а *спасение личности*<sup>982</sup>.

Показателем уровня развития зарубежных исследований наследия о. П. Флоренского и динамики этого уровня за последние десятилетия стали два международных симпозиума: «Павел Флоренский и культура его эпохи» (Бергамо, январь 1988) и «Павел Флоренский: традиции и современность» (Потсдам, апрель 2000). В 1988 г. был отмечен интерес к концепции памяти у Флоренского (Т. Мотоярзи), к его искусствоведческим работам (Дж. Болт и К. Миспер), к «Иконостасу» (Дж. Линдстей) и к его имяславческой позиции (Ф. Хидаш)<sup>983</sup>. В 2000 г. тематика докладов существенно расширилась<sup>984</sup>, однако антропологический аспект в наследии о. Павла оказался затронутым лишь в небольшой дискуссии С. Хоружего с о. Робертом Слезинским (США) и о. Михаилом Аксеновым-Меерсоном (США), которые оспаривают «энергетическую» интерпретацию «конкретной метафизики» Флоренского и находят персоналистические темы даже в позднем творчестве о. Павла. По оценке С. Хоружего, эта дискуссия «привлекла внимание к богатым антропологическим разработкам в позднем творчестве Флоренского» и позволила еще раз подчеркнуть различие между персонализмом и «антропологизмом». Последнее означает, что развивать учение о человеке можно во мно-

<sup>978</sup> Флоренский сегодня: три точки зрения. С. 146.

<sup>979</sup> Ср.: Флоренскому неинтересно «правильно мыслить», «он не занят мыслью, не занят логикой». «Не стоит распутывать след курицы, т. е. след человека, мысли которого несамостоятельны» (Там же. С. 145, 147). Вряд ли кто-либо из общепризнанных мыслителей удаивался таких выводов о своем мышлении.

<sup>980</sup> О том, что «Столп» Флоренского стал одним из поводов для его постепенного возвращения к Церкви, счел нужным сказать Н. О. Лосский в своей «Истории русской философии» (*Лосский Н. О.* История русской философии. С. 230); из других свидетельств можно отметить письмо, полученное в 1970 г. С. Хоружим. «Мы лично знали людей, – говорилось в нем, – философски образованных... которые под влиянием «Столпа» обратились к Церкви и стали церковными людьми» (*Хоружий С. С.* Мирозерцание Флоренского. С. 146).

<sup>981</sup> Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты. Н. Новгород, 2005. С. 272.

<sup>982</sup> См.: Там же. С. 256.

<sup>983</sup> См.: Флоренский П. В. Заметки о симпозиуме в Бергамо // Вопросы философии. 1988. № 10. С. 171–172.

<sup>984</sup> Для примера можно указать на исследования разработок Флоренского в логике дискретности (В. Ульман, Германия), понятия бесконечности у Флоренского (Ф. Хони, Германия), а также на сопоставление взглядов Флоренского и современных ему последователей оккультизма на Западе (Л. Геллер, Швейцария). О симпозиуме в Потсдаме см.: Хоружий С. С. Творчество Флоренского и наши дни // Вопросы философии. 2001. № 7; Бонецкая Н. К. Форум флоренсковедов // Там же.



гих руслах, «где краеугольные понятия личности, Я, индивидуальности... видятся и конституируются глубоко по-разному»<sup>985</sup>.

Также достаточно известный исследователь русской философии Р. Берд (США) в конце своего доклада («Геология памяти: герменевтическое богословие Павла Флоренского») предложил в дальнейшем изучении «перевести акцент с мистических и теургических концепций Флоренского, которым до сих пор уделялась львиная доля внимания, на его антропологию...»<sup>986</sup>.

Но, судя по всему, такая перспектива до настоящего времени не находит своей реализации. Такое же положение сохраняется и среди работ, представляемых в качестве кандидатских диссертаций; из их списка за последние два десятилетия видно, что интерес к наследию о. П. Флоренского не спадает, но антропологическая тема затрагивается напрямую лишь в исключительных случаях. Известно только два таких случая, но и они, как представляется, не раскрывают антропологическую проблематику у Флоренского во всей ее сложности и глубине.

Так, кандидатская диссертация А. Андриюшкова «Философская антропология Флоренского: культ и культура в антроподицее» (М., 2007) в конечном счете оказывается ориентированной гораздо более все же на темы культа и культуры, чем собственно на тему антропологии. В целом, по мнению Андриюшкова, «результатом философскоантропологических исследований Флоренского можно считать homo liturgicus, концепцию человека литургического»<sup>987</sup>.

В кандидатской диссертации Н. В. Пономарева «Религиознофилософская антропология Флоренского в контексте мистико-символической православной традиции» о. Павел представлен прежде всего как религиозный деятель, пытавшийся системно «обновить» православное учение<sup>988</sup> и реанимировать «мистический опыт христианства» (что, по мнению Н. Пономарева, «было по своей сути утопично») <sup>989</sup>. При этом вся антропологическая концепция о. Павла оказывается как бы некоторым синтезом различных влияний, перечень которых приводится неоднократно, с разной степенью подробности<sup>990</sup>. Здесь полностью проигнорирована фундаментальная антропологическая идея *самого* о. Павла, возникшая у него не под каким-либо влиянием, не в процессе изучения разных доктрин и философий, а ставшая результатом его личного опыта.

Этот опыт изложен о. П. Флоренским в его «Воспоминаниях» и в антропологическом плане дает свидетельство того, что видимый человек – это явление (феномен) в эмпирии той высшей реальности (ноумена), которая онтологически *больше* человека. Она «приходит» в мир («проявляется» в этом мире) и в живом единстве со своим феноменом образует, собственно, то, что мы называем «человеком». И рассмотрение антропологии о. П. Флоренского, как представляется, не может проходить мимо обсуждения этой идеи. Этим обсуждением будет снова затронута проблема концепции «вечного предсуществования» твари, дискутированная в процессе софиологической полемики в XX в., но так и не подвергнутая *специальному* философскому и богословскому исследованию.

---

<sup>985</sup> Хоружий С. С. Творчество о. Павла Флоренского и наши дни. С. 173.

<sup>986</sup> Bird R. The Geology of Memory: Pavel Florenskii's Hermeneutic Theology // Pavel Florenskij 's: tradition und modern. Frankfurt et al.: Peter Lang, 2001. P. 88, 94.

<sup>987</sup> Андриюшков А. А. Философская антропология П. А. Флоренского: культ и культура в антроподицее: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2007. С. 18.

<sup>988</sup> См.: Пономарев Н. В. Религиозно-философская антропология П. А. Флоренского в контексте мистико-символической православной традиции: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук (машинопись). М., 2004. С. 5.

<sup>989</sup> Там же. С. 162.

<sup>990</sup> См.: Там же. С. 5–6, 14, 16, 162–164 и др.

## Библиография

### Работы о. П. Флоренского

*Павел Флоренский, свящ.* Все думы – о вас: Письма семье из лагерей и тюрем 1933–1937 гг. СПб., 2004.

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

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

*Павел Флоренский, свящ.* Избранные труды по искусству. М., 1996.

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

*Павел Флоренский, свящ.* Собрание сочинений: Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.

*Павел Флоренский, свящ.* Сочинения: В 4 т. М., 1994–1999.

*Флоренский П. А.* Имена. Харьков; М., 2000.

*Флоренский П. А.* Мнимости в геометрии. М., 1991.

*Флоренский П.* Начальник жизни. Слово, сказанное в храме МДВ в 1905 г. за литургией второго дня светлой недели. С. Посад: Типогр. Св. – Тр. Сергиевой Лавры, 1907.

*Флоренский П. А.* Радость навеки. Молитва Симеона Нового Богослова к Духу Святому. С. Посад: Типогр. Св. – Тр. Сергиевой Лавры, 1907.

*Флоренский П. А.* <Сочинения> Т. 1–2. М., 1990.

*Флоренский П.* Христианство и культура. М., 2001.

## Переписка

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

Переписка А. В. Ветухова и П. А. Флоренского (1908–1918) // Вопросы философии. 1998. № 12.

Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского // Вопросы философии. 1989. № 12.

Переписка 1912–1920 гг. между А. И. Ельчаниновым и П. А. Флоренским // Вестник ПСТГУ. 2010. № 1 (29)–4 (32); 2011. № 1 (33)–3 (35).

Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым // Контекст. 1991.

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

Переписка священника Павла Александровича Флоренского с Михаилом Александровичем Новоселовым. Томск: Водолей, 1998.

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

Письма Г. В. Флоровского к П. А. Флоренскому (1911–1914) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник. 2003 / Под. ред. М. А. Колерова. № 6. М., 2004.

## Работы, посвященные философии и богословию о. П. Флоренского

991

*Андроник (Трубачев), игум.* Антроподицея священника Павла Флоренского // *Флоренский П. А. Т. 2. М., 1990.*

*Андроник (Трубачев), игум.* Из истории книги «Столп и утверждение Истины» // *Флоренский П. А. Т. 1 (2). М., 1990.*

*Андроник (Трубачев), игум.* Научно-техническая и изобретательская деятельность П. А. Флоренского в 1929–1933 гг. // *П. А. Флоренский: Арест и гибель. Уфа, 1997.*

*Андроник (Трубачев), игум.* Обо мне не печальтесь...: Жизнеописание священника Павла Флоренского. М., 2007.

*Андроник (Трубачев), игум.* Священник Павел Флоренский – профессор МДА и редактор «Богословского вестника» // *Богословские труды. 1987. Сб. 28.*

*Андроник (Трубачев), иеромон.* Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998.

*Апинян Т. А.* Поэтика мифа в творчестве отца Павла Флоренского // *Энтелехия. 2002. № 4.*

*Бонецкая Н. К.* Борьба за Логос в России в XX в. // *Вопросы философии. 1998. № 7.*

*Бонецкая Н. К.* К истокам софиологии // *Вопросы философии. 2000. № 4.*

*Бонецкая Н. К. П. А. Флоренский и «Новое религиозное сознание»* // *Флоренский: Pro et contra. Изд. 2-е. СПб.: РХГИ, 2001.*

*Бонецкая Н. К.* Примечания // *Флоренский П. А. Т. 2: У Водоразделов мысли. М., 1990.*

*Бонецкая Н. К. П. Флоренский: Русское гетеманство* // *Вопросы философии. 2003. № 3.*

*Бонецкая Н. К.* Русская софиология и антропософия // *Вопросы философии. 1995. № 7.*

*Бонецкая Н. К.* София: метафизика и мифология // *Вопросы философии. 2002. № 1.*

*Бонецкая Н. К.* Форум флоренсковедов // *Вопросы философии. 2001. № 7.*

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

*Бычков В. В.* Павел Флоренский и эстетика // *Энтелехия. 2002. № 4.*

*Визгин В. П.* Опыт в творчестве Павла Флоренского (к спорам о своеобразии русской философской традиции) // *П. А. Флоренский: Арест и гибель. Уфа, 1997.*

*Гаврюшин Н. К.* Русское богословие: Очерки и портреты. Н. Новгород, 2005.

*Гальцева Р. А.* Мысль как воля и представление // *Образ человека XX века. М., 1988.*

*Гальцева Р. А.* Флоренский // *Философская энциклопедия. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970.*

*Георгий Флоровский, прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

*Громова А. Е.* Онтология культа П. А. Флоренского в типологическом контексте // *Энтелехия. 2004. № 8 (59).*

*Гут Т.* Павел Флоренский и Рудольф Штейнер (обнаружение ноуменов в феномене или идеи в действительности) // *Вопросы философии. 2002. № 11.*

*Джагарова Г. М.* Истина имени во имя Истины: тема имени в творчестве П. А. Флоренского. М., 2005.

*Дурилов А. П.* Мироззренческий синтез о. П. Флоренского // *Энтелехия. 2000. № 2.*

<sup>991</sup> В данный список включены только те работы, которые касаются вопросов антропологии.

*Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX–XX вв. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч. II. СПб., 2000.

*Ермишин О. Т.* «Лекции по античной философии» П. А. Флоренского // Вопросы философии. 2003. № 8.

*Ермишин О. Т.* П. А. Флоренский и В. В. Зеньковский (К вопросу о философской критике) // Энтелехия. 2004. № 8 (59).

*Захаров И. А.* Род – генное и духовное // Энтелехия. 2002. № 4.

*Иусупов К. Г.* Личность П. А. Флоренского // Энтелехия. 2002. № 4.

*Лосский Н. О.* Воспоминания // Вопросы философии. 1991. № 11.

*Лосский Н. О.* История русской философии / Пер. с англ. М.: Высшая школа, 1991.

*Неретина С. С.* Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // Вопросы философии. 1991. № 3.

*Павленко А. Н.* Философская антропология: страницы классики. Возможность техники. Отец Павел Флоренский и Мартин Хайдеггер // Человек. 2003. № 4.

*Панин В. С.* Философская антропология Павла Флоренского // Энтелехия. 2000. № 2.

*Половинкин С.* «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник. 2003 / Под. ред. М. А. Колерова. № 6. М., 2004.

*Половинкин С. П. А.* Флоренский: Логос против Хаоса. М., 1989.

*Половинкин С. М.* Теодицеи Лейбница и о. Павла Флоренского // Энтелехия. 2002. № 4.

*Северикова Н. М.* Ипостаси духовности П. А. Флоренского // Философские науки. 2008. № 5.

*Скорородова С. И.* Философия творчества в работах ранних славянофилов и П. А. Флоренского // Энтелехия. 2004. № 8 (59).

*Соловьев В. А.* Внутри традиции: проблемы исихазма в русской духовной культуре // Энтелехия. 2004. № 8 (59).

*Субетто А. И.* «Корневой человек» П. А. Флоренского и проблема доктрины воспитания в России // Энтелехия. 2002. № 4.

*Троицкий В. П.* Черты космологии о. Павла Флоренского (граница, переход, вихрь) // Энтелехия. 2004. № 8 (59).

*Филиппов Б. О.* Павел Флоренский // Русская религиозно-философская мысль XX в. Питсбург, 1975.

Флоренский сегодня: три точки зрения // Вопросы философии. 1997. № 5.

Флоренский: Pro et contra. Изд. 2-е. СПб., 2001.

*Хагемайстер М.* Новое средневековье Павла Флоренского // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник. 2003 / Под. ред. М. А. Колерова. № 6. М., 2004.

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

*Хоружий С. С.* Мирозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999.

*Хоружий С. С.* Обретение конкретности // Флоренский П. А. Т. 2. М., 1990.

*Хоружий С. С.* О философии священника Павла Флоренского // Флоренский П. А. Т. 1. М., 1990.

*Хоружий С. С.* Творчество о. Павла Флоренского и наши дни // Вопросы философии. 2001. № 7.

*Шалимова Н. А.* Обратная перспектива как метод построения художественной реальности: «Мнимости в геометрии» и «Мнимые величины» // Энтелехия. 2002. № 4.

*Яковенко Б. В.* История русской философии. М., 2003.

## Святоотеческая литература

- Добротолюбие / Пер. и сост. еп. Феофана Т. 1–5. Св. – Тр. Сергиева Лавра, 1992.
- Игнатий Брянчанинов, еп.* Сочинения. Т. 2: Аскетические опыты. Изд. 3-е, испр. и доп. СПб., 1905.
- Игнатий Брянчанинов, еп.* Сочинения. Т. 3: Аскетические опыты. Изд. 3-е, испр. и пополн. СПб., 1905 / Репр.: Сочинения еп. Игнатия Брянчанинова. Слово о смерти. М.: Р. С., 1991.
- Игнатий Брянчанинов, еп.* Сочинения. Т. 4: Аскетическая проповедь. Изд. 2-е. СПб., 1886.
- Игнатий Брянчанинов, еп.* Сочинения. Т. 5: Приношение современному монашеству. Изд. 3-е. СПб., 1905.
- Николай Кавасила, архиеп.* Фессалоникийский. Семь слов о жизни во Христе / Пер. с греч. М., 1874.
- Преп. Макарий Египетский.* Духовные беседы, послания и слова / Пер. с греч. при МДА. Изд. 3-е. М., 1880.
- Преп. Симеон Новый Богослов.* Божественные гимны. С. Посад, 1917.
- Преп. Симеон Новый Богослов.* Слова / Пер. с новогреч. еп. Феофана. Вып. I. Изд. 2-е. М., 1892.
- Преп. Симеон Новый Богослов.* Слова / Пер. с новогреч. еп. Феофана. Вып. II. М., 1890.
- Св. Исаак Сирий.* Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993.
- Св. Кирилл Иерусалимский.* Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синодальная библиотека, 1991.
- Свт. Афанасий Великий.* Творения: В 4 т. Т. 1. М., 1994.
- Свт. Василий Великий.* Творения. Ч. III. М., 1846 / Репр. М., 1993.
- Свт. Григорий Богослов.* Творения: В 2 т. Т. 2. СПб., 1912.
- Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. СПб., б/г.
- Свт. Григорий Нисский.* Об устройении человека. СПб., 1995.
- Свт. Григорий Нисский.* Творения. Т. 4. М., 1862.
- Свт. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер. с греч. В. В. Библихина. СПб.: Наука, 2004.
- Свт. Игнатий.* Письма. VII. М.: Правило веры, 1993.
- Свт. Игнатий Брянчанинов.* Сочинения. Т. 1: Аскетические опыты. М.: Правило веры, 1993.
- Свт. Феофан Затворник.* Душа и ангел – не тело, а дух. М.: Талан, 1997.
- Собрание писем свт. Игнатия Брянчанинова, еп. Кавказского и Черноморского. Сост. игум. Марк (Лозинский). М.; СПб., 1995.
- Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1 / Пер. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993.
- Творения св. Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийской. Ч. 1: Беседы на Шестоднев. М., 1845 / Репр. М., 1991.
- Творения св. Тихона Задонского. Сокровище духовное. М.: Русский Духовный Центр, 1994.
- Умное делание. О молитве Иисусовой: Сборник поучений Св. Отцов и опытных ее делателей / Сост. игум. Харитон. Изд. Св. – Тр. Сергиевой Лавры, 1992.
- Феофан, еп.* Путь ко спасению. Изд. 8-е. М., 1899.
- Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться: Письма еп. Феофана. Изд. 6-е. Л., 1991.

## Богословская литература

- Афонская трагедия / Авт. – сост. *игум. Петр (Пиголь)*. М., 2005.
- Болотов В. В.* Учение Оригена о св. Троице. СПб., 1879.
- Георгий Флоровский, прот.* Восточные Отцы IV-го века. 2-е изд. М., 1992.
- Георгий Флоровский, прот.* Восточные Отцы V–VIII веков. 2-е изд. М., 1992.
- Георгий Флоровский, прот.* Догмат и история. М., 1998.
- Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915.
- Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907.
- Иларион (Троицкий), архим.* Богословие и свобода Церкви (о задачах освободительной войны в области русского богословия) // *Священномученик Иларион*. Без Церкви нет спасения. М.; СПб., 2001.
- Иоанн (Зизиуλος), митр.* Бытие как общение / Пер. с англ. М., 2006.
- Иоанн Мейендорф, прот.* Введение в святоотеческое богословие / Пер. с англ. Л. Волохонской. Изд. 2-е. Вильнюс; М., 1992.
- Иоанн Мейендорф, прот.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.
- Иоанн Экономцев, прот.* Исихазм и Восточно-европейское возрождение // Богословские труды. 1989. Сб. 29.
- Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Киев, 2006.
- Лосский В. Н.* Боговидение. М., 1995.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
- Лосский В. Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996.
- Лурье В. М.* Комментарии. Послесловие // *Иоанн Мейендорф, прот.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.
- Немезий, еп. Эмесский.* О природе человека / Пер. Ф. Владимирского. Почаев, 1904.
- Несмелов В. И.* Догматическая система Григория Нисского. СПб., 2000.
- Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 1. Изд. 3-е. Казань, 1905.
- Ориген.* О началах. Самара, 1993.
- Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1 С. Посад, 2004.
- Православное учение о человеке: Избранные статьи. М.; Клин, 2004.
- Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.
- Сергий, архим.* Православное учение о спасении. Изд. 2-е. Казань, 1898 / Репр. М.: Просветитель, 1991.
- Сидоров А. И.* Преп. Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1 / Пер. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993.

## Дополнительная литература

- Альбин.* Учебник платоновской философии // *Платон.* Диалоги. М.: Мысль, 1986.
- Андрей Кураев, диак.* Раннее христианство и переселение душ. М.: Гнозис, 1996.
- Антонов К. М.* Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2006.
- Антонов К. М.* Философия религии в русской метафизике. М., 2009.
- Аристотель.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1984.
- Аристотель.* Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1984.
- Безант А.* О радости // Вестник общества друзей Е. П. Блаватской. Вып. I. М., 1992.
- Безант А.* О страдании // Вестник общества друзей Е. П. Блаватской. Вып. I. М., 1992.
- Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004.
- Бибихин В. В.* Софиология о. Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения, 5–7 марта 2001 г. М.: Русский путь, 2003.
- Блаватская Е. П.* Ключ к теософии // Вестник общества друзей Е. П. Блаватской. Вып. I–II. М., 1992.
- Блаватская Е. П.* Практический оккультизм // Вестник общества друзей Е. П. Блаватской. Вып. I. М., 1992.
- Бубер М.* Проблема человека // *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
- Бубер М.* Философия человека. М., 1992.
- Бугаев Н. В.* Основные начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 17.
- Булгаков С. Н.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998.
- Булгаков С. Н.* Свет невечерний. М.: Республика, 1994.
- Булгаков С. Н.* Тихие думы. М., 1996.
- Валентин Асмус, прот.* Вселенский V Собор // Православная энциклопедия. Т. IX. М., 2005.
- Ван-дер-Варден Б. Л.* Пробуждающаяся наука. II: Рождение астрономии / Пер. с англ; Под. ред. А. А. Гурштейна. М.: Наука, 1991.
- Василенко Л. И.* О магии и оккультизме в наследии о. Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ. 2004. № 3.
- Вышеславцев Б. П.* Бессмертие, перевоплощения и воскресение // Христианство и индуизм: Сб. статей. М., 1992.
- Гараева Г. Ф.* Софийный идеализм как историко-философский феномен. М., 2000.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.
- Зеньковский В. В.* Единство личности и проблема перевоплощения // Христианство и индуизм: Сб. статей. М., 1992.
- История религии / Репр. изд. 1909. М.: Центр «Руник», 1991.
- История философии в кратком изложении / Пер. с чеш. И. И. Богута. М., 1991.
- Кассирер Э.* Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
- Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990.
- Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930.
- Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
- Лосев А. Ф.* Ранние диалоги Платона и сочинения платоновской школы // *Платон.* Диалоги. М.: Мысль, 1986.



- Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. М.: Советская Россия, 1992.
- Платон*. Диалоги. М.: Мысль, 1986.
- Платон*. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 1. М., 1968–1972.
- Платон*. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1970.
- Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. М., 1911 / Репр. М.: ТПО «Фабула», 1990.
- Соловьев В. С.* Собрание сочинений: В 12 т. Т. III. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966.
- Страхов П.* Воскресение. Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. Киев, 2002.
- Тахо-Годи А. А.* Примечания // *Платон*. Диалоги. М.: Мысль, 1986.
- Флоренский П. В.* Заметки о симпозиуме в Бергамо // Вопросы философии. 1988. № 10.
- Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
- Шелер М.* Человек и история // Человек: образ и сущность. М., 1991.
- Шерток Л., Р. де Соссюр.* Рождение психоаналитика / Пер. с фр. Н. С. Автономовой. М., 1991.
- Шенборн К.* Икона Христа. Богословские основы / Пер. с нем. Е. М. Верещагина. Милан – М.: Христианская Россия, 1999.
- Штейнер Р.* Христианство как мистический факт и мистерии древности. М., 1917.
- Эрн В. Ф.* Письма о христианском Риме // Наше наследие. 1991. № 2.

## Диссертации на соискание степени кандидата наук

992

*Андрюшков А. А.* Философская антропология П. А. Флоренского: культ и культура в антроподицее. М., 2007.

*Загарин И. А.* Концепция культа – культуры – искусства в антроподицее П. А. Флоренского. М., 1999.

*Зоткина О. Я.* Символ в «Онтологии творчества» П. А. Флоренского. М., 1991.

*Мусаева Э. С.* Философия символа в творчестве П. А. Флоренского. М., 1999.

*Никитина Н. И.* Онтологическое единство мира в философии Павла Флоренского. М., 1999.

*Пономарев Н. В.* Религиозно-философская антропология П. А. Флоренского в контексте мистико-символической православной традиции. М., 2004.

*Федоров Б. В.* Смысл музыки: его анализ на основе эстетики П. А. Флоренского и русской религиозно-философской традиции. М., 1999.

*Хайруллов Ж. Р.* Анализ пространственности в конкретной метафизике П. А. Флоренского в искусствознании 20-х гг. М., 1997.

---

<sup>992</sup> В данный список включены только те работы, которые касаются антропологического аспекта в трудах о П. Флоренского.

## Зарубежная литература

- Bird R.* The Geology of Memory: Pavel Florenskii's Hermeneutic // Pavel Florenskij's: tradition und modern. Frankfurt et al.: Peter Lang, 2001. *Cassedy St.* P. Florensky. The Pillar and Ground of the Truth // The Russian Review. 1999. Vol. 58. № 3. P. 492.
- Copleston F. C.* Russian religious philosophy. Selected aspects. Notre Dame. University of Notre Dame Press, 1988.
- Flogaus R.* Theosis bei Palamas und Luther. Berlin, 1977.
- Gut T.* Brief an die Nachgeborenen: Zu Pawel Florenskis Erinnerungen «Mienen Kindern» // Neue Zürcher Zeitung. 1993. 30. Juli. *Hagemeister M.* Wiederverzauberung der Welt: Pavel Florenskij's Neues Mittelalter // Pavel Florenskij – Tradition und Moderne: Beiträge zum Internationalen Symposium an der Universität Potsdam, 5 bis 9 April 2000. Frankfurt, 2001. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von I. Ritter und Grunler. Bd. 6. Basel; Stuttgart, 1984.
- Kube H., Dukova U.* Etymologie und Magie: Zur Sprachtheorie Pavel Florenskij's // Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinarität. München, 1995.
- Kunkel C.* Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovsky. Göttingen, 1991.
- Lison J. L'* Esprit repandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas. Paris, 1994.
- Newsletter for Russian Thought. Vol. VII. № 3. 2000.
- Sabaneeff L.* Pavel Florensky – Priest, Scientist and Mystic // The Russian Review. 1964. № 4.
- Sarkisyanx E.* Russland und der Messianismus des Orients. Tübingen, 1955. *Slesinsky R.* A Metaphysics of Love. N. Y., 1984. *Werner U.* Pavel Florenskij's «Ikonostas» im zeitgeschichtlichen Umkreis // Florenskij P. Die Ikonostas. Stuttgart, 1988.