

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

КАФЕДРА БОГОСЛОВИЯ

**РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ
ВЕСТНИК**

№ 1 (12), 2023

Научный журнал

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2023

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (12)

2023

Протоиерей Павел Хондзинский

Мистическое богословие отца Павла Флоренского в контексте *Corpus Areopagiticum*

УДК 271.2-284

DOI 10.47132/2588-0276_2023_1_51

EDN KJMACP



Аннотация: Богословие отца Павла Флоренского, безусловно, может быть названо мистическим. Сказанное относится и к его концепции богопознания, и к его представлениям об обожении, и к его теории культа. Все это вызывает невольные ассоциации с анонимным автором IV–V вв., чьи сочинения известны под названием *Corpus Areopagiticum*. Логично предположить, что мысль о. Павла может быть поставлена в параллель с мыслью Псевдо-Дионисия. Однако подробное изучение текстов показывает, что в своем мистическом богословии о. Павел скорее отталкивался от концепций своего отдаленного предшественника, чем следовал по проложенному автором *Ареопагитик* пути апофатического богословия.

Ключевые слова: мистический опыт, прагматизм, *Corpus Areopagiticum*, апофатическое богословие, о. Павел Флоренский.

Об авторе: **Протоиерей Павел Владимирович Хондзинский**

Доктор богословия, кандидат теологии, декан богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045X>

Для цитирования: Хондзинский П., прот. Мистическое богословие отца Павла Флоренского в контексте *Corpus Areopagiticum* // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 51–62.

Archpriest Pavel V. Khondzinskii

**Mystical theology of Pavel Florensky
in the context of Corpus Areopagiticum**



UDC 271.2-284

DOI 10.47132/2588-0276_2023_1_51

EDN KJMACP

Abstract: Theology of Pavel Florensky, definitely, can be called mystical. The above applies to his conception of the knowledge of God, and to his ideas about deification, and to his theory of cult. At the same time, his thought provokes unconscious associations with the anonymous author of the IV–V centuries, whose writings are known as Corpus Areopagiticum. It is reasonable to assume that the thought of Russian philosopher can be put in parallel with the thought of Pseudo-Dionysius. However, a careful study of the texts shows that in his mystical theology Florensky rather moved away from the conceptions of his distant predecessor than followed the path of apophatic theology laid out by Pseudo-Dionysius.

Keywords: mystical experience, pragmatism, Corpus Areopagiticum, apophatic theology, Pavel Florensky.

About the author: **Archpriest Pavel Vladimirovich Khondzinskii**

Doctor of Divinity, Candidate of Theology, Dean of the Theological Department, St. Tikhon's Orthodox University.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045X>

For citation: Khondzinskii P. V., archpriest. Mystical theology of Pavel Florensky in the context of Corpus Areopagiticum. *Russian-Byzantine Herald*, 2023, no. 1 (12), pp. 51–62.

1.

На первый взгляд, о. Павел Флоренский вполне заслуживает имя «русского Ареопагита». Действительно, с анонимным автором V в. его, очевидно, сближают платонические корни учения, мистическая гносеология, основанная на постулате о вхождении познающего в познаваемое, идея обожения, особый интерес к мистико-символическому истолкованию культа и т.д. Однако в науке на сегодняшний день не дан ответ на вопрос, как действительно соотносится мысль о. Павла с мыслью его отдаленного предшественника и как сам о. Павел оценивал его наследие.

При ответе на этот вопрос, прежде всего, следует учесть, что «Столп и утверждение истины» скуден на отсылки к *Corpus Areopagiticum*. Более того, они появляются в связи с темами, побочными для псевдо-Дионисия, который зачастую даже цитируется Флоренским не по оригинальным изданиям, а по вторичной литературе, например, работам И. В. Попова или французского историка Церкви К. Флэри. Показательно, например, что, излагая учение об Эросе в христианском контексте, о. Павел ссылается на «отцов мистиков», употреблявших это понятие, но имя Ареопагита среди них отсутствует. Точно так же учение о познании как о вхождении познающего в объект познания обходится у о. Павла без отсылок к автору «О божественных именах». Упоминания «Ареопагитик» нам не удалось найти и в других трудах о. Павла, а также доступной нам его переписке¹. В то же время мы не встречаем и прямой критики концепции или отдельных тезисов Псевдо-Дионисия.

Из сказанного напрашивается вывод, что о. Павел был плохо знаком с «Ареопагитиками». Но возможно ли это? Ведь труды о. Павла возникают на пересечении религиозно-философской и духовно-академической мысли начала XX в., а представители и той, и другой Дионисия, как правило, ценили и уж, во всяком случае, хорошо знали. В. С. Соловьев в работе, несомненно, известной о. Павлу — «Вселенский спор и христианская политика», — называл таинственного автора «Ареопагитик» «гениальным»². Такую же высокую оценку давал Псевдо-Дионисию близкий о. Павлу по духу В. Ф. Эрн, писавший в 1910 г. о «глубочайшем умозрении так наз. Дионисия Ареопагита»³. Если не гениальность, то выдающееся значение «Ареопагитик» для восточной мистической традиции отмечал и подробно обосновывал академический учитель Флоренского И. В. Попов, на работы которого о. Павел ссылался в «Столпе»⁴. В том же «Столпе» мы находим ссылки на работы С. М. Зарина и П. М. Минина (о них ниже), каждый из которых уделил достаточное внимание «Ареопагитикам».



Отец Павел Флоренский,
1910-е гг.

¹ Единственное упоминание в письме к В. В. Розанову от 21.06.1914: «Вспомнив Вашу рекомендацию, я постарался привлечь в „Б. В.“ Д. П. Шестакова, а теперь удалось привлечь его и в „Путь“: ему поручены, по моей рекомендации, переводы св. Дионисия Ареопагита и св. Григория Паламы» (*Розанов В. В. Собр. соч. Литературные изгнанники. Кн. 2. М.; СПб., 2010. С. 169*).

² *Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. 1989. Т. 1. С. 99.*

³ *Эрн В. Ф. Соч. М., 1991. С. 289. Ср.: Там же. С. 74.*

⁴ См. его работу «Идея обожения в древневосточной Церкви» (*Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 17–48*). Именно по этой работе, кстати, цитирует о. П. Флоренский Ареопагита в «Столпе».

Наконец, А. Белый в письме о. Павлу, как о чем-то само собой разумеющемся, пишет, что есть авторы, которых антропософы чтут не менее православных, — например, Дионисия Ареопагита⁵.

Эти и другие подобные факты делают, в свою очередь, сомнительным предположение о совершенном незнании о. Павлом основных положений ареопагитской мистики. Даже если он не изучал Ареопагита непосредственно, прочитанных им книг хватило бы на то, чтобы иметь необходимое представление о его сочинениях (хотя, может быть, и не совсем корректное), поэтому постараемся прежде всего выяснить, каким мог предстать перед о. Павлом его отдаленный предшественник, — иными словами, как прочитан был Ареопагит авторами Серебряного века.

2.

В освоении русской богословской мыслью *Corpus Areopagiticum* следует учитывать несколько важных моментов, точнее, стоявших перед русскими авторами вопросов: 1) вопрос авторства, а в связи с этим и авторитетности корпуса; 2) вопрос зависимости «Ареопагитик» от неоплатонической философии; 3) вопрос взаимоотношения мистики и догматики и, соответственно, значения первой для второй. Рассмотрим их по порядку.

Как ни странно, русская традиция в Синодальную эпоху начала с того, что в лице двух святителей Филаретов (Московского и Черниговского) высказала сомнение в апостольском происхождении автора «Ареопагитик» еще в первой половине XIX в. Свт. Филарет старший в «Начертании церковно-библейской истории» по этой причине не стал разбирать сочинения Ареопагита среди прочих текстов апостольского века⁶, а свт. Филарет младший просто не упомянул о нем в своем «Историческом учении об отцах Церкви». Собственно, в защиту отождествления творца «Ареопагитик» с учеником апостола Павла последовательно и горячо выступил (гораздо позднее) только еп. Порфирий (Успенский), который считал, что автор столь возвышенных сочинений не мог быть инициатором подлога⁷, а главное достоинство «Ареопагитик» видел в том, что они, в отличие от схоластического богословия, дают пищу не только рассудку, но и всем силам души⁸.

Как бы то ни было, в этом вопросе уже в конце XIX в. была поставлена вполне определенная точка. Именно тогда появляются работы немецких католических авторов Г. Коха и Й. Штигльмайра, независимо друг от друга пришедших к выводу о невозможности отнести «Ареопагитики» к первому веку, а также о прямой зависимости последних от неоплатонизма вообще и непосредственно от работ Прокла — в частности⁹. Параллельно протестантская *Dogmengeschichte* называет Дионисия основным репрезентантом сложившегося на Востоке к V–VI вв. мистико-символического

⁵ См. письмо А. Белого Флоренскому от 17.02.1914 (Павел Флоренский и символисты. М., 2004. С. 478).

⁶ *Филарет, митр. Московский, свт.* Начертание церковно-библейской истории. М., 1859. С. 470.

⁷ См.: *Порфирий (Успенский), еп.* Святой Дионисий Ареопагит и творения его // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. Т. 16. Ч. 2. Отд. 1. С. 715.

⁸ Там же. С. 725. Мужем апостольским считал, правда, Дионисия также Вертеловский, автор небезлюбопытной книги о западной мистике (См.: *Вертеловский А.* Западная средневековая мистика и отношение ее к католичеству. Вып. 1. Харьков, 1888. С. 50). Кроме того, полемика об авторстве «Ареопагитик» развернулась между проф. Киевской академии Скворцовым и автором «Православного обозрения» свящ. И. Смирновым (См. подробнее: *Скворцов. К.* Исследование вопроса об авторе сочинений известных с именем св. Дионисия Ареопагита. Киев, 1871; *Смирнов. И., свящ.* Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное обозрение. 1872. Т. 1. С. 842–876).

⁹ См. в особенности: *Koch H.* Pseudo-Dionisius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterionwesen. Mainz, 1900. См. также: *Schäfer Chr.* Hugo Koch and Josef Stiglmayr on Dionysius and Proclus // The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite. Oxford University Press, 2022. P. 573.

направления в богословии, главной причиной появления которого было завершение догматической борьбы и необходимость направить богословскую рефлексию в единственно возможное для нее в силу этого русло¹⁰. В этой ситуации спор о времени жизни Дионисия Ареопагита можно было считать закрытым и необходимо было только решить вопрос о значимости и ортодоксальности его творений.

Первым на вызов западных ученых ответил проф. А. И. Бриллиантов. Не касаясь прямо вопроса о заимствованиях из Прокла, он отмечал только, что от неоплатоников Дионисия отличает наличие учения о Троице и учения о различении непознаваемой Божественной сущности и допускающих участие к себе сил (энергий) Божества, — это должно было снять обвинение автора «Ареопагитик» в пантеизме. В свою очередь, достоинством «Ареопагитик» следовало, согласно Бриллиантову, считать объективный характер их философских спекуляций, исходивших из Божественного Откровения, а не из субъективной саморефлексии человеческой личности, как это было характерно для Запада и, в частности, для блж. Августина (который в этом смысле противопоставлялся Дионисию). Главной же заслугой Дионисия было создание богослужебной мистики, ставшей характерной чертой восточного богословия в целом. Катафатический и апофатический пути следует рассматривать в их взаимосвязи как начало и конец восхождения к обожению. Правда, в акте апофатического экстаза «созерцающий не знает и того, что он не знает»¹¹, однако все же получает известным образом подтверждение от Бога в Его существовании и непостижимости, и ум, таким образом, «находит... как бы успокоение в своем стремлении»¹².

Вслед за Бриллиантовым неоднократно обращался к наследию Дионисия Ареопагита другой выдающийся патролог того времени, И. В. Попов. В статье для «Православной энциклопедии», признавая достижения западных коллег, он констатирует зависимость «Ареопагитик» от Прокла («в учении о Боге, об экстазе как высшем средстве познания Его, о лестнице существ, в порядке постепенности соединяющих небесное и земное, в учении о творении мира и о сущности зла»)¹³, подчеркивает их мистический характер и главное значение также усматривает в богослужебно-символическом направлении, заданном Дионисием византийскому богословию. Более подробно характеризует Дионисия Попов в работе «Идея обожения в древней Церкви». Отмечая моменты, отличающие Дионисия от Прокла, Попов подчеркивает, что для Дионисия Бог является Личностью. Несмотря на преимущество апофатического пути богопознания (так как достоверно можно сказать только то, что Бог не есть) экстаз у Дионисия не есть только экстаз апофатического неведения, но и экстаз любви, так как обожение подразумевает уподобление Божественной Монаде в простоте и единстве нравственной личности¹⁴. В третий раз наследия «Ареопагитик» Попов касается в своей докторской диссертации о блж. Августине, но мы не будем сейчас останавливаться на ней, так как она выходит за интересующие нас хронологические рамки. Отметим только его (Попова) твердую уверенность в том, что мистика бесплодна для догматики¹⁵ (любопытно, что на той же точке

¹⁰ См.: *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte*: in 3 Bd. Bd. III. Leipzig, 1897. S. 231. Позднее, под влиянием работ Коха и Штигльмайра, Гарнак существенно понизил оценку «Ареопагитик» в пользу значения трудов прп. Максима Исповедника. Vgl.: *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte*: in 3 Bd. Tübingen, 1909–1910. Bd. II. S. 450–451.

¹¹ *Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*. М., 1998. С. 194.

¹² Там же.

¹³ *Попов И. В. Труды по патрологии*. Т. 1. С. 318.

¹⁴ Там же. С. 36.

¹⁵ «Итак, что же могли бы дать для догматики мистические откровения? Было бы непростительной ошибкой думать, что из этих откровений путем их обработки логической мыслью можно извлечь все содержание догматики, подобно тому, как естественные науки извлекают свое содержание из данных чувственного опыта» (Там же. С. 143).

зрения стоял независимо от Попова и В. В. Болотов¹⁶), — отметим тем более потому, что увидим параллельно возникающим совсем другое направление в русской богословской мысли.

3.

Чтобы понять причину этого явления, следует напомнить, что по своему интересу ко всему таинственному и мистическому «Серебряный век» вполне сопоставим с «Золотым веком русской культуры» — эпохой Александра I. Сходны были (и это отмечали современники, в том числе сам о. Павел¹⁷) и причины: мистицизм первой четверти XIX в. был реакцией на легкомысленный век Просвещения, мистицизм начала XX в. — реакцией на позитивизм предшествующих десятилетий. Однако были и отличия. Важнейшим из них следует считать научно-богословскую разработку проблем мистического богословия, основанную во многом на данных активно развивавшейся тогда психологии. Подобно тому, как эмпирическая психология незадолго до этого способствовала рождению персонализма, так опиравшиеся на нее же интуитивизм и прагматизм обострили интерес к вопросу о связи мистического опыта и церковной догматики. Для рефлексии этой проблемы трудно переоценить значение таких авторов, как А. Бергсон, У. Джеймс, Н. О. Лосский, Э. Леруа¹⁸. Уже в середине нулевых годов большинство их было хорошо известно русскому интеллектуальному — в том числе и духовно-академическому — сообществу. Среди интересующих нас тезисов этих философов следует отметить: 1) признание реальности и непосредственности мистического опыта¹⁹; 2) представление об области подсознательного как своего рода органе его восприятия, где теряется грань между *я* и *не-я*²⁰; 3) предпочтение, оказываемое нравственно-практическому перед абстрактно-рассудочным. Любопытно, что у названных авторов можно встретить прямые или косвенные отсылки и к *Corpus Aigeoragiticum*. Так, У. Джеймс называет Дионисия отцом всякой мистики и трактует его апофатику как путь отрицания, ведущий к высшему утверждению²¹. Э. Леруа, желая поддержать авторитетным мнением свой тезис об отрицательном значении догматических формул, ссылается на известное место из «Суммы против язычников» Аквината, восходящее, безусловно, к текстам «Ареопагитик»²².

Именно на этом фоне появляются такие работы как «Аскетизм по православно-христианскому учению» С. М. Зарина²³ и две статьи — «Мистицизм и его природа» и «Главные направления древнецерковной мистики» — П. М. Минина²⁴.

Зарин мистическое соединение со Христом относил к области подсознательного²⁵, в рассуждениях о христианском гнозисе опирался на теорию мистического эмпиризма Н. О. Лосского, постулировавшего непосредственный характер

¹⁶ «...ни один отдел догматики не пострадает от того, что Агеорagitica будут объявлены неподлинными» (Болотов В. В. К вопросу об Ареопагитских творениях // Христианское чтение. 1914. № 5. С. 555–580. С. 562).

¹⁷ См.: Флоренский П, свяц. Напластования эгейской культуры // Богословский вестник. 1913. Т. 2. № 6. С. 348.

¹⁸ См. подробнее: *Нэтеркот Фр.* Философская встреча. Бергсон в России (1907–1917). М., 2008.

¹⁹ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М., 2017. С. 406.

²⁰ Там же. С. 405. Ср.: Лосский Н. О. Обоснование мистического эмпиризма // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 74. С. 342–343.

²¹ Там же. С. 327–328.

²² Леруа Э. Догмат и этика. М., 2015. С. 29.

²³ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению: В 2 т. СПб., 1907.

²⁴ Минин П. М. Мистицизм и его природа // Богословский вестник. 1911. Т. 1. № 4. С. 795–817; Т. 2. № 5. С. 85–112 (3-я пагинация); *Его же.* Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1916.

²⁵ См. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 2. С. 45.

богообщения²⁶, и как на образчик истинного христианского гнозиса ссылался на Ареопагита²⁷.

Минин также определял в своих работах мистицизм как психологическое переживание и «интуитивное миропостижение»²⁸. В то же время он делает важный шаг вперед, стараясь продемонстрировать, что определенный тип мистического созерцания приводит к возникновению определенного рода метафизических идей. Так, метафизика Плотина определяется пережитым им мистическим опытом, что можно сказать и о метафизике Ареопагита (экстаз, подразумевающий бездействие рассудка, понуждает выстраивать и богословие, отрицающее возможность рассудочного Богопознания²⁹). Однако все же трудно не признать, пишет Минин, что в обработке данных своего опыта Дионисий воспользовался языком неоплатоников³⁰.

Таков был контекст восприятия «Ареопагитик» русским богословием в те годы, когда о. Павел работал над «Столпом», и нам следует теперь рассмотреть, как он решал поставленные этим контекстом проблемы. Очевидно, что важнейшие среди них — это проблема реальности мистического опыта и его выразимости на языке философской спекуляции, а стало быть, и проблема взаимоотношения и содержательной значимости апофатического и катафатического богословия.

4.

«Живой религиозный опыт как единственно законный способ познания догматов»³¹, — эта первая фраза «Столпа» вполне однозначно указывает нам на интенции автора. К этому можно было бы добавить, что о. Павел предпринимает попытку описать сам процесс возникновения этого опыта путем интроспекции³², чему, без сомнения, служат все лирические отступления, помещаемые им в начале писем. И первое, что можно со всей определенностью утверждать, — этот опыт начинается с сомнения.

Сомнению, собственно, подвергаются три самоочевидности (интуиции): самоочевидность чувственного опыта, самоочевидность интеллектуального опыта, самоочевидность подсознательного мистического опыта. Их общим недостатком становится *неразумность*, которая в дальнейшем рассматривается преимущественно как рациональная недоказуемость, необоснованность, в силу бесконечности дискурсивного ряда, никогда не становящегося, подобно бесконечному ряду чисел, актуальной бесконечностью: «Бесконечная Единица



Титул первого издания «Столпа и утверждения истины», 1914 г.

²⁶ Там же. Прим. на С. 408–409.

²⁷ Там же. С. 441.

²⁸ Минин П. М. Мистицизм и его природа // Богословский вестник. 1911. Т. 2. № 5 (3-я пагинация). С. 96.

²⁹ См.: Минин П. М. Главные направления древне-церковной мистики. С. 27–29.

³⁰ Там же. С. 21.

³¹ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М., 2003. С. 33.

³² См.: Флоренский П., свящ. Речь перед защитой (Разум и диалектика) // Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 137.

трансцендентна для человеческих достижений»³³. Под этот ход мысли, на первый взгляд, имеющий отношение только к самоочевидности *интеллектуальной*, подводится по умолчанию и самоочевидность *мистическая*. В итоге о. Павел приходит к определению истины как «интуиции-дискурсии»³⁴, «разумной данности» или «само-доказуемого Субъекта»³⁵.

В этих рассуждениях для нас любопытны несколько моментов.

Во-первых, критику самоочевидности любого рода о. Павел строит на критике рассудочного понимания закона тождества $A=A$, не позволяющего прийти к истинному пониманию A , для чего надо было бы представить (определить) его через не- A . Но рассудок «лишь A , равное самому себе и неравное тому, что не есть A ... считает за подлинно сущее, за τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, за „истину“; и наоборот, всему неравному самому себе или равному не себе он отказывает в подлинном бытии, игнорирует его, как „не сущее“ как не воистину сущее, как τὸ μὴ ὄν»³⁶. В конечном же счете, именно A , равное не- A , и оказывается искомой Истиной. Это следует из того, что, с одной стороны, если A в своей конкретности изменчиво, то оно, тем самым, постоянно определяется как не- A , но именно в этом не- A одновременно опознается как A . С другой стороны, так как к области не- A формально относится все, что не есть A , то A , опознающее себя в не- A , «усваивает» себе *все*³⁷. Иными словами, Истину выражает закон тождества, взятый в своем высшем смысле и выражаемый формулой $A=не-A$. Истина есть интуитивная дискурсия и дискурсивная интуиция, «реальная разумность и разумная реальность <...>. Она — единство противоположного. Она — coincidentia oppositorum»³⁸. Это единство не вмещающим его рассудком воспринимается как антиномия — сочетание двух противоположных, равнодоказуемых и «равновеликих» тезисов, которые в своей целостности могут быть схвачены только непосредственным переживанием³⁹, и потому «тайны религии — это не секреты, которые не следует разглашать, не условные паролы заговорщиков, а невыразимые, несказанные, неопишуемые переживания (курсив мой. — *прот. П. Х.*), которые не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия, которые зараз — и „да“ и „нет“. Это — „вся паче смысла — тайнства“»⁴⁰.

Во-вторых, принятием равенства $A=не-A$ познание Истины не исчерпывается. Единство противоположностей приводит нас к представлению необходимой тричности само-доказуемого Субъекта. Для этого не- A обозначается как B , которое в свою очередь имеет свое не- B , обозначаемое как V . «Чрез V круг *может* (курсив мой. — *прот. П. Х.*) замкнуться, ибо в его „другом“, — в „не- V “, — A находит себя, как A »⁴¹. К сожалению, о. Павел не поясняет, в чем состоит логическая необходимость этого последнего акта (того, что A именно в не- V узнает себя как A)⁴², но сейчас для нас это несущественно. Существенно, что здесь возникает ключевое понятие всего «Столпа» (как утверждал это сам о. Павел) — ὄμοούσιος, — понятие, подразумевающее

³³ Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение истины. С. 63. «Мы не можем конкретно мыслить такого Субъекта, ибо не можем синтезировать бесконечный ряд во всей его целокупности; на пути последовательных синтезов мы всегда будем видеть лишь конечное и условное» (Там же).

³⁴ Там же. С. 61.

³⁵ Там же. С. 65.

³⁶ Там же. С. 52 И ниже: «Для рассудка только высказывание о „сущем“ есть истина; напротив, высказывание о „несущем“ даже не есть в собственном смысле высказывание» (Там же).

³⁷ «Если в первом случае A есть A ($A=A$) вследствие исключенности из него всего (— и его самого в его конкретности! —), то теперь A есть A чрез утверждение себя как не- A , чрез усвоение и уподобление себе всего» (Там же).

³⁸ Там же. С. 62.

³⁹ Там же. С. 149.

⁴⁰ Там же. С. 146.

⁴¹ Там же. С. 65.

⁴² Он не замечает также, что ослабляет сам свой тезис, взяв эпиграфом «Столпа» изречение: «Finis amoris, ut duo unum fiant».

не только абсолютное («нумерическое») единство трех Ипостасей, но и тождество ($A=не-A$) ипостаси и сущности («ипостась и сущность — одно и то же»⁴³). Последнее принципиально важно для о. Павла⁴⁴, и именно поэтому главным святоотеческим авторитетом для него становится, как известно, свт. Афанасий Великий, безразлично употреблявший эти понятия. По мысли Флоренского, свт. Афанасий, «аскет и духовный подвижник», не имеющий философского образования «математически-точно» таким образом выразил суть христианской веры — триадологический догмат, — храня верность «чисто мистическому, сверх-логическому учению старо-никейцев или... слову $\theta\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ »⁴⁵.

В-третьих, если этот догмат, мистически явленный святителю Афанасию, может быть выведен и путем умозаключений, основанных на признании через подвиг веры «сверх-рассудочности» истинного знания⁴⁶, то конечной целью является все же его данность, которая — «в условиях земной жизни — имеет две ступени: ведение символическое и ведение непосредственное, — хотя и не всецелостное»⁴⁷. Первому о. Павлу, собственно, не уделяет внимания,⁴⁸ переход же ко второму и есть, собственно, достижение поставленной в начале «Стопа» цели познания догматов в живом религиозном опыте. Переход, по мысли о. Павла, происходит следующим образом. Совершив вышеописанный подвиг веры ради любви к истине — своего рода подвиг *бескорыстной любви*, так как он требует самоотвержения рассудка, не способного принять антиномичность истины, и не гарантирует награды, — человек тем самым вступает в непосредственное общение с Истиной, так как *Бог есть Любовь*. В этой формуле, «в этом положении — вершина теоретического („отрицательного“) познания и перевал к практическому („положительному“)»⁴⁹. Последнее у Флоренского есть то же единосутие,

⁴³ Там же. С. 66. Ипостась и сущность, по мысли о. Павла, различаются только относительно друг друга, но отождествляются содержательно.

⁴⁴ «Рассматривать ветвистое и широко-сенное дерево горчичное жизнепонимания христианского, как разросшееся зерно идеи „единосутия“, — это не логическая только возможность. Нет, исторически именно так и было. Термин $\theta\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ и выражает собою это антиномическое зерно христианского жизнепонимания, это единое имя („во имя Отца и Сына и Св. Духа“, а не „во имена“ Трех Ипостасей) (Там же. С. 70–71).

⁴⁵ Там же. С. 71. И ниже: «Его богословие — это та точка, где погрешность, прежде нежели вероучение перейдет с „–“ на „+“, делается строго нулем. И потому Афанасий Великий, можно сказать, — исключительный носитель церковного сознания касательно рассматриваемого, — догмата Троичности» (Там же. С. 72). Более подробный анализ трактовки о. Павлом представлений о единосутии см.: *Павлюченков Н. Н.* Догмат «единосутия» в сочинениях святых отцов Православной Церкви и в богословии священника Павла Флоренского // *Русско-Византийский вестник*. 2018. № 1. С. 40–63.

⁴⁶ Эта истинная вера противопоставляется о. Павлом «рассудочной вере», которую в контексте предшествующих своих рассуждений о. Павел не очень удачно называет одновременно «разумной», и которая «признает Бога, чтобы отвергнуть самое существо Его, — „невидимость“, т. е. сверх-рассудочность» (Там же. С. 78).

⁴⁷ Там же. С. 76.

⁴⁸ Только в примечаниях к основному тексту читаем: «Догматы, Крест, Имя Иисусово и Крестное Знамение суть именно схемы человеческого духа, в коих открывается высшая реальность и, по мере очищения сердца нашего, схематический характер сих символов все более уплотняется в реалистический» (Там же. С. 518). При этом, «греховный разум стремится к нижнему пределу этих символов, — к чистой и призрачной феноменальности, а разум духовный — к пределу верхнему, к безусловной и всереальной ноуменальности» (Там же). Вследствие этого, предел рассудка — *Nihil absolutum* (чистая феноменальность); предел разума — *Ens Realissimum* (чистая ноуменальность).

⁴⁹ Там же. С. 83. Этот, на первый взгляд, принципиально антимистический тезис, конечно, требует комментариев. Первым из них становится примечание о. Павла, указывающего, что он пользуется в данном случае «терминологией и разделением, предложенными Шеллингом» (Там же. С. 493). При этом сам о. Павел не дает конкретной отсылки к сочинениям Шеллинга, и, возможно, указанное подразделение он находит у Н. Лосского, Шеллинга в этом контексте упоминавшего. Правда, абстрактному «отрицательному» знанию, которое

ὁμοούσιος, только теперь уже не как разумно постигаемый догмат, а как акт вхождения познающего в познаваемое, их реальное единение, что является «основным и характерным положением всей русской и вообще восточной философии»⁵⁰. Или, «другими словами, *существенное познание*, разумеемое как акт познающего субъекта, и существенная *истина*, разумеемая как познаваемый реальный объект, — *оба они — одно и то же реально* (курсив мой. — *прот. П. Х.*), хотя и различаются в отвлеченном рассудке»⁵¹.

В-четвертых, Рассуждая в первых письмах об ограниченности рассудка и его несоответствии требованиям разума, о. Павел как будто не замечает, что нигде не определяет, чем *разум* отличается от *рассудка*. Это различие находит свое выражение только в XI письме «София», где, наконец, выясняется, что рассудок есть разум «греховный», «растленный»⁵², а противоположный ему полюс — это разум духовный, который в пределе своем есть София, *субстанциональная* «тварная Премудрость»⁵³.

Достигнув этого принципиального для о. Павла утверждения, мы можем перейти к выводам.

5.

1. Начало XX в. в России характеризуется всеобщим интересом к мистике, — интересом, который приобретает специфическую окраску благодаря психологической и философской — *научной* — рефлексии религиозного / мистического опыта в сочинениях как зарубежных, так и русских философов.

2. Параллельно с этим процессом западная патристика, с одной стороны, устанавливает зависимость *Corpus Areopagiticum* от сочинений Прокла, с другой — подчеркивает значимость «Ареопагитик» для всей последующей Восточной традиции. Неизбежное в этой ситуации внимание русского богословия к «Ареопагитикам» накладывается на мистические интенции эпохи.

3. Пожалуй, все русские академические богословы подчеркивают значение богослужбной мистики Псевдо-Дионисия, не пытаясь при этом оспорить тезисы о его зависимости от Прокла. Никто из них не ставит вопрос о возможном переосмыслении прокловской терминологии Дионисием, отмечая, как правило, только то, что православность Дионисия свидетельствуется наличием у него учения о Троице и о трансцендентности Бога Его творению.

4. Если русские патрологи «старшего поколения» В. В. Болотов, И. В. Попов однозначно отрицают значение мистического опыта для построения догматических положений, то иную позицию занимают их младшие современники — С. М. Зарин и П. М. Минин. На их концепции очевидным образом влияют работы У. Джеймса, Н. Лосского и т. д. В связи с этим в их работах меняется и трактовка «Ареопагитик».

есть восхождение к понятиям, освобожденным от их конкретных чувственных проявлений. там противопоставляется не практика (так, скорее, у Леруа), а «непосредственное созерцание» (См.: *Лосский Н. О. Обоснование мистического эмпиризма*. С. 56). Вторым — авторским комментарием на тему апофатичности — становится замечание о том, что «если слово „понимать“ разуметь в его рациональном значении, — то Бог есть нечто совсем непонятное» (*Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины*. С. 528). Иными словами, апофатичность связывается для Флоренского с рациональностью рассудка.

⁵⁰ Там же. С. 84.

⁵¹ Там же. Или так: «Итак, познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом, и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью» (Там же).

⁵² Там же. С. 285.

⁵³ София «ни в коем случае не ограничивается только психологическим или гносеологическим процессом внутренней жизни твари, но является, по преимуществу, метафизической природою тварного естества: Премудрость в твари есть не только деятельность, но и *субстанция* (курсив мой. — *прот. П. Х.*)» (Там же. С. 282).

Формально признавая, что у Дионисия апофаза приводит к высшему, нежели катафаза, познанию Бога, они стремятся и в апофатическом опыте усмотреть некоторое положительное содержание для того, чтобы вернуть *абстрактной* мистике Ареопагита ее христианское содержание.

5. На этом фоне возникает магистерская диссертация о. Павла. Претендуя, с одной стороны, на непосредственное описание религиозного опыта в духе эпохи, с другой, — она демонстрирует, что вообще характерно для Флоренского, виртуозную работу по трансформации как современной, так и древней философско-богословской терминологии, — работу, необходимую автору для построения собственных выводов. Всматриваясь в нее, мы можем найти здесь и элементы мистики Дионисия. Так, то, что рассудок объявляет не-сущим (A , равное не- A), на самом деле и оказывается искомым самодоказуемым Субъектом Истины. По другому рассуждению, путь отрицаний — есть путь от чувственного к абстрактному, дойдя до высшей ступени которого, следует переходить к *опыту*, дающему уже положительный результат.

6. При этом важнейшее значение для мистики о. Павла имеет термин $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\omicron\tau\omicron\varsigma$, в котором объединяются *непосредственный* мистический (религиозный) опыт и догматическая Истина. Этот опыт позволяет нам познать не только, что Бог *есть*, но и *что* Он есть, — а это, в свою очередь, означает инверсию катафатического и апофатического путей богопознания, из которых теперь уже второй скорее служит ступенью к первому, поскольку *несказанное* религиозного опыта есть *антиномия*, недоступная рассудку, но воспринимаемая разумом. Иными словами, отрицательный путь рассудка (путь сомнения) приводит к *бездне абстрактности*, от которой следует восходить (путем самоотвержения рассудка) к положительной *софийности* мистического опыта.

7. Таким образом, мы можем говорить скорее об альтернативности основных идей «Столпа» и *Cognus Aereopagiticum* нежели о зависимости одних от других. Указанная альтернативность является, по-видимому, по-видимому, зависимым восприятия «Ареопагитик» о. Павлом через призму современной ему религиозной мысли, к которой в данном случае можно отнести и русскую софиологию, и западный прагматизм, и исследования по истории христианской мистики отечественных богословов. Однако, вероятно, следует учесть и еще один не лежащий на поверхности фактор. Речь идет о своеобразном представлении о. Павла, усваивающего неоплатонизму характер скорее *рационалистического*, чем *мистического*, учения. Такой подход вытекал из его концепции чередования дневных и ночных эпох, согласно которой предшественником наступающей в XX в. мистической эпохи следует считать ночную культуру Средневековья, тогда как «начало новой философии, философии Возрождения, примыкает не к средневековой мысли, но к вечереющей мысли древности, — в *неоплатонизме* (курсив мой. — *прот. П. Х.*) ... надо искать истоков ее»⁵⁴.

8. В то же время очевиден тот факт, что разработанная о. Павлом в процессе рассмотренного нами дискурса концепция антиномической истины оказалась принципиально важной для дальнейшего развития русского богословия. Опираясь на о. Павла, уже о. Сергей Булгаков определит антиномию катафатического и апофатического путей богопознания как основную антиномию религиозного сознания⁵⁵ (чего не делает, как ни странно, сам о. Павел!), а В. Н. Лосский, настаивая, что *апофатический путь «Ареопагитик»* является особой принадлежностью восточного богословия, именно антиномичность триадологического догмата выставит в качестве основного доказательства своих тезисов⁵⁶.

⁵⁴ Флоренский П, свящ. Напластования эгейской культуры. С. 347. Более подробно об отношении о. Павла к античности см.: Павлюченков Н. Н. Понятие «античности» в религиозно-философском наследии священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 48–66.

⁵⁵ См.: Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1999. С. 99, 104.

⁵⁶ «Непознаваемость не означает агностицизма или отказа от Бого-познания. Тем не менее это познание всегда идет путем, основная цель которого — не знание, но единение, обожение. Потому что это вовсе не абстрактное богословие, оперирующее понятиями, но богословие

Источники и литература

1. *Болотов В. В.* К вопросу об Ареопагитских творениях // Христианское чтение. 1914. № 5. С. 555–580.
2. *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998.
3. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. М., 1999.
4. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М., 2017.
5. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению: В 2 т. СПб., 1907.
6. *Леруа Э.* Догмат и этика. М., 2015.
7. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. М., 2015.
8. *Лосский Н. О.* Обоснование мистического эмпиризма // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 74. С. 315–396.
9. *Нэтеркот Фр.* Философская встреча. Бергсон в России (1907–1917). М., 2008.
10. *Минин П. М.* Мистицизм и его природа // Богословский вестник. 1911. Т. 1. № 4. С. 795–817; Т. 2. № 5. С. 85–112 (3-я пагинация).
11. *Минин П. М.* Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1916.
12. Павел Флоренский и символисты. М., 2004.
13. *Павлюченков Н. Н.* Догмат «единосущия» в сочинениях святых отцов Православной Церкви и в богословии священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 40–63.
14. *Павлюченков Н. Н.* Понятие «античности» в религиозно-философском наследии священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 48–66.
15. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004.
16. *Порфирий (Успенский), еп.* Святой Дионисий Ареопагит и творения его // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. Т. 16. Ч. 2. Отд. 1. С. 176–214; 321–370; 715–757.
17. *Розанов В. В.* Собр. соч. Литературные изгнанники. Кн. 2. М., СПб., 2010.
18. *Скворцов К.* Исследование вопроса об авторе сочинений известных с именем св. Дионисия Ареопагита. Киев, 1871.
19. *Смирнов И., свящ.* Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное обозрение. 1872. Т. 1. С. 842–876.
20. *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. 1989. Т. 1.
21. *Флоренский П., свящ.* Напластования эгейской культуры // Богословский вестник. 1913. Т. 2. № 6. С. 345–389.
22. *Флоренский П., свящ.* Разум и диалектика // Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 131–142.
23. *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 2003.
24. *Филарет, митр. Московский, свт.* Начертание церковно-библейской истории. М., 1859.
25. *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte: in 3 Bd. Leipzig, 1897.
26. *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte: in 3 Bd. Tübingen, 1909–1910.
27. *Koch H.* Pseudo-Dionisius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterionwesen. Meinz, 1900.
28. *Schäfer Chr.* Hugo Koch and Josef Stiglmayr on Dionysius and Proclus // The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite. Oxford University Press, 2022. P. 569–583.

созерцательное, возвышающее ум к реальностям „умопревосходящим“. Поэтому догматы Церкви часто представляются нашему рассудку антиномиями, которые тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, которую они выражают <...>. Ведь Святой Троице „Пресущественной, Пребожественной и Преплагод“ предает себя автор „Мистического богословия“, вступая на путь, должествующий привести его к абсолютному присутствию и абсолютной полноте» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. М., 2015. С. 223–224).