Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Свет Фаворский и преображение ума

По поводу книги священника П. А. Флоренского
«Столп и утверждение Истины».
Изд. книгоиздательства «Путь». Москва, 1914 г.

I

В Евангелии есть дивный образ, ярко олицетворяющий непрекращающееся раздвоение земной жизни человечества. На горе Фавор избранные апостолы созерцают светлый лик преобразившегося Христа. А внизу, под горою, среди общего смятения «рода неверного и развращенного» скрежещет зубами и испускает пену бесноватый; и ученики Христовы «по неверию своему» бессильны исцелить его.

Это двойное изображение нашей надежды и нашей муки прекрасно сочетается в одну цельную картину, которую несколько веков тому назад Рафаэль пытался передать на полотне[1]. Там на горе явилось избранным то сияние вечной славы, которое должно наполнить и душу человеческую и внешнюю природу. Не может эта слава навеки оставаться потустороннею миру. И так же точно и все человеческие души и лица должны просиять как солнце во Христе; так точно и весь мир телесный должен стать светлой ризой преображенного Спасителя! Пусть присносущный свет сойдет с горы и наполнит собою равнину. В этом, и в этом одном, — окончательный путь к действительному и совершенному исцелению беснующейся жизни. У Рафаэля эта мысль выражается поднятым кверху перстом апостола, который, в ответ на мольбу об исцелении бесноватого, указывает на Фавор.

---

* Доклад, читанный в большей своей части в Москве на собрании Религиозно-философского общества 26 февраля 1914 г.

Тот же контраст, который воплотился в этой картине, составляет основной мотив русского религиозного творчества. С одной стороны, великие афонские подвижники, а вслед за ними — подвижники русской Церкви — никогда не переставали возвещать, что свет Фаворский — не мимолетное явление, а непреходящая, *вечная* действительность, которая уже здесь, на земле, становится явною для величайших святых, венчая их аскетический подвиг. С другой стороны, чем выше поднимались в гору святые и подвижники, чем дальше уходили они от мира в своем искании Фаворского света, тем сильнее чувствовалось господство зла внизу, в равнине, тем чаще раздавался там вопль отчаяния.

«Господи! Помилуй сына моего: он в новолуния *беснуется* и тяжко страдает; ибо часто бросается в огонь и часто в воду» (Матф. XVII, 15).

Во всем мире есть эта непримиренная противоположность верхнего и нижнего, горнего и равнинного; но, может быть, нигде она не проявляется так ясно и так резко, как у нас. И если есть душа разорванная, раздвоенная, истерзанная противоречиями, то это — по преимуществу душа русская.

Контраст между преображенной и непреображенной действительностью так или иначе является всюду; но в странах, где господствует европейская цивилизация, он так или иначе *замазан культурой* и потому менее заметен для поверхностного наблюдателя. Там черт ходит «при шпаге и в шляпе», как Мефистофель; у нас, напротив, — он откровенно показывает хвост и копыта. Во всех тех странах, где царствует хотя бы относительный порядок и некоторое житейское благополучие, вельзевул так или иначе посажен на цепь. У нас, напротив, ему суждено было веками бесноваться на просторе. И, может быть, именно это обстоятельство вызывает те необычайные подъемы религиозного чувства, которые испытывали и испытывают в России лучшие ученики Христовы. Чем беспредельнее хаос и безобразие мятущегося равнинного существования [2], тем сильнее потребность подняться в вышнюю область, в недвижный покой неизменной, вечной красоты. До сих пор Россия была классической страной житейского неблагополучия; не оттого ли именно она — тот край, где идеал всеобщего преображения особенно ярко светил в религиозном вдохновении избранных!

Я говорю не только о тех высших апостолах, которым дано видеть свет Фаворский лицом к лицу: в России не было недостатка и в тех меньших учениках Христовых, которые не видели Преображения телесными очами, но предвосхищали его умственным созерцанием и верою и будили эту веру в других, возвещая в

равнине грядущее сверху исцеление. Вслед за подвижниками искали Фаворского света великие русские писатели. Апостол, в ответ на мольбу об исцелении перстом указующий гору и Преображение, выражает этим глубочайшую мысль русской литературы, как художественной, так и философской. Чистое отвлеченное умозрение, равно как и отрешенное от жизни «искусство для искусства», у нас никогда не пользовались популярностью. Наоборот, и от мысли и от художественного творчества русские образованные люди всегда ждали преображения жизни; в этом отношении у нас сходятся такие антиподы, как Писарев с его утилитарным взглядом на искусство и Достоевский с его лозунгом «Красота спасет мир». Наше творчество, художественное и философское, всегда жаждало истины не отвлеченной, а действенной; величайшее, что есть в нашей литературе, было создано во имя идеала *целостной жизни*. Сознательно или бессознательно, величайшие представители русского народного гения всегда искали этого света, *изнутри* исцеляющего и преображающего жизнь как духовную, так и телесную. *Всеобщее исцеление во всеобщем преображении* — в разных видоизменениях мы находим эту мысль у великих наших художников, у Гоголя, Достоевского, даже, хотя и в искаженном, рационализированном виде, — у Толстого, а из мыслителей — у славянофилов, у Федорова, у Соловьева и у многих продолжателей последнего.

И всегда искание Фаворского света вызывалось у наших писателей живым, болезненным ощущением силы зла, царящего в мире. Возьмем ли мы Гоголя, Достоевского или Соловьева, — мы увидим у них один и тот же источник религиозного вдохновения: созерцание страждущего, греховного и беснующегося человечества, вот что вызывает величайшие подъемы их творчества. Перед нами не один больной, а великое народное целое — родная страна, сугубо страждущая, периодически одержимая духом немым и глухим, немолчно зовущая и требующая помощи. Это ощущение ада, царящего в нашей земной действительности, побуждало выразителей нашей религиозной идеи к различным делам и подвигам. Одни бежали прочь от мира и восходили на гору — на те высочайшие вершины духовной жизни, где свет Фаворский в самом деле становится осязаемым, видимым; другие, оставаясь под горою, снизу мысленно предвосхищали это видение и готовили к нему человеческие души. Но, так или иначе, предмет религиозного искания, основной источник религиозного творчества, и у подвижников, и у художников, и у философов был один и тот же.

II

Источник этот не иссяк и в наши дни. Ярким тому доказательством служит недавно появившаяся замечательная книга отца Павла Флоренского — «Столп и утверждение Истины». Отец Павел — не родоначальник какого-либо нового у нас направления, а продолжатель христианского предания, которое в жизни нашей Церкви насчитывает многие века, а в русской литературе, как художественной, так и философской, нашло себе уже многих талантливых и даже гениальных выразителей. Но упомянутая его книга представляет собою продолжение глубоко оригинальное и творческое: мы имеем в ней произведение недюжинного таланта, которое составляет выдающееся явление в современной русской религиозно-философской литературе.

Движение его мысли определяется тем же основным контрастом, который определил собою весь ход развития русской религиозной мысли: это, с одной стороны — бездна зла, греховный мир, внутренне распавшийся, «рассыпавшийся в противоречиях»; а с другой стороны — «свет Фаворский», в непреходящей реальности коего автор глубоко убежден. Это — все тот же идеал совершенной *цельности жизни*, который уже до о. Флоренского неоднократно воплощался в творениях русских религиозных мыслителей. «София» — Премудрость Божия — прообраз целостного творения, Пречистая Дева Мария — явное воплощение этой целости, обóженной твари на земле, наконец Церковь как явление той же всецелостности в коллективной, социальной жизни человечества, все это — идеи, давно усвоенные русской религиозной мыслью, вошедшие у нас в обиход и потому хорошо знакомые образованному русскому читателю, интересующемуся религиозными вопросами. Сам о. Флоренский хочет быть выразителем не своей личной, а объективной, *церковной* мудрости и потому, понятно, не претендует на новизну основных начал.

По его словам, его книга «исходит из идей св. Афанасия Великого» [3] (с. 349) и совершенно чужда желанию изложить какую-либо «свою систему» (с. 360). Со стороны религиозного писателя, разумеется, вполне понятно это стремление отказаться от *собственной* системы ради высшей Божественной системы откровения; и тем не менее напрасно думает о. Флоренский, будто все те «свои взгляды», какие есть в его работе, происходят лишь от «недомыслия его, незнания или непонимания» (с. 360). Его книга, очевидно, может претендовать не на безотносительную ценность откровения, а лишь на относительную ценность *человеческого истолкования* откровения. А здесь, в этой подчиненной

области *человеческого* творчества, высказанное, конечно, не менее ценно из-за того, что оно — *свое*.

В этом смысле то ценное, что дает нам о. Флоренский, заключается прежде всего в необычайно ярком и сильном изображении основной противоположности, которою доселе определялось и определяется искание нашей религиозной мысли. С одной стороны — ясное и глубокое сознание *вечной действительности Фаворского света* — высшего начала всеобщего духовного и телесного просветления человека и всей твари; а с другой стороны — захватывающее по силе освещение хаотической греховной действительности, той беснующейся жизни, которая соприкасается с геенной. В новейшей религиозно-философской литературе я не знаю равного по глубине анализа того внутреннего раздвоения и распада личности, который составляет самую сущность греха; в литературе прошлых веков та же тема с несравненной яркостью развивается в исповеди блаженного Августина, и в данном отношении о. Флоренский может быть назван его учеником. Но главный источник его — не какие-либо литературные образцы, а собственные мучительные переживания, проверяемые коллективным, *церковным* опытом.

«Столп и утверждение Истины» есть произведение человека, для которого геенна — не отвлеченное понятие, а действительность, которую он испытал и ощутил всем своим существом. «Вопрос о смерти второй, — говорит он, — болезненный, искренний вопрос. Однажды, во сне, я пережил его со всею конкретностью. У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно-густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть и — не мог. Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: “Из глубины воззвах к Тебе, Господи. Господи, услыши глас мой”. В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны. Толчок был внезапный и властный. Вдруг я очутился в обычной обстановке, в своей комнате, кажется, из мистического небытия попал в обычное житейское бывание. Тут сразу почувтвовал себя пред лицом Божиим и тогда проснулся, весь мокрый от холодного пота» (с. 205–206).

Что грех — «момент разлада, распада и развала духовной жизни», это с несравненным красноречием, хотя и в иных выражениях, говорил еще апостол Павел *; заслуга нашего автора тут заключается лишь в замечательно ярком раскрытии жизненного значения этой формулы, в тонком психологическом изображении греховного состояния. Во грехе «душа теряет сознание своей творческой природы, теряется а хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их: Я захлебывается в «потоке мысленном страстей»... «Во грехе душа ускользает от себя самоё, теряет себя. Недаром последнюю степень нравственного падения женщины язык характеризует как “потерянность”. Но несомненно, что бывают не только “потерянные”, т. е. потерявшие в себе самих себя, свое богоподобное творчество жизни, женщины, но и “потерянные мужчины”; вообще греховная душа — “потерянная душа”, и потерянная не только для других, но и для себя самой, ибо не соблюла себя» (с. 172). Греховное состояние есть по преимуществу «состояние развращенности, разврата, т. е. развороченности души: целина личности разворочена, внутренние слои жизни (которым надлежит быть сокровенными даже для самого Я — таков по преимуществу пол), они вывернуты наружу, а то, что должно быть открытым — открытость души, т. е. искренность, непосредственность, мотивы поступков, это-то и запрятывается внутрь, делая личность скрытною»... «Тут получает себе лик и как бы личность сторона нашего существа естественно безликая и безличная, ибо она — родовая жизнь, хотя и в лице происходящая. Получив же призрачное подобие личности, эта родовая подоснова личности делается самостоятельною, а настоящая личность распадается. Родовая область выделяется из личности и потому, имея лишь вид личности, перестает подчиняться велениям духа — становится неразумной и безумной; а самая личность, потеряв из своего состава свою родовую основу, т. е. свой корень, лишается сознания реальности и делается ликом не реальной основы жизни, а пустоты и ничтожества, т. е. пустою и зияющею личиною, и, не прикрывая собою ничего действительного, самой собою осознается как ложь, как актерство. Слепая похоть и бесцельная лживость — вот что остается от личности после ее развращения. В этом смысле развращенность есть двойничество» (с. 181–182). Она есть «начинающееся еще до геенны разложение личности».

Сомнение в Истине и, наконец, ее утрата есть лишь разновидность общего греховного состояния, частное проявление того

* Римл. VII, 15–25.

внутреннего распада личности, который составляет самую сущность греха[4]. Захватывающее описание этого мысленного предварения геенны у о. Флоренского опять-таки невольно заставляет вспоминать все о том же образце, очевидно носившемся перед автором, — об «Исповеди» бл. Августина.

«Истины нет у меня, но идея о ней жжет меня». Но доведенное до последней черты сомнение заставляет сомневаться в самой этой идее и в нашем искании ее. «Недостоверно и то, что я чаю Истины. Может быть, и это — только кажется. А кроме того, может быть, и самое казание не есть казание? Задавая себе последний вопрос, я вхожу в последний круг скептического ада, в отделение, где теряется самый смысл слов. Слова перестают быть фиксированы и срываются со своих гнезд. Все превращается во все, каждое словосочетание совершенно равносильно каждому другому; и любое слово может обменяться местом с любым. Тут ум теряет себя, теряется в безвидной и неустроенной бездне. Тут носится горячечный бред и бестолочь».

«Но это предельно скептическое сомнение возможно лишь как неустойчивое равновесие, как граница абсолютного безумия, ибо что иное есть безумие, как не без-умие, как не переживание без-субстанциальности, без-опорности ума. Когда оно переживается, то его тщательно скрывают от других; а раз переживши, вспоминают весьма неохотно. Со стороны почти невозможно понять, что это такое. Бредовой хаос клубами вырывается с этой предельной границы разума, и всепронизывающим холодом ум умерщвляется. Тут, за тонкой перегородкою, начало духовной смерти» (с. 38–39).

Завершение этих земных предварений духовной смерти — сама подлинная геенна. «Сеющий ветер грехов пожнет в том веке бурю страсти; и, захваченный греховным вихрем, не перестанет вращаться им и не вырвется из него, да и мысли-то вырваться из него не будет у него, ибо не будет бесстрастной точки опоры» (с. 241). Уже здесь, на земле, это горение в геенне огненной совершается в действительности; в этом о. Флоренский видит самую сущность одержимости или беснования (с. 206).

III

Чем мучительнее ощущение геенны, тем более понятным становится тот страстный порыв к Истине, который слышится в словах молитвы: «Из глубины воззвах к тебе, Господи». В нем заключается тот непосредственный переход к Фаворскому све-

ту, который некогда огненными чертами был изображен блаженным Августином: «Ты поразил мое слабое зрение твоими могучими лучами (radians in me vepementer), и я содрогнулся любовью и ужасом и увидал, что далеко отстою от Тебя, пребывая в чуждой Тебе области, и как бы услышал голос Твой с высоты: Я есмь пища сильных; расти, и будешь питаться Мною. И ты не превратишь меня в себя, как ты превращаешь хлеб твой плотский, но сам превратишься в Меня» *.

Переход этот совершается не процессом логического рассуждения, а страстным порывом человеческой души. Evigilavi in te. Я пробудился в Тебе **, — говорит бл. Августин. И пробуждение это одними человеческими силами невозможно. Оно есть чудо благодати над человеческим естеством: в этом смысле понимает его и о. Флоренский.

«Чтобы прийти к Истине, надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы — плоть. Но, повторяю, как же именно в таком случае ухватиться за Столп Истины? Не знаем и знать не можем. Знаем только, что сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности. Это непостижимо, но это — так. И знаем, что “Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых” приходит к нам, приходит к одру ночному, берет нас за руку и ведет так, как мы не могли бы и подумать. Человекам это невозможно, Богу же все возможно» (с. 489).

Что же такое тот «Столп и утверждение Истины», к которому мы таким образом приходим? «Столп Истины, — отвечает наш автор, — это Церковь, это достоверность, это духовный закон тождества, это подвиг, это Триипостасное Единство, это свет Фаворский, это Дух Святой, это София, это Пречистая Дева, это дружба, это — паки Церковь». И все это множество ответов в его изложении — одно целое. Ибо Истина есть всеединое. По молитве Христовой в просветленной твари должно царствовать то самое единство, какое от века осуществлено во Святой Троице. В этом именно и заключается то преображение, обóжение твари, которое действием Святого Духа наполняет ее светом Фаворским; это преображение — то же, что адекватное воплощение «Софии» в твари. Но «София» на земле является прежде всего в совершенном девстве Богоматери и собирает человечество во единый храм Божий — в Церковь, высшая же ступень церковности есть осуществление «дружбы», точнее говоря, совершенного дружества

* Confess., 1. VII, c. 10.

** Ibid., 1. VII, 14.

людей в Боге. И всеобщее *исцеление* твари выражается прежде всего в восстановлении совершенной целости, или целомудрия *.

Во всех этих положениях нужно видеть, разумеется, не какое-либо «новое учение» о. Флоренского, а оригинальную попытку его приблизить к сознанию людей веру отцов — то древнее христианское предание, которое, к счастью, успело стать преданием и в русской религиозной философии. В этом отношении о. Флоренский делает один новый и в высшей степени важный шаг, который до него по-настоящему еще никем не был сделан, а разве только был *намечен* Вл. С. Соловьевым. Он делает попытку использовать для религиозного учения тот многовековой религиозный опыт, который выразился в православном богослужении и в православной иконографии; здесь он находит и обнаруживает поразительное богатство вдохновенных интуиций, которые дополняют религиозное понимание новыми чертами, не нашедшими себе выражения в нашем богословии. Помню, как покойный Вл. С. Соловьев в устных беседах любил указывать на поразительную *отсталость* православного богословия от православного богослужения и иконописи, в особенности в том, что касается почитания Св. Богородицы и «Софии» **. Мне было в особенности приятно найти в книге о. Флоренского, который об этих устных беседах Соловьева, очевидно, не знал, почти буквальное воспроизведение той же мысли. — «Как в иконостасе, так и в богослужении Божия Матерь занимает место симметричное и словно бы равнозначительное месту Господа. К Ней одной обращаемся с молением: “Спаси нас”. Но если от живого опыта, даваемого Церковью, обратиться к богословию, то мы чувствуем себя перенесенными в какую-то новую область. Психологически, несомненно, впечатление такое, словно школьное богословие говорит не совсем о Той, которую величает Церковь: школьно-богословское учение о Божией Матери несоразмерно живому почитанию Ее: школьно-богословское осознание догмата приснодевства отстало от опытного переживания его. Но богослужение — вот сердце церковной жизни» (с. 367). В последнее время у нас начинают открываться глаза на дивные красоты старой русской иконописи[5]; пока это — только возрождение эстетического интереса. Защита же отца Флоренского заключается в том, что он показал, сколько эти красоты, как иконописи, так и богослу-

---

* Ср., в особенности, с. 350.

** Известно, как много дал для его учения образ св. Софии в Новгороде. См. его статью «Идея человечества у О. Конта», т. VIII (1-е изд.). с. 240–241.

жения, могут дать для углубления религиозного и философского понимания веры. В его книге «сердце церковной жизни» действительно приблизилось к уму современного образованного человека. В этом — капитальная заслуга, по сравнению с которой все остальное — более или менее интересные подробности. В эти подробности, хотя и чрезвычайно ценные, я, к сожалению, не могу входить ввиду краткого поневоле размера настоящей статьи. Мне хотелось здесь главным образом познакомить с духом и настроением книги отца Флоренского, а также продумать вместе с ним одну религиозно-философскую проблему, которая, как мне кажется, не получила у него вполне удовлетворительного решения.

IV

Печать истинно религиозного духа, и в частности народно-русского религиозного гения, отец Флоренский видит «не в отсечении, а в преображении полноты бытия» (с. 772), и с правильностью постановки основной религиозной задачи тут невозможно не согласиться. Но продумана ли эта задача уважаемым автором до конца? Ясно ли он осознает *все* вытекающие из нее требования? Тут у меня возникают довольно существенные сомнения.

То духовное преображение, которому в будущем веке суждено стать и телесным, должно охватить собою *все естество* человека»: оно должно начинаться *в сердце* — центре его духовной жизни — и оттуда распространяться на всю периферию. И вот с этой-то точки зрения я решаюсь поставить отцу Флоренскому вопрос, вытекающий из чтения его книги. Ведь к человеческому естеству кроме сердца и его телесного состава, коему надлежит воскреснуть, принадлежит еще и *человеческий ум. Подлежит ли он преображению или отсечению?* Верит ли отец Флоренский в *преображение человеческого ума*, признает ли он в этом преображении необходимую *нравственную задачу*, или же он просто думает, что ум должен быть отсечен, как соблазняющее «десное око», дабы спасся «сам» человек; и можно ли говорить о спасении «всего человека», если уму его суждено до конца оставаться «во тьме внешней», хотя бы даже в пределах *этой*, земной жизни. Я не сомневаюсь, что полное, *окончательное* преображение человеческого естества должно завершиться в той жизни. Но оно должно начинаться и *предваряться* уже здесь. Должен ли ум человеческий *деятельно* участвовать в этом предварении, или же от него требуется простой отказ от всякой деятельности — от того, что составляет его необходимый закон?

Ставить эти вопросы человеку, коего книга представляет собою, во всяком случае, выдающийся умственный подвиг, как будто странно; и, однако, я вынужден их поставить: ибо, как ни парадоксально это может показаться, — писатель, столь много и плодотворно поработавший над разрешением задачи *преображения ума*, — недостаточно ясно сознает, в чем она заключается.

Человеческий ум в земной своей действительности страдает от того самого мучительного разлада и раздвоения, которое составляет общую печать *всей* греховной жизни; это, как мы видели, с большой яркостью и наглядностью показано отцом Флоренским в его главе о сомнении; но если так, то ведь *преображение* ума должно выражаться именно *в исцелении* этого его греховного распада и раздвоения, в восстановлении его внутренней целости в единстве Истины. То ли мы видим у отца Флоренского? К сожалению, именно в этой точке истина, вообще столь ясно им сознанная, вдруг затмевается и словно подергивается каким-то облаком. Вместо ясного решения поставленного вопроса мы находим в его книге лишь неясные и противоречивые ответы — словно неразрешенную борьбу противоположных стремлений. Это сказывается в его учении об *антиномизме*. Тут в его мысли сталкиваются между собою два не только непримиренных, но и непримиримых между собою положения. С одной стороны, антиномичность, т. е. внутренняя противоречивость, есть свойство *греховного состояния нашего рассудка*. С этой точки зрения необходимо искать примирения, синтеза противоречащих друг другу начал, — благодатного озарения ума, в котором противоречия устраняются, хотя и «не рассудочно, а сверхрассудочным способом» (с. 159–160)[6].

С другой стороны, на целом ряде страниц той же книги утверждается, что антиномична сама истина (т. е. истина с малой буквы, а не с большой, истина об Истине), антиномичен истинный религиозный догмат; противоречие составляет необходимую печать истинного вообще. Сама «истина есть антиномия и не может не быть таковою» (с. 147, 153).

И соответственно с этим наш автор колеблется между двумя в корне различными между собою отношениями к мысли человеческой.

С одной стороны, она должна войти в разум истины, стать *цельною,* подобно богоносным умам святых подвижников (с. 159).

С другой стороны, она должна быть приведена к молчанию, т. е. просто-напросто отсечена, как в корне противоречивая, по существу своему антиномичная: само стремление к «разумной вере» есть начало «дьявольской гордыни» (с. 65).

Можно ли утверждать в одно и то же время, что антиномичен грех и что антиномична истина? Не значит ли это в переводе на более простой язык, что истина — греховна, или же, что грех и есть настоящая истина?

Мне могут возразить, конечно, что тут мы имеем некоторую «антиномию об антиномии», т. е. противоречие необходимое. А потому здесь необходимо внимательно присмотреться к противоречивым тезисам о. Флоренского: имеем ли мы в них в самом деле объективно необходимую антиномию или же просто субъективное противоречие индивидуального ума?

Тезис о. Флоренского, что антиномии нашего рассудка представляют собою свойство греховного его состояния, должен быть признан совершенно верным. «Под углом зрения догматики, — говорит он, — антиномии неизбежны. Если есть грех (а в признании его — первая половина веры), то все наше существо, равно как и весь мир, раздроблено» (с. 159). «Там, на небе, — единая Истина; у нас — множество осколков Истины, неконгруэнтных друг с другом. В истории плоского и скучного (?!) мышления “новой философии” Кант имел дерзновение выговорить великое слово “антиномия”, нарушившее приличие мнимого единства. За это одно заслуживал бы он вечной славы. Нет нужды, если собственные его антиномии неудачны: дело — в переживании антиномичности» (с. 159).

Не разделяя этого резкого отзыва отца Флоренского о новой философии, я думаю, что *диагноз болезни* человеческого рассудка поставлен им совершенно верно. Но с этой точки зрения казалось бы, что именно эти внутренние противоречия, эта антиномичность — составляет для нашей мысли *препятствие* к постижению Истины, отдаляет ее от Бога. Однако, к величайшему моему удивлению, — *антитезис* отца Флоренского говорит как раз обратное. Самая истина есть антиномия: «только в антиномию и можно верить; всякое же суждение не антиномичное просто признается или просто отвергается рассудком, ибо не превышает рубежа эгоистической обособленности его» (с. 147). По мысли отца Флоренского, самая спасительность догмата обусловливается его антиномичностью, благодаря которой он может быть точкой опоры для рассудка. С догмата-то и начинается наше спасение, ибо только догмат, будучи антиномичным, «не стесняет нашей свободы и дает полное место доброхотной вере или лукавому неверию» (с. 148).

Утверждать, что антиномизм — печать греховного раздвоения нашего рассудка и в то же время думать, что именно в нем-то и

заключается сила, нас спасающая, значит впадать в такое противоречие, которое вовсе не коренится в существе дела, не имеет характера объективной необходимости, а должно быть всецело поставлено в вину отцу Флоренскому. Как раз на вопрос об «антиномичности» откровения мы имеем весьма недвусмысленный ответ апостола Павла: «Сын Божий Иисус Христос, проповеданный у вас нами, мною и Силуаном и Тимофеем, не был “да” и “нет”; но в Нем было “да” (ибо все обетования Божии в Нем «да» и в Нем «аминь») — во славу Божию, через нас» (II Кор. I, 19–20). Как помирить с этим текстом утверждение нашего автора, что тайны религии «не могут облечься в слово иначе как в виде противоречия, которое зараз и да и нет» (с. 158)? Обращаю внимание на чрезмерную *общность* этого положения. Ведь если и в самом деле верно, что *всякая* тайна религии — *зараз* и да и нет, то мы должны признать одинаково истинным и то, что есть Бог, и то, что Его нет, и то, что Христос воскрес, и то, что Он не воскресал вовсе. Отцу Флоренскому, во всяком случае, придется внести некоторое ограничение в свое утверждение и признать, что не все, а лишь *некоторые* религиозные тайны антиномичны, т. е. противоречивы по форме. Однако и такое понимание «антиномизма» не выдерживает критики.

Прежде всего спрашивается, что, собственно, противоречиво или антиномично — самый ли догмат или наше несовершенное понимание догмата? По этому предмету мысль отца Флоренского колеблется и двоится. С одной стороны, он утверждает, что в Трисиянном свете, явленном Христом и отражающемся в праведниках, «противоречие века сего препобеждено любовью и славою»; с другой стороны, для него противоречие есть «тайна души, тайна молитвы и любви». «Вся церковная служба, особенно же каноны и стихиры, переполнены этим непрестанно кипящим остроумием антитетических сопоставлений и антиномических утверждений» (с. 158). Кроме того, в разбираемой книге есть целая таблица догматических антиномий. Но как раз из этой таблицы и выясняется, в чем заключается основная ошибка уважаемого автора.

Он просто-напросто употребляет слова «антиномия» и «антиномичность» в двух разных смыслах. В качестве характерной черты греховного состояния антиномия всегда обозначает *противоречие*; по отношению к рассудку с этой точки зрения антиномизм обозначает его *внутреннюю противоречивость*. Напротив, когда автор говорит об «антиномичности догмата» или церковных песнопений, это большею частью надо понимать в том смыс-

ле, что догмат есть некоторое объединение мировых противоположностей (coincidentia oppositorum).

Нетрудно убедиться, что именно этим смешением противоречивого и противоположного грешит целый ряд примеров «догматических антиномий» у о. Флоренского. На самом деле мы имеем в них вовсе не антиномии.

Так, например, вопреки уважаемому автору, вовсе не антиномичен догмат Св. Троицы, ибо никакого внутреннего противоречия в нем не заключается. Антиномия была бы здесь в том случае, если бы мы высказывали противоречивые предикаты об одном и том же субъекте в одном и том же отношении. Например, если бы Церковь учила, что Бог един по существу и в то же время не един, а троичен по существу, — это была бы действительно антиномия. Но в церковном догмате «единство» относится к Существу, а «троичность» — к Лицам, что с точки зрения Церкви не одно и то же; ясно, что никакого противоречия, т. е. никакой *антиномии*, здесь нет: «да» и «нет» относятся здесь не к одному и тому же *.

Также не антиномичен и догмат о взаимном отношении двух естеств во Иисусе Христе. Антиномия была бы в том случае, если бы Церковь утверждала в одно и то же время и раздельность и нераздельность двух естеств и слиянность и неслиянность их; но в учении о «нераздельности и неслиянности» двух естеств никакого внутреннего противоречия и, следовательно, никакой антиномии нет: ибо нераздельность и неслиянность логически вовсе не исключают друг друга; здесь мы имеем понятия противоположные (opposita), а не противоречивые (contraria).

На этих примерах можно выяснить не только ошибку разбираемой книги, но и сущность правильного понимания антиномий и антиномизма. Мы уже убедились, что эти догматы сами по себе не антиномичны, но для плоского рассудка они неизбежно превращаются в антиномию. Когда грубое человеческое понимание превращает трех Лиц — в трех Богов, догмат действительно превращается в антиномию, ибо тезис, гласящий, что Бог един, никак не может быть согласован с антитезисом, что есть три Бога. Равным образом то грубое понимание, которое понимает соединение двух естеств по образу вещественного соединения тел, —

---

* Тот мой оппонент, который усмотрел «гегельянство» в этих словах, видимо, забыл Гегеля. Именно Гегель учит, что все наше мышление движется в противоречиях. С его точки зрения, стало быть, противоречив, или «антиномичен», и догмат Св. Троицы. Я же как раз утверждаю, что противоречия в нем нет никакого.

превращает догмат о двух естествах в антиномию, ибо оно совершенно не представляет себе, как это два вещественно мыслимых естества могут соединиться в одно и не слиться.

Антиномия и антиномизм коренятся вообще в *рассудочном понимании* мировых тайн; когда же мы поднимаемся над рассудочным пониманием, антиномии тем самым разрешаются — противоречия превращаются в объединение противоположностей — coincidentia oppositorum — и разрешение совершается *в меру нашего подъема.*

В этом и заключается настоящий ответ на вопрос о разрешимости антиномий вообще, и религиозных антиномий в особенности. О. Флоренский дает отрицательный ответ на этот вопрос. «Каким холодным и далеким, каким безбожным и черствым кажется мне то время моей жизни, когда я считал антиномии религии разрешимыми, но еще не разрешенными, когда в своем гордом безумии утверждал логический монизм религии» (с. 163).

В такой общности чересчур резкая формула разбираемой книги представляет собою сочетание истины и заблуждения. Мечтать о совершенном и окончательном разрешении *всех антиномий* в этой жизни, разумеется, так же безумно, как воображать, что мы можем в земной стадии нашего существования совершенно освободиться от греха. Но утверждать окончательную неразрешимость *всех* антиномий — отрицать самую законность попыток их разрешения мыслью — значит *покоряться греху* мысли. Как роковая необходимость греха в этой жизни не исключает нашей обязанности бороться с грехом и с Божьей помощью по возможности от него освобождаться, 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 присносущего света, в котором упраздняются все наши земные противоречия. Думать иначе — значит утверждать плоскость рассудочного мышления не только как факт нашей жизни, но и как *норму должного для нас* *.

Раздвоенность и противоречивость есть фактическое состояние нашего разума: это и есть — то самое, что составляет суть *рассудочности*; но истинная и подлинная *норма* разума есть *единство*. Недаром уже блаженный Августин усмотрел в этом искании нашего ума, в этом его стремлении — его формальное бого-

---

* Замечательно, что и сам о. Флоренский, сталкиваясь с антиномией Божественного правосудия и милосердия, не остается при видимом противоречии ее тезиса и антитезиса, а пытается дать ее решение.

подобие, *искание связи* с Единым и Безусловным, истинно же Единое есть Бог. Августин совершенно правильно замечает, что во всех функциях нашего разума пред ним предносится идеал единства: и в анализе и в синтезе *я хочу единства и люблю единство* (unum amo et unum volo *). И в самом деле — идеал познания, в большей или меньшей степени осуществляемый в каждом акте познавания, заключается в связывании познаваемого с чем-то единым и безусловным.

Тут необходимо объяснить одно парадоксальное явление, которое как будто противоречит только что сказанному: когда человек в духовном подъеме своего земного усовершенствования начинает приближаться к Истине, количество противоречий, которые он видит, нисколько не уменьшается. Напротив, как совершенно верно замечает о. Флоренский, «чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Так, в Горнем Иерусалиме нет их. Тут же — противоречие во всем». «Чем ярче сияет Истина Трисиянного Света, показанного Христом и отражающегося в праведниках, — Света, в котором противоречие сего века препобеждено любовью и славою, — тем резче чернеют мировые трещины. Трещины во всем».

Наблюдения о. Флоренского здесь психологически совершенно верны; и, однако, его понимание «антиномизма» ими не только не подтверждается, но, напротив, опровергается. Противоречия обнаруживаются и как будто множатся по мере просветления нашего ума вовсе не потому, что Истина антиномична или противоречива: как раз наоборот, они обнажаются *по контрасту с единством Истины*. Чем ближе мы к Истине, тем глубже мы сознаем свое греховное раздвоение, тем яснее становится для нас, как еще далеко мы отстоим от нее: в этом — основной закон как нравственного, так и умственного просветления. Чтобы сознать, что не имеешь одежды, дабы войти в чертог брачный, надо хоть издали умственным взором видеть этот чертог. Так и *в познании* Истины; здесь, как и в процессе нравственного усовершенствования, чем выше человек поднимается из ступени в ступень, чем ярче светит ему Истина *единая и всецелая*, тем совершеннее сознает он собственную свою нецелость — внутреннюю противоречивость своего рассудка.

Но *сознать грех* — значит сделать первый шаг к освобождению от него; так же точно и сознать рассудочные антиномии — значит уже до некоторой степени подняться над ними и над са-

---

* Ср. мое соч.: Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Миросозерцание бл. Августина. <М., 1892.> С. 56–57.

мой рассудочностью нашей и сделать первый шаг к ее преодолению.

К этому надо прибавить еще одно существенное соображение. Не только в будущей, но и в этой нашей жизни есть *множество планов бытия* и соответственно с этим — множество ступеней ведения. И пока процесс совершенствования нашего еще не закончился — пока мы возвышаемся духовно и умственно из ступени в ступень, самые антиномии нашего рассудка вовсе не лежат все в одной плоскости. Восходя на высшую ступень, мы преодолеваем тем самым противоречия, свойственные нижележащим ступеням; но зато перед нами открываются новые задачи, а, стало быть, и новые противоречия, которые не были нам видны, покуда мы стояли ниже. Например, для человека, переросшего ту ступень понимания, на которой три Лица Св. Троицы смешиваются с «тремя Богами», тем самым исчезает или «снимается» антиномия в догмате Св. Троицы. Но тем яснее выступают перед его умственным взором другие глубочайшие антиномии нашего непонимания, например антиномия человеческой свободы и Божественного предопределения, антиномия Правосудия Божия и всепрощения. Вообще говоря, антиномии образуют сложную иерархию ступеней и по степени глубины представляют множество различий. С одной стороны, антиномии Канта остаются антиномиями только для того неразвитого, плоского рассудка, который ищет безусловного основания явлений в порядке временно обусловленных причин. Эти антиномии легко преодолеваются самостоятельными силами мысли, как только она поднимается в область сверхвременного. С другой стороны, углубленному религиозному пониманию открываются такие противоречия, коих разрешение превышает всю глубину ведения, какая доселе оказывалась доступною человеку. И, однако, то, что оказывалось недоступным доселе, может стать доступным человеку на иной, высшей ступени духовного и мысленного подъема. Предел этому подъему доселе не указан, и никто не должен брать на себя смелости его указывать. В этом заключается главное возражение против тех, кто утверждает окончательную неразрешимость антиномий.

По мнению о. Флоренского, примирение и единство антиномических утверждений — «выше рассудка» (с. 160). С этим положением, пожалуй, можно было бы согласиться, если бы оно не было многосмысленно, т. е. если бы понятие рассудка было ясно определено, что исключало бы возможность употреблять слово «рассудок» в различных значениях. К сожалению, у нашего автора, как и у многих других сторонников того же воззрения, рас-

судок понимается то как синоним логического мышления вообще, то как мысль, прилепившаяся к плоскости временного, неспособная подняться над этой плоскостью *и потому плоская.*

Если понимать рассудок в последнем смысле, то мысль о. Флоренского совершенно верна; разумеется, разрешение антиномий выше плоскости временного и потому лежит за пределами «рассудка». Мало того, для того чтобы не впасть в эту плоскость *рассудочного понимания*, от нашей мысли требуется известный акт самоотречения — тот подвиг смирения, которым мысль отказывается от горделивой надежды — из самой себя почерпнуть всю полноту ведения и высказывает готовность принять в себя откровение Истины сверхчеловеческой, Божественной.

В этом и только в этом смысле можно согласиться с о. Флоренским, что «истинная любовь» выражается «в отказе от рассудка» (с. 163). Но, к сожалению, в других местах разбираемой книги это же требование «отказа от рассудка» получает у о. Флоренского иной смысл, с христианской точки зрения, безусловно, неприемлемый.

Он требует, чтобы ради Бога мы отказались «от монизма в мышлении»; и именно в этом он видит «начало истинной веры» (с. 65). Тут у о. Флоренского идет речь вовсе не о каком-либо метафизическом монизме; тот логический монизм, который он отвергает, есть именно стремление разума — все привести к единству Истины: именно в этом он видит «диавольскую гордыню». По его мысли, «монистическая непрерывность — таково знамя крамольного рассудка твари, отторгающейся от своего Начала и корня и рассыпающегося в прах самоутверждения и самоуничтожения. Напротив, «дуалистическая прерывность — это знамя рассудка, погубляющего себя ради своего Начала и в единении с Ним получающего свое обновление и свою крепость» (с. 65).

Именно в этих строках обнаруживается коренная ошибка всего учения о. Флоренского об антиномизме. Отказаться от «монизма в мышлении» — значит отречься не от греха нашей мысли, а от истинной ее нормы — от идеала все-единства и все-целости, иначе говоря, от того самого, что составляет *формальное богоподобие* нашего разума; а признать за знамя «дуалистическую прерывность» — значит возвести в норму греховное раздвоение нашего рассудка.

В общем, отношение о. Флоренского к разуму едва ли согласимо с его христианским по существу миросозерцанием. Это ясно обнаруживается при сопоставлении его с тем критерием, коим апостол Иоанн учит нас отличать дух Божий от духа заблуждения. Как для религиозной жизни, так и для религиозной мысли

абсолютная норма дана *во образе Христа, пришедшего во плоти* (I Иоанн. IV, 2, 3). Соответствует ли этой норме учение о. Флоренского о взаимном отношении Божеского и человеческого естества в богопознании?

Единение Божеского и человеческого, явленное нам во образе Богочеловека, *не есть насилие над человеческим естеством.* Основание нашей надежды заключается именно в том, что ничто человеческое здесь не отсекается, кроме греха: совершенный Бог является в то же время и совершенным человеком; а стало быть, и *человеческий разум* участвует в этом соединении без нарушения своего закона и нормы: он подвергается *преображению, а не искалечению.*

То, что во Христе-Богочеловеке есть совершившийся факт, — должно стать идеалом и нормою для всего человечества. Как единение двух естеств во Христе было не насильственным, а свободным, так же свободным должно быть соединение божеского начала и человеческого ума в богопознании; никакому насилию здесь не должно быть места; закон человеческого разума, без коего он перестает быть разумом, должен быть не нарушен, а исполнен. *В единстве Истины человеческий ум должен найти свое единство.* И никакое различение между истиной с малой буквой 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. Монизм мышления во Христе должен быть оправдан, а не осужден.

Ошибка о. Флоренского заключается именно в том, что у него свободное отношение человеческого ума к Истине заменяется насильственным; он ставит нас перед альтернативой — или принять истину Св. Троицы, с его точки зрения антиномическую, т. е. противоречивую, или же умереть в безумии. Он говорит нам: «Выбирай, червь и ничтожество: tertium non datur» (с. 66).

Христос, хотевший видеть в учениках своих друзей, а не рабов, — не так обращался к их сознанию. Он, явивший им на деле Триединство, показавший в лице Своем Отца Небесного в ответ на сомнения Филиппа, — сделал эту тайну вразумительной для них, *понятной* для любящего, ибо Он сопоставил ее с той любовью, которая осуществляет единство во множестве, — «да будут едино, как и Мы» (Иоанн. XVII, 11). Такое обращение к человеческому сознанию убеждает, а не насилует; оно исцеляет не только сердце человека, но и его ум, ибо в нем наш разум находит исполнение своей *нормы* всеединства: в таком обнаружении триединства для нашей мысли уже здесь, в *этой* жизни, снимается

антиномия единства и множества, множество является ему не разорванным и не расколотым, а изнутри объединенным, *связанным*.

О. Флоренский может все-таки возразить мне, что это разрешение антиномий происходит *по ту сторону* нашего рассудка; но и в этом утверждении есть опасная двусмыслица, которую необходимо устранить: я повторяю, что если под рассудком разуметь мысль, прилепившуюся к временному, то о. Флоренский совершенно прав, ибо Истина сверхвременна. Если же смысл разбираемого учения — тот, что разрешение антиномий совершается лишь *по ту сторону человеческой мысли вообще*, то это — смысл, безусловно, неприемлемый, — ибо тем самым разум человеческий ввергается во тьму внешнюю, лишается участия в радости всеобщего преображения.

V

С вопросом о христианском отношении к человеческому уму неразрывно связан и вопрос о христианском отношении к представительнице ума в человеческом обществе — *к интеллигенции*.

Тут я опять-таки не могу удовлетвориться решением о. Флоренского. Его чересчур страстные и местами жестокие суждения об интеллигенции и интеллигентах, этих, как он их называет, «безблагодатных» и «оземляневших» душах, звучат как резкий диссонанс в его глубоко христианской книге. В самой чрезмерности отрицания тут чувствуется больное место разбираемого труда и его автора. Как мы уже видели, о. Флоренский вспоминает о том «безбожном и черством» времени собственной своей жизни, когда он по-интеллигентски верил в логический монизм религии. Бывший интеллигент чувствуется и в его захватывающих описаниях пережитого им когда-то скептического ада. Вообще говоря, «интеллигенция» для нашего автора — враг внутренний, а не внешний. В нем самом все еще сидит тот ненавистный интеллигент, которого он отрицает; в этом и заключается причина той безмерности в отрицании, которая исключает возможность справедливости.

Местами кажется даже, что не только «интеллигент», — собственная человеческая мысль о. Флоренского для него есть враг, от которого он открещивается. Само собою разумеется, что такое отношение к мысли и к «интеллигенции» не может увенчаться полною победою. Сомнения мысли не могут быть побеждены *отрицанием логики, скачком* к непостижимому и непознаваемо-

му; чтобы преодолеть их, надо их *продумать до конца*. Также и «интеллигент» может быть побежден не отрицанием, а удовлетворением его законных умственных требований. Истина откровения должна стать имманентною мысли; только при этом условии она может восторжествовать над мыслью безрелигиозною. Когда содержание религиозного учения настойчиво утверждается как *внешнее, потустороннее мысли,* то тем самым и мысль утверждается в состоянии обособления и отрешения от религии, а стало быть, обрекается на бесчинство. Мышление, изверженное из царства, потустороннее религии, неизбежно остается «интеллигентским» в дурном значении этого слова, т. е. рассудочным, бессодержательным.

Первородный грех книги о. Флоренского заключается именно в этой зависимости от той «интеллигенции», которую он отрицает. Как раз «антиномизм» есть точка зрения, для современного интеллигента весьма типичная, а потому и чрезвычайно популярная. Это — не более и не менее, как *непобежденный скептицизм, раздвоение мысли, возведенное в принцип и норму*. Это — точка зрения мысли, утверждающейся в своем противоречии. Как ни парадоксально это может показаться с первого взгляда, — между рационализмом и «антиномизмом» существует самое тесное сродство, — более того, прямая логическая и генетическая связь. Рационализм возводит в принцип самодовлеющую мысль, из себя черпающую познание истины; а антиномизм освобождает ту же мысль от имманентной ей религии и нормы, от той *заповеди всеединства*, которая составляет подобие Божие в ней: он объявляет свойством истины то, что на самом деле есть *грех рассудка* — его внутреннее распадение. В действительности «антиномизм» есть чисто *рассудочная точка зрения*, ибо он утверждает противоречия нашего рассудка как окончательно неразрешимые и непобедимые, более того, возводит их в религиозную ценность.

У о. Флоренского как у мыслителя глубоко религиозного этот модный в наше время алогизм не доводится до крайних его последствий. Типическим представителем этого направления является в наши дни Н. А. Бердяев, который окончательно порвал с точкой зрения объективного откровения и изо всего учения о. Флоренского сочувствует почти исключительно его «антиномизму», т. е. самому слабому, что в нем есть.

Для о. Флоренского это сочувствие должно было бы послужить предостережением: оно заключает в себе указание, что антиномизм, возведенный в принцип, — в корне противоречит его религиозной точке зрения. Это — опасный уклон мысли, коего ес-

тественный конец сказался у Н. А. Бердяева как упадочный дилетантизм, дающий себе вид победы над рассудочностью.

VI

Упадок есть неизбежная участь мысли, утратившей свой имманетный критерий. Освободившись от логической нормы всеединства, она неизбежно попадает в плен, в рабскую зависимость от алогических переживаний: не имея критерия, чтобы отличить в них высшее от низшего, сверхсознательное от подсознательного, она бесконтрольно отдается всяким внушениям аффекта, принимая их за пророческие интуиции. Возведение «пленной мысли раздражения» в принцип философствования и есть наиболее характерная черта современной упадочной философии.

Доведенное до конца, это направление неизбежно приходит к отрицанию объективного откровения, к восстанию против всякого религиозного догмата как такового. И это — по той простой причине, что *во всяком догмате есть свой строго определенный мысленный, логический состав,* который закрепляет содержание веры: в каждом догмате есть точная логическая формула, которая строго отсекает истинное от неистинного, достойное веры от заблуждения. Этим полагается предел *аффекту* в области религиозной жизни, и верующему дается твердое руководство для отличения истины от лжи в субъективном религиозном опыте. Те догматические определения, коими для верующего отсекается возможность смешивать Истину с чем-либо ей посторонним и чуждым, нередко бывают образцами логического изящества, и отец Флоренский это знает; более того, он прославляет св. Афанасия Великого, сумевшего «математически точно» выразить ускользающую даже в позднейшую эпоху от точного выражения для умов интеллигентных» *истину единосущия* (с. 55).

Понятно, что для современного религиозного декадентства, отстаивающего *свободу аффекта* против мысли, такое подчинение религиозного чувства твердым логическим определениям абсолютно неприемлемо. Именно за преклонение перед «математически точными» догматическими формулами Церкви о. Флоренский подвергся ожесточенным нападкам со стороны Н. А. Бердяева *. Несомненно, ценная сторона возражений по-

* Стилизованное православие // Русская мысль. 1914. Янв. С. 109–126.

следнего заключается в том, что они ставят о. Флоренского перед необходимостью *резче отмежеваться от того декадентского алогизма, типическим представителем коего в религиозной философии является Н. А. Бердяев.*

Утверждая неограниченное самодержавие субъективного религиозного опыта, Н. А. Бердяев нападает на о. Флоренского именно за его стремление подчинить этот опыт каким-либо объективным началам, иначе говоря, за то, что он вкладывает в веру независимое от внутреннего опыта личности, *мысленное* содержание. Он упрекает о. Флоренского за то, что тот утверждает *внешнее откровение* и «хочет транскрипции религиозного опыта» в терминах трансцендентной онтологии». С точки зрения Н. А. Бердяева, все это — рассудочная схоластика, которую следует бросить. Утонченная религиозная психология о. Флоренского «переходит у него в схоластическое богословие. Догмат Триединства, как внешний, трансцендентный мистическому опыту, неизбежно оказывается богословским. Богословие всегда покоится на идее внешнего откровения и противоположно мистике, как покоящейся на идее внутреннего откровения, Богословие есть трансцендентизм, мистика — имманентизм». По мнению Н. А. Бердяева, «переодетая схоластика» священника П. А. Флоренского есть «неизбежная кара за всякое допущение догмата до и вне духовной жизни, мистического опыта» (цит. статья, с. 114).

Тот принцип, который Н. А. Бердяев противополагает о. Флоренскому, есть абсолютная свобода — «познавательного эроса», не сдержанного ни догматом, ни логикой, ни вообще какими бы то ни было объективными началами, точнее говоря — безграничный произвол субъективной мистики. По признанию самого Н. А. Бердяева, характерная черта его «нового» религиозного сознания заключается в убеждении, «что ныне мир вступает в эпоху антропологического откровения, почин которого должен взять на себя сам человек, на свой риск и страх, что божественное откровение переходит внутрь человека и чрез него продолжается. Это есть вступление в возраст религиозного совершеннолетия» (с. 121).

Для читателя, сколько-нибудь знакомого с историей христианского, в частности протестантского, религиозного сектантства, в этом «новом» религиозном сознании едва ли много нового и значительного. Но в качестве предостережения для о. Флоренского точка зрения Н. А. Бердяева сохраняет известное значение, вследствие чего нам приходится здесь несколько на ней остановиться.

Очевидно, что эта неограниченная свобода человеческого индивида «на свой риск и страх» определять истинное откровение означает в действительности окончательное упразднение последнего, полную утрату всяких общих религиозных начал, связывающих людей воедино. Где критерием истинного в откровении является лишь субъективный «религиозный опыт» индивида, там, очевидно, столько же противоречащих друг другу откровений, сколько людей. Ясное дело, что такая точка зрения сама себя уничтожает. Заслуживает ли в глазах Н. А. Бердяева его субъективное откровение большего уважения, чем то объективное откровение Церкви, против которого он восстает? Во имя чего и на каком основании? Ведь ссылки Н. А. Бердяева на его «интуиции» не могут иметь внешне авторитетного значения для других людей; да и для самого лица, пережившего «интуицию», всегда возможно сомнение, была ли она подлинным откровением, субъективной галлюцинацией или явлением сатаны в образе ангела света. Кто отрицает, подобно Н. А. Бердяеву, всякие объективные критерии в религии, для того такие сомнения, безусловно, неразрешимы.

Слабость религиозной точки зрения Н. А. Бердяева, таким образом, более чем очевидна; и для о. Флоренского она не представляла бы серьезной опасности, если бы он вполне последовательно и твердо стоял на точке зрения *догматически определимого и определенного* объективного откровения. Но, к сожалению, в церковных воззрениях о. Флоренского есть непоследовательность, благодаря которой он становится беззащитен против возражений Н. А. Бердяева, и религиозный субъективизм последнего разрастается в серьезную опасность для него.

Источник опасности заключается именно в вышеуказанной наклонности о. Флоренского *к алогизму* — в его увлечении тем модным в настоящее время течением религиозной философии, которое провозглашает не проверенные мыслью, субъективные переживания индивидуального «религиозного опыта» высшим критерием в религии. Он делает этому направлению чрезвычайно существенную уступку как раз в той точке, где религиозный субъективизм должен был бы встретить наиболее сильный отпор с его стороны — *в учении о Церкви*; и именно этим он дает возможность Н. А. Бердяеву одержать над ним легкую победу. Как мы уже видели, когда речь идет о вопросах христологических или о взаимном отношении лиц Св. Троицы, о. Флоренский настаивает на необходимости таких «математически точных» догматических определений, которые бы исключали возможность разноречивых религиозных толкований с точки зрения «инди-

видуального религиозного опыта». Каковы бы ни были «переживания» этого опыта, от усмотрения или «вдохновения индивида» не зависит, считать ли Сына Божия «единосущным» или «подобносущным», признавать ли в Нем одно или два естества, верить или не верить в нераздельность и неслиянность этих двух естеств.

Такова же, казалось бы, должна быть точка зрения на Церковь. И тут нужно *твердое догматическое определение,* которое научало бы людей различать церковь истинную от ложной и полагало бы в этом отношении какой-либо предел субъективному «дерзновению». Но, по странной непоследовательности, как только заходит речь о Церкви, на о. Флоренского нападает какая-то боязнь мысли; и он становится *апологетом логической, а в данном случае и догматической бесформенности.*

Он находит, что Церковь как *полнота* Божественной жизни «не может быть уложена в узкий гроб логического определения». «Пусть, — говорит он, — ни я, ни другой кто не мог, не может и, конечно, не сможет определить, что есть церковность! Пусть пытающиеся сделать это оспаривают друг друга и взаимно отрицают формулу церковности! Самая эта неопределенность церковности, ее неуловимость для логических терминов, ее несказанность не доказывает ли, что церковность — это жизнь особая, новая жизнь, данная человекам, но, подобно всякой жизни, недоступная рассудку» (с. 5).

Когда о. Флоренский говорит о догматических определениях, касающихся других тайн, — его не вводит в заблуждение двусмысленность слова «определение». Он хорошо знает, что «определить» догматически — не значит *исчерпать* религиозную тайну рассудочною формулою, уложить *ее без остатка* в понятия. Его не смущает применение к этим тайнам таких *понятий*, как «Существо», «сущность», «Лицо», «естество» и т. п., потому что он хорошо понимает, что в данном случае понятия отнюдь не претендуют на исчерпывающее выражение того, что они обозначают, а играют лишь необходимую роль *вех* для мысли, ограждающих определенное содержание веры против возможного его смешения с чем-либо неистинным или нечистым. Почему же, когда идет речь о Церкви, он отрицает надобность в этих вехах и считает возможным оставить здесь религиозное чувство индивида безо всякой свыше освященной догматической, *мысленной* опоры?

По отношению к Церкви он заменяет этот догматический критерий эстетическим[7]. По его мысли, единственным критерием церковности является *красота*. «Да, есть, — говорит он, — особенная красота духовная, и она, неуловимая для логических фор-

мул, есть в то же время единственный верный путь к определению, что́ православно и что нет. Знатоки этой красоты — старцы духовные, мастера “художества из художеств”, как святые отцы называют аскетику. Старцы духовные, так сказать, “набили руку” в распознавании доброкачественности духовной жизни. Вкус православный, православное обличье чувствуется, но оно не подлежит арифметическому учету; православие показуется, но не доказуется. Вот почему для всякого, желающего понять православие, есть только один способ — прямой опыт православия».

Вот тут-то и возникает вопрос: где же он — этот *прямой* опыт и как каждый из нас, несовершенный и грешный человек, отличает его от *непрямого*? Раз один Христос — кроме греха, — непогрешимым не может быть признан даже и опыт величайших святых. И, наконец, где те святые старцы, «православному вкусу» коих я должен доверять, — в нашей ли церкви, в церкви римской, или у раскольников и в какой именно секте? Если *именно у нас* в православии, то нет ли тут порочного круга: ведь только от «знатоков» и «старцев» мы знаем, где истинное православие! Если же мы начнем проверять опыт этих «знатоков» нашим несовершенным опытом, мы никогда наверное и доподлинно не узнаем, где истинный «вкус православный» — у старообрядцев, у имяславцев, у католиков или у Святейшего Синода? Ничего, кроме бесконечного множества противоречивых ответов, эстетический критерий православия нам дать не может; зато он дает возможность Н. А. Бердяеву поставить отцу Флоренскому вопрос, на который последний не может дать сколько-нибудь удовлетворительного ответа.

«Если церковность есть жизнь в Духе, и есть критерий правильной церковной жизни — Красота, то почему же, например, Я. Бёме не в церковности, почему он не в Духе жил? По внешним, формальным критериям церковности, Я. Бёме был лютеранин и еретик-гностик перед судом официально-католического и православного сознания — по критериям Духа и Красоты, он был подлинный церковный христианин. Почему по внутренним критериям Духа и Красоты должны быть отлучены от церковности и признаны еретиками многие мистики, люди праведной жизни, подлинной жизни в Духе и Красоте, не вмещающиеся по критериям внешним, формальным, официальным?» (цит. статья, с. 117). И Н. А. Бердяев уличает отца Флоренского во внутреннем противоречии.

«Церковность не имеет никаких внешних, формальных признаков и критериев, она есть жизнь в Духе и Красоте. Это один тезис свящ. Флоренского. Другой его тезис, которым он пользу-

ется на протяжении всей книги, звучит так: *только та жизнь в Духе и Красоте религиозно допустима, правильна, оправдана, которая церковна по формальным, внешним критериям церковности. Все не православное в буквальном, вероисповедном, внешнеформальном смысле слова подозрительно, нездорово, все прелесть и даже блуд»* (с. 117).

Мысль о. Флоренского подверглась здесь некоторой стилизации, но действительно в его книге есть колебания между двумя диаметрально противоположными критериями церковности — *субъективным, эстетическим*, перешедшим к нему от «нового» религиозного сознания, и *объективным* — данным самою Церковью. Я всецело присоединяюсь к предложению сделать выбор между тем и другим и думаю, что *критерий эстетический*, как решительно не вяжущийся с «православной теодицеей» о. Флоренского, должен быть предоставлен всецело и исключительно в собственность Н. А. Бердяеву. На обязанности православного богослова лежит — ясно осознать и точно формулировать тот *объективный критерий* церковности, который дал бы возможность разобраться в шатких и противоречивых показаниях индивидуального «религиозного опыта» и вкуса. Иначе мы рискуем утратить самое *сознание единства Церкви*. Затмение вселенского сознания и анархия индивидуальных переживаний вместо церковной соборности — таков тот неизбежный логический конец, к которому приводит критерий «православного вкуса». Признаки этой начинающейся анархии налицо в «дерзновениях» Н. А. Бердяева; к сожалению, о. Флоренский не дает ему достаточно сильного отпора: в некоторых его положениях также можно проследить коллизию индивидуального вкуса с теми объективными принципами и нормами, в коих сама Церковь выражает свое понимание церковности.

Возьмем, например, отношение о. Флоренского к католицизму: следуя в этом отношении славянофилам, он отрицает самую наличность духовной жизни и, стало быть, церковности у католиков. «Там, где нет духовной жизни, необходимо нечто внешнее как обеспечение церковности. Определенная должность, папа, или совокупность, система должностей, иерархия, — вот критерий церковности для католика» (с. 6). Такова оценка католицизма с точки зрения старых славянофилов, к учению коих примыкает о. Флоренский (с. 608). А между тем нетрудно убедиться, что этот «вкус» славянофильский находится в полном противоречии с вселенским преданием нашей Церкви. Церковь православная признает действительность всех католических таинств от крещения до рукоположения; стало быть, ввиду явной

недопустимости кощунственной мысли, что церковные таинства могут происходить вне Церкви, наша Церковь тем самым признает Церковь римскую за Церковь. Вот наглядная иллюстрация той пропасти, которая может существовать в отдельных случаях между *объективно церковным* пониманием Церкви и индивидуальным *вкусом* отдельных, хотя бы и весьма благочестивых, православных.

Отцу Флоренскому было бы нетрудно избежать этой коллизии с церковным преданием, если бы в своем учении о Церкви он следовал тому же методу, который он с успехом применял в других областях религиозного учения. В его книге глава «О Софии», например, представляет собою весьма удачную попытку осознать и *закрепить в понятиях* то понимание «Софии-Премудрости» Божией, которое действительно выразилось в жизни Церкви, в особенности в ее богослужении и иконописи. Тут он не боится *логизировать* церковный опыт; но почему-то, когда заходит речь о Церкви, — его точка зрения радикально меняется: тут для него «понятие» означает конец духовной жизни!

А между тем понимание церковности, выразившееся во всей жизни нашей Церкви, в ее таинствах, богослужении и в ее отношении к другим церквам и религиозным обществам *может быть логизировано*, т. е. осознано и выражено в понятиях в тех же пределах и в той же мере, как и ее понимание «Софии» и других религиозных тайн. Исчерпать всей полноты духовной жизни Церкви эти понятия, разумеется, не могут; но в них мы найдем *твердые принципы* для отличения и отделения церковного и внецерковного. Основной, объективный критерий, коим Церковь распознает то и другое, выразился уже в Петровом исповедании Христа — Сына Бога живого, которое, по слову Спасителя, стало основоположным камнем Церкви (Матф. XVI, 15–18), и в словах апостола Иоанна, который учит нас отличать Духа Божия от духа заблуждения (I Иоан. IV, 2, 3). Критерий этот — действительное, реальное боговоплощение — явление Христа, Сына Божия, пришедшего во плоти; критерий этот, разумеется, выражается не в букве, а в *смысле* священных текстов: это — боговоплощение, взятое в его универсальном значении содержания и *смысла всей жизни* человечества и твари. Не чем иным, как социальным воплощением Христа Богочеловека, Его всемирным телом хочет быть сама Церковь; где есть это непрерывно действенное боговоплощение — там и она, и вне его она — ничто. Здесь в зерне — все учение Церкви о себе самой; в этом — основание для включения в нее всех тех человеческих общин, в которых непрерывно совершается тайна воплощения; в этом же — осно-

вание для исключения из нее всех тех обществ, которые этой тайны не признают или по каким-либо другим основаниям ею не обладают!

С этим тесно связан и тот *формальный* признак, которым Церковь отличает себя от всяких иных чисто человеческих организаций. Боговоплощение в Церкви совершается непрерывно чрез таинства, а властью совершать таинства обладают лишь апостолы и их преемники, ими рукоположенные: поэтому лишь та Церковь может быть средою действительного боговоплощения, *телом Христовым,* которая *обладает преемством апостольским*. Таким образом, *безусловно неверно* утверждение о. Флоренского, будто понятие Церкви неопределимо. Оно определяется *догматически* самою Церковью, которая в символе веры называет себя «соборною и апостольскою»; Церковь, стало быть, определяет себя *ясными логическими терминами*, дающими возможность в ряде случаев точно отличить церковное от нецерковного. И эти определения, эти внешние *формальные* признаки хотя и не исчерпывают и не претендуют исчерпать жизненного содержания Церкви, — однако необходимо *логически вытекают* из этого содержания, образуют вместе с ним одно неразрывное целое. Боговоплощение, богочеловечество, обожение человечества, таинства, иерархи-мистагоги, эти *человеческие посредники* в богочеловеческой мистерии, совершающейся в Церкви, — все это различные выражения одного и того же *смысла*, звенья одной неразрывной *жизненной и вместе логической системы*: ибо логическое и жизненное в Церкви — одно и то же. Отсюда ясно, насколько неоснователен страх о. Флоренского определять Церковь *понятиями*: и соборность, и апостольство, и преемство — все это *понятия* не только определимые, но и *строго определенные*: каждый, знающий церковное учение, может точно передать их значение, и Церковь, которая ничего не знает об «эстетическом» критерии о. Флоренского, не боится выражать им свою жизненную сущность. Если нам скажут, что те догматические определения, какие дает себе Церковь, неполны и несовершенны, что ими оставляются без достаточного ответа многие вопросы, касающиеся Церкви, например вопрос об основаниях и пределах догматической авторитетности соборных постановлений, то это будет не возражением против высказанного здесь, а указанием на необходимость новых догматических определений и, стало быть, новой задачи церковной мысли. Указывать на неполноту существующего определения — значит не отрицать его существование, а требовать его восполнения. Во всяком случае, требовать определения церковности в терминах слова и мысли —

значит *утверждать ее*, а не погрешать против нее. Раз Слово, ставшее плотью, само выразило себя на человеческом языке, сочетало себя с человеческим словом и мыслью, оно тем самым освятило то и другое. И суетный страх перед мыслью должен быть оставлен. Тот *алогизм*, который отрицает воплотимость Слова Божия в слове и мысли человеческой, тем самым погрешает против тайны боговоплощения; поэтому он, как и множество других заблуждений, должен быть отсечен во имя критерия боговоплощения.

Для нас в особенности важно установить здесь, что этот критерий, которым распознается христианское от нехристианского, церковное от нецерковного, — *не трансцендентен, а имманентен мысли*, т. е. в нем мы имеем критерий не только жизненный, но и логический. Раз в Церкви совершается обожение всего человеческого естества — оно переживается и самою мыслью; мысль становится божеской, не переставая быть человеческою. А потому никакого нарушения *ее законов*, т. е. законов логических, от нее в этом акте обожения не требуется: то сверхчеловеческое, Божественное, что она призвана в себе выразить, есть *совершение, а не упразднение логического.*

Логизм есть как раз одно из характерных отличий церковного понимания религии от именующего себя *новым* религиозного сознания. Между тем как Н. А. Бердяев учит принимать «интуиции» религиозного опыта безо всякого мысленного испытания и рассмотрения, критерий св. Иоанна, которым руководствуется Церковь, подчиняет всякие «откровения» субъективного опыта *суду дискурсивной мысли*. «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они: потому что много лжепророков появилось в мире» (I Иоан. IV, 1).

Смысл этих слов как нельзя более ясен: всякий дух, как чужой, так и наш собственный, должен быть подвергнут мысленному испытанию путем сопоставления его показаний с явлением Христа, пришедшего во плоти. Делать так — значит не довольствоваться свидетельствами «вкуса православного», а подвергать эти свидетельства строжайшей критике: все то, что по исследовании окажется в явном и непримиримом противоречии с тайной боговоплощения, должно быть по тому самому отвергнуто. Критерий св. Иоанна содержит в себе непременное требование, *чтобы Богочеловечество было началом логической связи всех наших мыслей о вере*. И в осуществлении этого требования заключается то мысленное предварение Фаворского света, которое составляет высшую задачу человеческого ума.

На этом я могу кончить; но в заключение мне хочется повторить еще раз, что моя критика исходит из положительного и глубоко сочувственного отношения к книге о. Флоренского: смысл ее сводится к пожеланию, чтобы о. Флоренский *до конца* продумал ту глубокую мысль, которая лежит в основе его книги. Воистину свет Фаворский не есть мимолетное явление, а *непреходящая действительность*, в которой находят себе исцеление все наши земные грехи, страдания, противоречия; и светит он не только *по ту сторону* вселенной, но «просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоан. I, 9). А потому уже здесь, *в этой* жизни, зачинается то всеобщее преображение, которое завершится и станет явным в будущем воскресении всей твари. Уже здесь по молитве апостолов Христос сошел с горы и явил на деле исцеление беснующейся жизни. Не телесное только исцеление несет с собою этот идущий сверху свет Фаворский, но и духовное: весь состав человека должен восстановить в нем свою утраченную целость — и дух, и тело, и сердце, и ум. Всем естеством своим он должен участвовать в этом восхождении на гору, а стало быть, и мыслью: разве мысль наша не разделяет общую участь той греховной жизни, которая периодически беснуется «и тяжко страдает: ибо часто бросается в огонь и часто в воду»? (Матф. XVIII, 15). Лишь «по неверию» своему апостолы не могли исцелить этих противоречий в жизни. Так же точно — лишь «по неверию» нашему — остаются неисцеленными те противоречия мысли, которые выражаются в многообразных ее скачках и метаниях.

Полная, возвысившаяся над сомнениями, вера должна возвещать то всеобщее исцеление, которое выражается не только в преображении сердца, не только в одухотворении плоти, но и в просветлении ума. В этом откровении святых подвижников нашей Церкви заключается исполнение чаяний русской религиозной мысли. В нем и отец Флоренский нашел свой «Столп и утверждение Истины». Пожелаем же ему и дальше строить на этом основании, столь хорошо и крепко положенном.