



Н. А. БЕРДЯЕВ *

Стилизованное православие

(Отец Павел Флоренский)

«Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» свящ. Павла Флоренского — книга единственная в своем роде, волнующая, прельщающая. Русская богословская литература не знала еще донныне книги столь утонченно-изысканной. Это первое явление эстетизма на почве православия, ставшее возможным лишь после утонченной эстетической культуры конца XIX века и начала XX века. На каждом слове свящ. Флоренского лежит печать пережитого эстетического упадничества. (Это «осенняя книга»¹, в ней звучит шелест падающих листьев.) Изысканные цветы православия свящ. Флоренского возможны лишь в ту эпоху, когда в католичестве стал возможен Гюйсманс². К сожалению, нужно сказать, что у свящ. Флоренского эстетизм не всегда сопровождается хорошим вкусом. Местами безвкусна духовная риторика языка этой книги, это — «зажег я себя не более как лучиночку или копеечную свечечку желтого воску», «дрожащее в непривычных руках пламешко», «как благоуханная роса на руно, как небесная манна, выходила здесь благодатная сила богоозаренной души», «загораясь тьмами тем и леодрами леодров сверкающих, искрящихся, радужно играющих взглядов, переливаясь воронами воронов светозарных брызг, сокровища Церкви приводят в благоговейный трепет бедную душу мою» и т. п. Как ни далек по природе своей свящ. Флоренский от «духовного» мира, но все же на его манеру писать легла неизгладимая печать «духовного» красно-

* По разъяснениям публикатора, «изменения, внесенные Бердяевым в 1944 г., обозначены круглыми скобками, а текст оригинала заключен в квадратные скобки» (*Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 5.*)

речия. У свящ. Флоренского ни в чем нет наивности и (непосредственности). Как наивно и (непосредственно) было православие славянофилов по сравнению с православием свящ. Флоренского! В «Столпе и утверждении Истины» нет ничего простого, непосредственного, ни одного слова, прямо исходящего из глубины души. Такие книги не могут действовать религиозно. Эта изысканная книга, столь умная, столь ученая, лишена всякого вдохновения. Свящ. Флоренский не может сказать ни одного слова громко, сильно, вдохновенно. Слишком чувствуются счеты с собой, бегство от себя, боязнь себя. Все кажется, что свящ. Флоренский — оторвавшийся декадент и потому призывает к бытовой простоте и естественности, духовный аристократ — и потому призывает к церковному демократизму, что он полон греховных склонностей к гностицизму и оккультизму и потому так неприемлемо истребляет всякий гностицизм и оккультизм. Можно подумать, что лишь только даст он себе маленькую волю, как сейчас же породит неисчислимое количество ересей и обнаружится хаос. Искусственность и искусство чувствуются во всем. Такие люди не должны проповедовать.

Свящ. Павел Флоренский — блестящий, даровитый, изысканно умный и изысканно ученый стилизатор православия, у него нет ни одной мысли, ни одного слова, не прошедшего через стилизацию. Православие его не живое, не непосредственное, а стилизованное, не наивное, а сентиментальное (в шиллеровском смысле)³. Это — православие сложных и рафинированных эстетических отражений, а не непосредственной творческой жизни, православие периода упадка, а не расцвета. Весь дух книги свящ. Флоренского есть стилизованный архаизм, стилизованный примитивизм. В XX веке не может быть архаического и примитивного, и стилизация эта достигает высоких ступеней искусства. Свящ. Флоренский — александриец⁴, по духу своему близкий не архаической Греции, а позднему эллинистическому миру. Я не смею заподозривать искренности и глубины религиозной жизни свящ. Флоренского, не считаю даже возможным говорить об этом. Не сомневаюсь в подлинности и значительности религиозных переживаний автора «Столпа и утверждения Истины», но выявление этих переживаний в форме архаического православия есть стилизация. Как философ и богослов, как писатель и проповедник, он стилизатор архаического православия, он упадочник. В этой даровитой и изысканно тонкой упадочности — прельстительность и обольстительность книги. Но от этой стилизованной простоты, стилизованной тихости, стилизованного смирения веет жуткой мертвенностью. Большой и тонкий ум,

глубокая и изысканная ученость — и творческое бессилие. Как много искусственных цветов, неживых цветов, рассаживает свящ. Флоренский. Как мучительна эта мертвящая реставрация архаического стиля православия. Слишком чувствуется упадочная оторванность от архаического православного быта и потому стилизация этого архаического быта. Свящ. Флоренский тонко умствует о любви, но никакой любви не передает непосредственно. В его книге так много традиционно-православного недоброжелательства к людям⁵ и к миру, но в форме стилизованного, эстетического негодования против еретической жизни и еретической мысли. Живого, горячего негодования в его словах нет. В них чувствуется упадочное, эстетическое равнодушие к злу и к добру. В его книге нет ни одной строки, которая дышала бы живым, горячим, реальным негодованием против зла мира, была бы воинственным изобличением зла, противлением злу, неправде и несправедливости. В писаниях свящ. Флоренского — полное отсутствие чувства мирового гражданства (не в политическом, а в гораздо более глубоком смысле). Он метафизически асоциален. При такой стилизованной тихости и смиренности можно всюду открывать ереси, можно анафематствовать и недоброжелательствовать ко всему не «своему», но нельзя страстно изобличать зло, негодовать против зла жизни и бороться с ним.

Свящ. Флоренский очень последовательно не любит героического начала, он тут выдерживает стиль, идеализирует будничную, повседневную жизнь как более подлинную и богоугодную. Для него героическое есть лишь эффект и рисовка, героическое не онтологично, он не видит в героическом выхода из «мира сего» в иную, высшую, подлинную духовную жизнь. Отрицание жизни героической и эстетическое упоение обыденностью⁶, провинциализмом жизни, тихостью будней очень стильно для архаического православия свящ. Флоренского. Он весь обращен назад. Но как ни старается он стилизовать себя на лад простоты, в нем меньше простоты, чем у любого из гностиков, например чем у Якова Бёме, у которого была великая простота сердца, непосредственность. В смиренном стремлении свящ. Флоренского изложить не «свои» взгляды и не «свою» систему, а взгляды и систему Церкви, есть особая гордость и непростота. «Если тут, в работе моей, есть какие-нибудь “мои” взгляды, то лишь от недомыслия моего, незнания или непонимания» (с. 360). У свящ. Флоренского есть очень интересные взгляды на преодоление скептицизма, на антиномичность истины, на геенну, на Софию; в этих взглядах есть много его, оригинального, и было бы куда смиреннее, если бы он даже гордился этими своими взглядами, чем со сти-

лизованным смирением считал их своим «недомыслием» и «непониманием» или выдавал их за голос самой Церкви. Если же он искренно, не только для стиля смирения, считает все свои взгляды лишь «недомыслием», «непониманием» и «незнанием», то нечего было философствовать и теософствовать, нечего писать «опыта православной теодицеи». Всякая философия и всякая теософия, по существу, антропологичны, всегда есть откровение мудрости в человеке и через человека. Философ всегда (в буквальном смысле слова) еретик, т. е. свободно избирающий. Оплевание человека в себе, собственной мысли, собственного понимания и собственного знания для выдержанного стиля смирения может оказаться унижением паче гордости. Свящ. Флоренский предлагает нам *свой* «опыт православной теодицеи», им продуманной, своеобразно обоснованной, и нечего говорить о своем творчестве как о «недомыслии» и «непонимании». Это оскорбляет достоинство человека. Некоторые «свои» взгляды свящ. Флоренского можно было бы признать приближающимися к гениальности, если бы они не были так стилизованы. Стилизация, увы, может быть очень талантливой, но не может быть гениальной. Все гениальное непосредственно и просто, хотя, может быть, и непонятно для большинства. Гениальная простота была в идеях Хомякова о Церкви, до которых свящ. Флоренскому далеко.

Он задавил в себе замечательного ученого, математика*, филолога, быть может, исследователя оккультных наук. Он больше обращен к частному, чем к универсальному. Он любит тонкую, художественную, филигранную работу, детальное исследование, научные миниатюры. Он — ювелир. Слабее в нем творческий синтез. В нем есть углубленность, но нет полета, нет шири. Ученый в лучшем смысле этого слова и своеобразный художник-стилизатор в нем преобладают над мыслителем и философом. Он кокетничает своими ювелирными филологическими изысканиями. У него больше литературы, чем философии. Как неприятна литературность в живописи для того, кто с любовью ищет живописных откровений, так неприятна литературность в философии для того, кто с любовью ищет откровений философских. Свящ. Флоренский все-таки схоласт, хотя в более тонком, не семинарском смысле этого слова. В нем нет свободы и полета философа. Его «православная теодицея» есть самоспасение, налагаемая на себя и на других узда, а не свободное искание истины и божественной

* Очень были замечательны его статьи о «Символах бесконечности» в «Новом пути», где он развивал учение о потенциальной и актуальной бесконечности.

премудрости. В его путях познания нет свободы. Самое мучительное и неприятное в книге свящ. Флоренского — его нелюбовь к свободе, равнодушие к свободе, непонимание христианской свободы, свободы в Духе. Даже слово «свобода» почти нигде не употребляется. Вот в отношении к свободе человеческого духа у свящ. Флоренского есть действительное «недомыслие», «непонимание» и «незнание». Его религия — не религия свободы, ему чужд пафос свободы. Это накладывает печать на всю книгу. «Столп и утверждение Истины» — душная, тепличная книга. Можно задохнуться в этой атмосфере подземной церковки с низкими сводами, жаркой, напоенной запахом восковых свечей и ладана. Когда читаешь эту удушливую книгу, хочется вырваться на свежий воздух, в ширь, на свободу, к творчеству свободного духа человеческого.

У свящ. Флоренского есть в чем-то родство с Паскалем. Это родство и делает его интересным явлением. Глава о сомнении — самая блестящая и замечательная в его книге. Гносеологическое описание мук скептицизма или того, что он называет $\acute{\alpha}\lambda\omicron\chi\tilde{\eta}$, очень сильно и напоминает описание адских мук, начала ада на земле. Так писать может лишь человек, сам переживший адские муки $\acute{\alpha}\lambda\omicron\chi\tilde{\eta}$, для которого преодоление скептицизма — самая насущная и жизненная задача. Об этих муках он пишет хорошо и сильно, и в этом всего менее стилизации, ибо в этом изобличается его скептическая, родственная Паскалю природа. Гносеологическая транскрипция психологического опыта сомнения не так общеобязательна, как кажется свящ. Флоренскому, ибо не для всех так чувствителен плен рассудка, порождающий муки $\acute{\alpha}\lambda\omicron\chi\tilde{\eta}$. Я даже не думаю, чтобы муки сомнения были так остры в нашу эпоху. В наших религиозных исканиях мы очень свободны от рассудка и от $\acute{\alpha}\lambda\omicron\chi\tilde{\eta}$, от задержки сомнения. Анализ сомнения у свящ. Флоренского есть скорее блестящая психология, чем гносеология. Это прекрасный этюд по религиозной психологии. Потом психология переходит у него в богословие, и богословие, несвободное от самой заправской схоластики. Он преодолевает муки сомнения Троичностью, Триединой Истиной, психологию преодолевает богословием. По свящ. Флоренскому, всякий имманентный путь познания, дискурсивный или интуитивный, одинаково ведет в ад. Он осуждает на адские муки всякого, кто идет по пути познания, не приняв трансцендентной Троичности. «Она (Троичность) — последнее средство. Если самой Триединой Истины не оказалось, то где же искать ее?» (с. 69). Он постулирует триединую Истину как единственный исход из адских мучений, он принимает Троидного Бога из отчаяния. Как это ни странно,

но метод свящ. Флоренского напоминает нравственное постулирование Бога у Канта, столь ему чуждого. Он принимает трансцендентную самому познанию и самому духовному опыту гипотезу триединой Истины и триединого Бога, чтобы спастись от адского отчаяния. *Он не познает, а спасается.* Он допускает гипотезу Троичности, и лишь при этом трансцендентном допущении оказывается возможным спастись от имманентных мук $\alpha\lambda\omicron\chi\tilde{\eta}$. Но триединая Истина и триединый Бог не раскрываются в имманентной духовной жизни. Божественная Истина совершенно трансцендентна духовному опыту. Этим, как будет видно, предопределяется отношение свящ. Флоренского к мистике. Он постулирует догмат Троичности как внешний мистическому опыту, не раскрывающийся в нем имманентно, не как внутренний свет и озарение, а как трансцендентную спасительную гипотезу. Так гносеологически уже утверждает он внешнюю, трансцендентную всякому духовному, мистическому опыту природу Божественного Откровения. На гносеологическом языке свящ. Флоренского нужно понимать так, что невозможно имманентно добыть свет, истину, что всякий имманентный, внутренний путь познания даже при переходе к мистическому опыту и высшей духовной жизни ведет в ад, в пожирающий огонь $\alpha\lambda\omicron\chi\tilde{\eta}$.

Если бы свящ. Флоренский хотел сказать, что свет Истины (не истин) добывается через жертву, самоотречение, распятие рассудочности, то он был бы свято прав. Последняя Истина раскрывается через Того, Кто сказал про себя: «Я есмь Истина». Чтобы увидеть эту Истину, нужно все Ему отдать, все сложить у Его ног, чтобы все от Него получить, отречься для Него — Истины — от всех истин. Но это имманентный путь духовной, мистической жизни, путь рождения Христа в душе. Свящ. Флоренский утверждает другое. Он хочет не жертвенного трансцензуса как момента религиозного опыта, как рождения к новой духовной жизни, он хочет абсолютно трансцендентного, внешнего откровения, он хочет транскрипции религиозного опыта в терминах трансцендентной онтологии. В мистической жизни есть прохождение через вольную смерть, искупительную жертву, Голгофу, но это имманентный опыт, не знающий для себя ничего совершенно внешнего [трансцендентного]. А триединая Истина и триединый Бог свящ. Флоренского совершенно [трансцендентны] внешни. Этим укрепляется корыстная психология религиозного несовершеннолетия. Метод, которым свящ. Флоренский хочет доказать, что Истина есть Троичество, фатально оказывается схоластическим. Утонченная религиозная психология переходит у него в схоластическое богословие, догмат Троичества как внешний,

трансцендентный мистическому опыту неизбежно оказывается богословским. Богословие всегда покоится на идее внешнего откровения и [противоположно] (отличается) от мистики, как покоящейся на идее внутреннего откровения. Богословие есть трансцендентизм, мистика — имманентизм (в глубоком смысле). Свящ. Флоренский совсем не так свободен от богословской схоластики, как хотел бы и как должен был бы быть свободным. Он только с другого входа вводит переодетую схоластику. Это неизбежная кара за всякое допущение догмата и до, и вне духовной жизни мистического опыта. Свящ. Флоренский как человек утонченный хочет опытного богословия. Но опытное богословие не может постулировать внешний догмат и трансцендентное человеческому духу откровение; оно видит рождение Бога в человеке, оно уже не богословие, а теософия. [Богословие всегда было выражением религиозного несовершеннoleтия, авторитарности, внешней трансцендентности в религиозном сознании.] У свящ. Флоренского догмат триединой Истины и триединого Бога внешне трансцендентен и по отношению к опыту познания, и по отношению к опыту любви, так как и познание и любовь возможны лишь после принятия этого догмата. Но если до конца освободиться от всякой авторитарности в принятии догмата, то догмат окажется лишь транскрипцией внутреннего религиозного опыта, внутреннего пути любви и познания, пути прохождения через жертву рассудочностью и отречения от самоутверждения описанием мистических встреч. Нужно еще отметить, что гносеологическое учение свящ. Флоренского в том, что Истина есть Триединство, порождает большие гносеологические затруднения. Фактически $\alpha\lambda\omicron\chi\tilde{\eta}$ преодолевается не только Триединством. В сущности, $\alpha\lambda\omicron\chi\tilde{\eta}$ всегда преодолевается актом избирающей и отсекающей воли, познавательным эросом. Эта познавательная воля к Истине у многих великих философов добывала свет без прямого принятия Триединства. Тут свящ. Флоренский обречен на [схоластическое] навязывание Троичности опытным путем познания. Схоластическая гносеология, хотя и начавшаяся с живого опыта, роковым образом сказала на отношении свящ. Флоренского к Церкви и мистике.

Он тщательно стилизует себя на лад [чисто семитического] фанатизма. Церковный фанатизм всегда был проявлением семитического духа в христианстве, духа разделения и самовосхваления: только «у нас» все хорошо и истинно. Свящ. Флоренский все изобличает ереси. Но в его фанатизме нет никакой непосредственности и простоты, он не способен к страстному негодованию, он фанатически враждует против ересей для православного сти-

ля, для выдержанной системы [церковного семитизма] (ортодоксии). Очень неприятно отношение свящ. Флоренского к католицизму. Это повторение славянофильских задов. Неловко уже повторять фразы о том, что у нас, на православном Востоке, все прекрасно и благополучно, а у них на Западе — одно растление. Свящ. Флоренский сам прекрасно знает, что у нас все [до крайности] (очень) неблагополучно и неблагообразно, что фактическое, действительное православие слишком мало общего имеет с идеальным православием Хомякова. И сам Хомяков уже знал это, но у него еще была наивность, бытовая непосредственность, которых нет и следа у свящ. Флоренского. Да и слишком много пережито с добрых славянофильских времен, духовные революции отделяют нас от тех времен, слишком многое выявилось и обнажилось. Теперь неправда наша оголенной ходит по площадям. Но весь стиль свящ. Флоренского не хочет знать религиозного реализма истории. Во всяком случае, недозволительно считать всю католическую мистику мистикой живота — в противоположность православной мистике как мистике груди или сердца. Память о святом сердце Франциска восстает против этого. [Трудно поверить подлинности такого семитического отращения к «гоям».] Свящ. Флоренский не может в глубине души так относиться к великим святым и великим мистикам западного мира, мира «святых чудес». Между тем как в своей стилизации православного [православно-семитического] фанатизма он доходит до таких безобразных фраз: «Тут — глубокое отличие православной мистики от мистики еретической, всегда одержимой духом блуда и растления» (с. 342). Если принять во внимание, что не еретической, церковной мистикой свящ. Флоренский почитает только в узком и точном смысле слова мистику православную, например св. Симеона Нового Богослова или св. Макария Египетского⁷, то одержимыми духом блуда и растления окажутся такие праведные и чистые мистики, как Экхарт⁸ и Я. Бёме⁹ [люди святой жизни], хотя и без официальной марки святости. И святого Франциска, и св. Екатерину Сиенскую¹⁰ придется обвинять в блуде и растлении, так как их мистика не православная, т. е. еретическая. Такие выражения слишком уж неосторожны и не могут быть терпимы.

Трансцендентная гносеология свящ. Флоренского, о которой выше было говорено, приводит его к крайнему преувеличению значения догматов в религиозной жизни — догматов как внешней данности. Тут мы подходим к коренному пороку всей религиозной философии свящ. Флоренского, всей его концепции Церкви. Как новый и тонкий человек, свящ. Флоренский, конечно,

признает только опытное богословие, он обращен к духовной жизни и не может не презирать семинарской схоластики. Но тут он запутывается. С одной стороны, догматы раскрываются в духовном опыте, в духовной жизни; с другой стороны, догматы являются критерием здорового и правильного духовного опыта, духовной жизни. Догматы имманентно раскрываются в духовном опыте, и догматы трансцендентно навязаны духовному опыту. Свящ. Флоренский относится очень подозрительно и мнительно к духовному опыту, к жизни в духе, он требует неустанного церковно-догматического испытания духа. Духовное может оказаться душевным, божественное — человеческим, произволом и самоутверждением. И вот я спрашиваю: где же формальные признаки духовности для свящ. Флоренского, откуда он знает, что подлинно духовно, а что нет? Религиозным критерием духовности, жизни в духе для него является церковное, догматическое сознание. Но ведь с первых же страниц книги свящ. Флоренского ясно, что он вслед за Хомяковым не признает никаких внешних, формальных критериев церковности. «Неопределимость православной церковности есть лучшее доказательство ее жизненности... Что такое церковность? Это — новая жизнь, жизнь в Духе. Каков же критерий правильности этой жизни? — Красота» (с. 7). Но если церковность есть жизнь в Духе и если 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-гностицист 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? Я думаю, что хомяковское понимание Церкви как жизни в Духе, в любви и свободе ведет к очень радикальным последствиям. Хомяковская концепция Церкви не допускает никакого внешнего авторитета, никакой материализации неисследимой духовной жизни в плане физическом, никакой обязательности для духовной жизни не только голоса папы, но и голоса синода и патриархов. В хомяковской концепции была вечная, непреходящая истина, превышающая временное, историческое обличье славянофильства. Но свящ. Флоренский сидит между двух стульев, и его сознание раздирается болезненной двойственностью, не антиномичностью, а двойственностью и двусмысленностью. *Церковность не имеет*

никаких внешних, формальных признаков и критериев, она есть жизнь в Духе и Красоте. Это один тезис свящ. Флоренского. Другой же его тезис, которым он пользуется 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 неправославное в буквальном, вероисповедальном, внешнеформальном смысле слова подозрительно, нездорово, все прелесть и даже блуд.* Но тут я решительно предлагаю свящ. Флоренскому выбирать между этими двумя тезисами, не сидеть между двумя стульями. Как новый человек, модернист, утонченный мистик по построению, он дорожит первым тезисом и дополняет хомяковское понимание церковности критерием Красоты. Как стилизатор архаического православия, охранитель старины, веры отцов и быта отцов, как спасающийся, он держится и за второй тезис. Он не способен к героическому выбору, как всякий упадочник, и не способен к творческому синтезу. Он находит стилистический выход. «Старцы духовные, так сказать, «набили руку» в распознавании доброкачественности духовной жизни. Вкус православный, православное обличье чувствуется, но оно не подлежит арифметическому учету; православие показывается, но не доказывается» (с. 8). [Увы, не только православный вкус чувствуется, но и православное безвкусие слишком часто чувствуется, чувствуется, наверное, и самим свящ. Флоренским.] Он навязывает бытовому, фактическому православию свою эстетику. И очень жаль, что сам свящ. Флоренский «набил руку» в распознавании и изобличении ересей. За всяким изобличением ересей и анафематствованием слишком легко открывается не только недоброжелательство, но и злоба, дух мусульманский в христианстве. Истинный гнозис тогда только и начинается, когда пропадает интерес к ереси и правоверию. Направление воли к охранению правоверия и изобличению ереси закрывает для церковного сознания путь гнозиса. Правоверие вырождается в совершенно внешний, формальный критерий, враждебный всякому движению духовной жизни. Трансцендентизм вырождается в формализм, во внешнюю преграду внутренней жизни, в полицейское мероприятие против имманентного духовного опыта — опыта любви и познания в духовной свободе.

Свящ. Флоренский, конечно, признает, что догматы — опытного происхождения. Догматы — факты, мистические встречи. Догмат — не внешнее откровение, не внешняя данность, а внутреннее откровение, озарение, имманентное человеческому духу. Догматические формулы давали лишь онтологическую транс-

крипцию религиозному опыту, были демократическим выражением и укреплением устойчивых и вечных элементов религиозного опыта. И в догматах есть абсолютная, непреходящая истина. Но мертвит та догматика, в которой статика направлена против динамики, одни элементы религиозного опыта истребляют другие элементы, т. е. опыт костенеет, абсолютизируется статически. Трансцендентизм — внебожественность человека и мира, дистанция между человеком и Богом, миром и Богом — есть неизбежный момент религиозного опыта, неизбежное прохождение через расщепленность, полярное раздвоение. И истина лишь опытная транскрипция трансцендентизма. Всякая онтологическая транскрипция трансцендентизма, всякая абсолютизация его включает в себе опасность статической задержки в религиозном опыте. Абсолютный трансцендентизм и есть [религиозный семитизм] ветхий завет. Новый завет есть имманентизм, евангельская весть есть весть об имманентности Бога человеческому духу. И чисто трансцендентная онтология в христианстве есть все еще ветхозаветное наследие. (Отвлеченный) трансцендентизм есть религиозное несовершеннолетие. Все трансцендентное учение о сотворении мира и человека, вся ортодоксальная теология, космология и антропология христианства — библейская, ветхозаветная [еврейская] (юдаистическая), а не новозаветная. Антиномия трансцендентного и имманентного снимается в зрелом христианском сознании, преодолевается в новом Адаме. (Трансцендентное есть, но оно дано в имманентном опыте, оно есть лишь трансцендирование.)

Самое ценное в книге свящ. Флоренского — это его учение об антиномичности¹¹. Религиозная жизнь по существу антиномична, она включает в себе для разума несовместимые и противоречивые тезисы и таинственно снимает эти противоречия*. Антиномичность трансцендентного и имманентного разумно неразрешима и непреодолима; она изживается в религиозном опыте и там снимается. В высшем озарении совмещаются противоположности. Все, что говорит свящ. Флоренский об антиномичности, превосходно, это лучшие страницы его книги, местами очень глубокие. Но сам он не проводит последовательно этой антиномичности, сбивается на совсем иной путь. Так, крайняя абсолютизация и догматизация трансцендентизма есть уже измена той антиномической религиозной жизни, в которой таинственно соединяется трансцендентизм с имманентизмом. Свящ. Флорен-

* Антиномичность религиозного сознания, которое есть безумие для века сего, я защищал в своей книге «Философия свободы».

ский хочет традиционно и ортодоксально разрешить в трансцендентной онтологии и догматике то, что разрешимо лишь в религиозном опыте. Трансцендентизм и имманентизм — антиномические моменты религиозного опыта, а не онтология, не метафизика, не догматика. Свящ. Флоренский слишком платоник и потому дуалист. Церковный платонизм [есть] (может оказаться) абсолютизированным, статизированным дуализмом, закрепляющим остановку, задержку, границу в духовном опыте. Небесная, божественная действительность оказывается трансцендентной земной, человеческой действительности, нет движения в духовной жизни, в религиозном опыте, не знающего абсолютных преград и препон. Всюду пропасть и дистанция. Платонизм был велик и светоносен для мира языческого, но для христианского мира он [опасен и горек по плодам своим], может родить материализм как изнанку платонизма. Платонистический дуализм рождает боязливое и подозрительное отношение к духовному опыту. Лишь тот духовный опыт кажется свящ. Флоренскому подлинным и здоровым, который имеет официальную марку святости. Но как же нам, бедным грешным, быть? В силах ли мы дерзнуть жить высшей духовной жизнью? Всякий почин в духовной жизни, всякое дерзновение жить в Духе свящ. Флоренский берет под подозрение как гордыню и человеческий произвол. Но ведь и святость, потом получившая официальное признание и почитаемая статически в иконописных ликах святых, была в свое время дерзновенным почином. Свящ. Флоренский невольно сбивается на формальные, официальные критерии святости. Как стилизатор архаического православия, он предпочитает «смирение» обыденной, бытовой жизни во грехе — «гордыне» духовного восхождения, дерзновению на слишком дальние духовные плаванья. [Это стиль русских старцев, учивших нести бремя послушания последствиям греха, смиряться перед «миром» столь снисходительных к мещанской середине человеческой жизни *]. Учение о грехе вырождается во вражду к духовному движению, духовному восхождению. Где уж нам, грешным, для нас ли, маленьких, духовная жизнь? Нужно смирение, а не повышение духовной жизни, не раскрытие иных миров, нужно несение тяготы «мира», а не преодоление «мира», не освобождение от «мира» и не творчество новой жизни. Это —

[* Очень характерно в этом отношении «Описание жизни блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия», составленное протоиереем С. Четвериковым, до болезненности поражает приспособление православия Амвросия к мещанской середине.]

линия духовной демократизации христианства, вражда к духовной его аристократизации. Это — приспособление христианства к середине человеческой, к «миру». Это христианский экзотеризм, которому свящ. Флоренский не может по природе своей отдаться до конца и который он соединяет с некоторыми намеками на христианский эзотеризм (см. с. 418). Но он слишком далеко заходит в своей стилизации демократического, бытового, архаического православия, дальше, чем сам бы этого хотел, потому что сам-то он другой и к другому его тянет. Все время чувствуется двойственность свящ. Флоренского: духовный аристократ стилизует себя на демократический лад. Вырождение смирения несет с собой большую религиозную и нравственную опасность, оно стоит препятствием на пути осуществления Христова завета: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный». Это ложное смирение задерживает духовный рост, оставляет в низших планах жизни; это не евангельский, не новозаветный пафос бесконечной близости человека и Бога и бесконечного движения в духовной жизни, это пафос бесконечного расстояния, трансцендентной бездны между человеком и Богом. Последним пределом этого смирения, этого принижающего трансцендентного дуализма должен быть жизненный материализм и позитивизм, разрыв между религией и жизнью.

Свящ. Флоренский очень хорошо сознает, что природа Духа не была достаточно раскрыта в христианстве. «В общем, в среднем, в обычном и личная жизнь христианина, вне своих высших подъемов, и повседневная жизнь Церкви, за вычетом избранников Неба, мало, смутно и тускло знает Духа Святого как Лицо. А с этим связано и недостаточное, не всегдашнее знание небесной природы твари» (с. 111). «Это — не случайность истории богословия, а непреложная последовательность в исполнении часов и сроков, необходимое и неперемное обнаружение сравнительно неяркого откровения Духа как *Ипостаси*, недостаток самой жизни» (с. 118). «Словно какая-то ткань, словно какое-то тело из тончайших звездных лучей ткется в мировых основах: *что-то* ждет. В *чем-то* недостаток, по *чему-то* томится душа, желающая разрешиться и быть со Христом» (с. 128). Свящ. Флоренский — новая душа, и у него не может не быть этих чаяний, этих ожиданий и исканий. (Он также ждет нового откровения Духа.) Но он так боится самого себя и так стилизует себя на православно-архаический лад, что робки его искания откровения Духа. Он слишком напуган бессилием и неудачами «нового религиозного сознания». Он боится всякого почина в раскрытии Духа, всякого человеческого дерзновения в духовной жизни. Но Дух раскры-

вається в чловеку и чловецтве через чловека и чловецтво; откровение Духа не может быть трансцендентным голосом свыше и извне, это имманентный голос внутри, в глубине. Дух не может раскрываться вне человеческой активности, вне напряжения человеческой природы, ибо жизнь в Духе есть богочеловеческая жизнь, совместное действие Бога и человека. Свящ. Флоренский из боязни обрекает человека на пассивное выжидание, которому не предвидится конца. Он утешает себя тем, что новое откровение Духа зачинается уже у св. Серафима, у старца Амвросия¹² и других русских старцев, и не хочет на себя возложить бремя раскрытия Духа, на себя принять ответственность. Святые и старцы за нас должны действовать, нам же остается пассивно ждать и смиряться. Но при всем желании у старца Амвросия и других старцев нельзя найти «новых, доселе почти невиданных, розовых лучей грядущего Дня Немеркнувшего». Есть это у старца Зосимы в гениальных творческих прозрениях Достоевского, но не у реального Амвросия [который нес тяготу и бремя «мира» и не был свободен от унылой обыденности]. Лик св. Серафима единственный светлый, но и его трудно связать с новыми чаяниями. У свящ. Флоренского нет даже зачатков того подлинного нового сознания, 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 через него продолжается. Это есть вступление в возраст религиозного совершеннолетия. Свящ. Флоренский держится за религиозное несовершеннолетие, за церковный демократизм. Он панически боится оторваться от церковности, такой, какой она выявлена на физическом плане бытия. Он хочет удержать и охранить физическую телесность, материальность религиозной жизни, т. е. самому остаться и других оставить в детском периоде христианства. Он умышленно закрывает глаза на глубокие колебания и потрясения физического плана бытия, физической телесности жизни, материальности человеческого быта. В мировом, космическом процессе развития человек перерастает ту относительную устойчивость физической, материальной жизни, которая казалась абсолютно устойчивой. Этот физический план жизни оказался не бытием, а бытом. Мучительный кризис перехода материальных, физических выявлений и символов к выявлению высшей духовной жизни сказывается во всех сферах. Это мировой кризис. Он болезненно отражается на жизни церковной. Авторитарный церковный строй, укрепленный на метафизике дуалистической, трансцендентной, платонической, поддерживал (нередко) в путях воспитания человечества мате-

риализм жизненного быта. Ныне в Церкви разлагается ее физическая, материальная плоть, ее выявления на физическом плане — всегда исторически относительные. В жизни Церкви таинственно совершается мировой перелом к выявлению Духа в человеке, обращение к духовной плоти. И косная физическая плоть церковности враждует против всякого искания высшей духовной жизни, задерживает человека на низших, младенческих ступенях. Материалистическая церковность являет собой лицо младенца, сморщившееся от старости. Но в Церкви всегда были живы мистические, сокровенные традиции, и за материалистическим, демократическим лицом Церкви всегда скрывался вечный, абсолютный, таинственный лик, которого не одолеют врата ада. В эпоху колебаний и расслоений физического плана бытия, в эпоху космического вихря, распыляющего всякую материальную, бытовую устойчивость, должна выявиться духовная плоть Церкви, ее вечный лик, ее сокровенная сущность. Но свящ. Флоренский не хочет этого, боится этого. Он удивительно последовательно и выдержанно стилизует себя на лад материалистической церковности. Он за «мир» и «естественность» против излишней духовности, за быт отцов против освобождения в Духе. Он враг жажды духовной освободиться от «мира», от физической половой жизни, от мясной пищи, от всей тяготы материалистического быта. Хорошо быть воздержанным от половой жизни, но плохо быть духовно свободным от физической жизни пола, преодолеть ее духовной любовью; хорошо поститься, но плохо быть вегетарианцем. Как характерна эта идеализация народно-органической жизни в противовес всему интеллигентскому, культурному. Но то, что у славянофилов было естественно, то стилизовано у свящ. Флоренского. Ведь не существует уже органически прекрасного бытового уклада жизни крестьянской, купеческой, дворянской. Это слишком несвоевременная романтика. Все разлагается и распыляется в жизни материально-родовой, нечего охранять в ней. С ветхозаветным пафосом во всем и всегда свящ. Флоренский защищает закон и законное и пуще всего боится духовной свободы. Для него космическое и есть закономерное, законченное. Он так боится старой плоти мира, что остается в законе, в послушании последствиям греха.

Но как ни стилизует себя свящ. Флоренский в тип ортодоксального правого православного, ему не миновать обвинений в ересь, в вольномыслии, в новшествах. Старая, внешняя, материалистическая церковность не примет учения свящ. Флоренского о геенне, о Софии и многих других. Свящ. Флоренский слишком оригинален, действительно оригинален. Я бы даже ска-

зал, что свящ. Флоренский по всему складу своего мышления — оригинал, доходящий почти до чудачеств. Это в нем интересно, временами симпатично, временами отталкивает. Но [ортодоксальная] (официальная) церковность ничего оригинального не может вытерпеть; она оскорбляется всякой духовной самостоятельностью. Учение свящ. Флоренского о геенне положительно оригинально, интересно и, вероятно, неортодоксально, в нем все-таки найдут элементы ненавистного оригенизма, своеобразного гностицизма, отрицание ортодоксальных адских мук. Но как ни блестяще учение свящ. Флоренского о геенне, как ни возвышается оно над слишком грубыми идеями церковного материализма, и в нем все еще есть абсолютизация отдельных моментов религиозного опыта, превращение религиозного пути в онтологию. Переживание ужаса гибели и жажда спасения — этапы религиозного пути, моменты религиозного опыта, через которые должна проходить христианская душа, а не абсолютная и окончательная онтология. Возможна психология гибели, но невозможна онтология гибели, подобно тому как неверна онтология абсолютного трансцендентизма. Вопрос о геенне — вопрос странствия души. Ортодоксально-церковного решения вопроса об истоках души и судьбах души, о сопутствовании души космическому процессу просто не существует, тут пустое место, зияющая бездна в начале и конце. Свящ. Флоренский слишком умный и тонкий человек, чтобы этого не чувствовать. И он робко и осторожно говорит о каком-то предсуществовании души¹³, хотя боится самого слова «предсуществование» как скомпрометированного Оригеном. Но он не связал эсхатологического вопроса о геенне с вопросом о предсуществовании души, об ее истоках. А это ведь один и тот же вопрос. Свящ. Флоренский — художник-миниатюрист в исследовании отдельных вопросов, и ему не хватает синтеза. Нужно прямо сказать, что в церковном сознании не решен совсем вопрос о перевоплощении и о связи души с космическим развитием. Ясно только, что для христианского сознания неприемлемо восточное учение о карме, так как закон кармы есть судьба неискупленной души, не получившей даровой благодати Христа-Искупителя. Но христианская переработка учения о перевоплощении есть задача христианского гнозиса. Через Христову благодать освобождается душа от закона кармы, и достижения ее превышают всякую естественную эволюцию. Вопрос о геенне должен быть переведен из фазиса младенческого трансцендентизма в фазис зрелого имманентизма. Но свящ. Флоренский умышленно закрывает на это глаза. И все-таки не миновать

и ему обвинений в ереси, ибо «еретично» всякое самостоятельное и свободное высказывание.

Последние главы «Столпа и утверждения Истины» посвящены дружбе и ревности. В письмах о дружбе и ревности — весь пафос книги. В дружбе видит свящ. Флоренский чисто человеческую стихию церковности. О дружбе говорит он много хорошего и красивого, но безмерно далекого от православной действительности, в которой мудрено найти пафос дружбы. Это у свящ. Флоренского совершенно индивидуально, лирично, он оправославливает античные чувства. Фактически в [православной] (официально-церковной) жизни пафос недоброжелательства и осуждения гораздо сильнее пафоса дружбы и любви. И не потому это так, что грешна человеческая природа, но и потому, что вырождающиеся формы quasi-православного сознания несут с собой истребляющее недоброжелательство к человеку и всему человеческому. Но от этого недоброжелательства нимало не торжествует и божественное в жизни, скорее наоборот. Лишь положительное доброжелательство к человеку и человеческому помогает раскрытию в человеке божественного. Очень показательно и знаменательно, что свящ. Флоренский заканчивает свою книгу апологией ревности. В этой патетической апологии есть элемент оригинальничания, но хвала ревности и внутренне необходима для выдержанности духовного стиля книги. Пафос ревности — [семитический пафос] (ветхозаветный), ревность в религиозно углубленном ее понимании имеет [семитическую] (юдаистическую) природу [и семитический исток. Для стиля семитической церковности необходим пафос ревности.] Ревность и есть фанатизм, чувство собственника, воля к разделению¹⁴. В обыденной жизни ревность хочет иметь собственника только для себя, любит только свое, свой круг, свой дом. В жизни религиозной ревность рождает притязание, что дух дышит не там, где хочет¹⁵, а только у «нас»*. Ревность в церковной жизни и была вечным источником фанатизма, ненависти, злобы. Это было проявление [семитического духа в христианстве, старого] духа ревности Ягве к народу своему израильскому и народа израильского к своему Ягве. [В религиозной ревности всегда чувствуется религиозное несовершенство, как в религиозном страхе.] Но должно было через это пройти человечество. Ревность не следует смешивать с рыцарским чувством верности и воинствующей защиты своей правды [чувством скорее арийским, чем семитическим]. Духовный стиль свящ. Флоренского должен петь хвалу ревности, но

* Один тонкий человек так выразился о книге свящ. Флоренского.

он враждебен духу рыцарскому. Наша церковная жизнь слишком мало в себе имеет рыцарского благородства и слишком много ложной ревности, ложного фанатизма, ложного осуждения. Фанатическая ревность, нередко соединяемая с предательством святынь, подменяет положительные религиозные чувства и положительную духовную жизнь. В ревности и фанатизме есть ложная истерическая взвинченность [которая так ужасает в наших «истинно русских» людях]. В противовес апологии ревности у свящ. Флоренского я бы хотел написать апологию *благородства*. В пафосе благородства мы всего более нуждаемся. Ибо благородное происхождение человека обязывает. Надо выбирать: путь совершенства, подобного совершенству Отца Небесного, духовного развития, путь евангельский, путь великих мистиков, уменьшающий дистанцию между человеком и Богом; или путь ложного смирения и послушания, увеличивающий дистанцию между человеком и Богом, задерживающий в низах. Первый путь более духовный, второй путь более душевный, только первый путь — богочеловеческий предполагает творческую активность человека и благородство духа человеческого.

Книга свящ. Флоренского — замечательная книга, она читается с захватывающим интересом. Ее упадочный дух не сразу и не легко распознается. [Глубоко] (Очень) враждебна эта книга новой религиозной жизни, духу творческому. Свящ. Флоренский с огромными духовными усилиями заглушил в себе ростки новой жизни, умертвил в себе новую душу. Стилизация православия для него серьезная узда, серьезное самоограничение, а не эстетическая утеха. Почему (сложный) духовный опыт его не нашел себе адекватного и непосредственного выражения — это тайна его индивидуальности. Известным остается лишь то, что свящ. Флоренский написал изысканную и стилизованную книгу для немногих, малодоступную и малопонятную. Стилизованное православие его вряд ли удовлетворит старый православный мир, погруженный в материальный быт, вряд ли оно будет понятно этому недуховному «духовному миру». «Столп и утверждение Истины» — вероятно, последний опыт «православной теодицеи» у порога рождения новой религиозной жизни. Искусственно стилизованные и ядовитые цветы «православной теодицеи» для ищущих высшей [точки] (жизни) ныне обладают ценностью лишь от противного. Книга свящ. Флоренского [никому не нужна, она] лишь документ души, от себя убегающей. Наступает [религиозное] (духовное) совершеннолетие, духовное освобождение. А свящ. Флоренскому так чужд, так неведом дух свободы. В книге его, занятой основными вопросами христианского

сознания, даже не затронута религиозная проблема о человеке, о творческом призвании человека в мире, об антропологическом откровении. (В этой книге почти не говорится о Христе.) Для свящ. Флоренского христианство все еще не богочеловеческая религия, в нем все еще есть характерный для православия монофизитский уклон. Нужно еще отметить замечательные главы о Софии. Свящ. Флоренский является представителем софиологического течения в богословии, идущего от о. Сергия Булгакова. В главной части он продолжает традицию Оригена и св. Григория Нисского, т. е. по-своему борется с идеей вечных адских мук. Это не могло нравиться официальному богословию, но в этом о. Флоренский — характерный русский. Можно только горевать, что большие природные дары свящ. Флоренского [не могут дать] (дали мало) плодов, что человек, проделавший огромную духовную работу, так бессилён творить: он жертва безрелигиозных путей жизни, в ужасе спасающийся на архаических, неживых уже, религиозных путях. Но не задержать ему духовного движения. Никогда археологическая реставрация не может быть подлинной жизнью. В православии есть вечная, нетленная святыня. Но святыня эта не нуждается во внешних охранениях и стилизованных реставрациях — она таинственно перейдет в новую творческую религиозную жизнь.

