



**Н. К. БОНЕЦКАЯ**

**П. А. Флоренский и «новое религиозное сознание»**

Нам хотелось бы начать размышления о сущности взглядов Флоренского с категорически звучащего тезиса: Флоренский — один из выразителей «нового религиозного сознания». Осмысливая русскую философию начала XX в., следует, на наш взгляд, отправляться от православной церковности как от некоего духовного уровня, считать церковность, если угодно, чем-то вроде мировоззренческого эталона. Изучать религиозных философов в одном лишь культурном контексте начала века или же, что случается еще чаще, изолированно, в качестве замкнутых в себе идейных миров, представляется нам занятием неплодотворным. Творчество философа нельзя понять и оценить, не найдя ему места в соответствующей умственной традиции: так, ни один из западных мыслителей XIX—XX вв. не может исследоваться безотносительно к трудам Канта. Подобного «отца» у русской философии нет; зато общей «матерью» наших мыслителей была православная Церковь. Независимо от того, какие взгляды *сознательно* исповедовал русский человек, его первичные интуиции, его непосредственное переживание бытия были укоренены в церковности. Церковь — то духовное лоно, из которого вышли *все* представители русской философии и с которым они сохранили глубинную связь, в видимости и целиком порвав с историческим православием. Это очевидно, если мы берем в рассмотрение хомяковско-соловьевскую линию отечественной философии, сочинения софиологов и такого мистика, как Вяч. Иванов. Но то же самое можно утверждать и про тех, кто прошел через кантовский искус, чья мысль навсегда осталась отмеченной печатью критицизма и «строгой науки». Интуицию Тела Христова под разными наименованиями несложно обнаружить в мировоззре-

нии не только мистиков С. Л. Франка и Н. О. Лосского, но и у совершенно непричастного к мистицизму, сторонника архитектурности философского мышления М. М. Бахтина. В своей итоговой книге «Самопознание» Бердяев пишет, что в эмиграции его всерьез считали православным мыслителем; и при всей своей воистину сокрушительной критике современной Церкви Бердяев отнюдь не категорически оспаривал представления о себе как о человеке православном.

Короче говоря, церковность заложена в русских мыслителях, так сказать, генетически, — неважно, что путь большинства их — от марксизма (или позитивизма, как в случае с Флоренским) к идеализму. Быт, воспитание и образование на рубеже XIX—XX вв. еще были пропитаны духом православия. И именно православность стала тем фундаментом, на котором возводились сложные умственные постройки, древняя церковность оказалась той общей первоматерией, из которой формовались выразительные и совершенно не похожие друг на друга лики философских систем. Большинство отечественных мыслителей в своем становлении прошли через Церковь, в какой-то момент своей судьбы совершенно искренне, всем своим существом хотели остаться в ней, как в земле обетованной, навсегда. Потому все они имели опыт церковности, знали Церковь изнутри. Те или иные аспекты церковного опыта вошли в их системы в качестве положительных ценностей; другие не привились к их личности. Как правило, отход от Церкви происходил в силу того, что древнее православие оказывалось не в состоянии вместить интеллектуальные глубины и сложности души человека новейшей эпохи. Слишком многое из того, что представлялось праведным, было невозможно воцерковить; лучшие порывы оказывались отринутыми Церковью — разрыв с нею ради служения Богу, ради сохранения ценнейшего в себе становился неотвратимым. Путь философов, с которыми мы привыкли связывать термин «новое религиозное сознание», — путь Бердяева, Розанова, Мережковского — был именно таким. Но и в тех, кто в видимости не порвал с историческим православием, совершилась глубокая трансформация исходных древнецерковных интуиций. Потому, немного расширив границы термина, к «новому религиозному сознанию» вполне правомерно отнести и Флоренского с Булгаковым, несмотря на их священнический сан и волю к исповеданию православия. *При постижении взглядов русских мыслителей, при вживании в их интуиции важно распознать в них исходную церковность и пути ее трансформации.* Так могла бы быть написана история русской философии, наиболее глубоко,

на наш взгляд, учитывающая духовные истоки русской мысли. Заметим, что лучший из имеющихся на сегодняшний день историко-философских курсов — «Пути русского богословия» Г. Флоровского — построен именно по такому принципу. Главных трудностей такого рода исследований нам видится две. Во-первых, это необходимость наличия у исследователя собственного православного — причем прошедшего через искушения, выстраданного — церковного опыта; для христиан неправославных исповеданий подобное исследование непременно должно сопровождаться конфессиональной критикой. Во-вторых, трудностью является проблематичность самого понятия церковности — понятия, скорее жизненного и внутреннего, нежели догматического. При совершенном разброде во взглядах на церковность, при самых разных оценках, сопряженных с этой категорией, рассуждения о церковности русских философов неизбежно примут характер мнений. Потому и наши нижеследующие рассуждения в связи с Флоренским не претендуют на большее, чем на статус мнения. Они, однако, отвечают сильной внутренней потребности и полемически направлены против той тенденции в современных исследованиях, целью которой является представить Флоренского в качестве православного писателя.

К проблеме Флоренского как выразителя нового религиозно-го сознания можно было бы подойти с различных сторон. Можно было бы связать ряд его важнейших идей непосредственно со взглядами Мережковского и Розанова: скажем, концепция Третьего Завета, развитая в «Столпе», острый интерес к проблемам пола и эроса, гностический оттенок мысли, как и многое другое, возводит Флоренского к его предшественникам, старшим современникам, к духу религиозно-философских собраний и публикациям журнала «Новый путь». Можно было бы также проследить за оценкой творчества Флоренского со стороны деятелей русской Церкви, сознательно держащих себя в границах свято-отеческого православия и избегающих модернистских уклонов. Наиболее весомо среди этих критик звучит не прямое обвинение в ереси (архимандрит Никанор), но тонко и глубоко обоснованное утверждение Флоровского: «Не из православных глубин богословствует Флоренский». Наверное, в-третьих, можно было бы взяться оспорить сам пафос «магического православия» (С. Хоружий) Флоренского и противопоставить ему чисто *молитвенную* струю в православии, молитвенный строй православной души... Но нам сейчас хотелось бы не столько решить, сколько поставить иную задачу — задачу исследования того *человеческого идеала*, который встает за трудами Флоренского. Можно ли

сказать, что таким идеалом оказывается *православный святой*? Каково отношение Флоренского к святым древности и какой мыслится ему современная святость? На каких людей устремлено его пристальное внимание, чьи черты он хочет сохранить для вечности? — Ответы на эти и подобные вопросы смогут многое прояснить нам в духовном строе мыслителя. Наши последующие рассуждения нисколько не претендуют на полноту и имеют лишь самый предварительный характер.

Антропология не является особо акцентированной и разработанной областью взглядов Флоренского. Почти не делая оговорки, можно сказать, что учения о человеческой *личности* у Флоренского нет \*. Это связано с отсутствием в богословии автора «Столпа» и «Философии культа» *Христа*, что было отмечено еще в 30-е годы Г. Флоровским. Общие представления Флоренского никоим образом не персоналистичны, — так что его концепция человека и, в частности, образ идеальной личности следует искать по преимуществу в характеристиках конкретных лиц.

Какой же тип человека интересует Флоренского? В центр воззрений мыслителя им сознательно была поставлена Церковь как святая тварь, тварь в Боге; в этом смысле мышление Флоренского эkkлeзиоцентрично. *Идеологически* Флоренский — православный, причем предельно строгий и жесткий; эта православная суровость, в частности, проявилась в его отношении к Блоку и Толстому, оказавшимися в его глазах, так сказать, антигероями. И поэтому естественно, что мысль Флоренского в поисках человеческого совершенства обратилась к служителям Церкви. Флоренскому принадлежат ряд характеристик духовных лиц, — однако в православную идеологию эти «портреты» явно не укладываются. *Флоренского* *занимает не столько церковный антропологический канон, явленный в конкретных людях, сколько его нарушения*. Именно в нарушениях канона ему видится духовная свобода и, следовательно, истина. Нет, Флоренский никоим образом не ратовал за отмену канона, в частности и канона антропологического. Для него истина была в каноне; он ощущал в нем таинственную, неприметную для поверхностного взгляда духов-

---

\* На наш взгляд, представления о лике и личине в «Иконостасе», о лице в связи с портретом в «Смысле идеализма» принадлежат все же скорее агиологии, нежели антропологии как учению о личности, первым и неотъемлемым атрибутом которой является свобода воли. Всего огромного круга проблем, связанных со свободой, у Флоренского нет. Особенно отчетливо это проявляется в его «антроподицее», в лекциях по философии культа, в которых господствует идея магического детерминизма и нет намека на свободу Бога и человека.

ную глубину. Но почитание духа канона может вступить в противоречие с его буквой. Каноническая «буква» в глазах Флоренского не является последней ценностью, и есть люди, имеющие высшее право на ее отмену: «праведнику закон не лежит». Флоренский искал истину по ту сторону церковных форм; в Церкви ему была дорога ее «безусловно святая сердцевина» — несомненно, он верил в это, присутствующая внутри всех «скорлуп», — дорога́ жизнь, бьющаяся под корой всех выдохшихся символов», как писал он в 1905 г. Андрею Белому. Но таким же путем в глубь исторической религии, путем к надконфессиональной, вечной истине был путь всех, в частности и русских, выразителей «нового религиозного сознания». Проработать содержание конкретной конфессии с тем, чтобы, дойдя до ее последней, ноуменальной сути, выйти за ее пределы, — здесь существо исканий и Мережковского, и Бердяева, и Андрея Белого, — как и, заметим, существо различных теософских и антропософских течений, не случайно чувствующих свою связь с «олимпийскими» воззрениями Гете. На деле для русского это означало ту или иную степень разрыва с православием — можно не добавлять слова «историческим», поскольку под православием и понимается одно из исторических явлений христианства.

Целью жизни Флоренский ставил реконструкцию «общечеловеческого мировоззрения». По завершённым фрагментам труда «У водоразделов мысли», в частности по филологическому разделу, можно судить о том, каким виделось Флоренскому мировоззрение, которое он считал истинным, адекватно соответствующим объективному строю бытия. И меньше всего это мировоззрение напоминает святоотеческое православие. Реализм в средневековом смысле, в основе которого — оккультное, магически-заклинательное, но не религиозно-молитвенное ведение запредельного мира, — так, в самом общем виде, можно было бы назвать это, по мнению Флоренского, единое во все времена, первичное, непосредственное, «народное» переживание бытия. В «Столпе» нет Христа, но есть Церковь; в «Водоразделах» же церковность растворена в совершенно иноприродном материале. В проспекте главного по замыслу труда Флоренского христианство упоминается лишь однажды, видимо на равных правах с другими мировоззренческими системами: «Механическое миропонимание. Каббала. Оккультизм. Христианство» (см.: *Studia Slavica Hung.*, 1986, 32/1—4, с. 119). Если о «Водоразделах» можно судить по опубликованным фрагментам, то перед нами налицо комплекс языческо-магических интуиций — тот самый, который был упразднен, исторически преодолен христианством.

Упреки в позитивизме, предъявляемые Флоренским современной ему Церкви, абсолютно несправедливы: по сравнению с древним магизмом само христианство, если угодно, позитивно. Если в центре христианства — Бог-Искупитель, то внимание Флоренского, все силы его мощной, воистину гениальной интуиции направлены на тварный мир. И недружелюбно настроенный к Флоренскому Бердяев достаточно метко определял подобные взгляды как «космическое прельщение».

Эти общие соображения в связи со взглядами Флоренского оправдываются, если проследить за тем, что он писал по поводу идеальных в его глазах личностей. Первым в ряду православных подвижников, отмеченных особым вниманием Флоренского, должен быть назван преподобный Сергий; но и остальных — старца Гефсиманского скита Исидора, архимандрита Серапиона Машкина, отца Алексея Мечева — Флоренский наделяет чертами святости. О совершенно особой роли преподобного Сергия в жизни Флоренского нам уже приходилось писать. Присутствие Флоренского в Лавре и постоянное духовное общение с ее основателем сформировало систему интуиций Флоренского: в «Столпе» можно распознать духовный тип Сергия (Троица, София, Свет, дружба суть не только аспекты содержания «Столпа», но и моменты Епифаниева жития святого, характерные черты его лика). В некоем глубоком смысле Флоренского можно считать учеником Преподобного — но влияния Сергия на антропологию мыслителя как-то не заметно. Флоренский называл Преподобного Ангелом-Хранителем Руси; в облике Сергия он ценит неотмирность и небесную завершенность, не обращая внимания на особенности его земного пути. Святость Сергия Флоренский определяет в ключе «нового религиозного сознания». Представление о святом Сергии как о русском Ангеле-Хранителе для нас не имеет православных аналогов и кажется неким гностическим положением. Когда Церковь в своих песнопениях называет преподобных «земными ангелами и небесными человеками», совершенно ясно, что налицо поэтический образ. Слова же Флоренского об «ангеличности» Сергия звучат совсем иначе, философски сознательно и реалистично. О том, что ангелы-хранители приставлены не только к людям, но покровительствуют и географическим реалиям, Флоренский пишет в «Смысле идеализма». А если вспомнить, что друг и ученик Флоренского, отец Сергий Булгаков, в своих разработках очень часто идущий прямо-таки по пятам учителя, книгой «Друг Жениха» вполне серьезно обосновывал, что Иоанн Креститель — «Ангел Пустыни» известной иконы — был настоящим *ангелом*, принявшим человеческий облик, то идея Сергия-Анге-

ла получает отчетливый и совершенно неправославный смысл. Воплощение ангелов в святых людей резко оспаривалось отцами Церкви — скажем, автором «Благовестника», блаженным Феофилактом Болгарским, в толковании Евангелия отрицается ангельская природа Иоанна.

Святость изнутри, как некое экзистенциальное состояние, понимается Флоренским в качестве особого знания: в этом он следует гностической линии в христианстве, восходящей к Клименту Александрийскому. Такая интерпретация святости естественна в XIX—XX вв., эпоху гносеологическую по преимуществу: наиболее авторитетный тип православного подвижника — *старец* с его ведением сокровенного существа и судьбы всякого приходящего к нему человека. Современник свидетельствует, что в старцев верили не одни православные: оккультисты разных толков видели в них христианских «посвященных», носителей высшего духовного знания (Н. Бердяев «Самопознание»). Старцу Исидору, насельнику расположенного близ Лавры Гефсиманского скита, Флоренский посвящает большой очерк в журнале «Христианин». Словесный портрет стилизован под «сказание» о старце — это отвечает направленности благочестивого журнала для народа. Отец Исидор — классический прозорливый старец с «символическим» поведением и «тонкой иронией над миром»; иногда он слегка юродствует и совершает чудаковатые поступки. Флоренский явно хотел создать образ в традиции патериков, избегая — во имя стилизации — естественной для него интонации. Патериковый принцип, в отличие от житийного, ценит не столько канон святости, сколько его свободное нарушение — но нарушение в Христовом духе, нарушение, например, ради любви к ближнему. У Флоренского мы не найдем житийных построений в связи с его современниками, а тем более — знакомыми ему лицами: как это делается в патериках, он представляет облик человека через бытовые подробности его жизни. И если образ жития иконописно завершен, то патериковый — более земной — образ растрепан, необработан, является, в сущности, сырым материалом для агиографа. Итак, хотя Флоренский отмечает по преимуществу отклонения от канона отца Исидора, вполне можно говорить о традиционном, хотя и стилизованном, патериковом образе очерка «Соль земли». Строгий православный взгляд, пожалуй, мог бы распознать, что старец показан Флоренским в ключе его софиологической концепции. «Незримые нити, — пишет Флоренский, — соединяли его (о. Исидора) с сокровенным сердцем твари», т. е. с Софией; с православной точки зрения, естественнее соотнесение святого с Хри-

стом. Софийность старца обоснована у Флоренского особым почитанием отцом Исидором Богоматери, выразившимся, в частности, в теологумене: благодать Церкви, по словам гефсиманского отшельника, связана со страданиями Божией Матери. Свобода не только в аскезе, но и в догматике, присущая старцу, под пером Флоренского остается в границах церковности. «Вольномыслие» старца — представления вроде того, что Христос родил Церковь из бока и что произошло это, когда Его на кресте пронзили копьем, — похоже на простонародное богословствование в кружке протопопа Аввакума. Образ отца Исидора отмечен печатью православной древней простоты; кажется, это самый традиционный образ из созданных Флоренским.

Но совсем не таков образ человека, сыгравшего в духовной судьбе Флоренского, быть может, центральную роль, — образ таинственный, противоречивый и с той стороны, которая на сегодняшний день известна, весьма соблазнительный. Загадочна не одна его личность; более загадочно то, почему архимандрит Серапион Машкин привлек столь пристальное внимание Флоренского: ведь мыслитель не только восстановил его биографию, но и потратил немало, надо думать, труда на построение генеалогического древа рода Машкиных. Кем был Машкин для Флоренского? Во-первых, думается, духовно близкий Флоренскому *тип христианского философа*, идущего от внутреннего опыта и задавшегося целью построить цельную систему мировидения. Во-вторых, отец Серапион в какой-то мере воплощал идеал Флоренского — *яркий мистик*, он был человеком церковным и свидетельствовал тем самым в глазах Флоренского о духовной силе Церкви. Наконец, надо полагать, с духовностью, представленной в лице отца Серапиона, Флоренский связывал будущее православия. В известном письме Киселеву Флоренский предсказывает, что духовный центр России после закрытия Лавры перемещается в Оптину Пустынь. И, вероятно, облик Оптиной соотнесен для Флоренского не только с великими оптинскими старцами, но и с архимандритом Серапионом, с 1900 по 1905 г. — последние пять лет своей жизни — жившим в знаменитом Козельском монастыре.

То, что до сих пор не опубликован главный и, по сути, единственный фундаментальный труд архимандрита Серапиона — «Опыт системы христианской философии», в важнейших моментах пересекающийся со «Столпом» Флоренского, не дает возможности достаточно адекватно оценить его личность и характер его идей. Более того: можно принять фигуру монаха-философа за литературную мистификацию, предпринятую Флоренским, и

усомниться в самом существовании его всеобъемлющего мировоззренческого построения \*. Не разделяя представлений Р. Гальцевой о Флоренском как о мыслителе авангардного типа, мы не можем согласиться с тем, что он мог выступить в роли мистификатора. Владельцы архива Флоренского свидетельствуют о существовании в нем рукописи сочинения архимандрита Серапиона; потому факты, сообщенные Флоренским в связи с Машкиным, видятся вполне правдоподобными. Для воспроизведения образа отца Серапиона приходится довольствоваться этими фактами, затем очень немногими сведениями от других лиц, а также его мелкими сочинениями.

И прежде всего архим. Серапион — в миру Владимир Михайлович Машкин — был человеком, вполне принадлежавшим своему времени, — чего нельзя сказать про старца Исидора, крестьянина по происхождению, генетически укорененного в древней традиции. Владимир Машкин получил хотя и сумбурное, но вполне современное образование, и его философская мысль работала в ключе интересов XIX в.: с семнадцатилетнего возраста он предпринимал ряд попыток построить новую теорию познания. Затем, что еще более важно, он был натурой негармоничной, мятущейся и сложной и при этом обладал предельной искренностью. Для него был невозможен некий тонкий самообман, путь вторичного упрощения, на который нередко становятся те, кто приходит к Церкви, уже столкнувшись с роковыми вопросами новейшей эпохи. Будущий отец Серапион мог лишь работать над воцерковлением своих устремлений — ему абсолютно чужды были попытки отсечения запросов ума во имя абстрактной аскетической схемы. Главной страстью Машкина была страсть к познанию; в молодости он, пытаясь утолить ее, метался между естественными науками и новейшей философией. Как и Флоренского, его влекла к себе истина — и он в конце концов решился, оставив все остальное, искать ее на «древнефилософском» — как он пишет — пути. Приняв монашество, называемое отцами Церкви практической философией, он поставил своей целью живое богообщение. Из опыта аскезы и родилась пока еще неведомая миру «Система христианской философии».

В том облике, который возникает из сведений о жизни отца Серапиона, приводимых Флоренским, чувствуется какой-то метафизический надлом: в его личности нет и следа гармонии, судьба словно изначально дала трещину. Жизнь о. Серапиона —

---

\* См.: Гальцева Р. Мысль как воля и представление // Образ человека XX века. М., 1988. С. 87.

сплошные скитания, и они, видимо, отражают метания его души. Неуемная жажда жизни искала себе исхода в запоях и кутежах; видимо, с высоким развитием эмоциональной и интеллектуальной стороны души сосуществовала слабость воли, нравственного, сдерживающего начала. Практически всю жизнь отец Серапион был вынужден лечиться у психиатров, не только в России, но и в Европе. Приступы бешенства и попытки к самоубийству происходили и на Афоне; запои, срывы — Флоренский этого не скрывает — сопровождали и монашескую жизнь. Кажется, целительно и умиротворяюще действовала на отца Серапиона мать. Флоренский показывает, как она следует по пятам за сыном на его страдальческом пути. Душевную болезнь отец Серапион считал метафизическим повреждением и вмешательством темных духовных сил. На земле он познал ад, и избавлял его от ада один Христос. Отсюда — бесконечная любовь отца Серапиона к Христу. От природы Владимир Машкин обладал ярким мистическим даром: он жил в близости духовного мира, и его человеческих сил не хватало, чтобы эта близость стала гармоничной. Он знал как высокое добро, так и крайнее зло. Еще в младенчестве однажды он ощутил присутствие Бога, и солнечный свет стал для него в тот момент явлением Света нетварного. Уравновесить полюса своего духа, исцелить болезнь, происходящую от избытка внутренних сил, Владимир Михайлович пытался, прибегая к церковной благодати. Жизненный путь его не выглядит завершенным: смерть от сердечного приступа настигла отца Серапиона в тревожный для него период душевных метаний, самых рискованных умственных построений.

Отец Серапион — человек новейшей, катастрофической эпохи, эпохи развязывания сил зла; знание им «глубин сатанинских» — это прозрение в глубину современности. Праведник по своей основной направленности, ищущий спасения у Христа, — понятно, почему именно такая личность привлекла внимание Флоренского. Ни душевная болезнь, ни нравственные срывы, разумеется, не исключают праведности и даже святости; но в идеологии и духовности отца Серапиона налицо моменты, резко контрастирующие со строем православной души. Непонятно, во-первых, насколько они суть фундаментальные свойства отца Серапиона, и, во-вторых, каково отношение к ним Флоренского. Новое религиозное сознание, православный модернизм — это самые общие и слабые эпитеты, приходящие с связи с ними на ум. Обратимся к мелким сочинениям отца Серапиона, опубликованным Флоренским; отметим, что писались они примерно за месяц до кончины их автора в 1905 г.

Отец Серапион — служитель Церкви и ищет в ней спасения. Но посмотрим, что он пишет о русской Церкви. Церковь русская — лживая и еретическая: «...я не считаю нашу церковь в истине. Она в ереси, именно цезарепапистической», поскольку Божие она воздаёт кесарю. Духовенство ее — «Иуда, продавший церковь Христову сперва Петру, а после перепродавший ее всем преемникам Петра до Николая II включительно». Грех цезарепапизма усматривали в русской Церкви Мережковский и Бердяев. «Общая воинская повинность есть грех, — пишет арх. Серапион. — Господь не пошел бы в наше время бить японцев и разделил бы участь духоборов; духовенство же приводит к присяге на Евангелии». И здесь мы слышим голос ни кого другого, как Льва Толстого. Где же, если не в Церкви, истина? По словам отца Серапиона, она восстановлена старокатоликами: «И я, — заявляет он, — горю душою скорей примкнуть к ним и масонам».

Отец Серапион — монах, верящий, что через монашеский образ жизни он придет к Богу. Но вот его слова о монашестве: «Монахом быть, это — связать себя по рукам и ногам нелепыми правилами, придуманными нарочно для того, чтобы связывать ими наиболее опасных дурному правительству людей — религиозных идеалистов. Все эти стеснения, делающие из монаха “отрезанный ломоть” (надо полагать, монашеские обеты? — Н. Б.), — ложь, гнусная ложь. Человек свежий, деятельный и честный задохнется в монастыре». Монастыри — это «один соблазн, который давным-давно пора уничтожить, стереть с лица земли как профанацию святости, делающую из святого имени Христа посмешище» \*. Что это? Риторический ли пафос, разрядка для темперамента — или же сожаление о предпринятом отречении от мира? Письмо к Флоренскому наводит на мысль, что церковность была, возможно, для отца Серапиона — как и для ряда религиозных мыслителей того времени — лишь этапом духовного пути; что, проживи он дольше, он присоединился бы к старокатоликам или масонам; и, во всяком случае, говорить о традиционной православности Машкина более чем неуместно.

Другой документ, приводимый Флоренским, действует прямо-таки ошарашивающе. Это — очень странная статья в газету, оставшаяся ненапечатанной; ее заголовок — «Мимолетные рассуждения о иезуитизме, шпионстве, шаблонной морали и масонстве». Написана она тоже в начале 1905 г. Вот ее содержание. Отец Серапион спрашивает: в чем разница между иезуитами и

\* Письмо к П. Флоренскому от 3 февр. 1905 г. // Вопросы религии. М., 1906. Вып. 1. С. 176—179.

масонами? Ответ его таков: цель иезуитов — всемирное торжество Рима и папизма; масонов — воплощение на земле царства справедливости. Планы иезуитов суть зло, масоны же стремятся к добру, — так должен оценить мораль масонов и иезуитов «честный человек». И масоны, и иезуиты прибегают к шпионству; однако, говорит отец Серапион, считать всякое шпионство злом означает следовать «шаблонной морали». Далее идет небольшой теоретический пассаж, вывод которого о самодеказательности справедливости, причем существующей в качестве живого субъекта, заставляет вспомнить чисто философскую сторону «Столпа». Эта часть сочинения архимандрита выглядит в нем как инородное тело, поскольку очень скоро автор переходит к истине масонов. Долг честного человека — деятельно содействовать ей, — но такая деятельность может быть только подпольной. «Адепты справедливости, — пишет отец Серапион, — должны сплотиться и составить “кружок”. Другого исхода нет. Сила же кружка в доносах и шпионстве и даже убийствах, убийствах тайных (не надо явных, не надо рисковать собою: ни к чему), но немоллимых и неизбежных, как судьба, как мифический рок или как сицилийская “Мафия”. Как! и убийства? — воскликнет иной шаблонный моралист, не успевший достаточно критически оценить эту мораль. Да, отвечаю я, — и убийства. Да чему, собственно, вы ужасаетесь? Вспомните *Исход*, как пророк Моисей выводил народ Божий... убийств немало, притом и коронованных особ среди других» \*.

Здесь все совершенно непонятно, от недоумения опускаются руки. Программа Шигалева и Петра Верховенского завладела умом оптинского подвижника, христианского философа? Так что за личность этот философ, какова его мистика, его духовные устремления? Почему Флоренский называет его «самым верным рабом Божиим»? Шигалевщине не пристало название «духовной свободы», — а ведь архимандрит Серапион идет бесконечно дальше Шигалева! По его мнению, члены тайных кружков, т. е. «общин масонов и социал-демократов», даже если и не победят, то обретут несравненно высшее — «станут, один в другом, едино в Господе, и с Ним во Отце станут сами “богами”, и, наконец, — страшно вымолвить — Богом». Страшно и нам углубляться в это учение — программу ли революции с цареубийством, богословское ли ее оправдание. Особенно поражает то, что в союзники

\* *Архимандрит Серапион. Мимолетные рассуждения... // Образ человека XX века. С. 192.*

своим «кровожадным» \* теориям архимандрит берет самого Христа. Оказывается, что «Господь Иисус» при попытках схватить Его «не прибегал к убийству (хотя мог бы), но только потому, что Он, пользуясь божественной силой, проходил среди врагов Своих и скрывался от них до времени». Конечно, удивляет не сам факт исповедания подобных взглядов со стороны духовного лица: русская история богата подобными случаями. В недоумение вводит другое — совершенно экстравагантное сосуществование в мировоззрении архимандрита православного начала с верой в дарвинизм, с политическим радикализмом, почитанием масонства. И какая бы глубина нового гностицизма за этим ни стояла, в ее доброкачественности заставляют усомниться и социалистическая идея о земном царстве справедливости, и нравственная вседозволенность, и провозглашаемое право некоторых «сторонников справедливости» на пролитие крови. Идеализация Флоренским архимандрита Серапиона — загадочный момент в его мировоззренческих исканиях, несомненно говорящий лишь об одном — о его совершенной неудовлетворенности церковным древнерусским типом праведности.

Подобно другим русским религиозным философам начала XX в., Флоренский чувствовал, что святость исторически конкретна. Перед человеком стоит задача обожить свойственный *его* эпохе исторический антропологический тип. Новейшему времени надлежит освятить, возвести к Богу усложненную, углубившуюся и противоречивую душу. И странно было бы в XX веке ориентироваться, как на идеал, на образ средневекового подвижника. Мистическая и бытийственная цель христианина состоит в том, чтобы в своем сердце «дать жизнь» Христу. Христос — не ограниченный индивидуум, но всечеловек, в котором всякому нужно найти себя. И «подражание» Христу может состоять исключительно в очищении сердца на тех или других путях духовной жизни, в высвобождении своего собственного «образа Божия», своей вечной идеи из-под спуда греха, плоти, душевной эмпирики. Пытаться внести святость чужой эпохи в свою жизнь — дело неблагоприятное и духовно опасное, поскольку чревато внутренней ложью и деформацией души. Таково, например, «вторичное упрощение» современной утонченной личности, оборачивающееся на деле сознательным самооглушением и фарисейством. Какова же современная святость, каков духовно совершенный человек XX века? Кажется, этот вопрос присутствовал

\* См.: Морозов М. Перед лицом смерти // Литературный распад. СПб., 1908. С. 241.

в сознании Флоренского, чему свидетельство — ряд портретов христианских праведников. Наиболее традиционным, стилизованным под патериковый, является образ *отца Исидора*. Совершенно естественно, что он в принципе не мог удовлетворить глубинных вопрошаний и исканий рафинированной и совсем не простой души мыслителя из Сергиева Посада. Рядом с иконописным Исидором возникает крайне экстравагантный, загадочный и соблазнительный лик *архимандрита Серапиона*. Хотя осмысление его духовности принадлежит будущему, опубликованные фрагменты его писаний свидетельствуют о том, что его мятущаяся душа в древнем православии найти покоя не могла. И, наконец, к попыткам Флоренского понять современную святость надо отнести его умозрения в связи с кончиной *о. Алексея Мечева*.

Речь идет о следующем: в 1923 г. скончался известный в Москве священник тихоновского направления, руководитель и «старец» многих духовных чад, отец Алексей Мечев. Среди его бумаг был найден странный документ — похвала добродетели усопшего, «надгробное слово» ему. Отец Алексей, разумеется, назывался в этой речи в третьем грамматическом лице — но бумага была написана почерком, сходным с почерком старца, и имела подпись А. Уничтожить соблазн, рассеять щекотливую ситуацию — старец-аскет пишет себе похвалу! — такую цель поставил перед собой Флоренский. Возникла статья «О надгробном слове о. Алексея Мечева», интересная со многих сторон и, в первую очередь, дающая важный материал для изучения отношения Флоренского к традиционной православной духовности.

Содержание статьи таково. Отец Алексей, утверждает Флоренский, перед смертью поступил вопреки православному духовно-этическому канону. Если святые древности умирали со словами самоосуждения на устах, уповая — в сознании своей крайней греховности — на одну милость Божию, то отец Алексей, переходя в вечность, превозносит себя. Но за этим поступком не надо видеть гордыни. По мысли Флоренского, к концу жизни старец-подвижник достиг совершенства, которое есть не что иное, как обретение экзистенциальной позиции в Боге. Отрешившись от своего конечного, индивидуального «я», отец Алексей смог увидеть себя со стороны, из вечности, из области божественной объективности; при этом свое наличное духовное состояние старец пережил как чужое, как «его», — отсюда третье грамматическое лицо «надгробного слова». Итак, за самовосхвалением стоит святое бесстрашие — не низменная гордыня, но высочайшее совершенство. Но, говорит далее Флоренский, отец Алексей не мог не представлять себе общественной реакции на свое «надгробное

слово». И здесь сказалась его полнейшая духовная свобода: своим поступком старец хотел шокировать окружающих ради того, чтобы избежать посмертного прославления. Иными словами, «показав нос» из гроба, он поступил как юродивый. По Флоренскому, подвиг юродства увенчал и, в судьбе отца Алексея, как бы снял собою подвиг священника и аскета.

Сразу надо сказать, что эти построения Флоренского, как всегда рационалистически весьма стройные и при первом знакомстве с ними завораживающе подчиняющие себе, не выдержали проверки жизненной фактичностью. Поскольку выяснилось, что «надгробного слова» самому себе отец Алексей не писал, концепция Флоренского оказалась несостоятельной. Флоренскому не удалось постичь истинного духовного облика старца — однако не это нам сейчас важно. Для наших целей нам надо понять две вещи: во-первых, в данной истории увидеть отношение Флоренского к православному антропологическому канону, а во-вторых, распознать, о каком новом типе святости он говорит. Флоренский здесь фактически разрушает православный канон, традиционное представление о святости преподобного, — постараемся это обосновать.

Хорошо известно, что духовный путь Церкви — это покаяние. Из покаяния рождается и экстаз отшельника, и бытовая скромность мирянина. Покаяние — категория онтологии и этики — не что иное, как само существо церковности. Но вот что пишет о покаянии Флоренский. Те, кто ругает себя, сказано у него, делают это, «не имея возможности хвалиться сколько-нибудь правдоподобно. Большинство спешат к преувеличенному самоуничтожению, но с непременным требованием, чтобы все поступали так же, и в тайной надежде... выдать себя соответственным намеком за вымазанного согласно духовной моде белого... Неправедники вообразили, что и покаянные слезы Марии Египетской могут быть сделаны фасоном духовной моды. <...> К самому искреннему раскаянию людей недуховных примешивается отравка похвалы себе за свое раскаяние».

Последняя мысль нередко встречается в писаниях подвижников древности. Но цель Флоренского отнюдь не в том, чтобы указать на опасности и подводные камни покаянного пути — идея покаяния им разлагается изнутри. Те доводы против покаяния, которые мы видим в только что приведенной выдержке, суть выражение второго плана души: здесь заявляют о себе лазейки, подают голос инстинкты. Флоренский выступает глашатаем «подполья», свидетельствует о сложной душе человека. Для этой «сложной» — т. е. с задними мыслями — души уже невозможно

не только непосредственное переживание своей греховности, но даже и совершенное покаяние — скорректированное признанием своей нечистоты. Рефлексия покаяния — покаяние в неспособности к покаянию — вырождается в дурнобесконечную цепь рационалистических актов сознания, убивающих не только сердечное чувство, но и саму идею. Современный человек принципиально не способен к покаянию — к этому, в сущности, сводится смысл рассуждений Флоренского. Покаяние — удел избранных: «Бывали праведники, — пишет он, — которые особенно остро ощущали зло и грех, разлитые в мире, и в своем сознании не отделяли себя от этой порчи; в глубокой скорби они несли в себе чувство ответственности за общую греховность, как за свою личную, властно принуждаемые к этому своеобразным строением своей личности». И только для них покаяние — духовный путь; но кто дерзнет причислить себя к их сонму? Решившийся на это погрешит еще больше; итак, покаяние, по Флоренскому, приумножает грех, но не освобождает от него. Логика Флоренского здесь оказывается близкой логике апостола Павла, когда тот развенчивает «бессильные», «ослабленные плотью» (Рим. VII, 3) пути ветхозаветного закона. Под пером Флоренского христианская кончина старца — да и любого человека — с предсмертным покаянием, предшествующим последнему приобщению Тайнам, оказывается откровенным, чуть ли не циничным спектаклем, где стороны заранее знают свои роли и подают реплики: умирающий — покаянную, свидетели — хвалебную. За разоблачением покаяния стоит одно — убежденность Флоренского в отсутствии в душе современного человека тех древних, православных интуиций и побуждений, которые выражали себя в определенном строе поведения.

Но, быть может, Флоренский отдает предпочтение подвигу юродства перед покаянными трудами, одному православному пути спасения перед другим? Ничего подобного: как им развенчивается покаяние, так же и юродство. Подобно покаянию, юродство тоже может быть лицемерным — если принимает явные, всеми распознанные формы. Поступок о. Алексея есть, по Флоренскому, подлинное юродство именно потому, что по нему нельзя определить его намерений (тем не менее Флоренский, видя себя в числе духовных избранников, решает на это — духовного, по Апостолу, понимает один духовный): «О настоящем юродстве приходится лишь догадываться». Но Флоренский неглубоко проник в психологию юродства. Фактически своей концепцией он отвергает средневековое юродство, о котором не то что догадывались — юродство открыто заявляло о себе и требо-

вало особого отношения. Как и о покаянии, о юродстве Флоренский рассуждает с позиции «подпольного человека», наиболее ему понятной. Чувствуется непродуманность, поспешность этих построений.

Итак, покаяние и юродство в их древних формах, по Флоренскому, не оказываются спасительными для современного человека. Каков же изнутри образ святого в представлении мыслителя? Флоренский претендует на постижение последней тайны христианской святости. Выше уже упоминалась его главная идея — отец Алексей обрел взгляд на себя со стороны, из экзистенциальной точки опоры в Боге; потому, дескать, он так свободно себя и хвалит — как бы не себя. Это убедительно и красиво — но только в рационалистическом отношении. Совершенно непонятно, какой за этим стоит реальный опыт. В какую мистическую традицию помещает Флоренский отца Алексея? Если обратиться к традициям восточных отцов, то прежде всего Бог для подвижника отнюдь не вне его, Он — вовсе не объективное Лицо. Молящийся подвижник направляет свой умный взор в сердечное место и ищет встречи с Богом в святая святых собственной души. Бог ближе человеку, чем само его «я», — эта часто встречающаяся у отцов фраза относится не к редким явлениям экстаза. Когда же имеет место экстаз, бытийственный выход из себя и, действительно, видение себя «со стороны», то с уверенностью можно утверждать, что у отцов не найдется ни одного свидетельства в духе предположения Флоренского. Пребывая в Боге, подвижники видели свои грехи — *и только*. Вынесение из мистического опыта какого бы то ни было сознания собственных достоинств в православной традиции всегда беспощадно связывалось с бесовской прелестью. Экстатическое отрешение от себя вовсе не означает занятия позиции, подобной той, с которой мы смотрим извне на другого человека и можем «объективно» судить о его добродетелях и грехах. Субъект-объектные отношения на духовную жизнь не переносимы, будучи принадлежащими чисто материальному плану. «Я» для подвижника в экстазе не становится ни «ты», ни «он» — но остается «я», — причем, напротив, эта «ячесть» углубляется, сильнее выявляет свою особую природу. Покаяние у достигших святости не прекращается, но безмерно усиливается; весь монашеский опыт, запечатленный в исповедальных экзистенциальных сочинениях, житиях, в богословии, свидетельствует именно об этом. Домыслы Флоренского и подводимая под них аскетическая — по видимости — платформа не имеют ничего общего со святоотеческой православной традицией. Флоренский софистически хочет оправдать то, что в

рамках православия оправдать нельзя. В случае с о. Алексеем, как уже говорилось, это имеет курьезный характер.

Что же получается в конце концов? Флоренский все же усматривает идеал поведения в самоуничтожении: отец Алексей, согласно его концепции, пишет похвалу себе ради посмертной хулы. Но путь к самоуничтожению представлен таким сложным, что, осуществись он на деле (чего не произошло), все эти громоздящиеся двусмысленности и оглядки начисто уничтожили бы саму аскетическую цель. Итак, чтобы достичь уничтожения, надо возвеличить себя; по Флоренскому, христианский этический идеал в современную эпоху пришел к самоотрицанию. Душевное подполье оказалось непобедимым, и, в сущности, Флоренский признал бессилие Церкви перед той реальностью, которую он обычно называет *волей*, следуя терминологии Шопенгауэра\*. Вдвойне странно, что эти идеи принадлежат священнику. Флоренский словно забывает, что покаяние составляет существо таинства исповеди (что, как не таинства, — конек его церковности!); словно у него нет опыта ни кающегося, ни исповедующего — опыта, из которого выносишь с несомненностью: вмешательство благодати уничтожает действие «подполья»... Работа Флоренского об отце Алексее встает в один ряд с самыми беспощадными критиками Церкви со стороны мыслителей русского «религиозного возрождения»: не что иное, как мысль о безжизненности церковной аскетики, — стержень данного размышления.

Подведем итоги всему вышесказанному. В связи с очень привлекательной для исканий современного человека фигурой Флоренского встает вопрос о последних основаниях его воззрений. И говорить о его ориентации на духовные ценности Церкви явно недостаточно: надо указать на оттенки его церковности. Церковность Флоренского была подвергнута осмыслению в ряде авторитетных трудов — в первую очередь, в работах Бердяева и Флоровского. Для нас, как и для этих мыслителей, нет сомнения в том, что «православие» Флоренского отнюдь не святоотеческого свойства: духовно Флоренский принадлежит своему времени, а не «русскому средневековью», чего ему хотелось бы (см. «Автореферат»). Это и естественно, — и если говорить о наших оценках данного момента, то интеллектуальная и писательская честность философа не может вызвать ничего иного, как только одобрение. Потому для верного понимания как феномена Флоренского, так и всей русской философии, этот вывод надлежит

---

\* В аскетике имя этой реальности — «пучина греха» (см. правило перед св. причащением).

всячески подчеркивать и осмыслять, а не замазывать, служа тем самым недобрую службу мыслителю и искажая истину. В данном разрезе, соотнося с Церковью, нам уже приходилось писать о произведениях и жизни Флоренского (см. «Об одной человеческой жизни — судьба о. Павла Флоренского»). Здесь же нам хотелось поставить ту же проблему, рассматривая созданную Флоренским серию духовных портретов и набросков лиц, которые олицетворяли собою его идеал. Что же мы в результате имеем? Гностическую оценку личности преподобного Сергия; стилизованное под патерик, где-то нарочито наивное изображение старца Исидора — попытку довольствоваться простотой иконы; затем, уж никак не иконописный, вовсе не гармоничный, мятущийся образ архим. Серапиона — гностического философа и бунтаря против наличных форм православия; и, наконец, гипотетическую фигуру (по ошибке соединенную Флоренским с реальным лицом) очень сложно мыслящего и чувствующего человека, признающего Христа за Идеал, но идущего за Ним не прямым, бесхитростным православным путем, а окольными и путаными тропинками. Подлинно православная простота кажется Флоренскому слишком скучной, будничной, «позитивной»; его больше привлекают экстравагантные отклонения от православного типа. Вместе с Бердяевым, Розановым и Мережковским Флоренский олицетворяет собой глубинный и сущностный кризис православия в XX веке.

