

*Н. Н. Павлюченков*

## «Закат Европы» и «Новое Средневековье»: по следам осмысления истории О. Шпенглера и П. А. Флоренским

УДК 1(430+470)(091):930.1  
DOI 10.47132/2588-0276\_2024\_1\_131  
EDN МНОКСІ



*Аннотация:* В статье сопоставляются два различных взгляда на причину и характер кризиса современной цивилизации, который проявил себя в начале XX в. Отмечается, что концепция наступления «Нового Средневековья», фактически, представляет собой альтернативу теории смены культурно-исторических типов О. Шпенглера. Но достаточно широко известна она только в варианте философско-исторических размышлений Н. А. Бердяева, тогда как аналогичные представления священника Павла Флоренского до сих пор, за редчайшими исключениями, не вызывали у исследователей серьезного интереса. В статье отмечается, что Флоренский сходится со Шпенглером в фиксации признаков разрушения основ западноевропейской культуры, но предлагает иную, чем у Шпенглера, трактовку причин такого распада. Если Шпенглер ставит человеческую историю в полную зависимость от господствующего в природе закона последовательного движения от рождения к смерти, то Флоренский говорит о смене исторических эпох как следствии процессов в человеческом естестве. Они, по Флоренскому, носят бессознательный характер, как и природные циклы в теории Шпенглера, но, в отличие от последних, имеют вполне определенный смысл. Концепция «Нового Средневековья» Флоренского непосредственно связана с его «Философией культа» и раскрывает движение человечества к состоянию внутренней гармонии, при которой достигается идеал богоподобия.

*Ключевые слова:* Европа, культура, цивилизация, христианство, история, Средневековье, человечество.

*Об авторе:* **Николай Николаевич Павлюченков**

Кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: npavl905@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

*Для цитирования:* Павлюченков Н. Н. «Закат Европы» и «Новое Средневековье»: по следам осмысления истории О. Шпенглера и П. А. Флоренским // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 131–145.

# RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1 (16)

2024

*Nikolai N. Pavliuchenkov*

## “The Decline of Europe” and the “New Middle Ages”: following the understanding of history by O. Spengler and P. A. Florensky



UDC 1(430+470)(091):930.1  
DOI 10.47132/2588-0276\_2024\_1\_131  
EDN MHOKCI

*Abstract:* The article compares two different views on the cause and nature of the crisis of modern civilization, which manifested itself at the beginning of the twentieth century. It is noted that the concept of the onset of the “New Middle Ages” is an alternative to O. Spengler’s theory of the change of cultural and historical types. But it is quite widely known only in the version of the philosophical and historical reflections of N. A. Berdyaev. The priest Pavel Florensky had similar ideas, but they still did not arouse serious interest among researchers. The article notes that Florensky agrees with Spengler in understanding the signs of destruction of the foundations of Western European culture. But he offers a different interpretation than Spengler’s of the reasons for this collapse. If Spengler makes human history completely dependent on the prevailing law in nature of sequential movement from birth to death, then Florensky speaks of the change of historical eras as a consequence of processes in human nature. These processes, according to Florensky, are unconscious in nature, just like natural cycles in Spengler’s theory. But, unlike these cycles, they have a very definite meaning. Florensky’s concept of the “New Middle Ages” is directly related to his “Philosophy of Cult” and reveals the movement of humanity towards a state of internal harmony, in which the ideal of godlikeness is achieved.

*Keywords:* Europe, culture, civilization, Christianity, history, Middle Ages, humanity.

*About the author:* **Nikolay Nikolaevich Pavlyuchenkov**

Candidate of Philosophy, Candidate of Theology, Associate Professor of the Orthodox St. Tikhon’s University for the Humanities.

E-mail: npavl905@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

*For citation:* Pavliuchenkov N. N. “The Decline of Europe” and the “New Middle Ages”: following the understanding of history by O. Spengler and P. A. Florensky. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 1 (16), pp. 131–145.

«Закат Европы» («Der Untergang des Abendlandes», в 2-х тт., Мюнхен, 1918–1922) — не единственная, но наиболее известная и до сих пор пользующаяся наибольшим вниманием исследователей работа О. Шпенглера. Сразу же после публикации ее первого тома на Западе появились критические отзывы и даже возникла полемика<sup>1</sup>, показавшая, что равнодушными не остались современники самых разных мировоззрений и политических убеждений<sup>2</sup>. В России в 1922 г., за год до появления русского перевода первого тома<sup>3</sup>, по поводу



Первые немецкие издания двух томов «Заката Европы»

этой книги высказались в специально изданном сборнике статей представители созданной Н. А. Бердяевым «Вольной Академии Духовной Культуры» — Ф. А. Степун, С. Л. Франк, Я. М. Букшпан и сам Н. А. Бердяев<sup>4</sup>. Бердяев подчеркивал идейную связь своих более ранних прозрений относительно «конца новой истории» и упадка культуры «старой Европы»<sup>5</sup> с ощущением «кризиса, перелома, конца целой исторической эпохи», которое дает книга Шпенглера<sup>6</sup>. В 1924 г. он оформил свою концепцию «Нового Средневековья»<sup>7</sup>, которая, как он сам писал, сделала его «европейски известным»<sup>8</sup>. При этом в России и на Западе оставались малоизвестными и практически не принимались во внимание взгляды на культурно-исторические процессы в мире другого автора идеи «Нового Средневековья» — священника Павла Флоренского<sup>9</sup>.

## I

С «Закатом Европы» концепцию Н. А. Бердяева сближает сходный эсхатологический взгляд на судьбы Запада и отрицание общепринятой в Европе парадигмы

<sup>1</sup> См.: Драч Г. В. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Шпенглер О. Закат Европы. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 3–5.

<sup>2</sup> См.: Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. Очерк морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1993. С. 15–16.

<sup>3</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность / Пер. Н. Ф. Гарелина. М.-Пг.: Изд. Л. Д. Френкеля, 1923.

<sup>4</sup> Освальд Шпенглер и закат Европы / Н. А. Бердяев, Я. М. Букшпан, Ф. А. Степун, С. Л. Франк. М.: Берег, 1922. 95 с.

<sup>5</sup> «Мы переживаем конец новой истории, изживаем последние остатки ренессансного периода истории, ...культура старой Европы склоняется к упадку» (Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и закат Европы. С. 56).

<sup>6</sup> Там же. С. 55.

<sup>7</sup> Бердяев Н. А. Новое Средневековье. Берлин: Обелиск, 1924. 142 с.

<sup>8</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. Русская идея. М.: АСТ, Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. С. 496.

<sup>9</sup> Более подробно о философии свящ. П. Флоренского см.: Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 24–50.

исторического процесса с ее однозначной схемой прогрессивного и бесповоротного *развития* человечества от «Древнего мира» через «Средние века» к «Новому времени». При этом Бердяев и Шпенглер исходили из существования разных мировоззренческих предпосылок. Для западного сознания Шпенглер оказался наиболее оригинальным в своем распространении на мировую историю принципов монадологии<sup>10</sup>. «Новое Средневековье» Н. Бердяева не предполагало дробить человечество на культурно-исторические монады и не отвергало критикуемое Шпенглером положение о человечестве как *едином* жизненном организме. Поставленная в «Закате Европы» проблема вырождения западной культуры в «цивилизацию» для Бердяева разрешалась путем пересмотра отношения к «Средним векам». «Новое Средневековье» есть констатация уже начинающего восхождения единой человеческой истории (и культуры) на новый уровень, на котором уходит в прошлое (как бы естественно отрицает) односторонность рационалистического развития современной цивилизации и возрождается все лучшее, что было в культуре Средних веков<sup>11</sup>.



Освальд Шпенглер

Аналогичные идеи достаточно хорошо известны в истории западной философской мысли, начиная от Новалиса («Христианство или Европа», 1799), для которого Средние века были «прекрасным, блистательным» временем «всеобщего христианского единения»<sup>12</sup> и до У. Эко («Средние века уже начались», 1986), призывавшего «освободить понятие Средневековья от отрицательной ауры, которую создала вокруг него... публицистика возрожденческого толка»<sup>13</sup>. Но Бердяев, в данном контексте, интересен, прежде всего, тем, что, как и Шпенглер, реагировал на ситуацию, возникшую в Европе и России к началу 1920-х гг. По существу, для философского осмысления причин происходящих событий он предложил вариант, альтернативный по отношению к набиравшей тогда популярность теории Шпенглера.

Уликая Шпенглера в отсутствии христианского мирозерцания<sup>14</sup>, Бердяев утверждал, что христианство открыло реальность именно *общечеловеческого* исторического

цивилизации и возрождается все лучшее, что было в культуре Средних веков<sup>11</sup>. Аналогичные идеи достаточно хорошо известны в истории западной философской мысли, начиная от Новалиса («Христианство или Европа», 1799), для которого Средние века были «прекрасным, блистательным» временем «всеобщего христианского единения»<sup>12</sup> и до У. Эко («Средние века уже начались», 1986), призывавшего «освободить понятие Средневековья от отрицательной ауры, которую создала вокруг него... публицистика возрожденческого толка»<sup>13</sup>. Но Бердяев, в данном контексте, интересен, прежде всего, тем, что, как и Шпенглер, реагировал на ситуацию, возникшую в Европе и России к началу 1920-х гг. По существу, для философского осмысления причин происходящих событий он предложил вариант, альтернативный по отношению к набиравшей тогда популярность теории Шпенглера.

Уликая Шпенглера в отсутствии христианского мирозерцания<sup>14</sup>, Бердяев утверждал, что христианство открыло реальность именно *общечеловеческого* исторического

<sup>10</sup> Концепция культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского на Западе не была широко известна и уже только на волне обсуждения первого тома «Заката Европы» в Штутгарте в 1920 г. был издан немецкий перевод трудов автора «России и Европы». См.: *Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу. С. 18; Дойков Ю. Самые знаменитые историки России. М., 2004. С. 104–105.*

<sup>11</sup> «Новым средневековьем я называю ритмическую смену эпох, переход от рационализма новой истории к иррационализму или сверхрационализму средневекового типа» (*Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое Средневековье / Сост. и коммент. В. В. Салова. М.: Канон, 2002. С. 226.*) «После опыта новой истории невозможно вернуться к старому средневековью, возможно лишь новое средневековье» (Там же. С. 228). В новое средневековье войдет все лучшее из пережитого в новой истории. Это «опыт свободы», «все положительные завоевания совести и большая утонченность души» (Там же).

<sup>12</sup> *Новалис. Христианство или Европа // Arbor Mundi. 1994. № 3. С. 157, 165.*

<sup>13</sup> *Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. 1994. № 4. С. 259.*

<sup>14</sup> См.: *Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста. С. 60.*

процесса и тем самым сделало возможным философию истории<sup>15</sup>. Соответствие между процессами в человеческой истории и в мире природы, о котором писал Шпенглер, Бердяев увидел не в цикле «рождение — развитие — деградация — смерть», а в проявлении сменяющих друг друга ритмов. «В истории, как и в природе, — писал он, — существуют ритм, ритмическая смена эпох и периодов, смена типов культуры, приливы и отливы, подъемы и спуски. Ритмичность и периодичность свойственны всякой жизни. Говорят об органических и критических эпохах, об эпохах ночных и дневных, сакральных и секулярных. Нам суждено жить в историческое время смены эпох. Старый мир новой истории (он-то, именующий себя все еще по старой привычке «новым», состарился и одряхлел) кончается и разлагается, и нарождается неведомый еще новый мир»<sup>16</sup>. В «Закате Европы», по оценке Бердяева, верно представлены признаки распада «нового» мира и потому это «замечательная книга, местами почти гениальная, она волнует и будит мысль. Но она не может слишком поразить тех русских людей, которые давно уже ощутили кризис, о котором говорит Шпенглер»<sup>17</sup>.

Бердяеву принадлежит замечательное утверждение о том, что в русском «восточничестве» и славянофильстве реально шла борьба не против западной культуры как таковой. То, что на внешнем, видимом уровне могло казаться борьбой Востока и Запада, России и Европы, в лучших представителях русской мысли, на самом деле, было «лишь прикрытой борьбой духа религиозной культуры против духа безрелигиозной цивилизации»<sup>18</sup>. В качестве примера Бердяевым были названы имена К. Леонтьева, Ф. М. Достоевского<sup>19</sup>, В. Соловьева в самый последний период его жизни<sup>20</sup>, а в «Новом Средневековье» давалось указание еще и на А. Белого<sup>21</sup>.

Здесь не место обсуждать возможные причины, по которым Бердяев не упомянул в этом контексте П. А. Флоренского. Очевидно, в его представлении Флоренский остался лишь «стилизатором»<sup>22</sup>, боящимся слишком далеко выходить из ограды «исторической» Церкви<sup>23</sup>. Между тем, если говорить о концепции «Нового Средневековья» как альтернативе «прозрениям» Шпенглера, то Флоренский, как представляется, опередил Бердяева как по времени, так и по глубине и основательности постановки проблемы.

В сравнении с ним Бердяев в 1920-е гг. имел больше свободы и больше интереса к обсуждению не только философских, но и общественно-политических вопросов, вследствие чего и литература, посвященная его концепции «Нового Средневековья», оказывается более многочисленной и разнообразной по затрагиваемым в этой концепции аспектам<sup>24</sup>. В обилии литературы, анализирующей философско-богословское наследие Флоренского, непосредственно по данной теме известны

<sup>15</sup> «Христианство впервые сделало возможным философию истории тем, что раскрыло существование единого человечества с единой исторической судьбой, имеющей свое начало и конец» (Там же. С. 61).

<sup>16</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое Средневековье. С. 222.

<sup>17</sup> Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста. С. 57.

<sup>18</sup> Там же. С. 66.

<sup>19</sup> Яркую иллюстрацию своего утверждения Бердяев находит в словах Версилова из «Подружка» Достоевского: «Они не свободны, а мы свободны. Только я один в Европе с моей русской тоской тогда был свободен... Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа также была отечеством нашим, как и Россия... О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого Божиего мира, эти осколки святых чудес: и даже это нам дороже, чем им самим. У них теперь другие мысли и другие чувства, и они перестали дорожить старыми камнями». (Там же).

<sup>20</sup> Там же. С. 65–66.

<sup>21</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое Средневековье. С. 223.

<sup>22</sup> См.: Бердяев Н. А. Стилизованное православие (О. Павел Флоренский) // П. А. Флоренский: pro et contra: Антология. СПб., 2001. С. 276–278, 283.

<sup>23</sup> См.: Флоренский «панически боится оторваться от церковности, какой она выявлена на физическом плане бытия» (Там же. С. 277).

<sup>24</sup> См., напр.: Н. А. Бердяев: pro et contra: Антология. СПб.: РХГА, 1994. С. 120–145.

только две статьи, одна из которых уже стала почти библиографической редкостью<sup>25</sup>, а другая, представленная в России в двух переводах с немецкого<sup>26</sup> и широко доступная в интернет-ресурсах, к сожалению, рассматривает концепцию Флоренского с крайне субъективной точки зрения. В данном случае, на наш взгляд, научная ценность этой второй статьи снижена нескрываемым раздражением автора по поводу мировоззрения Флоренского<sup>27</sup> и совершенно несправедливым обвинением его в крайнем антисемитизме<sup>28</sup>.

## II

Флоренский только раз упоминает Шпенглера в тексте, датированном концом ноября — первой половиной декабря 1922 г. Это статья «Итоги», очевидно, написанная в качестве заключения к циклу «У водоразделов мысли» и впервые опубликованная только на Западе в 1970-е гг.<sup>29</sup> В ней говорится, по преимуществу, о том, что современная цивилизация и наука, как главный двигатель и показатель ее развития, утратили человека как основную цель, на потребности которой они должны были ориентироваться. Происходит дробление областей знания и распад самого человека. «Возрожденское мирочувствие», писал Флоренский, способствует тому, что «образ мира, равно как и сам человек распадается и рассыпается на взаимно-исключающие точки-мгновения»<sup>30</sup>. Вместо «творческого объединения», «соборности» образуется «механическая смесь, — словом, не жизнь, а смерть. И смерть — не от злой воли того или другого деятеля культуры, а необходимое последствие самого хода ее»<sup>31</sup>. Флоренский писал о «подземных ударах», признаках грядущего «землетрясения» — культурно-исторической катастрофы, о которой предупреждали «Гёте, Рескин, Толстой, Ницше, сейчас Шпенглер, да и многие другие»<sup>32</sup>.

Известно, что Флоренский по крайней мере два раза выступал на заседаниях у Н. Бердяева — в марте 1921 г. с докладом об Имяславии<sup>33</sup> и в феврале 1922 г. с докладом «О Бухареве»<sup>34</sup>. В 1922 г., когда печатался сборник, посвященный «Заказу Европы», Флоренский продолжал редактировать и дополнять цикл своих лекций по «Философии культа». Издать ему в это время удалось «Мнимости в геометрии» и проспект-анонс книги «У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики». Эти публикации и редактируемые рукописи показывают, что Флоренский был полностью погружен в проблему всестороннего раскрытия и обоснования своей энергетической концепции символа, воспринимаемой им как мировоззренческая основа наступающей новой эпохи «богоделания» («феургии»). Он не выразил внешней заинтересованности к обсуждению идей Шпенглера, как представляется, в связи со спецификой своей собственной проработки темы Средневековья. В отличие от Бердяева,

<sup>25</sup> Половинкин С. М. «Новое Средневековье» священника Павла Флоренского // Россия XXI. 2009. № 6. С. 166–189.

<sup>26</sup> Хагемейстер М. Новое Средневековье Павла Флоренского / Пер. М. Безродного // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2003 г. М., 2004. С. 86–106; *Его же*. «Новое Средневековье» Павла Флоренского / Пер. Н. Бонецкой // Звезда. 2006. № 11. С. 131–144.

<sup>27</sup> М. Хагемейстер характеризует мировоззрение Флоренского как «раздражающе странное», прежде всего, в связи с его «подчеркнуто антисовременной» и, причем, «антизападной» позицией. См.: Хагемейстер М. «Новое Средневековье» Павла Флоренского / Пер. Н. Бонецкой // Звезда. 2006. № 11. С. 132.

<sup>28</sup> Там же. С. 137–138.

<sup>29</sup> Вестник РСХД. 1974. № 111. С. 56–64.

<sup>30</sup> Флоренский П., *свящ.* Итоги // *Его же*. Соч.: В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. С. 367.

<sup>31</sup> Там же. С. 368.

<sup>32</sup> Там же. С. 369.

<sup>33</sup> См.: Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского / Сост. Игумен Андроник (Трубачев). С. Посад: Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского, 2015. С. 251.

<sup>34</sup> Там же. С. 266.

Флоренский гораздо более глубоко воспринимал все, что связано с выявляемой им общечеловеческой традицией, почему для него равным образом были невозможны ни увлечение идеями культурно-исторического релятивизма, ни свойственный Бердяеву пафос утверждения грядущего обновления как обретения в историческом процессе какой-либо принципиально *новой* духовной ценности. В учении о творчестве и *новом* «антропологическом откровении» Бердяева Флоренский, со своих позиций, не мог не видеть опасностей «субъективизма» и «психологизмов», в чем обнаруживается основная особенность в его восприятии всякой новизны, будь то в «религиозном сознании»<sup>35</sup> или в тенденциях человеческой истории и культуры.

«Субъективизмом» (в противоположность «онтологизму») Флоренский обозначал всякие попытки отказаться от объективной реальности, данной Богом, и перестроить эту реальность по собственным человеческим вкусам и желаниям<sup>36</sup>. С этой точки зрения, Флоренский мог вполне присоединиться к мысли Шпенглера в аспекте критики европоцентризма современной цивилизации и, в то же время, очевидно, не смог бы не согласиться с указанием Бердяева на необходимость центрировать человеческую историю не на событиях в Западной Европе, а на явлении в мире христианства<sup>37</sup>.

Но для Флоренского единственно верным центром, из которого можно обозревать и понимать все процессы человеческой истории (от истории мышления до внешних социально-политических событий) был религиозный культ, вернее, его роль и значение для определенной культурно-исторической эпохи. Все мировоззрение Флоренского определялось тем, что можно назвать *онтологией* культа, восприятием человеком всей глубины данной Богом реальности и онтологическим единением с этой реальностью на самой ее мистической глубине, где в Своих энергиях пребывает Сам Бог.

С таким, если можно так сказать, более радикальным, чем у Бердяева, пониманием значения культа<sup>38</sup> для Флоренского «прозрения» Шпенглера не могли иметь какого-либо серьезного значения. Его «Новое Средневековье», как и трактовка средневекового мировоззрения вообще, предлагает определенный взгляд «внутри» относительно того, что Шпенглер и, отчасти, Бердяев, выявили на «поверхности».

### III

Если Шпенглер говорит о грядущем естественном распаде выродившейся в цивилизацию западноевропейской культуры<sup>39</sup>, то Флоренский наблюдает внутренний

<sup>35</sup> См.: Флоренский П. А. <Соч.>. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 128–129.

<sup>36</sup> См.: Флоренский П., *свящ.* Около Хомякова // *Его же*. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 299.

<sup>37</sup> Шпенглер, как писал Бердяев, будучи «арелигиозным», в своей концепции не придал христианству никакого историко-культурного значения: «Шпенглер — арелигиозная натура. В этом его трагедия. У него как будто бы атрофировано религиозное чувство... Он не понимает религиозной жизни человечества. Он просмотрел роль христианства в судьбе европейской культуры. Это — самая поразительная сторона его книги» (*Бердяев Н. А.* Предсмертные мысли Фауста. С. 59–60); «Он просмотрел значение христианства для европейской истории, для судьбы европейской культуры. Судьба эта — христианская судьба. Он хочет оттеснить христианство исключительно к магической душе, к типу еврейской и арабской культуры, к Востоку. И он обрекает себя на непонимание смысла европейской истории» (Там же. С. 62).

<sup>38</sup> Бердяев не занимался «философией» культа, но так же, как Флоренский, полагал, что культура происходит из культа. См., напр.: «Культура произошла из культа. В культе же всегда есть священная связь живых и умерших, настоящего и прошедшего, всегда есть почитание предков и энергия, направленная на их воскрешение. И культура получила в наследство от культа это почитание могильных плит и памятников, это поддержание священной связи времен» (*Бердяев Н. А.* Философия неравенства / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 127).

<sup>39</sup> Цивилизация — «логическое следствие, завершение и исход культуры» (*Шпенглер О.* Закат Европы. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 74).



Священник Павел Флоренский,  
1923 г.

распад в человеке, отказавшемся от культа и основанной на нем «феургии»<sup>40</sup>. И если для Шпенглера существенным показателем деградации культурно-исторического типа является превалирование «интеллекта» над «душой»<sup>41</sup>, смена вектора человеческой деятельности с направления «внутри» на направление «во вне»<sup>42</sup>, то для Флоренского эти тенденции являются собственно причинами всех последующих разрушительных процессов. И если с позиций Шпенглера нужно сказать, что человек допускает господство интеллекта и «распыляется» во вне вследствие естественной деградации его культурно-исторического типа, то по Флоренскому здесь, прежде всего, причину и следствие нужно менять местами.

О «Новом Средневековье» Флоренский начал говорить еще в одной из первых своих лекций («Первые шаги философии», 1909), в которой отметил: «Уже вечерет небо, уже разливается в воздухе прохлада... Близко новое средневековье»<sup>43</sup>. В начале 1920-х гг. он лишь продолжал размышлять над этой темой: «Сейчас, — писал он, — у нас наступают сумерки, уже произошло смещение сознания» («О знамениях эпохи», 1921)<sup>44</sup>. Что же касается проблемы соотношения средневекового и современного мирозерцания, то ее постановка восходит еще к его студенческим сочинениям, построенным на обзоре и анализе по преимуществу западноевропейских исторических и религиозно-научных исследований. Эти сочинения Флоренского датированы 1906–1907 гг., но в XX в. нигде опубликованы не были и, насколько известно, не распространялись ни в советской России, ни на Западе даже в «самиздате».

Флоренский утверждает здесь, что главное различие между мировоззрением древнего мира и «научным» мировоззрением XIX–XX вв. заключается в том, что «из многообразного единства мир стал представляться однообразным множеством»<sup>45</sup>. «Там, — пишет он, — где в настоящее время видят сходство, там в древности видели особенно ясно выраженные реальные связи бытия»<sup>46</sup>. «Платоновско-средневековое» мирозерцание представлено здесь как некая переходная ступень от самой глубокой древности к Новому времени. Оно уже не признает «непосредственной связи всех элементов бытия», но при этом усматривает «общность в многообразии явлений»<sup>47</sup>.

Флоренский утверждает здесь, что главное различие между мировоззрением древнего мира и «научным» мировоззрением XIX–XX вв. заключается в том, что «из многообразного единства мир стал представляться однообразным множеством»<sup>45</sup>. «Там, — пишет он, — где в настоящее время видят сходство, там в древности видели особенно ясно выраженные реальные связи бытия»<sup>46</sup>. «Платоновско-средневековое» мирозерцание представлено здесь как некая переходная ступень от самой глубокой древности к Новому времени. Оно уже не признает «непосредственной связи всех элементов бытия», но при этом усматривает «общность в многообразии явлений»<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> См.: Флоренский П., свящ. Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антропологии) М.: Мысль, 2004. С. 59.

<sup>41</sup> «Душа» — в культуре; «интеллект» — в цивилизации (Шпенглер О. Закат Европы. С. 75).

<sup>42</sup> «Энергия культурного человека устремлена внутрь, энергия цивилизованного — на внешнее» (Там же. С. 82).

<sup>43</sup> Флоренский П., свящ. Первые шаги философии // Его же. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 91.

<sup>44</sup> Флоренский П., свящ. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Его же. Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 392.

<sup>45</sup> Флоренский П., свящ. Священное переименование. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. М.: Изд-во храма св. мц. Татианы, 2006. С. 49–50.

<sup>46</sup> Там же. С. 50.

<sup>47</sup> Там же. С. 51.



«Но явления все-таки однородны, потому что они „причастны“ одному и тому же ипостазированному абстракту от них — идее», каждая из которых, в свою очередь, причастна одной общей «идее блага»<sup>48</sup>.

На следующем этапе, в новейшем миросозерцании, согласно Флоренскому, связь между элементами бытия отрицается и все сводится к «формально-математическому сходству или подобию»<sup>49</sup>. В общем, «ход развития миросозерцания европейских народов» (так озаглавлен один из разделов курсовой работы) Флоренский обозначает как постепенную «трансформацию представления об *единосущных* элементах бытия в *подобосущие*»<sup>50</sup>. Утверждается, что имел место переход от убеждения в *единстве* всего сущего через «однообразие» платоновских идей всех вещей к учению о подобии<sup>51</sup>, т. е. всеобщей раздробленности и разобщенности.

В разделе «Божественные имена» в той же курсовой работе Флоренский обращает внимание на то, что «для самого древнего сознания можно было завладеть богом, узнав его имя», тогда как в философских текстах Платона «богам можно только понравиться, называя их подходящими не собственными именами»<sup>52</sup>. Собственные имена богов остаются «неведомыми», и человек, очевидно, сам измышляет такие имена, которые ему позволяют общаться с богами наиболее выгодным для себя образом. Еще дальше, подчеркивает Флоренский, у неоплатоников, уже не только божественные имена, но и само Божество признается «неизъяснимым» и «никак не соприкасающимся с миром явлений»<sup>53</sup>. Здесь важно, что Флоренский, очевидно, воспринимает это обстоятельство как имевшую место в истории деградацию человеческого сознания, приведшую к тому, что в начале XX в. называлось новейшим «научным» мировоззрением. В неоплатонизме обнаруживается «закваска» для этого мировоззрения. В мировоззренческом плане к «Средневековью» причисляется идеализм Платона, уже отделившийся от древнейшей непосредственности, но еще сохраняющий столь важную для Флоренского парадигму «единосущия».

Спустя более чем через десятилетие после этих студенческих опытов, Флоренский (в лекции «Обратная перспектива», 1919; первая публикация — 1967) уже прямо будет утверждать, что Средневековье наследует платонизму<sup>54</sup>, а отнюдь не философии Плотина. Сама философия, согласно Флоренскому, появляется на этапе смены «древнейшего» миросозерцания средневековым. В лекции «Первые шаги философии» он утверждает, что «философия в существе своем есть порождение „дневного“ сознания, дело рассекающей ясности дневного света»<sup>55</sup>. Однако, Средневековье, в целом, — все еще преимущественно «ночная» полоса, характеризующаяся преобладанием мистического начала, «ноуменальной воли», восприимчивости. Символика «ночи» или «ночного» сознания здесь замечательна, прежде всего, в связи с тем, что ночью человек видит сны (точнее говоря, сновидения), а сон, как особо утверждает Флоренский в своих записях начала 1920-х гг., почти всегда «мистичен». Так, например, согласно записи 19 августа 1921 г., «сон — не отсутствие жизни, а жизнь *sui generis* — без сна мы перестали бы питаться душой»<sup>56</sup>. А в материалах для своей лекции «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания» (1921) Флоренский пишет: «Сон дает многое для самопознания. Редкий человек бывает без общения во сне с иными мирами. Душа пристраивается к глубинным,

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же. С. 52.

<sup>52</sup> Там же. С. 99.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> Флоренский П., *свящ.* Обратная перспектива // *Его же.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. С. 77.

<sup>55</sup> Флоренский П., *свящ.* Первые шаги философии. С. 91.

<sup>56</sup> Флоренский П., *свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 389.

питающим жизнь, корням действительности»<sup>57</sup>. Это состояние — антипод «дневного» периода, где проявляет себя «воля феноменальная» и «активное поверхностное воздействие на мир»<sup>58</sup>.

В «Смысле идеализма» (1915) Флоренский настаивает на непосредственной связи философии Платона и опыта древних мистерий, которыми не живет и с которыми, фактически, утрачивает реальную связь «дневное» сознание. От мистерий и «мистеральной реальности», говорит Флоренский, уводили в древней Греции трагедии Эсхила, затем — Софокла и, наконец, Эврипида. В них «чистое религиозное действие перерождается в политеатральные мистерии» и, в конце концов, «на место божественного действия» ставится театр<sup>59</sup>. Для Флоренского это означает, что реальность замещается человеческим вымыслом, иллюзией. «Древний и средневековый человек, — пишет Флоренский в «Обратной перспективе», — глубоко реалистичен». Он «знает, что для того, чтобы хотеть — надо быть, быть реальностью и притом среди реальностей, на которые надо опираться»<sup>60</sup>.

«Быть реальностью», в данном случае, означает ограничивать и подавлять своеволие и принимать реальность такой, какая она дана от Бога, а не такой, как хочется человеку. В «дневной» эпохе на смену такому настрою и устройению сознания приходит стремление удовлетворить свои субъективные желания, что означает уход в иллюзионизм, жизнь в мире своих иллюзий. Как выражение устремлений этой эпохи, таким образом, и следует рассматривать философию неоплатонизма. На следующем этапе истории, начиная с IV в. по Р. Х., по Флоренскому, происходит разложение «иллюзионизма»<sup>61</sup> и наступление эпохи, собственно и носящей имя «Средневековье». Здесь активный «день» снова сменяется восприимчивой «ночью». Как и у античного человека, пафос человека средневекового — «принятие, благодарное признание и утверждение всяческой реальности как блага, ...утверждение реальности в себе и вне себя, а потому — объективности»<sup>62</sup>. Средневековье решительно порывает «с задачами иллюзионизма» и ставит своей целью «не создание подобий, а символы реальности»<sup>63</sup>. Приходящее же на смену Средневековью Новое время, начинающееся «Возрождением», снова решает «подменить созидание символов — построением подобий»<sup>64</sup>.

Флоренский пишет об этом в «Обратной перспективе» относительно искусства, но, по сути, распространяет эти качества на все, свойственное этим эпохам, мировоззрение. «Пафос нового человека, — утверждает он, — избавиться от всякой реальности, чтобы „хочу“ законодательствовало вновь строящейся действительностью»<sup>65</sup>. «Новое время — удовлетворение человечеством своих субъективных желаний и, как результат, удаление от реальной жизни в жизнь в мире своих иллюзий... Вся история Просвещения в значительной мере занята войною с жизнью, чтобы всецело ее придушить системою схем»<sup>66</sup>. В этой «войне» как существенная черта выделяется возникающая и развивающаяся «аналитичность миропонимания». «Раздробленность знания и специализация» в науке — это следствие происходящего в сознании «нового» человека дробления мира и его собственной жизни<sup>67</sup>. В таком миропонимании, пишет Флоренский, «нет почвы для религии». Религия тогда сводится «к морали или к индивидуальным чувствам», причем и сама мораль

<sup>57</sup> Там же. С. 387.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Флоренский П., *свящ.* Обратная перспектива. С. 65–66.

<sup>60</sup> Там же. С. 60.

<sup>61</sup> Там же. С. 56–57.

<sup>62</sup> Там же. С. 60.

<sup>63</sup> Там же. С. 58.

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> Там же. С. 60.

<sup>66</sup> Там же.

<sup>67</sup> Флоренский П., *свящ.* Знамена эпохи // *Его же.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 362.

становится «формальной»<sup>68</sup>. «Тайная мысль людей этой полосы такова: пусть Бог будет, но и нам нужен уголок, не нужно чуда и благодати, т. к. они нарушают наш порядок»<sup>69</sup>.

Из других, проводимых Флоренским сопоставлений, можно отметить следующие: «возрожденское» миропонимание — «кабинетное, журнальное... Оно бесконечно бедно, просто, а потому легко разделяется на параграфы и главы». Его «можно легко излагать в понятиях. Это мировоззрение профессорское, газетное, журнальное, а не для жизни в семье, в кругу друзей, не для молитвы, не для созерцания природы...»<sup>70</sup> «Наоборот, средневековое мировоззрение опирается на чувство жизни... Оно символично. Его трудно изложить, подобно тому, как трудно описать функции живого организма»<sup>71</sup>.

Проявления «кризиса культуры» Флоренский фиксирует в записях лекций начала 1920-х гг. Разрушение основ «возрожденской» культуры он находит в целом ряде признаков «смены сознания». Уходит, говорит он, в прошлое «натурализм возрожденского миропонимания», в котором человек слит со стихиями мира и утверждает себя как только часть мира<sup>72</sup>. «Человек нашего времени оказался превыше мирского слития»<sup>73</sup>. При этом, человек выступает «как творческое начало, как центр действий», из чего, собственно, и вытекает «стремление воздействовать на вселенную»<sup>74</sup>.

Вновь начиная ощущать себя «в мире — и не от мира, превыше мира», человек «осознал в себе возможность встать выше мира, ходить над ним, воздействовать на стихии мира»<sup>75</sup>. И человечество дает такие «симптомы», как Н. Федоров и большевизм. Флоренский почему-то особо и неоднократно выделяет именно эти два феномена современного ему кризиса<sup>76</sup>. В материалах к лекции «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания» (1921) Флоренский отмечает: в сочинениях Федорова — «программа всех декретов, полного рационализирования природы и человека, а религиозный момент в его системе... есть только присказка, мешающая общему духу системы»<sup>77</sup>. Также, в лекции «Об онтологичности...»: «Теософия, Скрябин, „мы путь земле укажем новый“ — все это симптомы»<sup>78</sup>. Флоренский видит здесь «недодуманные попытки» перейти к средневековому миропониманию, «недодуманные» — «ибо не додумываются до человека как *Царя твари*, как живой иконы Божией... Это все — отрицание *богоподобия* человека, попытка без Бога стать богом»<sup>79</sup>.

По убеждению Флоренского, подобные проявления кризиса не способны существенно тормозить общий процесс перемены в человеческом сознании. Уже, говорит он, «происходит объединение, организация знания»<sup>80</sup>, «мы вступаем в тот круг идей, которым окончилось средневековое миропонимание... Целое — прежде частей, а части развиваются из целого». Признание этого, подчеркивает

<sup>68</sup> Флоренский П., *свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 432.

<sup>69</sup> Там же. С. 436.

<sup>70</sup> Там же. С. 454.

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> Там же. С. 434.

<sup>73</sup> Там же. С. 435.

<sup>74</sup> Флоренский П., *свящ.* Об онтологичности. К лекциям // *Его же.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 379–380.

<sup>75</sup> Флоренский П., *свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 435.

<sup>76</sup> Флоренский П., *свящ.* Об онтологичности. К лекциям. С. 380. Ср.: «Федоров — предтеча большевизма» (*Его же.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 437).

<sup>77</sup> Там же. С. 491.

<sup>78</sup> Флоренский П., *свящ.* Об онтологичности. К лекциям. С. 380.

<sup>79</sup> Там же.

<sup>80</sup> Флоренский П., *свящ.* Знамена эпохи. С. 362.

Флоренский, — «главная уступка религиозному миропониманию, которое теперь легко обосновать»<sup>81</sup>.

Достаточно характерно, что Флоренский не раскрывает причину выявленной им «смены эпох» как проявление какого-либо эволюционного процесса. «Новое Средневековье» в его записях, фактически, остается эпохой того же общего «уровня развития», как и Средневековье, бывшее в истории столетия тому назад. И когда он говорит о фрагментации знания в период Нового времени, о наступившем тогда господстве аналитического мышления и т. п., на возникающий вопрос: «Было нужно это дробление, анализ?»<sup>82</sup>, ответ у него возникает как бы спонтанно и совсем не из области должностующего быть уже «развитым» научного или философского мышления: «Судьбы Божии! Кто мы, чтобы взвешивать пути истории»<sup>83</sup>. Вместе с тем, указывая на две стороны человеческой души, которым соответствуют сон и бодрствование, пассивная восприимчивость и активность, Флоренский подводит к выводу о связи «смены эпох» с самим устройением человека, точнее, с ритмичной сменой преобладания в нем того или иного начала<sup>84</sup>. «Между Средневековьем и эпохой Возрождения, — указывает он, — лежит полоса разрушения строя, сначала внутреннего, потом общественного»<sup>85</sup>, т. е. смена исторической эпохи является, прежде всего, прямым следствием внутренних процессов в человеческом естестве.

#### IV

Бердяев отказывал концепции Шпенглера в праве называться «философией истории», поскольку, по его убеждению, такая философия возможна лишь там, где признается «существование единого человечества с единой исторической судьбой, имеющей свое начало и конец»<sup>86</sup>. Наличие единого и даже *единосущного* человечества и его движение в эмпирическом мире к конечной цели (единению с Богом) — основа мировоззрения и всех философско-богословских концепций Флоренского. Но он также, — на этот раз прот. Г. Флоровским, — уличаем был в нечувствительности к истории. «Истории Флоренский не чувствует, — писал Флоровский, — он не живет в истории, у него нет исторической перспективы, у него нет органического чутья процесса. В историческом прошлом он чувствует себя как в музее, он в нем эстетически наслаждается, любит, созерцает, и всегда по личному выбору или вкусу»<sup>87</sup>. Как представляется, эти наблюдения, в определенном смысле, справедливы, поскольку, в обоих случаях, — у Шпенглера и у Флоренского, — человеческая история не имеет самостоятельного значения, а обусловлена теми или иными внешними факторами.

Так, у Шпенглера «всемирная история» развивается по законам «живой природы»; у Флоренского — в соответствии с внутренними процессами в человеческом естестве и в зависимости от них. Флоренский предлагает, по-видимому, антропологической осмысление истории, при котором человек, однако, в своей свободе и творческой деятельности представляется менее всего самодостаточным и независимым как самосознающая личность. Проявляющаяся в истории личная свобода здесь оказывается обусловленной состоянием человеческого естества, изменения которого происходят всецело на мистическом, недоступном сознанию, уровне. Смена исторических эпох наступает как некое «поветрие», «подземные удары», идущие из глубины

<sup>81</sup> Флоренский П., *свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 397.

<sup>82</sup> Флоренский П., *свящ.* Знамена эпохи. С. 362.

<sup>83</sup> Там же.

<sup>84</sup> Флоренский П., *свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 388.

<sup>85</sup> Там же.

<sup>86</sup> Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста. С. 61.

<sup>87</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Вильнюс: Вильнюское православное епархиальное управление, 1991. С. 494.

человеческого естества, и человечество в своей творческой деятельности неосознанно подчиняется заданному из мистических глубин направлению дальнейшего историко-культурного движения.

Концепция Шпенглера представляется сходной с идеями Флоренского по самой своей «мистической» парадигме, с той лишь разницей, что вся «мистика» «подземных ударов» в человеческой истории у немецкого мыслителя сводится к царящему в природе естественному закону рождения, развития и умирания организмов. При этом, Шпенглер, конечно, имел в виду вполне определенную реальность, которая задает *единство* человеческой истории. Отказавшись от понятий «всемирная история» и «человечество», Шпенглер хотел ниспровергнуть европоцентризм как безусловную установку западного сознания<sup>88</sup>. «Европоцентрическую модель всемирной истории» Шпенглер противопоставил как Птолемею систему системы Коперника, «согласно которой не только античность и Западная Европа, но также Индия, Вавилон, Китай, Египет, Арабская культура и культура Майя рассматриваются как меняющиеся проявления и выражения *единой*, находящейся в центре всего жизни и ни одно из них не занимает преимущественного положения: все это отдельные миры становления, все они имеют одинаковое значение в общей картине истории»<sup>89</sup>.

Таким образом, в центре истории, как и в центре всего происходящего в природе, стоит «жизнь», которая и определяет рождение новых культур и их умирание на стадии цивилизации. «Культуры эти, — пишет Шпенглер, — живые существа высшего порядка, вырастают со своей возвышенной беспечностью, подобно цветам в поле. Подобно растениям и животным, они принадлежат к живой природе Гёте, а не к мертвой природе Ньютона. Во всемирной истории я вижу картину вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм. А присяжный историк видит в ней какого-то ленточного червя, неумоимо нарастающего эпоху за эпохой»<sup>90</sup>. «Присяжный», или, как надо понимать, «кабинетный» историк не чувствует течения, по существу, мистического потока «жизни», «вращающей» вокруг себя вспыхивающие и угасающие культурно-исторические монады. Он занят лишь сбором и своим субъективным анализом того, что видно на «поверхности» как исторические факты.

У Флоренского в «Воспоминаниях» есть запись, фиксирующая переживание им определенного опыта, на основании которого могла возникнуть вся «философия жизни». Это переживание было связано с произошедшим у него в юности «обвалом» научного мировоззрения, которое оказалось «поверхностным», не учитывающим всю «глубину» мироздания. «Если бы кто-нибудь, — пишет Флоренский, — сказал мне тогда вместе с Бергсоном, что все бытие проходит через нас и нам поэтому дано в недрах, не доходящих, однако, до сознания, и сумел бы сказать все это просто, как свое самочувствие, то я живо откликнулся бы, ибо это и было моим самочувствием, притом, самочувствием от рождения»<sup>91</sup>. Но Флоренский воспринимал это состояние как *первое* прикосновение к мистической реальности, составляющей основу Бытия и способной для человека раскрываться в опыте самопознания. Не решая сейчас вопрос о степени подлинности и о духовном качестве подобных переживаний, нельзя не заметить, что и в отношении мистической основы «философии жизни» Флоренский увидел нечто гораздо более глубокое, чем то, что, фактически, открылось Шпенглеру.

В предисловии к циклу «У водоразделов мысли» Флоренский поместил фрагмент из своего письма, написанного В. В. Розанову еще в 1912 г. «Сойди в себя, — сказано там, — и узришь обширные своды. Ниже, оставь страх, спустишь в пещеру. Ноги твои

<sup>88</sup> См.: Шпенглер О. Закат Европы. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 58–59.

<sup>89</sup> Там же. С. 55.

<sup>90</sup> Там же. С. 60.

<sup>91</sup> Флоренский П., *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание / Сост.: игумен Андроник (Трубачев), М. С. Трубачева, Т. В. Флоренская, П. В. Флоренский; предисл. и коммент. игумена Андроника (Трубачева). М.: Московский рабочий, 1992. С. 217.

ступят на сухой песок... Здесь заглушен страх твой. Здесь сухо и тепло. Капли времени срываются со сводов и падают в глубины мрака... Как в мастерской часовщика, нагоняют и перегоняют друг друга неисчислимые ритмы, сплетаются и расплетаются. Упруго жужжат веретена судеб. Сердца всех существ пульсируют в этих недрах. Тут, от мглы лучей, рождаются все вещи мира. Тут ткется, из ритмических колебаний... живой покров, что называется Вселенной. Сюда, в утробу жизни, собираются и звездные токи, огустевшие в драгоценные камни. Тут-то, под пещерными сводами сердца, и воссиявает Звезда Утренняя»<sup>92</sup>.

Образ «Утренней Звезды», вестницы грядущего рассвета и восхода Солнца, как известно, употреблен в Новом Завете, в одном из посланий ап. Петра, где говорится о необходимости следовать *внешним* указаниям из Божественного Откровения (Священного Писания) до того момента, когда темнота в сердце не начнет отступать под действием благодатного *внутреннего* просвещения. У Флоренского трактовка этого образа носит своеобразный характер, но, в данном случае, принципиально важна сама, заключенная в этом опыте мистического созерцания, идея о том, что внутреннее, неосознаваемое человеком, состояние его естества, в конечном итоге, должно принять определенный *завершенный* характер.

Когда Флоренский говорил о гармонизирующем действии религиозного культа, он выделял в человеке, прежде всего, два онтологических начала обозначаемые им как стихийная «усия» («сущность») и разумная «ипостась»<sup>93</sup>. Но устанавливаемая между ними гармония, очевидно, должна распространяться и на все другие, в обычном состоянии рассогласованные между собой, внутренние реальности. Достижение этой цели в человеческой истории, в конечном ее итоге, должно выражаться в наступлении совершенно особой эпохи синтеза «дня» и «ночи», без одностороннего преобладания одного начала над другим.

Поэтому, несомненно, что ритмичная смена исторических эпох в понимании Флоренского не могла уходить в «дурную бесконечность». Флоренский был, если можно так сказать, в активном ожидании грядущего синтеза, который начинается внутри человека и распространяется на весь мир. Принципиально важным здесь представляется, прежде всего, указание Флоренского на решающую роль в культурно-исторических процессах участия человека в религиозном культе, высшее проявление и действенность которого он опознавал в богослужении Православной Церкви.

Такова, в общих чертах, та альтернатива идеям Шпенглера, которая, фактически, была предложена в концепции «Нового Средневековья» священника Павла Флоренского. Отметим это обстоятельство представляется тем более важным, что теория Шпенглера обладает большим потенциалом для своего востребования вообще в кризисные эпохи, которые все чаще сотрясают мир в последние десятилетия. И по мере того, как вновь пробуждается интерес к «провидческим» выводам автора «Заката Европы», может становиться актуальной и предлагаемая для них альтернатива.

## Источники и литература

1. Н. А. Бердяев: pro et contra: Антология. СПб.: РХГА, 1994. 573 с.
2. Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н. А. Бердяев, Я. М. Букшпан, Ф. А. Степун, С. Л. Франк. М.: Берг, 1922. С. 55–72.
3. Бердяев Н. А. Самопознание. Русская идея. М.: АСТ, Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. 604 с.
4. Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое Средневековье / Сост. и коммент. В. В. Салова. М.: Канон, 2002. 448 с.

<sup>92</sup> Флоренский П. Соч. Т. 2. У водоразделов мысли. С. 30.

<sup>93</sup> Флоренский П., *свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) М.: Мысль, 2004. С. 141–142.

5. Бердяев Н. А. *Философия неравенства* / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 624 с.
6. Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского / Сост. игумен Андроник (Трубачев). С. Посад: Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского, 2015. 1055 с.
7. Драч Г. В. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // *Шпенглер О.* Закат Европы. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 3–35.
8. *Новалис.* Христианство или Европа // *Arbor Mundi.* 1994. № 3. С. 151–164.
9. Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н. А. Бердяев, Я. М. Букшпан, Ф. А. Степун, С. Л. Франк. М.: Берг, 1922. 95 с.
10. Половинкин С. М. «Новое Средневековье» священника Павла Флоренского // *Россия XXI.* 2009. № 6. С. 166–189.
11. Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерк морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1993. С. 5–122.
12. Флоренский П., *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание / сост.: игумен Андроник (Трубачев), М. С. Трубачева, Т. В. Флоренская, П. В. Флоренский / предисл. и коммент. игумена Андроника (Трубачева). М.: Московский рабочий, 1992. 560 с.
13. Флоренский П., *свящ.* Знамения эпохи // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 362–368.
14. Флоренский П., *свящ.* Итоги // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. С. 364–372.
15. Флоренский П., *свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 386–488.
16. Флоренский П., *свящ.* Обратная перспектива // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. С. 46–103.
17. Флоренский П., *свящ.* Об онтологичности. К лекциям // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 368–383.
18. Флоренский П., *свящ.* Первые шаги философии // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 61–130.
19. Флоренский П., *свящ.* Около Хомякова // *Флоренский П., свящ.* Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 278–336.
20. Флоренский П., *свящ.* Священное переименование. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. М.: Изд-во храма св. мц. Татианы, 2006. 360 с.
21. Флоренский П. А. <Соч.>. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. 491 с.
22. Флоренский П., *свящ.* Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антропологии) М.: Мысль, 2004. 686 с.
23. Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Вильнюс: Вильнюское православное епархиальное управление, 1991.
24. Хагемейстер М. «Новое Средневековье» Павла Флоренского / Пер. Н. Бонецкой // *Звезда.* 2006. № 11. С. 131–144.
25. Хондзинский П., *прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // *Русско-Византийский вестник.* 2023. № 1 (12). С. 24–50.
26. Шпенглер О. Закат Европы. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. 640 с.
27. Эко У. Средние века уже начались // *Иностранная литература.* 1994. № 4. С. 258–267.