

*Н.Н. Павлюченков*

## К ВОПРОСУ О БОГОСЛОВСКОМ ЗНАЧЕНИИ ТРУДОВ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

В статье обращается внимание на одну очень важную особенность религиозно-философского наследия священника Павла Флоренского — его стремление утвердить и сохранить как в философии, так и в богословии христианскую истину об обожении как реальном, онтологическом преобразении человека. На примере участия Флоренского в имяславческой полемике, его критики учения А.С. Хомякова и подготовки лекций периода 1917–1922 гг. показано, что учёный связывал защиту этой истины с противодействием попыткам абсолютизировать значение человеческого творчества в церковной и личной духовной жизни.

**Ключевые слова:** священник Павел Флоренский, Хомяков, Церковь, имяславие, символ, энергия, обожение, имманентизм.

Несмотря на некоторые восторженные мнения и свидетельства искреннего почитания<sup>1</sup>, отношение к свящ. П. Флоренскому в православной богословской среде остается весьма настороженным, для чего, конечно, есть свои причины и основания. В своей деятельности на стыке (а, вернее, с позиций синтеза) религиозной философии, богословия и науки, Флоренский не отверг ни одного православного церковного догмата и не создал ни одной концепции, которая слишком явно шла бы в разрез с традиционным христианским мировоззрением<sup>2</sup>. Но при этом на раннем этапе он пытался, если можно так выразиться, «оправославить» («оцерковить») соловьевскую софиологию<sup>3</sup>, некритически воспринял

---

*Николай Николаевич Павлюченков* — кандидат богословия, кандидат философских наук, старший преподаватель, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ) (npavl905@mail.ru).

<sup>1</sup>Только из наиболее известных клириков Русской Православной Церкви как почитателей о. П. Флоренского можно упомянуть прот. Сергия Правдолюбова и прот. Валентина Асмуса. Автор настоящей статьи встречался и с другими священниками, которые свидетельствовали, что пришли в Церковь под влиянием трудов о. Павла и выражали уверенность в необходимости его общецерковного прославления в лике новомучеников и исповедников российских.

<sup>2</sup>Таковы, например, аксиома наличия в человеке «божественного элемента» в антропологии В.С. Соловьева, или идея «нетварной свободы» Н.А. Бердяева

<sup>3</sup>См. главу «София» (*Флоренский П.А., свящ.* Столп и утверждение истины // *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения. Т. 1 (1). М., 1990. С. 319–392).

философию «всеединства»<sup>4</sup>, а в более поздний период разработал свою оригинальную концепцию «символического миропонимания», которую также, без достаточно убедительных оснований, представил как полностью идентичную христианской церковной традиции<sup>5</sup>.

Имя Флоренского в негативном контексте звучало в процессе софиологической полемики, развернувшейся в русской эмиграции в конце 1920-х–1930-х гг.<sup>6</sup>, но более всего, как представляется, восприятие богословского значения трудов этого русского мыслителя до сих пор определяет однозначный (как и во многих других случаях) «вердикт» прот. Георгия Флоровского: «Есть очень явственный налет богословской прелести на всех построениях Флоренского»; «И не из православных глубин исходит Флоренский. В православном мире он остается пришельцем»<sup>7</sup>. С тех пор (а это конец 1930-х гг.), если не считать обзорную диссертацию игумена Андроника (Трубачева)<sup>8</sup>, существенного интереса к Флоренскому как к богослову, насколько известно, не проявлялось, даже в историческом контексте<sup>9</sup>.

Между тем, по крайней мере, в истории русского богословия, Флоренский оставил заметный след. Он одним из первых в России начала XX века указал на необходимость «возврата» к свидетельствам живого святоотеческого опы-

---

<sup>4</sup>См., главным образом, главу «Геенна» (там же. С. 205–259).

<sup>5</sup>В этом отношении более всего можно выделить такие статьи-лекции о Павла 1918–1922 гг., как «Иконостас», «Имяславие как философская предпосылка», ряд мест в цикле лекций по «Философии культа». Попытку их критического осмысления см.: Павлюченков Н.Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М., 2012. С. 113–143, 159–213.

<sup>6</sup>*Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. С. 163–169. Стоит, однако, отметить, что большая часть критики учения Флоренского (там же. С. 199–215) связана с ошибкой: архиепископ Серафим приписал самому о. Павлу слова, которые в тексте «Столпа и утверждения Истины» приведены как цитата из В.С. Соловьева (см.: Флоренский П.А., священ. Столп и утверждение истины... С. 390). И потому, на самом деле, не о. Павлу, а В.С. Соловьеву должны быть адресованы такие обвинения владыки Серафима, как уклонение в «пантеизм», «человекобожие» и т. д.

<sup>7</sup>Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 494, 497.

<sup>8</sup>Выпускная кандидатская работа игумена (тогда — иеромонаха) Андроника (Трубачева) была защищена в МДА в 1984 г., а опубликована только полтора десятилетия спустя: Андроник (Трубачев), игум. Теодицея и антроподицея священника Павла Флоренского. Томск, 1999.

<sup>9</sup>По мнению автора данной статьи, поверхностный набор обличений, содержащийся в книге Н.К. Гаврюшина, проявлением существенного интереса назвать трудно. См. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2005. С. 232–274.

та<sup>10</sup>, стал разрабатывать тему обожения как причастия человека нетварному божественному свету<sup>11</sup>, увидел глубокое *богословское* значение крайне простой по форме беседы прп. Серафима с Н.А. Мотовиловым<sup>12</sup>. Далее, в числе прочего, можно указать на феномен широкой разработки в русском богословии наследия свт. Григория Паламы, в котором участвовали, помимо прот. С.Н. Булгакова, прот. Георгий Флоровский, архим. Киприан (Керн), В.Н. Лосский, прот. Иоанн Мейендорф. Истоки этого феномена, несомненно, ведут к имяславческой полемике 1908–1913 гг., а более конкретно — к свящ. П.А. Флоренскому<sup>13</sup>.

Но при этом следует выделить и еще одну особенность о. Павла, которая значима уже не только в историко-богословском отношении. Проявляя подчас полную свободу в своей опоре на источники нетрадиционного для христианской Церкви характера, не останавливаясь даже перед введением в философско-богословский оборот представлений, взятых из области магии и оккультизма, Флоренский, очевидно, имел в виду стойкость и непоколебимость той Истины, которую человек обретает в Церкви. Эта Истина не боится любого исследования, осуществляемого с привлечением любых, даже самых «нетрадиционных» данных, потому что обретение ее не является плодом человеческих усилий. Человек не «доходит» до нее путем накопления сведений, через развитие своих познавательных или каких-либо духовных способностей. Истина сама открывает себя ему и, после встречи «лицом к лицу», стоит в нем непоколебимым столпом, требуя только своего дальнейшего уяснения, а отнюдь не каких-либо принципиально новых открытий.

Есть, конечно, опасность ошибок и нововведений, несогласных с Откровением, но они достаточно легко раскрывают себя при главной ориентации исследова-

---

<sup>10</sup>Флоренский П.А., свящ. Догматизм и догматика // Флоренский П.А., свящ. Христианство и культура. М., 2001. С. 459–460.

<sup>11</sup>Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение истины... С. 96–108.

<sup>12</sup>Там же. С. 101–102; Ср.: «Одно место из беседы преподобного Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым раскрывает нам лучше всяких богословских трактатов, в чем состоит эта уверенность, это познание (гносис) единения с Богом»; «Этот рассказ об одном опыте содержит в своей простоте все учение восточных отцов о “гносисе” — познании благодати...» (Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 171–172, 173).

<sup>13</sup>О. Флоренский открыл для себя «паламизм» в процессе переписки с о. Антонием (Булатовичем) примерно в конце 1912 г. (см. Переписка свящ. П.А. Флоренского с М.А. Новоселовым. Томск, 1998. С. 81–82). Можно показать, что в этом отношении о. Павел оказал определяющее влияние на прот. С.Н. Булгакова, концепции которого, в свою очередь, стали причиной обращения к свт. Григорию Паламе богословов русской эмиграции.

дователя на опыт *встречи* с открывающей себя Истиной. Очевидно, что уклонения такого рода не беспокоили о. Флоренского; они не могут быть устойчивыми, т. к. не выдерживают проверки конкретным религиозным опытом, который хранится и постоянно воспроизводится в церковном Предании. Но есть «модернизм» особого свойства, который, в первом приближении, именно человеку (общине, «соборному сознанию» и т. д.) отводит решающую роль в поиске и обретении Истины. А далее, в своем логическом завершении, он по сути, отрицает *реальность* самой встречи с Истиной как проявление прямого, непосредственного религиозного опыта. И такой «модернизм» тем более опасен, чем более эта его суть прикрыта многими совершенно правильными и богословски выверенными высказываниями. Помимо обозначения «модернизм», о. Павел, в разных контекстах, называл это еще утратой «онтологичности» в мировоззрении, «имманентизмом», «протестантствованием» и т. п. и к борьбе с такими тенденциями, в конечном итоге, сводил все свои как ранние, так и поздние работы. Вот на эту, практически не замеченную в богословии, особенность о. Флоренского, и хотелось бы обратить особое внимание.

В данном случае не ставится задача дать оценки справедливости или несправедливости той критики, с которой о. Павел выступал в каждом конкретном случае (это может и должно стать темой специального исследования). Здесь хотелось бы сконцентрироваться только на самой реакции о. Флоренского на те моменты, когда, по его выводам, проявляла себя «боязнь» или открытое отрицание «вторжение трансцендентного в имманентное»<sup>14</sup>, т.е. самой возможности реального присутствия Бога в мире и в человеке. Из всех подобных случаев, конечно, наиболее известна критика Флоренским учения о Церкви Алексея Степановича Хомякова. Но критике Хомякова, прозвучавшей в 1916 году, предшествовало негласное участие о. Павла в имяславческой полемике (1911–1913 гг.), а после, уже в первые годы нового политического режима в России, о. Флоренский представил цикл лекций по философии культа, в котором, в числе прочего, попытался всесторонне раскрыть то, чего, по его мнению, избегала признать мысль Хомякова – «конкретность и непосредственность духовного мира», открывающегося в церковном богослужении<sup>15</sup>. В данном контексте эти три этапа деятельности о. Флоренского и следует рассмотреть.

---

<sup>14</sup> Павел Флоренский, *свящ.* Около Хомякова // Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 305.

<sup>15</sup> Там же.

## 1. На стороне имяславия

Имяславческая полемика (1908-1913 гг.), как известно, представляла собой весьма сложный феномен. Далеко не все «имяславцы» заслуживали наименования «имябожников», как и с другой стороны, не все т. н. «имяборцы» отрицали святость и реальную силу имени Божия. Записи о Флоренского, относящиеся к периоду имяславческой полемики, свидетельствуют о том, что в отрицании имяславческого тезиса («Имя Божие есть сам Бог») он увидел, прежде всего, попытку пересмотреть церковное учение о реальности соединения Бога с человеком. По сути, именно это учение он называет «древней священной тайной Церкви» и отождествляет его с «Имяславием»<sup>16</sup>, но не в смысле возникшего на Афоне движения, а в качестве онтологического принципа, утверждающего реальное присутствие божественных энергий в материальном мире. В каждом, даже самом осторожном выступлении против имяславия о. Флоренский искал и, как ему казалось, находил признаки «имманентизма».

В этом отношении, в частности, характерны его пометки, сделанные на письме Федора Дмитриевича Самарина, написанного М.А. Новоселову 26 мая 1913 года. Например, Ф.Д. Самарин пишет о молитве как общении человека с Богом и вполне «ортодоксально» замечает, что испытываемые человеком во время молитвы чувства (раскаяния, благодарности и т. п.) «вызываются в нас самим Богом и являются ощущением его действия на нас». Это слово «на» (нас) Флоренский подчеркивает тремя чертами и сбоку делает приписку: «В этом-то “на” корень всех заблуждений. Не “на”, а “в”»<sup>17</sup>. Далее Ф.Д. Самарин, по видимости, именно это, хотя и вызываемое Богом, но все же человеческое, *ощущение* признает решающим фактором преобразования души и сближения ее с Богом: «Это ощущение, — пишет он, — чем чаще оно повторяется..., тем более воспитывает и пересоздает нашу душу, постепенно сближая ее с божеством..., мало по-малу претворяя греховную нашу природу и преображая ее». Здесь о. Павел делает две приписки, согласно которым не ощущения души сближают ее с Богом, а то обстоятельство, что она «проникается» божественной энергией, или, что то же, самим Богом. «Не душа приближается к Богу, — пишет о. Флоренский, — а божественная энергия (Бог) приближает к Себе ту душу, в которой вселяется». Даже фраза Ф.Д. Самарина о том, что спасительным является

---

<sup>16</sup>См. черновик письма свящ. П.А. Флоренского И.П. Щербову от 13 мая 1913 г. (Переписка свящ. П.А. Флоренского с М.А. Новоселовым... С. 100).

<sup>17</sup>См. письмо Ф.Д. Самарина М.А. Новоселову от 26 мая 1913 г. (Там же. С. 108).

стремление души к Богу вызывает у о. Флоренского соответствующую реакцию и он замечает: «Спасителен лишь Бог, а не стремление»<sup>18</sup>.

Но самое главное из того, что лежит в основе позиции о. Павла, в данном случае, как представляется, обозначено им в ответ на замечание Федора Дмитриевича о смысле молитвы. Ф.Д. Самарин пишет: нужно «усвоить себе волю Божию, войти в нее и добровольно ей подчиниться»<sup>19</sup>. Здесь никак не разъясняется, что должно последовать за этим «усвоением» и добровольным подчинением. Конечно, можно сказать, что такого разъяснения в данном контексте и не требовалось, но о. Флоренский, очевидно, однозначно воспринимает это как указание именно на *конечную* цель молитвы. И, опять же, соответствующим образом реагирует: «В том-то и дело, — пишет он, — что сущность молитвы ни в “подчинении” себе воли Божией, ни в “подчинении” своей воли — воле Божией, ибо и то указывало бы на *нравственное*, а не онтологическое значение молитвы. Суть молитвы в изменении *реальности* нашей и, потому, нравственной воли нашей, как выражающей изменяющуюся реальность, а не в простом изменении воли при той же реальности». Иначе говоря, о. Флоренский настаивает на онтологическом значении христианского понимания преобразования, когда человек, по сути, получает бытие *нового* качества. «Общение с Богом, — продолжает он, — есть не касание его сил, а одухотворение, приобщение Духу Его Святому, и воля молитвенника не есть его воля, подчиняющаяся Божией, а есть срастворенная с Божией волей, изнутри ею очищаемая син-энергетическая воля, воля дву-единая. Бог не лишает свободы, а дарует высшую свободу». И, в качестве вывода, за всем этим следует приписка: слова Федора Дмитриевича «буквально повторяют слова Спинозы»<sup>20</sup>.

Конечно, в этих заметках 1913 года уже видна формирующаяся (и окончательно сформированная к началу 1920-х гг.) у о. Флоренского онтология символа, согласно которой «символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю»<sup>21</sup>. Вся реальность, по его мнению, устроена таким, «символическим» образом и в таком своем устройении имеет многоуровневый характер. Здесь можно говорить о «син-энергетическом» взаимодействии на различных тварных уровнях бытия (бытии

---

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> См. письмо Ф.Д. Самарина М.А. Новоселову от 26 мая 1913 г. (Там же. С. 106).

<sup>20</sup> Там же. С. 110–111.

<sup>21</sup> *Флоренский П.А., свящ.* Имяславие как философская предпосылка // *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 287.

«вышем» и бытии «низшем»). Но точно также можно рассматривать и осуществление связи бытия тварного (в данном случае — «низшего») с нетварным («вышшим»). Эта связь также есть «взаимооткровение»; она «сама есть нечто реальное и, не отрываясь от центров, ею связуемых, она и не сводится к ним... Она не стоит в тождественном равенстве ни с одним из бытий, будучи *новым* в отношении каждого из них; но она *есть* каждая из них, поскольку... вне и помимо своей энергии, притом энергии усвоенной, бытие остается неоткрытым, не-явленным и, следовательно, непознанным»<sup>22</sup>.

Иначе говоря, для такой онтологии не имеет никакого значения одно лишь *явление, откровение* высшего бытия в низшем (божественного — в тварном мире), если оно (это откровение) не сопровождается реальным, онтологическим усвоением явленного. Здесь нужно довольно четко выделить, по крайней мере, два момента. Во-первых, если высшее бытие не усваивается низшим, то это означает, что первого *для* второго вовсе не существует. Как представляется, Флоренский очень удачно поясняет это на примере электромагнитного контура, ненастроенного на соответствующую волну: волна идет мимо такого контура и остается им никак не «замеченной». «Усвоена же некоторая энергия бытия может быть лишь энергией бытия усваивающего». Так, электромагнитный контур «должен проявить деятельность отклика и поглощения падающей энергии. И тогда эта деятельность уже не будет только *его* деятельностью...: резонанс есть уже... со-деятельность цепей. В резонаторе колеблется не *его* только энергия, и не энергия только вибратора, а синергия того и другого, и наличием этой последней две цепи, хотя и разделенные пространственно, делаются *одною*»<sup>23</sup>.

К этому остаётся добавить, что только так и возможна подлинная религия как восстановленная *связь* человека с Богом. Если между человеком и Богом не происходит такого онтологического взаимодействия, когда не метафорически, а реально (хотя и без полного отождествления) два становятся одним, то религия, как таковая, еще не осуществлена.

Во-вторых, в процессе образования новой, «син-энергетической» реальности, активная роль принадлежит только высшему бытию. Электромагнитный контур полностью пассивен; его задача состоит только в том, чтобы быть настроенным на проходящую волну. Хотя о. Флоренский и говорит о *деятельности* низшего бытия, но эту активность он целиком полагает в *восприятии*.

---

<sup>22</sup>Флоренский П.А., *свящ.* Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П.А., *свящ.* Сочинения. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 286.

<sup>23</sup>Там же.

Низшее бытие — «воспринимающее»; это «усваивающая среда», организованная в виде «встречного потока», но и как таковая, всю свою ценность и само свое существование она получает от бытия высшего<sup>24</sup>. Тварное бытие, даже на самом своем высоком уровне, если можно так сказать, онтологически не способно достичь бытия нетварного. Движений «снизу вверх» может быть сколько угодно, но все эти поиски не смогут ничего обнаружить, если высшее само не сойдет «вниз», на «встречу».

Правда, все эти выводы теряют свою однозначную определенность, если учитывать, что изначально и некритически воспринятый о. Флоренским платонизм требует в его концепциях аксиомы признания уже реализованной в идеальных основаниях «встречи» высшего с низшим, в том числе и обоживающей «встречи» Бога с миром и человеком. Именно эта концепция (обозначенная в «Столпе и утверждении истины» как «вечное предсуществование» твари) является фундаментальной во всех, как ранних, так и поздних построений русского мыслителя, увлеченного соловьевской философией «всеединства». Но если знать этот важный нюанс, чаще всего неявно присутствующий в «символизме» о. Флоренского, то, при несогласии с такой мировоззренческой позицией, можно делать соответствующие поправки, не препятствующие во всем остальном воспринимать его концепции как весьма ценную апологию церковного христианства. Во всяком случае, из его пометок на письме Ф.Д. Самарина можно видеть, насколько бескомпромиссно он пытается отсечь все, что, так или иначе, может вести к ошибочному представлению об онтологической обособленности твари от Творца. После Христа в Церкви явлена новая реальность, в которой такой обособленности больше нет; о. Флоренский резко протестует против крайности, фактически отрицающей эту реальность, но, как представляется, уходит в крайность другую, признавая (в точном соответствии с философией «всеединства») эту реальность новой только на уровне эмпирического мира, а на самом деле - извечной, глобальной<sup>25</sup>. Но в данном случае важно, что со своих, хотя и далеко небесспорных позиций, о. Павел, в конечном счете, отстаивает христианскую истину: благодатное преобразование человека — это не просто действие каких-либо его *собственных* внутренних процессов, хотя бы и вызванных божественным воздействием, не только очищение от «греховной скверны» и обретение первозданной непорочности. Это именно *восприятие* и *усвоение* нетварных божественных энергий или, самого Бога.

---

<sup>24</sup>Там же. С. 286–287.

<sup>25</sup>Попытку критического анализа идеи «вечного предсуществования» см.: Павлюченков Н.Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского... С. 97–112.



Обожение как онтологическое изменение в человеке, не может быть реальным, если трансцендентный Бог остается таковым и Своей творческой волей лишь поддерживает мир в его бытии и развитии. Но Бог действительно, онтологически «вторгается» в мир (а иначе невозможно Боговоплощение и само христианство). Именно здесь обретается источник существования всякой святости на Земле и в самой Церкви как среды, в которой осуществляется процесс освящения, онтологического преображения человека и всего мира. В безусловном утверждении этой истины о. Флоренский полагает существо «онтологизма», которое есть также, — как он настаивает, — и «существо православия». Это — «принятие реальности от Бога, как данной, а не человеком творимой», из чего следуют, прежде всего, «смирение и благодарение». Этому противостоит воспринятый в протестантстве «имманентизм» как «замысел человечества из себя, вне и помимо Бога, воссоздать из ничего всякую реальность, и в особенности реальность святости, — воссоздать во всех смыслах, начиная от построения понятий и кончая духовной реальностью»<sup>26</sup>. Можно сказать, что это — попытка изгнать Бога из самой религии, как бы парадоксально это не звучало. XX век показал примеры, как подобного рода тенденции могут быть доведены до своего логического завершения, а тогда, в преддверии всех этих перемен, о. Флоренский отмечал, что «при современной напряженности протестантства, модернизма, прагматизма и тому подобных имманентистских ересей» многие *отрицания* «давно уже ждут себе свободы»<sup>27</sup>. Достаточно ослабить хотя бы некоторые, веками выработанные Церковью нормы и вероучительные термины, и «это растворение канонов в пучине альтруизма» представит сугубую опасность<sup>28</sup>.

## **2. Критика А.С. Хомякова**

Все это сказано о. Павлом в связи с учением о Церкви А.С. Хомякова и, конечно, под влиянием исхода имяславческой полемики, жестко, без дополнительного богословского обсуждения, прерванной Синодальным посланием 1913 года. В восприятии о. Флоренского это была победа «имяборчества», не просто отрицающего присутствие Бога в Его имени, но, прежде всего, пренебрегающего опытом преображающего, обоживающего действия молитвы<sup>29</sup>. В наследии Хомякова, к которому все чаще обращались наиболее яркие и активные бого-

---

<sup>26</sup> Флоренский П.А., *свящ.* Около Хомякова... С. 294–295.

<sup>27</sup> Там же. С. 303.

<sup>28</sup> Там же. С. 289.

<sup>29</sup> В данном случае здесь не обсуждается степень адекватности такого восприятия. Это тема отдельного исследования.

слова начала XX века<sup>30</sup>, о. Флоренский разглядел логически следующий шаг: за отрицанием участия в обоении нетварной святыни следует попытка человека создать себе «святыню» в соответствии со своими собственными вкусами и желаниями, оправдывая это всем набором красивых фраз о полученных от Бога дарах свободы и творчества. Тот, кого Ф.Д. Самарин назвал «Учителем Церкви», по существу, определяется Флоренским как авторитетный источник, на который опираются и будут опираться все виновники угрожающей церковному богословию «догматической разрухи». Они идут «по пути, проложенному Хомяковым» и, рано или поздно, перед ними встанет выбор — либо возвращаться к строжайшим вероучительным канонам, либо открыто отвергнуть саму суть Церкви и христианства<sup>31</sup>.

Вся эта критика могла показаться неожиданной, тем более что при первой же попытке сопоставить учение о Церкви, зафиксированное в трудах Хомякова и о. Флоренского (главным образом, в «Столпе и утверждении истины»), обретается ряд параллелей, причем не в деталях, а в самых основополагающих моментах. Например, Хомяков подчеркивает очень важную для о. Павла идею о том, что истина доступна только «общему согласию» и «общему собору» членов Церкви, связанных любовью<sup>32</sup>. У о. Флоренского также отдельное, замкнутое само на себя «я» неминуемо испытывает глубокое внутреннее разложение в «сброд несоответствующих друг другу и само-действующих организмов»<sup>33</sup>. Чтобы обрести себя в подлинном бытии, «я» должно отрешиться от своей замкнутости и вступить в живое общение с другими личностями. Осуществляемое в любви, такое общение дает познание Истины<sup>34</sup>.

Из таких личностей, совершивших подвиг самоотдачи и в этом подвиге (по «высшему закону тождества») обретших себя, в «Столпе и утверждении ис-

---

<sup>30</sup> О. Флоренский свидетельствовал, что с начала XX века «русская богословская мысль в лице наиболее талантливых своих представителей, приняла, так или иначе, учение Хомякова»; «все свежее в богословии, так или иначе, преломляет хомяковские идеи». В качестве достаточного примера он назвал имена митрополита Петроградского Антония, архиепископов Антония (Храповицкого) и Сергия (Страгородского), а к последнему, когда речь зашла об использовании хомяковских идей в полемике с католичеством, присовокупил и М. А. Новоселова (Там же. С. 288). К этому можно добавить, что обостренное внимание к наследию Хомякова в начале XX в. подтверждается фактом выхода именно в это время его сочинений: Полное собрание сочинений: Т. 1–8. М., 1900–1904; Сочинения. Кн. 1–6. Пг., 1915.

<sup>31</sup> Флоренский П.А., *свящ.* Около Хомякова... С. 303.

<sup>32</sup> Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. Изд. 3-е. М., 1886. С. 5.

<sup>33</sup> Флоренский П.А., *свящ.* Столп и утверждение истины... С. 174–175.

<sup>34</sup> См.: Там же. С. 60, 74, 87.

тины» формируется живой организм Церкви<sup>35</sup>. На первый взгляд, практически тоже самое утверждает Хомяков: «Любовь есть венец и слава Церкви»<sup>36</sup>, «Выше всего Любовь и Единение», «выше же всего единение Святости и Любви»<sup>37</sup>. Но при этом, что бы здесь, в конечном итоге, ни понималось под «Святостью», «Любовью» и «Единением» на самом деле, размышления Хомякова способны перевести восприятие этих реальностей в некую психологическую плоскость, навести на мысль, что единство Церкви обусловлено личным свободным выбором самих людей, пребывающих в ней.

Можно обратить внимание на то, как, в отличие от Хомякова, о. Павел, когда речь идет о любви как основе единства, на нескольких страницах в «Столпе» усиливается пресечь возможную психологизацию этих понятий. Он настаивает на том, что эта любовь «самым решительным образом» должна быть изъята из области психологии и переведена в область онтологии<sup>38</sup>. Это — онтологическая реальность, которая держит в бытии весь мир и всему тварному дает жизнь не только в эмпирии, но и в самой божественной вечности. Вся метафизика «Столпа» может быть выражена словосочетанием «Любовь-Вседержительница»; это — сама божественная сущность, т. к. Бог, — настаивает здесь о. Флоренский, — есть Любовь в самом онтологическом смысле этого выражения ап. Иоанна Богослова<sup>39</sup>. Свой «онтологизм» о. Павел в данном случае доводит до крайности, т. к. из «Столпа» создается впечатление, что никакой тварной любви как онтологической реальности практически не существует. Есть только Любовь как сущность Божия и, если тварная личность «любит», то лишь потому, что она своим свободным произволением впустила в себя Любовь божественную<sup>40</sup>. Только эта самая Любовь «скрепляет» личность и делает ее способной к самоотдаче, благодаря которой, «подымаясь над границами своей природы, Я выходит из пространственно-временной ограниченности и входит в вечность». «Там весь процесс взаимоотношения любящих есть единый акт» и это «едино-сущное целое» и есть, согласно о. Флоренскому, «Церковь или Тело Христово»<sup>41</sup>.

---

<sup>35</sup> Там же. С. 26–28.

<sup>36</sup> Хомяков А. С. Церковь одна. С. 6.

<sup>37</sup> Там же. С. 23–24.

<sup>38</sup> Флоренский П. А., *свящ.* Столп и утверждение истины... С. 83.

<sup>39</sup> Там же. С. 84–85.

<sup>40</sup> См., напр.: там же. С. 92–94; ср.: там же. С. 349.

<sup>41</sup> Там же. С. 93–94.

Эта же реальность у Флоренского далее обозначена как София — «Идеальная Личность твари» и т. д.<sup>42</sup>, но вся эта софиология, как нетрудно, в конце концов, убедиться, по преимуществу служит лишь внешним оформлением основной концепции. Сама София свое бытие и единство получает только благодаря причастию Любви — божественной сущности; в «Столпе» нет никакой «божественной» Софии: есть София изначально обоженная, но тварная, что для о. Флоренского оказывается очень важным подчеркивать<sup>43</sup>, очевидно, для того, чтобы совместить софиологию с христианским миропониманием. Но, как бы там ни было, здесь важно именно то, как он всю реальность Церкви возводит единственно и всецело только к Богу. Члены Церкви только входят в нее, но никак не вносят и не могут ничего внести от себя в ее организацию и образ бытия как в вечности, так и в эмпирии. Присутствие Софии в «Столпе» как раз и призвано оформить (как «Вечную Женственность») идею исключительной *восприимчивости* твари. Тварь только *принимает* от Творца: принимает само свое бытие, свою жизнь, свое единство (извечно реализованное, по о. Флоренскому, в ее идеальных основаниях). И только при наличии способности *принимать*, в твари может быть реализована и способность *отдавать*, в том числе и осуществлять акты подлинного свободного творчества.

После своего знакомства с богословием свт. Григория Паламы и в процессе разработки философии символа о. Павел фактически вывел Софию из рассмотрения и обожение стал трактовать как причастие божественной энергии, а не сущности. Но суть его онтологии принципиально не изменилась и также, как ранее, все определяла благодать — божественная сущность, теперь все стала определять благодать — божественная энергия, по-разному, на разных уровнях бытия, «срастворяемая» с энергетикой тварного мира. И как ранее не было никакой тварной любви как онтологической сущности, теперь тварная энергетика, куда входят и вся деятельность человека, и сами проявления, несомненно для о. Флоренского, подлинной, реальной человеческой свободы, также не имеет никакого самостоятельного значения. Она обусловлена присутствием и действием благодати. И это, по убеждению о. Павла, не только не отменяет тварную свободу, но, напротив, устанавливает (или восстанавливает) ее в своем самом подлинном, высшем достоинстве. Попытка твари самоутвердиться, не принимать творческое участие в реальности, данной от Бога, а создавать реальность свою собственную, разрушает символ и создает бытие мнимое — чистую види-

---

<sup>42</sup>Там же. С. 326.

<sup>43</sup>См., напр.: там же. С. 349.

мость, «феномен» без «ноумена», — в философской терминологии о. Флоренского. Такого рода манифестации могут иметь внушительный вид и масштаб, но, по сути, это миражи, не имеющие в символическом устройстве бытия никакого онтологического значения. Именно здесь обретаются те глубокие мировоззренческие основания, по которым для о. Флоренского был неприемлем «имманентизм».

Но и противоположный этому «трансцендентализм», вопреки критике Н.А. Бердяева<sup>44</sup>, оказывается чуждым о. Павлу даже еще более очевидным образом, поскольку, так или иначе, оставаясь на почве философии «всеединства», он вообще не мыслит божественную благодать вне мира, в том числе и материального. Божественные энергии, хотя и на разных уровнях «напряженности», включены во все сферы бытия, иначе, опять же, реальность символа разрушается и реальное бытие превращается в мираж.

Нужно повторить, что «символическая онтология» Флоренского, если ее рассматривать с богословских позиций, не может избежать серьезной критики. Однако, как представляется, это характерный пример, когда личный христианский церковный опыт о. Павла приводил к тому, что, основываясь на собственных, далеко неоднозначных философских концепциях, он решительно и энергично вставал на защиту общехристианской истины. Бог по отношению к миру трансцендентен и имманентен одновременно; это реальность христианского религиозного опыта, которая нуждается лишь в более или менее адекватном *объяснении* средствами богословия и философии; подтверждать или опровергать этот *факт* равным образом бессмысленно. И точно также, на основании того же опыта, можно утверждать, что цель существования всего тварного — не во всецелой «имманентизации» Бога в мире (как, фактически, у Бердяева), а, напротив, в такой «трансценденции» мира к Богу, когда мир, оставаясь миром тварным, становится миром обоженным, обретающим в себе вечные, нетварные черты.

При использовании всех диалектических приемов, в попытках объяснить этот опыт, сама эта реальность, открываемая в опыте, должна быть неизменно руководящей. И именно этого о. Флоренский не находит у Хомякова. У Хомякова, — пишет он, — «водопад идей и тем»<sup>45</sup>, «редкая по силе диалектика», которая придает его положениям «такую гибкость и такую убедительность,

---

<sup>44</sup> *Бердяев Н.А.* Хомяков и священник Флоренский // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб., 2001. С. 382.

<sup>45</sup> *Флоренский П.А., свящ.* Около Хомякова... С. 294.

при которых самое сомнительное и самое опасное кажется притупившим острые углы»<sup>46</sup>. «Хомяков сам подает повод к двойственному толкованию себя, и, при том или другом желании, его можно толковать на-двое»<sup>47</sup>. Но общая «равнодействующая» хомяковской мысли для о. Павла несомненна: она «уклончиво бежит от онтологической определенности, переливаясь перламутровой игрой»<sup>48</sup>. Хомяков борется с «онтологическим моментом в религии»<sup>49</sup> и, прежде всего, строит систему «чрезвычайно гибких и потому наиболее ядовитых формул, разъедающих основы церковности»<sup>50</sup>.

Согласно о. Флоренскому, у Хомякова все сводится к тому, что «преувеличивается значение человеческого согласия или несогласия», как будто в Церкви достаточно «всеобщее согласие в любви» («*consensus omnium in amore*») и этот консенсус *сам собой* дает познание Истины<sup>51</sup>. Общеизвестно, что само понятие «соборности» Хомяков связывает с Церковью и с действием в Церкви Святого Духа. Однако о. Флоренский находит здесь и иную, с его точки зрения, более определяющую тенденцию, которая оставляет впечатление, что Церковь не *открывает* Истину, получая ее от Бога, а *сочиняет* ее, «как если бы Истина была имманентна человеческому разуму», хотя бы и соборному<sup>52</sup>. В конечном итоге получается, что благодать в такой «соборности» имеет лишь декоративное значение<sup>53</sup>. «Церковь, — настаивает о. Павел, — полагает основу свою в том, что *вне* человечности», а для Хомякова дороже всего «свободное самоутверждение человека, — бытие, имманентное человеку, — проявляющееся в организации любви»<sup>54</sup>.

Можно не настаивать на утверждении, что в своей критике учения А.С. Хомякова о Церкви о. Флоренский прав в оценке *всех* обсуждаемых им частных моментов. Но общая тенденция и возможность двойного толкования принципиально важных положений в высказываниях А.С. Хомякова, как нам кажется, подмечена им вполне справедливо. А.С. Хомякова действительно можно понимать так, как его понял о. Флоренский, о чем свидетельствует, хотя

---

<sup>46</sup> Там же. С. 296.

<sup>47</sup> Там же. С. 290.

<sup>48</sup> Там же. С. 296.

<sup>49</sup> Там же. С. 299.

<sup>50</sup> Там же. С. 289.

<sup>51</sup> Там же. С. 297.

<sup>52</sup> Там же. С. 296.

<sup>53</sup> «Из общего *смысла* системы ниоткуда не видно, чтобы благодать Божия имела у Хомякова существенное жизненное значение, а не декоративное» (Там же. С. 297).

<sup>54</sup> Там же. С. 299.

бы, пример Н.А. Бердяева. Этому философу, с его проповедью новой религии «антропологического откровения», естественно было найти у А.С. Хомякова «имманентизм», связать его только с религией «свободы и свободных» и тем самым однозначно поддержать его<sup>55</sup>. И, по сути, точно так же, как о. Флоренский, Н.А. Бердяев прочитывает у А.С. Хомякова схожий с протестантизмом упор на «субъективно-духовную сторону» церковных таинств в ущерб их «объективно-космической природе», связанной с «космическим преображением»<sup>56</sup>. Иными словами, о. Павел, может быть, подчас излишне резок в прилагаяемых к учению А.С. Хомякова эпитетах («софистика», «виртуозное пусто-словие», «блестящее оригинальничание», «ядовитые формулы» и т. д.), но он раскрыл в этом учении вовсе не какие-либо надуманные, а реальные и очень серьезные опасности, грозящие введением ряда разрушительных новшеств в православную экклесиологию и в богословие в целом. И нельзя не заметить, что накануне 1917 года о. Флоренский среди крупных русских богословов был единственным, кто это сделал печатно и, фактически, в общецерковном масштабе<sup>57</sup>. Для многих других идей А.С. Хомякова оказались эффективными для выпалывания «плевелов», но ими же можно «вырвать из почвы и пшеницу православия, хотя бы, например, ... отрицанием авторитета в Церкви, ... а вместе с ним, следовательно, начала страха, начала власти и обязательности канонического строя»<sup>58</sup>.

В этой связи получает у о. Флоренского соответствующую оценку и «легенда о Великом Инквизиторе» (что, конечно, едва ли не является прозрачным намеком на «антионтологизм» известного почитателя Ф.М. Достоевского — владыки Антония (Храповицкого)). О. Павел и здесь, по существу, первым на таком уровне утверждает, что данный сюжет Ф.М. Достоевского «приводит религиозное сознание к бесконечным трудностям», т. к. ни Инквизитор, ни пред-

<sup>55</sup> *Бердяев Н.А.* Хомяков и священник Флоренский... С. 384.

<sup>56</sup> Там же. С. 386. Ср.: «У Хомякова эмоциональное ударение падает на слово *вера* в таинство, а не на само таинство как предмет веры». А.С. Хомяков хочет поставить вопрос «так, чтобы было исключено понятие о Святой Евхаристии самой по себе и осталось лишь понятие восприятия ее, поклонения ей, благоговейного размышления о ней» (*Флоренский П.А., священник. Около Хомякова...* С. 300).

<sup>57</sup> Статья «Около Хомякова» была опубликована о. Флоренским в академическом «Богословском вестнике» в 1916 году и в тот же году вышла в Сергиевом Посаде отдельным изданием. По своему значению она, конечно, сразу превзошла уровень критической рецензии (на работу о А.С. Хомякове профессора В. Завитневича), на котором первоначально готовилась.

<sup>58</sup> Там же. Ср.: «...Весьма легко, под видом борьбы со «схоластикой» и «папизмом» подкопаться и под основы нашего собственного вероучения» (Там же. С. 309).

ставленный в легенде «Христос» не являют чистое выражение духа Христова. Здесь нужно выбирать между «да» и «нет» там, где «дано третье». Разумеется, Инквизитор не от Христова духа, но член Церкви также не может отвергнуть и «авторитет, чудо и тайну» или хотя бы что-нибудь одно из этого<sup>59</sup>.

### 3. После критики

Конечно, нуждаются в более основательном исследовании те причины, по которым критика о. Флоренским А.С. Хомякова практически не получила видимой поддержки. Вероятно, никто в этой связи не вспомнил давний отзыв С.Н. Трубецкого, писавшего, что «богословие Хомякова и его последователей не соответствовало древним нормам православия и заключало в себе уклонение от них, чрезвычайно богатое неожиданными последствиями»<sup>60</sup>. Публично признал (в газете «Колокол» от 14 и 22 октября 1916 года) очень ценными суждения о. Флоренского лишь далекий от богословской проблематики В.В. Розанов. Но он при этом тут же попытался «оправдать» и А.С. Хомякова, который, по В.В. Розанову, писал в очень жестких духовных условиях своего времени, когда, прежде чем пить «сгущенное православное вино» нужно было вновь учиться «физиологическому приему жидкости», начиная хотя бы с «протестантской водицы». Судя по всему, В.В. Розанов вообще не углубился в суть обозначенной о. Флоренским проблемы и выразил уверенность, что А.С. Хомяков, если бы смог прочесть подобную критику, «переменил бы вовсе свою аргументацию»<sup>61</sup>.

Можно предположить, что в данном случае более значимым для о. Павла был одобрительный отзыв его коллеги, профессора МДА Ф.К. Андреева, сделанный, правда, лишь в частном письме и самым общим образом. Ф.К. Андреев сообщал, что статья «Около Хомякова» «ужасно понравилась» не только ему и В.В. Розанову, но и И.П. Щербову — преподавателю Санкт-Петербургской семинарии, также близкому к кружку М.А. Новоселова<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Флоренский П.А., *свящ.* Около Хомякова... С. 295.

<sup>60</sup> Трубецкой С.Н. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1907. С. 446.

<sup>61</sup> Розанов В.В. П. А. Флоренский об А.С. Хомякове // П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 368–374.

<sup>62</sup> См. письмо Ф.К. Андреева свящ. П.А. Флоренскому от 16 января 1916 г.: «Недавно дядюшка... подарил мне песни Киреевского, но т. к. они у меня есть, то не хочешь ли их на свою славянофильскую полочку (тебя с нее, впрочем, наследники оных славянофилов гонят за “Около Хомякова”, а мне статья твоя, Розанову и И. П-чу ужасно понравилась» (Архив свящ. П. Флоренского).



Но в целом, статья о Флоренского получила отрицательный резонанс, причем именно в той среде, которую, по признанию Н.А. Бердяева, он возглавлял и вдохновлял — в «московском кружке возрожденных православия»<sup>63</sup>. Ведущая роль здесь принадлежала представителям того же «богословия мирян», которое представлял и сам А.С. Хомяков. Они (как и сам Хомяков) могли не иметь систематического богословского образования, но их деятельность имела свою богословскую значимость; достаточно указать хотя бы на ориентацию на святоотеческое «опытное богопознания» М.А. Новоселова или на попытки осмысления «Фаворского света» кн. Е.Н. Трубецким. Почти все «московские философы» чуть ранее практически единодушно выступили на стороне имяславцев, в процессе чего, собственно, и обнаружилось среди них идейное лидерство свящ. П.А. Флоренского. Тогда борьба его против «протестантствующего» Синода была поддержана ими именно как идейное знамя борьбы за подлинную мистическую суть православия, которую «официальное» (или «синодальное») богословие в русской Церкви, как им казалось, уже готово было утратить. Теперь, по сути, та же борьба о Флоренского против «протестантствующего» А.С. Хомякова встретила достаточно резкое неприятие и осуждение.

И, конечно, можно этот видимый «парадокс» объяснить уже сложившимся авторитетом А.С. Хомякова и резкостью нападок на него о Флоренского. Но, как представляется, это было бы существенным упрощением ситуации. «Онтологизм» последнего принимали, когда он был направлен на утверждение онтологической реальности обожения, когда он выступал против фактического придания религиозному опыту субъективной и психологической окраски. Но берется под подозрение и в конечном итоге отвергается *тот же* «онтологизм», который, как внешне могло показаться, ниспровергает вообще все значение *человеческой* инициативы в устройении путей к обожению, т. е. в устройении той среды, где это обожение должно совершаться — Церкви.

Очевидно, дает о себе знать почти всеобщее заражение идеей «прав человека», человеческой свободы и *самостоятельности* человеческого творчества. И везде, где провозглашается реальность, независимая от человека, — будь то монархическое устройство государства или церковные каноны, — это воспринимается как ущемление свободы. Переходя в область богословия, такие идеи принимают красивое оформление в концепциях богодарованной свободы

---

<sup>63</sup> «Учитель Церкви неославянофилов, глава и вдохновитель московского кружка возрожденных православия совершил акт отречения от учителя Церкви старых славянофилов — Хомякова» (Бердяев Н.А. Хомяков и священник Флоренский... С. 378–379).

человека как Образа Божия, его призвания к творчеству или со-творчеству с Богом и т. д. Но, подчас незаметно для своих носителей, эти убеждения приводят к фактическому устранению *синергии*: действие Божие, как фактор, независимый от человеческих волеизъявлений, фактически отвергается.

До конца справедливо или нет, но о. Флоренский в реакции «московского кружка» на его критику А.С. Хомякова увидел проявление именно такого, ставшего всеобщим, революционного увлечения свободой и «правами» человека. О. Павла, как известно, «осудили» на собрании кружка, которое состоялось без его участия в доме М.А. Новоселова в Москве 8 декабря 1916 года. Узнав об этом, он написал С.Н. Булгакову о своем решении освободиться от «внутренних обязательств» в отношении этой группы. Сохраняя, как он писал, «признательность, уважение и любовь» к членам кружка, он решает не считаться с их «намерениями и действиями». О. Флоренский пишет (письмо от 12 декабря 1916 г.), что неоднократно указывал М.А. Новоселову на сомнительность попыток организовать нечто вроде «церкви в церкви», — «какой-то не то орден, не то организацию — что-то подпольное и вместе игнорирующее или точнее, глядящее мимо, куда-то вдаль от законной власти и законной церковной организации»<sup>64</sup>.

Таким образом, о. Павел вскрывает глубокую внутреннюю логику того факта, что А.С. Хомяков, тяготевший к некоей религиозной «либеральной демократии», для членов кружка оказался иконой, посягательство на которую уже воспринимаются как ересь.

Через несколько месяцев, весной 1917 г., революционные события уже не только на идейном, но и на физическом уровне, захлестнули Московскую духовную академию. В ней был проведен ряд «демократических» реформ; в числе прочего, был снят с должности ректор, еп. Феодор (Поздеевский), а вместо о. Флоренского редактором «Богословского вестника» оказался М.М. Тареев, почти сразу же, и теперь уже открыто, обозначивший свои проекты как «новое богословие». Будучи убежденным в том, что «апостольско-патристическое учение... заслоняет от нас простоту евангельской истины»<sup>65</sup>, М.М. Тареев настаивал, что обращение в богословии к авторитету св. Отцов (т. н. «принцип Отечества») свойственно лишь системе «чуждого православию подавления духовной самостоятельности авторитетом власти, подавления духовной свободы административным произволом»<sup>66</sup>. С этих позиций равным образом обвинялись

---

<sup>64</sup> Переписка свящ. П.А. Флоренского со свящ. С.Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 117.

<sup>65</sup> Тареев М.М. Христос. Изд. 2-е. М., 1908. С. 7.

<sup>66</sup> Тареев М.М. Новое богословие // Богословский вестник. 1917. Октябрь–декабрь. С. 212.

в «замаскированном протестантстве» как А.С. Хомяков, так и о. Флоренский<sup>67</sup>, что также свидетельствовало о невосприятии самой сути того, на что, прежде всего, о. Павел обращал внимание в своей критике А.С. Хомякова.

В черновике, датированном 15 августа 1917 г., о. Флоренский пишет С.Н. Булгакову: «... Теперь всюду прет имманентное. Церковное управление, таинства, смысл догматов, сам Бог — все иммантезируется, лишается не-в-на-сушего бытия, делается модусом нас самих. Все заняты срытием вершин, затуманиванием твердей земных, вонзающихся в лазурь небесную»<sup>68</sup>. И уже менее, чем через год, к маю 1918 г., о. Павел готовит первые лекции по философии культа, которые начинаются с разговора об онтологическом значении страха Божия и далее разворачивают перед слушателями целый многочисленный ряд положений, из которых следует, что сам человек, само его существо, всецело определяется «феургией» — задачей «богоделания». Это очень емкое понятие, включающее в себя, прежде всего, осуществляемое через человека обожение всего эмпирического мира. Это и есть, по сути, высшее творчество и высшее проявление человеческой свободы на земле. Но осуществляется эта подлинная свобода, прежде всего, в смиренном предстоянии пред Богом в богослужении и в принятии от Бога всех творческих заданий.

В «Иконостасе», первоначально, по замыслу, — одной из завершающих лекций по философии культа (1922), — эта же мысль находит свое очень удачное пояснение на примере иконописного канона, который основан на данных от Бога свидетельствах духовного опыта<sup>69</sup> и является тем даром, который не стесняет, а, напротив, «высвобождает творческую энергию художника к новым достижениям, к творческим взлетам»<sup>70</sup>. Нельзя не отметить, что в таких основополагающих убеждениях проявила себя именно та церковность о. Флоренского, которой так не доставало Н.А. Бердяеву и, — по-своему, — А.С. Хомякову.

---

<sup>67</sup> Там же. С. 212–214.

<sup>68</sup> Там же. С. 131.

<sup>69</sup> Флоренский П.А., *свящ.* Иконостас // Флоренский П.А., *свящ.* Избранные статьи по искусству. М., 1996. С. 102.

<sup>70</sup> Там же. С. 111. Ср.: «Художник, по невежеству воображающий, будто без канонической формы он сотворит великое, подобен пешеходу, которому мешает, по его мнению, твердая почва и который мнит, что, висая в воздухе, он ушел бы дальше, чем по земле. На самом же деле такой художник, отбросив форму совершенную, бессознательно хватается за обрывки и обломки тоже форм, но случайных и несовершенных, и к этим-то бессознательным реминисценциям притягивает эпитет “творчества”» (Там же. С. 111–112).

До осуществления соответствующего всестороннего исследования, конечно, следует воздержаться от проведения каких-либо прямых параллелей между некоторыми тенденциями в православном богословии XX–начала XXI вв. и той ситуацией, которую описывал о. Флоренский в середине 1910-х гг. Однако могут быть весьма показательными уже сами многочисленные ссылки на труды А.С. Хомякова, которые присутствуют, в том числе, и в современных богословских работах. Эти статьи и книги подчас становятся замечательным явлением и имеют большую научную и апологетическую ценность, т. к. раскрывают многие стороны церковного святоотеческого христианства, совершенно неизвестные современному секулярному (или увлеченному псевдорелигиозными учениями и практиками) миру. Но их авторы, в числе прочего, вовсе не подходят к наследию А.С. Хомякова с той осторожностью, которая должна была бы возникнуть при учете критики, прозвучавшей в начале XX века со стороны о. Флоренского.

Имея ряд убеждений, на самом деле, частного характера, о. Павел, тем не менее, стремился утвердить в философии и в богословии бесспорную христианскую истину об обожении как о реальном, онтологическом преобразении человека. И он, по крайней мере, одним из первых в начале XX века увидел и попытался раскрыть тонкую связь между сокровенным, фактическим отрицанием этой истины и стремлением абсолютизировать значение человеческой свободы и человеческого творчества в личной и общественной религиозной жизни.

### Источники и литература

1. *Андроник (Трубачев), игум.* Теодицея и антроподицея священника Павла Флоренского. Томск, 1999.
2. *Бердяев Н.А.* Хомяков и священник Флоренский // П.А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб., 2001.
3. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
4. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
5. *Павлюченков Н.Н.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М., 2012.
6. Переписка свящ. П.А. Флоренского с М.А. Новоселовым. Томск, 1998.
7. Переписка свящ. П.А. Флоренского со свящ. С.Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 117.

8. *Розанов В.В.* П.А. Флоренский об А.С. Хомякове // П.А. Флоренский: Pro et contra. СПб., 2001.
9. *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.
10. *Тареев М.М.* Христос. Изд. 2-е. М., 1908.
11. *Тареев М.М.* Новое богословие // Богословский вестник. 1917. Октябрь–декабрь.
12. *Трубецкой С.Н.* Собрание сочинений. Т. 1. М., 1907. С. 446.
13. *Флоренский П.А., свящ.* Догматизм и догматика // *Флоренский П.А., свящ.* Христианство и культура. М., 2001.
14. *Флоренский П.А., свящ.* Иконостас // *Флоренский П.А., свящ.* Избранные статьи по искусству. М., 1996.
15. *Флоренский П.А., свящ.* Имяславие как философская предпосылка // *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990.
16. *Флоренский П.А., свящ.* Около Хомякова // *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1996.
17. *Флоренский П.А., свящ.* Столп и утверждение истины // *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения. Т. 1 (1). М., 1990.