

Н. Н. Павлюченков

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ И «НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ»: КОНФЛИКТ ИДЕЙ Н. А. БЕРДЯЕВА И П. А. ФЛОРЕНСКОГО

В статье сопоставляются взгляды на свободу человека, нашедшие свое отражение в религиозно-философских трудах Н. А. Бердяева и священника Павла Флоренского. Обсуждается критика Бердяевым Флоренского и выявляется сходство некоторых концепций обоих мыслителей. Отмечается главная причина, которая, по мнению автора, привела к конфликту их идей — различное отношение к «исторической» Православной Церкви в России.

Ключевые слова: Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, философия, свобода, Церковь, догмат, опыт, откровение, истина, религия, сознание.

В истории русской религиозной философии есть немало вопросов, по которым в начале XX века возникала полемика и высказывались прямо противоположные суждения. Каждый из таких случаев всегда вызывает у историков и исследователей повышенный интерес, поскольку, конечно, именно в сопоставлении взглядов и, еще более, в полемическом заострении ряда проблем лучше всего раскрывается мировоззрение того или иного автора и достигается лучшее понимание сути той или иной проблемы. Столкновение и даже, можно сказать, конфликт идей Н. А. Бердяева и священника Павла Флоренского, по видимости, были связаны с различным восприятием сущности и значения духовной свободы человека, но на более глубоком уровне их разногласия отражали те же искания российской интеллигенции, которые начались еще в XIX веке и во многом продолжают до сих пор. Они касаются не только отношения к религии вообще, но, главным образом, отношения к Православной Церкви в том ее историческом виде, в котором она сложилась более чем за тысячелетний срок пребывания на русской земле.

Николай Николаевич Павлюченков — кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, старший научный сотрудник Научного Центра истории богословия и богословского образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (npavl905@mail.ru).

Предложенный в начале XX века ориентир «нового религиозного сознания» выражал убеждение многих в том, что есть религиозное сознание *старое* (являющееся в России, конечно, сознанием православно-догматическим и церковным). Существовали, разумеется, различные варианты постановки данной проблемы. Можно было, например, с болью писать о духовном кризисе во всей церковной жизни, в монашестве, в церковной иерархии и т.п., как это делал в середине XIX века архимандрит Игнатий Брянчанинов¹, или пытаться напомнить «забытый путь опытного богопознания», с чего начал свою духовно-просветительскую деятельность в начале XX века М. А. Новосёлов². Можно было различать в Церкви вечную ценность и внешние «оболочки», имеющие преходящее значение и зависящие от степени стойкости церковных людей перед влиянием растущей секуляризации. Но можно было и создавать впечатление, что есть некий порок, который поразил всю «историческую» Церковь, до самого основания, — и тогда «новое» требовало именно обновления, а не очищения.

Никогда не разрывая свою связь с «исторической» Церковью, Н. Бердяев, вместе с тем, пошел по второму пути, поскольку этого требовало его понимание духовной свободы, а Церковь в ее современном виде вела философа к духовному рабству. «Для богословов и иерархов Церкви, — писал Бердяев, — обычно бывала более подозрительна высшая духовная жизнь, чем грехи жизни душевной и телесной. Тут есть какая-то очень тревожная проблема. Церковь прощала грехи плоти, была бесконечно снисходительна к слабостям душевного человека, но была беспощадна к... взлетам духа»³. «Где уж нам, грешным, — так представлял Бердяев церковную проповедь, — для нас ли, маленьких, духовная жизнь? Нужно смирение, а не повышение духовной жизни, не раскрытие иных миров, нужно несение тяготы „мира“, а не преодоление „мира“... и не творчество новой жизни»⁴. Поддержанная философом идея «нового

¹ См.: Собрание писем свт. Игнатия Брянчанинова, еп. Кавказского и Черноморского. М.; СПб., 1995. С. 117, 123, 407, 663 и др.

² В начале XX века бывший толстовец и будущий новомученик (прославленный в 2000 г.) М. А. Новосёлов организовал серию изданий своей духовно-просветительской «Религиозно-философской библиотеки», название первого выпуска которой было призвано кратко, но емко отразить современную духовную ситуацию: «Забытый путь опытного богопознания» (1902).

³ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 38.

⁴ Бердяев Н. А. Стилизованное православие (О. Павел Флоренский) // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. СПб., 2001. С. 275.

религиозного сознания» в отношении к «исторической» Церкви исходила, по сути, из давнего убеждения, озвученного в России еще И. В. Лопухиным⁵, и, в лучшем случае, была ориентирована на поиск — очевидно, творческой и свободной, — Церкви «мистической». С этих позиций Н. А. Бердяев дважды напал на П. А. Флоренского: первый раз — после выхода в свет «Столпа и утверждения Истины» в 1914 г. и второй — после оказавшейся скандальной статьи «Около Хомякова», опубликованной Флоренским в «Богословском вестнике» летом 1916 г.⁶

Флоренский начал свой путь в религиозной философии сознательным приходом в «историческую» Церковь, но пришел в нее как человек «новый», обращенный к духовной жизни и «опытному богословию» взамен школьного, отвлеченного «семинаризма»⁷. Указывая на черты «нового религиозного сознания» у Флоренского, Бердяев, однако, ужаснулся его «болезненной двойственности», оказавшейся «не антиномичностью, а двойственностью и двусмысленностью». «Как новый человек, модернист, утонченный мистик по построению», Флоренский, по мнению Бердяева, убежден, что «церковность не имеет внешних, формальных признаков и критериев, она есть жизнь в Духе и Красоте». Но, с другой стороны, «как стилизатор архаичного православия, охранитель старины, веры отцов и быта отцов», он держится за формальные внешние критерии церковности и именно в них хочет вместить всю «жизнь в Духе и Красоте». «Он не способен к героическому выбору... и не способен к творческому синтезу»⁸.

⁵ Согласно И. В. Лопухину (1756–1816), «внешняя религия», а, следовательно, и «историческая» Церковь «отторглась от своего источника, и правление света, учредившего ее, сокрылось от нее» (Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней Церкви. СПб., 1798. С. 18–19).

⁶ Бердяев, очевидно, не слишком преувеличивал, когда писал, что статья Флоренского — «не только крупное событие, но и настоящий скандал в православном славянофильствующем лагере» (Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский // П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 378). «Я помню, — вспоминал сын о. Иосифа Фуделя, С. И. Фудель, — выход книги о. Павла о Хомякове вызвал большое огорчение среди близких к нему людей. М. А. Новоселов сейчас же приехал к нему в Посад и потом рассказывал моему отцу, что он чуть ли не всю ночь с ним спорил...» (Фудель С. И. Об о. Павле Флоренском (1882–1943) // П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 106).

⁷ Бердяев Н. А. Стилизованное православие... С. 271. Ср. письмо З. Гиппиус А. Белому, написанное после студенческой проповеди Флоренского «Вопль крови» (1906): «Ведь это была проповедь уже не в старой, а в новой, нашей Церкви. Неужели он этого не осознал и теперь?» (Павел Флоренский и символисты. М., 2004. С. 515).

⁸ Бердяев Н. А. Стилизованное православие... С. 172–173.

Бердяев, как представляется, не особенно интересовался творчеством Флоренского, и потому ему — особенно на эмоциональной волне своего стремления защищать «философию свободного духа» — легко было понять мотивацию «церковности» Флоренского весьма примитивно. Не задаваясь целью какого-либо *разбора* критики Бердяева и поиска ответа на эту критику в работах Флоренского, обратим внимание на ряд моментов, заставлявших Флоренского противостоять бердяевскому пониманию свободы и творчества, и постараемся уяснить суть того противостояния.

Религиозно-философское творчество Флоренского развивалось, но, по существу, отец Павел в поздних работах не говорил ничего принципиально нового относительно своих ранних концепций⁹. Неизменной оставалась и его боязнь допустить «психологизацию» тех реальностей, которые относятся к Истине, а точнее, к опыту встречи с Ней. Этот опыт — религиозный, и Флоренский, без сомнения, подписался бы под словами Бердяева о том, что «не может быть религии на почве чистого психологизма, религии субъективных переживаний»¹⁰. Но Флоренскому не представлялась гарантированной *объективность* переживаний, которая не была бы связана с «точкой опоры» *вне* человеческого существа. В этом он очень существенно расходился с Бердяевым. Стоит заметить, что, сам по себе, этот вопрос — очень важный для философии религии вообще и для философско-религиозной антропологии.

Для Флоренского тем *фактом*, перед которым он хотел «смириться» и на «мистичности» которого он хотел «утвердиться»¹¹, и была данность в Церкви этой «точки опоры». Разделять же Церковь на «внешнюю» и «мистическую» ему не дала его концепция символа, в которой внешний *феномен* онтологически связан с мистическим *ноуменом* и образует единое существо. Разрыв между ними в концепции Флоренского равносителен онтологической катастрофе, которая в Русской Церкви, по его опыту, в начале XX века еще не произошла.

В 1905 г. одну из своих студенческих проповедей Флоренский посвятил христианскому осмыслению цитаты из Библейской Песни песней (2, 10–14): «Встань, подруга моя, красавица моя, иди сюда... зима уже прошла... цветы показались на земле...». «Так, — говорит он, — призывает к себе Небесный Жених подругу свою, Церковь; но не идет она

⁹ См.: Павлюченков Н. Н. К вопросу о единстве религиозно-философского наследия П. А. Флоренского // Вестник Костромского Государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2014. Т. 20. № 4. С. 121–125.

¹⁰ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1907. С. XL.

¹¹ Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский... С. 380–381.

навстречу ему, не может вырваться из башни, где держит ее в плену злое тление...»¹² В целом, из этой проповеди ясно, что есть три факта, из которых исходит Флоренский: тление и смерть побеждены Христом; тварь еще находится во власти тления; Христос призывает Церковь войти в Свою победу. Отсюда очень хорошо видно, что когда Бердяев обвиняет Флоренского в стремлении «смириться перед фактом и поклониться факту», он ошибается, полагая, что тот смиряется перед фактической данностью современного положения Православной Церкви в России и современной ситуацией в «историческом» Православии. Есть «историческая» Церковь с «тысячами недостатков», покрытая «толстой корой грязи», за которой, однако, скрывается подлинно духовная жизнь, «безусловно святая сердцевина» — такое соединение двух фактов Флоренский констатировал в письме А. Белому в июле 1905 г. как свое *опытное* постижение. Церковь «наша, — писал он, — должна вырасти из святого зерна»¹³, т. е. «внешнее» (феномен) должно быть преобразено святыней, «просвечивающей» изнутри. «Скована еще Невеста, — говорит он в проповеди 1905 г., — но съедает ржа цепи ее; делается великая тайна освобождения. За покровом тленной шелухи возрастает зерно жизни, обновляются тайно недра твари...»¹⁴ Уже в 1905 г. Флоренский (как приходится заметить, в отличие от Бердяева) умел связать внешнюю ситуацию в «исторической» Церкви с общим фактом грехопадения и найти именно в этой Церкви источник спасительного действия Христа на всю тварь.

Флоренский, по мнению Бердяева, «бежит от своей свободы к необходимости всякой фактической данности», «для него мистична не свобода, а необходимость». Но духовный опыт Флоренского на самом деле оказывается несводимым только к однозначному выбору «в мировой борьбе свободы и необходимости»¹⁵. Опыт Флоренского — созерцание *высвечивания* «действительности иными мирами», *просвечивания* «сквозь действительность иных миров, которое дается осязать, видеть, нюхать, вкушать, настолько оно определено, и которое, однако всегда бежит окончательного анализа, окончательного закрепления... Оно бежит, ибо оно живет; оно питает ум и возбуждает его, но никогда не исчерпывается

¹² Флоренский П., *свящ.* Начальник жизни. С. Посад, 1907. С. 1.

¹³ Павел Флоренский и символисты... С. 470.

¹⁴ Флоренский П., *свящ.* Начальник жизни... С. 6.

¹⁵ Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский... С. 380–381.

построениями ума»¹⁶. Флоренский пишет о своей жажде «знать, упитаться познанием тайны, всецело слить себя с таинственно высвечивающимися ноуменами»¹⁷. Очевидно, что в опыте именно такого плана он открыл для себя ноуменальную глубину, в которой обретается скрытая за внешней «корой» святость «видимой» Церкви. И в этом же опыте проявила себя свобода созерцающего: в решении подчиниться *необходимости* факта — факта наличия «святого зерна» в Церкви. «И тогда, — писал Флоренский Белому, — я понял, что уже не выйду оттуда, откуда увидел все это...»¹⁸

Личный же духовный опыт Бердяева, судя по его свидетельствам, представляется именно лишенным прочности созерцаемого *факта*. Факт, который он созерцает, — это его свобода — сугубо внутренняя реальность человека, которая, вообще говоря, не гарантирована от субъективности. «Свобода, — писал он, — привела меня ко Христу, и я не знаю иных путей ко Христу, кроме свободы... Я верю в существование великой истины о свободе. В раскрывшуюся мне истину входит свобода. Свобода моей совести есть абсолютный догмат — я тут не допускаю споров, никаких соглашений, тут возможна только отчаянная борьба и стрельба»¹⁹. В наличной действительности Православной Церкви Бердяев увидел *только* противодействие духовной свободе, а проявление подлинной *святости* принял как нечто случайное, исключительное явление, для жизни «исторической» Церкви не характерное²⁰. По мысли Бердяева, святость в Церкви появилась не благодаря, а вопреки господствующей в церковном предании аскетической теории и практике. Аскетизм — это «продукт болезненного дуализма: разрыва между небом и землей, духом и плотью, трансцендентным и имманентным, вечностью и временем, загробной жизнью и жизнью здешней»²¹.

Как известно, в концепции Флоренского при наличии такого разрыва человек невозможен как таковой. Еще в 1906 г. он писал о личности как реальности «двойственной жизни», сочетающей в себе ко-

¹⁶ «Особенное». Из воспоминаний П. А. Флоренского. М., 1990. С. 18.

¹⁷ Там же. С. 21. Это — записи воспоминаний Флоренского, датированные июнем-июлем 1920 г.

¹⁸ Павел Флоренский и символисты... С. 470.

¹⁹ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 57.

²⁰ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. XXIX.

²¹ Там же.

нечное и бесконечное, идеальное и реальное²². Согласно лекции 1918 г., «человек — сам живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безусловности и тленности, необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального»²³. Никак не меняя своих взглядов на эту двойственную природу человека, Флоренский в «Столпе» восхваляет христианскую аскетику как деятельность, направленную к тому, чтобы созерцать «Духом Святым свет неприступный»²⁴, а в «Философии культа» условием самого бытия человека называет — фактически — церковное богослужение²⁵. Культ утверждает «всю человеческую природу»²⁶, блюдет «духовное равновесие человека»²⁷, возводит «к Царству Света», подводя к встрече земли с небом, в процессе которой «земное животворится духом, небесное одевается плотью»²⁸. Таким образом, учение о религиозном культе 1918–1922 гг. у Флоренского сочетается с представлением об аскетике, изложенным в «Столпе»: богослужение и аскетическая практика взаимно дополняют друг друга в реализации обожения как главной стоящей перед человеком задачи.

Бердяев не был знаком с «Философией культа» Флоренского, но очевидно, что воспринимал бы он ее с тех же позиций, с которых читал «Столп». Они обозначены им были еще в 1907 г.: «В сущности для мрачного аскетизма Христос — менее всего Спаситель, менее всего победитель смерти, а скорее Учитель умирания». Во всем историческом христианстве Бердяев видит «панихидный и похоронный пафос»; Литургии он не касается, а в православной панихиде чувствует «религию смерти», «мистическую влюбленность не в жизнь, а в смерть»²⁹. Очень показа-

²² Флоренский П., *свящ.* О типах возрастания // Флоренский П., *свящ.* Сочинения: в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 282.

²³ Флоренский П., *свящ.* Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17. С. 107.

²⁴ Флоренский П., *свящ.* Сочинения. Т. 1(1): Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 99. Флоренский соглашается со святоотеческим восприятием аскетики как «искусства из искусств», «художества из художеств». В дополнение к «теоретическому знанию» — философии («любомудрию»), аскетика дает ведение созерцательное — «любовь к красоте», к духовной красоте «светоносной личности» (Там же).

²⁵ «Условие личности есть единство трансцендентного с имманентным, умного и чувственного, духовного и телесного. Условие личности есть культ» (Флоренский П., *свящ.* Из богословского наследия... С. 127).

²⁶ Там же. С. 137.

²⁷ Там же. С. 143.

²⁸ Там же. С. 152.

²⁹ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. XXIX–XXX.

телен образ, с которым он сравнивает ощущение от чтения «Столпа» Флоренского: «Можно задохнуться в этой атмосфере подземной церковки с низкими сводами, жаркой, напоенной запахом восковых свечей и ладана. Когда читаешь эту удушливую книгу, хочется вырваться на свежий воздух, в ширь, на свободу, к творчеству свободного духа человеческого»³⁰.

И дело, конечно, даже не в том, что Бердяев все представление Флоренского об аскетике, без разбора, воспринимает тоже, очевидно, как «стилизацию»; важнее то, что Бердяеву хочется бежать не только из душной атмосферы «стилизованного православия», но и из атмосферы храма с горящими свечами и кадильным дымом. Бердяеву душно и жарко в этом храме, потому что он мал, и он сравнивает его со свежим воздухом свободного пространства на природе. Свечи и каждение дают *только* жар и дым; это — вполне соответствует трудности для Бердяева увидеть за внешней действительностью «исторической» Церкви нечто более глубокое, чем внешность. В данном случае можно сказать, что Флоренский «смиряется» — конечно, не перед фактом внешности, а перед открытым им для себя фактом *мистики* горящих свечей и ладана. Например, кадильный фимиам, в его ощущении, по законам «прерывности», восходит до неба и фактически низводит небо на землю так, что мы «при ничтожнейшем земном усилии воли... совершаем восхождение на головокружительные высоты»³¹. Здесь уже не имеет значения внешняя физическая обстановка, и совершивший такое восхождение не мечтает о других духовных «полетах». Напротив, эти «полеты» могут показаться ему сомнительными в своей свободе, которая, как не имеющая точки опоры, легко может обратиться в субъективный произвол.

«Отец Павел Флоренский и ему подобные, — пишет Бердяев, — подавлены и раздавлены идеей святости. Всякий творческий и религиозный порыв пресекается требованием предварительного осуществления в личной жизни совершенного православия и святости»³². Бердяев не замечает того, что для Флоренского это требование (на самом деле, не столь абсолютное, как кажется критику), равно как и границы, заданные «официальной маркой святости»³³, имеют значение критерия или фактора, пресекающего в религиозной жизни проявления челове-

³⁰ Бердяев Н. А. Стилизованное православие... С. 268.

³¹ Флоренский П., *свящ.* Из богословского наследия... С. 213.

³² Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский... С. 387.

³³ Бердяев Н. А. Стилизованное православие... С. 275.

ческой субъективности: святость — это обретенный опыт прохождения того маршрута, который предстоит пройти всем и который не зависит от личных предпочтений путника.

В 1917 г. Бердяев ответил на определение Флоренским «онтологизма» как сущности православия³⁴: «Онтологизм отца Флоренского, ныне модный в известных кругах, есть укрепление всякой статической данности и отрицание всяких творческих заданий, всякой динамики»³⁵. На самом деле, спор Бердяева с Флоренским по этому вопросу мог начаться еще в 1906–1907 гг., но тогда оба автора находились в начале своего творческого пути и, вероятно, еще не интересовались не только работами, но и позицией друг друга³⁶. В августе 1905 г. в Оптиной пустыни Флоренский сделал запись, в которой «мистическое развитие» сравнивалось с подъемом в горы, а церковные догматы — с указателями, направляющими путь восхождения. Учение Церкви и догматы, писал он, это «географические карты и планы, составленные людьми, уже восходившими на эти высоты». Они совершенно необходимы, так же как «необходим проводник, практически уже воспользовавшийся такими картами — старец». Этому «проводнику» в своей духовной жизни нужно «довериться»³⁷.

Более точно мысль Флоренского в этом отношении проясняется из других его работ: догмат — это воспринятое и представленное *целовеком* откровение Самой Истины. «Географическую карту» составляет человек, но «инициатором» ее создания является открывшаяся человеку *Истина*. Т.е. речь идет о религиозном опыте — опыте переживания встречи и ответной реакции человека. Неоднократно Флоренский подчеркивает, что в опыте встречи с Самой Истиной ошибок быть не может, т.к.

³⁴ «Онтологизм» — «принятие реальности от Бога, как данной, а не человеком творимой» (Флоренский П., *свящ.* Около Хомякова // *Он же.* Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 294–295).

³⁵ Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский... С. 384.

³⁶ Бердяеву в 1907 г. было 33 года, и он только что начал выступать с религиозных позиций. Флоренскому было 25 лет, и он готовился к окончанию Московской духовной академии. Флоренский и Бердяев, очевидно, были знакомы (т. к., в частности, оба посещали «башню» Вяч. Иванова), но некоторое личное сближение Бердяева с Флоренским состоялось только в самом начале 1911 года, когда Бердяевы приезжали на Рождество Христово в Сергиев Посад. См. письма Флоренского В. Эрну от 27 января и 1 марта 1911 г. (Архив свящ. П. Флоренского).

³⁷ Запись П. Флоренского 25 августа 1905 г., Оптина пустынь // Павел Флоренский и символисты... С. 411.

здесь все субъективные черты и пристрастия человека не имеют никакого определяющего значения. Такая встреча — как «снежная вершина», которая «вонзается в небо и остается недвижима»³⁸. Последнее сравнение, высказанное в лекции 1920 г., можно сопоставить с оценкой Флоренским духовной ситуации в августе 1917 г.: «Теперь всюду прет имманентное. Церковное управление, таинства, смысл догматов, сам Бог — все имманентизируется, лишается не-в-нас-сущего бытия, делается модусом нас самих. Все заняты срытием вершин, затуманиванием твердей, вонзающихся в Лазурь небесную»³⁹.

«Трансцендентное» в данном контексте следует понимать как вне-человеческую, сверх-человеческую природу Откровения, т.е. сведений о религиозной реальности, в соответствии с которой человек должен строить свою духовную жизнь. И эта же «трансцендентность» Откровения в вопросах духовной жизни, конечно, означает и сверх-психологичность, что для Флоренского является гарантией охранения от ошибок в религиозном опыте.

Именно эти убеждения Флоренского и являются главной мишенью нападок Бердяева. С его точки зрения, Флоренский путается. С одной стороны, он признает, что «догматы раскрываются в духовном опыте, в духовной жизни», но, с другой стороны, для него «догматы являются критерием здорового и правильного духовного опыта, духовной жизни». «Догматы имманентно раскрываются в духовном опыте, и догматы трансцендентно навязаны духовному опыту». Из этого, по мнению Бердяева, вытекает крайняя подозрительность Флоренского «к духовному опыту, к жизни в духе». Флоренский «требуется неустанного церковно-догматического испытания духа». «Духовное может оказаться душевным, божественное — человеческим, произволом и самоутверждением. И вот я спрашиваю: где же формальные признаки духовности для свящ. Флоренского, откуда он знает, что подлинно духовно, а что нет?»⁴⁰

Бердяев, конечно, подводит к своему ответу на этот вопрос: такой критерий для Флоренского — лишь внешний авторитет Церкви. Но, признавая ценность изложенного в «Столпе» учения Флоренского об анти-

³⁸ Флоренский П., свящ. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // *Он же*. Сочинения: в 4 т. М., 1999. Т. 3(2). С. 433. Ср.: Такая встреча, «переживание Бога как Истины, не может быть забыто...» (Там же).

³⁹ Черновик письма свящ. П. Флоренского С. Н. Булгакову, 15 августа 1917 г. // Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 131.

⁴⁰ Бердяев Н. А. Стилизованное православие... С. 272.

номичности⁴¹, Бердяев, к сожалению, не заметил антиномии в подходе Флоренского к догмату. Имманентно-трансцендентная природа догмата у Флоренского — не путаница, а, фактически, констатация еще одной антиномии в духовной жизни. Разрешается эта антиномия, как и все другие — только в непосредственном опыте переживания встречи с Истиной⁴², и в данном случае — в таком самостоятельном, свободном духовном опыте, который будет действительно подлинно религиозным, а не психологически-эмоциональным. Свободный духовный опыт, если он подлинный, соответствует критериям, зафиксированным в догматах; если эти критерии и «навязаны», то только для того, чтобы очистить личный опыт от вкрадывающихся в него «психологизмов».

Уже в реферате 1906 г. такой подход Флоренского вполне очевиден. Здесь, констатируя превращение церковной догматики в отвлеченный от жизни «догматизм», Флоренский намечает программу нового наполнения догматов «живым конкретным содержанием»⁴³. Бердяев в 1907 г. пишет, что «догмат — это компас, помогающий двигаться вперед, а не назад или в сторону»⁴⁴; Флоренский повторяет (относительно записи 1905 г.) образ «географической карты» и дополняет его обозначением догматики как системы «основных схем для наиценнейших переживаний», как «сокращенного путеводителя по вечной жизни»⁴⁵.

По Бердяеву, религиозные догматы завоеваны «нашей свободой», «это обострение нашего внутреннего зрения». «Основные догматы христианской религии — не теории, не идеи, не отвлеченные учения, а факты»⁴⁶. Но, подчеркивает Бердяев, речь идет о догматах «динамических», а не «статических». «Факты», о которых говорит Бердяев, — это накопленный опыт *новых* встреч⁴⁷, это — все новые ступени лестницы, в которой «высшая ступень не уничтожает низшей, а на нее опирается, все ступени лестницы тверды, все вместе ведут на небо»⁴⁸. В этом — суть

⁴¹ Там же. С. 274.

⁴² Флоренский П., *свящ.* Сочинения. Т. 1(1): Столп и утверждение Истины... С. 158–162.

⁴³ Флоренский П., *свящ.* Догматизм и догматика // Флоренский П., *свящ.* Христианство и культура. М., 2001. С. 454–456.

⁴⁴ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. XVII.

⁴⁵ Флоренский П., *свящ.* Догматизм и догматика... С. 450–451.

⁴⁶ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. XVII.

⁴⁷ «Свободная моя воля направлена для завоевания для меня полноты, максимума событий и встреч с тем, кого полюбил, объятий и лобзаний с живым существом мира» (Там же).

⁴⁸ Там же. С. VI.

концепции «динамики», развития догмата, тогда как «статика», по мнению Бердяева, отрицает учет новых встреч, отрицает новый духовный опыт и, следовательно, отрицает свободу духа.

В столкновении с позицией Флоренского такое понимание развития духовного опыта, на самом деле, могло бы не вызывать конфликт, если бы у Бердяева речь не шла при этом — фактически — о возможности *нового* догматического творчества, причем со стороны *только* человека. В 1906 г. Флоренский говорит словами *более позднего* Бердяева: «Сущность нашей работы... в ее свободе... Переработка религиозного миросозерцания» возможна только «как *свободное* творчество, исходящее из непосредственно наблюдаемого в духе»⁴⁹. Нужно максимально свободно, отказавшись от всех уже готовых (по Бердяеву — навязанных извне) схем провести анализ своего собственного опыта и опыта других на материале из аскетической и мистической литературы, из «изящной словесности», изобразительного искусства, музыки. С таких же позиций необходим и «полный пересмотр святоотеческой литературы» — максимально беспредпосылочный, исключающий целенаправленный поиск («охотничье вынюхивание») подтверждений каким-либо заранее данным положениям⁵⁰.

Здесь существенно то, что Флоренский абсолютно уверен: такой, максимально свободный и беспредпосылочный, пересмотр не добавит к уже известной догматике ничего нового и полностью ее подтвердит. Только так — в чрезвычайной ситуации господства «мертвого» догматизма — можно построить (а вернее, возродить) «убедительную догматику»⁵¹. «Тогда только будут подлинно верные сыны Церкви, когда они не будут привязаны к Церкви, а свободны каждую минуту мысленно спуститься до начал и мотивов своей веры и, спустившись, *снова вернуться обратно*, потому что того потребует правда»⁵² (подчеркивание в оригинале. — Н. П.). Мысль Флоренского совершенно ясна: любой действительно свободный, лишенный всякого «психологизма» «полет» человеческого творчества не способен поколебать церковную догматику и не способен раскрыть человеку нечто *принципиально новое* по срав-

⁴⁹ Флоренский П., *свящ.* Догматизм и догматика... С. 459.

⁵⁰ Там же. С. 459–460.

⁵¹ «Не истину новую предлагаю на старое место, а места нового требую для старой истины, потому что место познания, куда должно поместить эту истину, загромождено хламом» (Там же. С. 458).

⁵² Там же. С. 460.

нению с тем, что уже дано в воспринятых человечеством откровениях Истины. И потому таких «полетов» не только не следует бояться, но их следует признать совершенно необходимыми для того, чтобы существующая церковная догматика оставалась для каждого человека жизненно важной и убедительной. Единственно, что при этом нужно, — это проверять себя на наличие искажающих опыт субъективных пристрастий. На первых ступенях опыта антиномии не избежать, т.к. проверять приходится по критериям, задаваемым «внешним» догматом⁵³. Но опыт (а не догмат!) развивается, и антиномия — в конце концов — снимается; иначе говоря, нужно начать с послушания Церкви, для того чтобы впоследствии стать подлинно свободным.

Приходится признать, что Бердяев, нападая на Флоренского, не входит в эти тонкости его позиции. И не входит именно потому, что не принимает «историческую» Церковь так, как принял ее Флоренский — во всей полноте, как символ, в котором через далеко не всегда чистый феномен все же просвечивает святость ноумена. Бердяев жестко отделяет «историческую» Церковь от Церкви подлинной и видит в позиции Флоренского только «рабье преклонение перед фактической церковной действительностью», которое закрывает все «пути творчества, пути обновления и возрождения». «Послушание данности» ведет «лишь к отпадению от Церкви... В Церкви можно и должно оставаться лишь в том случае, если в ней возможно движение, возможно творчество»⁵⁴. Последнее соображение Бердяева как будто точно следует выступлению Флоренского в 1906 г., и это выявляет суть конфликта идей двух мыслителей. Она — не в различии подхода к необходимости духовного творчества, а в различии восприятия «исторической» Церкви.

Не входя в разбор представлений Флоренского о ноуменально-феноменальной природе символа⁵⁵, Бердяев просто возмущается тем, что Флоренский «панически боится оторваться от церковности, такой, какой она выявлена на физическом плане бытия», «держится за религиозное несовершенство», которое заключается в допуске религиоз-

⁵³ Ср. в обвинении Бердяева: Флоренский допускает догмат «и до, и вне духовной жизни мистического опыта» (Бердяев Н. А. *Стилизованное православие...* С. 270).

⁵⁴ Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский... С. 381. Ср. такие же соображения Бердяева о «статической» и «динамической» догматике в работе 1907 г. (Бердяев Н. А. *Новое религиозное сознание и общественность...* С. XXIII) и в критике Флоренского в 1914 г. (Бердяев Н. А. *Стилизованное православие...* С. 274).

⁵⁵ Эти представления после 1917 г. Флоренским были лишь детально разработаны, но озвучивались им, фактически, уже в самых ранних работах.

ного откровения как чего-то внешнего, трансцендентного по отношению к человеку. Между тем, по Бердяеву, наступает новая эпоха, когда «откровение переходит внутрь человека и через него продолжается». Это — «антропологическое откровение, почин которого должен взять на себя сам человек, *на свой страх и риск*»⁵⁶ (подчеркивание в оригинале. — Н. П.). «Откровение, — писал Бердяев в 1907 г., — не есть слепая власть над нами фактов, происходящих во внешней истории, и слов, в ней произнесенных, не есть авторитет чего-то для нас внешнего, нам навязанного. Откровение может совершаться только в нашей внутренней мистической стихии, в нашем свободном и реальном соединении с первоосновой бытия». И здесь же, подчеркивая осмысленный характер мистического откровения Христа в человеке, Бердяев поясняет, почему, по его мнению, этот опыт огражден от человеческой субъективности: это — «открытие Смысла мироздания не в субъективной моей замкнутости, а в таинственном вхождении в меня объективной реальности»⁵⁷. Есть, таким образом, объективная реальность, которой человек становится причастным в опыте религиозного откровения, и вместе с тем эта объективная реальность оказывается исходящей не извне, а изнутри самого человека.

Отвлекаясь от отдельных нюансов, можно сказать, что уже в «Столпе» Флоренский изложил, по сути, очень похожую концепцию. Различается она от представлений Бердяева лишь тем, что в ней с этой «объективной реальностью» снимается всякая неопределенность, столь характерная для выражений борца за свободу человеческого творчества. По Флоренскому, это — Божественная Любовь, которая в «Столпе» отождествляется с Единой Сущностью Божественного Троиинства⁵⁸. Эта реальность

⁵⁶ Бердяев Н. А. Стилизованное православие... С. 277.

⁵⁷ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. XXI. Ср.: религия — откровение «объективных реальностей», а не субъективное человеческое состояние. «Религия — объективное, вселенское дело, исход из субъективности, реальная связь с объективным смыслом мира, хотя религиозно-объективное, вселенское, есть вместе с тем и наиболее интимное, наиболее индивидуальное наше состояние» (Там же. С. XX). Ср.: «Тайна христианства есть, конечно, тайна преодоления одиночества „я“, преодоления в Христе-Богочеловеке и в Богочеловечестве, в теле Христовом» (Бердяев Н. А. Философия свободного духа... С. 282).

⁵⁸ «Христианская любовь должна быть самым решительным образом изъята из области психологии и передана в сферу онтологии» (Флоренский П., свящ. Сочинения. Т. 1(1): Столп и утверждение Истины... С. 83); «Любовь — это сущность Божия, сокровенная Его природа, а не только Ему присущее промыслительное Его отношение» (Там же.

одновременно трансцендентна и имманентна по отношению к человеку: это — Сам Бог, Который сотворил в Вечности обоженный «Образ Божий» — идеальные основания человека. Образ Божий — это та «внутренняя сердцевина» личности, благодаря которой она — «святая и безусловная». Но личность также имеет «свободную творческую волю, раскрывающуюся как система действий, т. е. как эмпирический характер»⁵⁹. Иначе говоря, есть *единая* личность в двух аспектах: безусловно-ценном по отношению к эмпирическому миру и в том, в котором происходит ее творческое само-раскрытие в эмпирическом мире. В этом последнем, т. е. — в эмпирической личности, — и должен раскрыться сокровенный «Образ Божий»; эмпирическая личность должна быть претворена в Подobie Божие, что и будет означать ее обожение⁶⁰. Совершается это путем причастия эмпирической личности Божественной Любви, т. е., по существу, путем *перехода* Любви как онтологической реальности из идеальных оснований в эмпирию. Это можно назвать *откровением*, которое исходит *изнутри* человеческого существа и по отношению к эмпирической личности означает — прямо по Бердяеву — «таинственное вхождение» в нее «объективной реальности». В «Столпе» употребляется даже и сам термин — «втечение» любви как Божественной Сущности в человеческое Я⁶¹. Именно Божественная Любовь в «Столпе» является не только основой единосущия всей твари, но и «связью личности». Без нее личность распадается в дробность психологических состояний и теряет свое субстанциональное единство⁶².

Таким образом, в концепции «Столпа» человек вообще существует лишь благодаря наличию постоянной связи своей эмпирической личности с той объективной реальностью, которая находится в его же ноуменальной глубине. Задача эмпирической личности — полностью *впустить* в себя эту реальность, открыть себя для нее. И вот здесь с Бердяевым уже можно вполне согласиться: Флоренский в «Столпе» ограничивает «страх и риск» человека только подвигом желания *принять* Истину; дело человека, его творчески-свободной личности заключается лишь

С. 71). Ср. у Бердяева: «Спасение человечества есть... таинственный акт свободы и любви, сверх-моральной и сверх-рациональной» (Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. XXVII).

⁵⁹ Флоренский П., свящ. Сочинения. Т. 1(1): Столп и утверждение Истины... С. 212.

⁶⁰ Там же. С. 230.

⁶¹ См.: Там же. С. 84, 91.

⁶² Там же. С. 173.

в том, чтобы открыть себя и затем — пассивно ждать «втечения» в себя Божественной Любви. Здесь нет такой «творческой» свободы, при которой человек стремился бы «перерасти» (а может быть, перепрыгнуть) через то, что ему дано от Истины. Но дана ему вся полнота, дан Сам Бог, который хочет открыть Себя в эмпирии и ждет на это деятельного согласия эмпирической личности человека. «Философия откровения» Флоренского — трансцендентно-имманентная; Бог открывается из ноуменальной глубины самого человека, но эта ноуменальная глубина *создана* «внешним» по отношению к человеку Богом и обожена Им изначально. В конечном итоге Флоренский создает концепцию, в которой трансцендентное и имманентное в Откровении соединены нераздельно и неслиянно, как бы по аналогии с Халкидонским христологическим догматом. У Бердяева, напротив, трансцендентное и имманентное сливаются так, что говорить можно только о последнем, как Бердяев и свидетельствует в своей отповеди на критику Хомякова: «Отец Флоренский открывает в Хомякове опасный уклон к имманентизму. Но это и есть в нем уклон к религиозной свободе, не до конца доведенный. Имманентизм, глубоко продуманный, и есть религия свободы и свободных. Трансцендентизм же есть религия необходимости»⁶³.

Можно было бы сказать, что нападки Бердяева не достигают цели, поскольку «философия откровения» у Флоренского — не чисто «трансцендентна». У Флоренского нет «слепого трансцендентизма» как подчинения внешнему авторитету⁶⁴, но у него действительно (и в этом Бердяев, очевидно, прав) нет такой свободы, которая (действительно, на свой *страх и риск*) пыталась бы преодолевать границу между человеком и Богом. Флоренский не отрицает синергию и не исповедует «практическое монофизитство», но, в отличие от Бердяева, *инициативу* в преодолении бого-человеческой «грани» отводит *исключительно* Богу. Бердяев, несомненно, прав, если считать, что Флоренский раболепствует перед *такой* данностью — перед *фактом* примата не человеческого, но Божественного действия и творчества. Всецело имманентный опыт для Флоренского — это угроза поглощения религиозного опыта субъективизмом; для Бердяева же это — единственно возможная подлинная мистическая религиозная жизнь. Божественное откровение, по Бердяеву, ныне «переходит внутрь человека и через него продолжается»⁶⁵, и в пре-

⁶³ Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский... С. 384.

⁶⁴ См.: Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. XXII–XXIII.

⁶⁵ Бердяев Н. А. Стилизованное православие... С. 277.

деле получается так, что инициатива *полностью* переходит от Бога к человеку. Фактически, в этом для Бердяева — суть религиозного «совершеннлетия»: Бог самоустраняется, поставляя человека на Свое место. Флоренский действительно боялся такого поворота в религии.

В целом, можно сказать, что различия, которые обнаруживаются в подходах Бердяева и Флоренского к концепции религиозного догмата и религиозного откровения, носят радикальный характер и сводятся к полярным представлениям о роли и значении Бога в жизни человека. У Флоренского любовь и сыновние отношения не мешают человеку воспринимать Бога действительно как Отца, Который, отдавая сыну все принадлежащее ему «наследство», все же при этом не устраняется из его жизни и остается его абсолютно надежной опорой. Все это — и «наследство», и «опору» — Флоренский обрел для себя в «исторической» Церкви и не принял *историческое* движение «нового религиозного сознания» именно потому, что оно могло лишить его и того, и другого.

Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1907.
2. Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990.
3. Бердяев Н. А. Стилизованное православие (О. Павел Флоренский) // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 2001.
4. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994.
5. Бердяев Н. А. Хомяков и священник Флоренский // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 2001.
6. Лопухин И. В. Некоторые черты о внутренней Церкви. СПб., 1798.
7. «Особенное». Из воспоминаний П. А. Флоренского. М., 1990.
8. Павел Флоренский и символисты. М., 2004.
9. Павлюченков Н. Н. К вопросу о единстве религиозно-философского наследия П. А. Флоренского // Вестник Костромского Государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2014. Т. 20. № 4. С. 121–125.
10. Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. Томск, 2001.
11. Собрание писем свт. Игнатия Брянчанинова, еп. Кавказского и Черноморского // Сост. игум. Марк (Лозинский). М.; СПб., 1995.
12. Флоренский П., свящ. Догматизм и догматика // Флоренский П., свящ. Христианство и культура. М., 2001. С. 454–456.
13. Флоренский П., свящ. Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977.

14. *Флоренский П., свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 3(2). М., 1999.

15. *Флоренский П., свящ.* Начальник жизни. С. Посад, 1907.

16. *Флоренский П., свящ.* О типах возрастания // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1994.

17. *Флоренский П., свящ.* Сочинения. Т. 1(1): Столп и утверждение Истины. М., 1990.

18. *Флоренский П., свящ.* Около Хомякова // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1996.

19. *Фудель С. И.* Об о. Павле Флоренском (1882–1943) // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 2001.

Nikolay Pavlyuchenkov. The Philosophy of Freedom and the “New Religious Consciousness”: the Conflict of Ideas between Nikolay Berdyayev and Pavel Florensky.

In this article, the author compares and contrasts the views on human freedom found in the religious and philosophical works of Nikolay Berdyayev and Priest Pavel Florensky. Berdyayev’s critique of Florensky is reviewed and similarities in the positions of the two authors are identified. The author identifies also what he believes to be the key reason for the conflict between the two authors: their different views on the “historical” Orthodox Church in Russia. Like Berdyayev, Florensky accepted the need for spiritual creativity, but believed that the “historical” Church, behind its “external wrappings”, contains the fullness of Truth. In his conception, it is the human understanding of this Truth, not the Truth itself and the doctrine preserved in the Church, that demands creative development. From the point of view of Florensky, Berdyayev, who understands in this “historical” Church only its “external wrappings”, is principally concerned with human creativity, a completely immanent religious experience, which is always characteristically subjective.

Keywords: Nikolay Berdyayev, Pavel Florensky, philosophy, freedom, church, dogma, experience, revelation, truth, religion, consciousness.

Nikolay Nikolayevich Pavlyuchenkov — Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor at St. Tikhon’s Orthodox Humanitarian University, Senior Fellow at the Research Center of the History of Theology and Theological Education at St. Tikhon’s Orthodox Humanitarian University (npavl905@mail.ru).