

Л.И. Василенко

О магии и оккультизме в наследии отца Павла Флоренского

(Приводится по изданию: Вестник
ПСТГУ 2004/3 "Философия", с. 81-99)
<http://www.sedmitza.ru/>

При рассмотрении вопросов о магии и оккультизме в творческом наследии о. Павла Флоренского, автор привлекает свидетельства современников Флоренского, которые хорошо знали его лично (о.С. Булгаков, А.Ф. Лосев), некоторые современные мнения и оценки, затем обращается к работам самого о. Павла. Подчеркивая нетривиальность понимания "магии" Флоренским, автор выявляет сложность его отношений с оккультизмом, платонизмом и гностицизмом.

Тема эта требует внимания к себе, на наш взгляд, в силу того, что в последние годы в разных изданиях появлялись статьи и выступления, в которых соответствующие вопросы поднимались не раз. Вполне понятно, что нецерковные авторы, отличающиеся гностическим пафосом или симпатиями к космизму, искали и будут искать у о. П. Флоренского (1882-1937 гг.) что-то близкое своим пристрастиям. Например, в современной так называемой "постхристианской" культуре часто предлагают развивать паранормальное восприятие "иных миров", а Флоренский немало сказал о том, что нужно уметь видеть иную реальность сквозь покров мира земного, чем и привлекает к себе внимание.

Но "постхристианскую" культуру (в его терминах – постренессансную), которая, прямо скажем, изменила Богу, Флоренский оценил просто как "самоотравление организма" и отверг ее. Он же настаивал, что для раскрытия видения иных миров нужно идти не "постхристианскими" путями, а сформировать правильным образом, т.е. церковно, личность того, кто имеет для такого видения и познания определенную предрасположенность или одаренность. Более того, Флоренский решительно заявлял, что формировать личность и развивать особые способности стало теперь весьма важно, так как "мы находимся на пороге нового бытия" [1], новой эпохи обнажения внутренних корней сущего, эпохи, которая отбросит ложные идеи ренессанса и постренессанса. Мы, считал он, на пороге эпохи "разрождения", нужно, чтобы отменить былое "возрождение" ради обновленно понятого Средневековья.

Собственно "оккультное", согласно Флоренскому, – это сокрытое в вещах, прикровенное, оно сокрыто в силу многослойности реальности в целом. Так уж создан мир, считал он, и "оккультное" сокрыто в силу порядка вещей, а не потому, что демоны стерегут врата его восприятия. Поэтому Флоренский искренне предлагал православным заняться раскрытием путей познания сокрытого, раз уж это широко пошло на излете постренессансной культуры без ведома и согласия

христиан. Окультизм, считал Флоренский, не абсолютно закрыто, к нему есть доступ, который должен быть хорошо выверен и огражден.

Тем не менее, строго церковные авторы воспринимали и будут воспринимать эту сторону наследия Флоренского настороженно, видя духовные опасности для тех, кто рискует раскрывать "врата восприятия" потаенного, как это и сделал в свое время, например, о. Георгий Флоровский. Прочитируем: "И очень характерно, что в своей работе он [Флоренский] точно отступал назад, за христианство, в платонизм и древние религии, или уходил вкось, в учения оккультизма и магию" [2].

Так писал о. Георгий еще по поводу раннего "Столпа и Утверждения Истины" – книги ученической, как оценивал ее сам о. Павел. Флоровский решил, что невозможно отделить "окультизм" у Флоренского от гностико-платонических способов его осмысления, что и оставляет всю постановку Флоренским вопроса об окультизме в старом русле дохристианского понимания. А о более поздней книге Флоренского "У водоразделов мысли", автор которой претендовал на зрелость, Флоровский писал: "Всего менее здесь можно угадать книгу христианского философа" [3]. Эта книга не была в те годы опубликована, о. Георгий не видел ее текста, но ознакомился с ее планом.

Рассмотрение вопросов о магии и оккультизме в творческом наследии о. Павла Флоренского проведем далее в три этапа. Вначале привлечем свидетельства двух современников Флоренского, которые хорошо знали его лично, а затем некоторые современные мнения и оценки. И, под конец, обратимся к работам самого о. Павла.

* * *

В 1922 г. в своем "Ялтинском дневнике" о. Сергей Булгаков писал, что о. Павел перестал быть для него церковным авторитетом. Флоренский, если верить о. Сергию, считал исторически сложившееся русское православие чем-то дряблым и недееспособным и готовил свой проект другого православия. Искусственно сделанное православие обещало стать мощным и творчески ярким. Флоренский, как утверждал Булгаков, намеревался богато оснастить его из эзотерического наследия древней эллинской и средневековой культуры – культуры около-церковной и периферийно-церковной, рискованной по содержанию. Однако, проект нового православия, по оценке Булгакова, оставлял впечатление совершенно своевольного дела – "роковым образом своего", талантливо или даже гениально субъективного:

"Я помню, о. Павел когда-то мне писал, что он имеет свою идею православия и, действительно, в этой книге [в "Столпе". – Л.В.] есть его собственное православие, его мысли о нем. И его православие – с такой безнадежностью в смысле неразтворенности и, кажется, неразтворимости оккультизма, неоплатонизма, гностицизма, не есть историческое православие, не есть и церковное православие. Его личная, человеческая сила, уверенность сознающей себя силы отнюдь не есть еще церковная сила, как мне наивно все время казалось" [4].

Это мрачное и одновременно решительное свидетельство о. Сергия по существу исключает возможность положительной оценки всего жизненного дела о. Павла в целом. Редко кто из прямых оппонентов о. Павла (а Булгаков к ним не относился) заходил столь далеко. Другие авторы предпочитали ограничиваться критикой каких-то спорных или сомнительных частей его творческого наследия, отдавая должное его глубокой преданности и верности русскому Православию. Я лично тоже не стал бы погружать Флоренского с головой в оккультизм, платонизм и гностицизм, но не рискну и отделять его от них. Стоит отметить, что, по признанию самого о. Сергия, Флоренский говорил ему нечто подобное весьма давно – еще в годы своего студенчества, если, конечно, память не подвела Булгакова. Зрелый о. Павел вправе был бы, допустим, сказать в ответ о. Сергию что-нибудь вроде: "Если так было, то грехов юности моей не помяни". Но было ли все именно так? Относительно студенческой юности о. Павла мы имеем, например, другое документальное свидетельство в виде письма от 3 марта 1904 г., написанного будущим священником своей матери, где сказано, как он понимал свою предстоящую жизненную задачу: "Произвести синтез церковности и светской культуры, вполне соединиться с Церковью, но без каких-либо компромиссов, честно воспринять все положительное учение Церкви и научно-философское мировоззрение вместе с искусством и т.д. – вот как мне представляется одна из ближайших целей практической деятельности. В необходимости церковности я лично, да и многие, убеждены более, чем в чем-нибудь другом, и мне кажется, что было бы не только нелепо, но во многом и не последовательно отрицать такую необходимость, как это делалось и делается..." [5].

Письмо это не то, чтобы снимает все вопросы, но свидетельствует о другом отношении Флоренского к делу, если сравнивать с тем, что написал Булгаков. Тем не менее, о. Сергей даже усилил беспардонное по тону заявление Н.А. Бердяева, назвавшего "Столп" в своей рецензии просто стилизацией под православие, фальшивой и сумеречно осенней по настроению: "...И это "стилилизация" роковая, безысходная, от силы, от богатства... б.м. люциферовского, дьявольского (в неоплатоническом смысле), от которой не дано освободиться" [6].

Справедлива ли такая оценка о. Сергия? Убедительно ли его свидетельство? Позволим себе в этом усомниться. Во-первых, его резкая оценка – удивительный контраст собственным словам о. Сергия, что о. Павел "вместе с тем и христианин – святой" [7]. Одно с другим несовместимо. Во-вторых, слово о. Сергия совсем не беспристрастно по отношению к о. Павлу. Это слово человека, страдавшего от того, что о. Павел не предоставил ему возможности стать его Другом в ответ на сильное желание о. Сергия обрести его дружбу [8]. Судя по всему, о. Сергей со временем преодолел кризис, но это произошло после 1922 г., когда он писал эти строки. В-третьих, заметим, что сам о. Сергей несомненно грешил в своей молодости намерением создавать какую-то особую "новую церковь", началом для которой должна была стать Религиозно-философская академия, не без привлечения кое-чего из того же оккультизма. Это звучит на редкость амбициозно в письме о. Сергия о. Павлу от 1 ноября 1922 г., написанном им, как следует тут же отметить, в дни его тяжелых жизненных искушений: "Философия, оккультизм, наука, художество, все, не как предметы преподавания только (это только ближайшая, внешняя задача), но их внутренняя ассимиляция, так сказать, оправославление,

оцерков-ление их существа. Это последняя задача в области религиозного сознания (далее, а м.б., и одновременно, идет уже религиозное действие), и поэтому-то была бы мировая задача, в которой заключается весь узел мировой истории... Мы знали, что через нас проходит сейчас ось Православия и всемирной истории, – и чувствовали себя призванными и посланными на дело Православия" [9].

Никак не меньше, чем "ось Православия"! Булгаков не решился сказать, что призвание и посланничество получены непосредственно от Бога. Тогда от кого? И все же он утверждал, что эти намерения были у них общими. Не ошибся ли? Не совершил ли бессознательную проекцию на Флоренского своих собственных намерений? Вполне обоснованно будет допустить, что сам Флоренский дал ему какие-то поводы так думать, если молодой, энергичный и социалистически политизированный тогда Булгаков правильно его понял. Так кто же эти "мы"? Вносить ли Флоренского в число этих "мы"? К сожалению, не хватает документов для однозначного ответа. Но, во всяком случае, более чем сомнительно, чтобы так же думали другие члены того новоселовского кружка, в который пришли, кто раньше, кто позже, и Булгаков, и Флоренский.

А.Ф. Лосев, посещавший в годы своей молодости лекции о. Павла, писал на основании услышанного, что магия у Флоренского неразрывна с религией (и никак не иначе), а религия есть связь. Вопрос в том, с чем или кем связь – с Высшим, с Богом? Вообще говоря, должно прозвучать "да". Флоренский безусловно помнил о связи с Богом, так что магия предстала у него чем-то другим: это "живое, жизненное (одухотворенное) общение живого человека с живой природой" [10]. Это одновременно и предмет веры. Согласно Лосеву, магию Флоренский относил к области "естественного откровения", если она не черная магия (где бесы). Такое откровение – результат общения особо расположенного к тому человека с некоторыми приоткрывающимися ему силами природы, с ее духами или душами, не бесовскими, как он думал. За этим таится характерное для о. Павла панпсихистское понимание Вселенной.

Христианство и дохристианская магия, по Флоренскому, как его воспринял Лосев, взаимно соотносимы – просто "разная духовная высота разделяет их". [11] Магия – ниже христианства и не более того. С этой точки зрения, даже православные таинства можно считать своеобразной и высокой "белой магией", которая отменила всякую прочую магию, – так понял Флоренского Лосев и это соответствует тому, что Флоренский написал потом сам. Правда, отмена "низкоуровневой" магии не означала, что Флоренский потерял к ней интерес. Напротив, интерес ярко выражен. Хотелось бы, заметил Лосев, иметь более нейтральный, менее раздражающий термин, но его нет! "Магия – хотя и спорно, но хоть прилично" [12].

И вот странный итог: "Итак, слово "магия" в понимании Флоренского не противоречит каноническим воззрениям христианства – если правильно понимать то, что он вкладывал в него" [13]. Оценка Лосева, как видим, чуть ли не противоположна оценке о. Сергия. Соглашаться с оценками обоих современников Флоренского нет нужды, при всем уважении к каждому из них. Согласиться можно лишь с тем, что если Лосев достаточно верно воспроизвел по памяти то, что было сказано столь давно в докладе Флоренского, – а это, судя по всему, так и было – в

таком случае понимание магии у Лосева и Флоренского значительно отличается от общепринятого. Это как бы "магия без демонов", магия чуть ли не просветленная свыше, магия без извращения отношения человека к Богу, без измены Его воле и любви, магия без греховного властолюбия, магия без ложной картины мира, магия без губительных опасностей для души человека [14].

Современные авторы тоже не оставили всю эту тематику без внимания. Некоторые отмечали, например, что в оккультно-магической деятельности, продолжающей упорствовать в том, чтобы оставаться мутной, сумрачной и сомнительной, обоснованность, селекция и стандарты качества знаний могли бы стать благодаря Флоренскому намного лучшими, чем прежде, если бы ему дано было успешно завершить свои труды. Разумеется, если при этом будут отброшены одиозные виды магии и останутся более-менее пристойные. С.С. Хоружий, впрочем, явно не верил, насколько его можно понять, что Флоренский шел именно по этому пути. Хоружий оценивал магизм как сомнительный и находил его не только в миропонимании Флоренского, но и в складе его личности, в его даре тайнознания, в способностях видеть сокровенную глубину вещей и стремлениях осуществлять магическую власть над ними. Хоружий охотно процитировал из недавно вышедших воспоминаний о Павле слова: "...Я казался "ученым", будучи внутри "магом"" [15].

Магизм Флоренского, выразившийся также в виде магической интерпретации культа и обряда, как писал Хоружий, основывается на принятом им неоплатоническом энергетизме, которому доверять никак нельзя, потому что он не имеет ничего общего с подлинно православным паламизмом.

Неоплатонический энергетизм послужил также "закреплению черт архаической религиозности" в мирозерцании Флоренского и привел к серьезной ошибке, суть которой – в утверждении неизменности самой сути культа в истории – "от первобытного ритуала до христианских таинств" [16]. "Итак, (нео)платонизированная трактовка православного энергетизма влекла за собой подмену, сдвиг от христианства как религии Личности в дохристианскую сферу природной, магической религиозности" [17]. Насколько магическая религиозность является природной, а не противоестественной, – этот вопрос оставим для другого раза [18].

Н.К. Бонецкая, напротив, далека от круга представлений, которые привлек Хоружий. Она выразила в ряде своих статей в "Вопросах философии" позицию, хрестоматийно типичную для тех, кто симпатизирует магической тематике Флоренского, и придала ей решающее значение для оценки его творческого наследия. Он, согласно ее трактовке, особенно дорожил в историческом русском православии той его стороной, которая имела что-то общее с космизмом, с языческим миропониманием. Суть его в том, чтобы за всеми природными и вовлеченными в культуру вещами и явлениями находить присутствие живых существ, духов, вплоть до того, чтобы видеть духов в кадильном дыму во время богослужения. Она заявила также, что в отношении к Рудольфу Штейнеру, тоже ведавшему о мире "деятельно-творческих существ позади вещей", Флоренский был ближе многих других наших философов-софиологов.

"...Мы дерзнули бы сказать, – писала она, – что никем иным, как Флоренским была предпринята отчасти удавшаяся попытка создать "духовную науку" (в широком смысле слова) на русской и даже на православной почве" [19]. Если бы Флоренский – "гностик-практик", по ее оценке, – завершил свои труды, доведя обработку своего богатейшего опытного материала до тщательно продуманного определения ступеней и этапов духовного пути и соответствующих средств и методов, то, как вытекает из сказанного ею, "духовная наука" Штейнера со всякими деталями "познания высших миров" уже никого бы не интересовала.

Эта точка зрения – тоже крайняя. Бонецкая соотносит ею сказанное с предположением, что все, что Флоренский думал на эти темы, он открыто не выразил, потому что на него давил "строжайший запрет, налагаемый на такие эксперименты православной Церковью" [20]. Иначе говоря, Флоренский скрыл главное, о чем думал, а значит фактически вводил собратьев по вере в заблуждение относительно своих подлинных намерений и интересов. Антипатия к Церкви проступает в таком утверждении Бонецкой, решившей, что именно она лучше других поняла Флоренского как "затаившегося мага", своего рода "двойного агента". Претензия говорить за Флоренского то, что он сам не собирался говорить и делать, здесь есть.

Дело, разумеется, не столько в запрете, который на магию есть, – а он уходит корнями далеко в ветхозаветные времена и понятно почему. Флоренский относил этот запрет лишь к черной магии, считая, что он лично его не нарушает, если принимает платонизм и не отсеивает то, что относится к широко распространенным представлениям о мировом панпсихизме, с которым он и ассоциировал свою просветленную, как он думал, магию. Замалчивание своего особого познавательного интереса он объяснял тем, что просто хранил тайну своей души. И это было, по его словам, "не притворством, а своеобразною стыдливостью и умственным приличием" [21]. Действительно, попробуй объясни упрямо гнущим свое непосвященным, просветленная тут магия или затемненная? Бонецкой он сказал бы, что она его неправильно поняла. Важно также еще и то, что Флоренский как человек православный хранил верность Богу и Церкви и не собирался заходить в своих увлечениях столь далеко, как Штейнер и другие, популярные ныне гностики и оккультисты. Его оценка теософии Блаватской и антропософии Штейнера была суровой: "В теософии и антропософии – метод разложения: Бог и человек разлагаются на ряд сил. Оно (? – Л.В.) по существу отрицает жизнь, не только в глобальном и метафизическом смысле. Общечеловеческое мышление ориентируется на Боге. Оно выкристаллизовывается в христианстве. Но почему нужно откровение, чтобы человечество открыло свою человечность? Ответ – в идее воплощения. Христос – прототип человека" [22]. Как видим, Флоренский Христа не забывал и антропологию от христологии не отрывал.

Надо признать, что сильная жажда познания была отличительной чертой характера и Штейнера, и Флоренского, со всеми связанными с этим искушениями. Но некоторые замечали, и мы сошлемся на это вопреки Бонецкой, что направленность и предмет познавательных интересов у Штейнера и Флоренского различны: "Флоренский был исследователем природы, Штейнер – исследователем духа" [23]. Автор, высказавший это, Тайя Гут спешит оговорить, что в

действительности оба исследовали одно и то же, но с разных сторон, в предположении, что дух (или духи?) есть в потаенной глубине природы. Высказанное предположение можно и оспорить: оба они – люди, не только имеющие что-то общее, но они же и разные, и говорят не только об одном и том же, но и о разном. Все-таки Флоренский – православный священник, для него именно Церковь – Столп Истины, а Штейнер – оккультно-гностический учитель.

В конце концов, как однажды выразилась Н.К. Бонецкая, ее рассуждения "не претендуют на большее, чем на статус мнения" [24]. Будем к этому так и относиться – как к спорному и недостаточно обоснованному мнению.

Теперь обратимся к тому, что писал об этом сам Флоренский. Прежде всего, нужно сказать о нём самом, о том, как он воспринимал реальность, чего мы уже, впрочем, касались. Флоренский с юношеских лет искал в мире потаенное единство вещей и существ, невидимую первооснову видимого, пути и способы проявления в видимом того, что невидимо, пути перехода от видимому к невидимому. Флоренского интересовало то, как невидимый мир просвечивает в мире видимом, как происходящее в невидимом мире "проступает" в явлениях или событиях мира видимого, как невидимое символически выражает себя в том, что доступно нашему восприятию. "Я искал того явления, где ткань организации наиболее проработана формирующими ее силами, где проницаемость плоти мира наибольшая, где тоньше кожа вещей и где яснее просвечивает через нее духовное единство" [25].

Если привлечь к рассмотрению биографический материал, то становится ясно, что Флоренский предпринял здесь масштабную попытку соединить свой доцерковный опыт мистики иного мира с опытом своего воцерковления. Раннему своему опыту он оставался верен всю свою последующую творческую жизнь [26]. Жажда сладостного самозабвенного слияния с невидимым миром сохранялась и после воцерковления, поэтому соединение недостаточно просветленного, как нам представляется, доцерковного опыта с последующим церковным не стало убедительным.

Чтобы увидеть это, начнем с его работы "Общечеловеческие корни идеализма", напечатанной, как ни странно, в "Богословском вестнике" Московской Духовной Академии. В этой статье читаем: ""Магия" – вот то единственное слово, которое решает платоновский вопрос. Или, если хотите более современного слова, то это будет "окультизм"" [27]. Флоренский описал распространенные в народе ведовские представления и практику, трактуя их как близкие платонизму, оговорив, впрочем, что он не берется строго доказать выводимость платонизма из оккультизма. Действительно, не следует редуцировать Платона к магии, пусть Платон и считал само собой разумеющимся то, что магия как искусство общения с демонами существует и что она эротична, как это мы и видим в диалоге "Пир" [28]. В конце концов, Платон и затем Плотин не относили магию к числу солидных занятий, достойных серьезного внимания философа.

Читаем Флоренского дальше: "Вся природа одушевлена, вся – жива, – в целом и в частях. Все связано тайными узами между собою, все дышит вместе друг с другом. Враждебные и благотворные воздействия идут со всех сторон. Ничто не бездейственно: но, однако, все действия и взаимодействия вещей-существ-душ

имеют в основе род телепатии, изнутри-действующее, симпатическое родство. Энергии вещей втекают в другие вещи, и каждая живет во всех, и все – в каждой" [29]. И еще: "Все вещи – центры исходящих тайных сил. Пересекаясь, сплетаясь, запутываясь, эти черные лучи, эти нити судеб вяжут узлы – новые центры, – как бы многоразличные манифестации природы, – то являющиеся, то исчезающие, то попадающие в поле зрения повседневного, то заволакивающиеся от солнечного света туманной дымкой или исчезающие в густой, как смола, тьме ночи. Это – бесчисленные существа, – лесовые, полевые, домовые, подовинники, сарайники, русалки, шишиги, кикиморы и т.д. и т.д., – двойники вещей, мест и стихий, воплощенные и бесплотные, добрые и злые numina их (numina – лат. термин для обозначения богов в римском дохристианском понимании. – Л.В.). Это – предвосхищу дальнейшее – ипостасные имена вещей, nomina их. Это знаменья судеб их, omina их. Это Numina-Nomina-Omina rerum. Но прежде всего это – живые существа" [30].

Удивительна та легкость, с которой Флоренский оперировал таким материалом, от которого христианские философы обычно держатся в стороне. В этом рискованном материале он как у себя дома. Вдобавок он взял богословский термин "ипостась" и ввёл его в другом смысле в совершенно иную ткань, чтобы обозначить квазиличностный характер "здешних" и "нездешних" сил. Вещи, полейбнициански, – центры исходящих тайных сил, "вещи-существа-души", обозначаемые судьбоносными именами разной мощи и разной глубины. Флоренский не относил этих духов ни к ангелам, ни к бесам [31]. Если же позволить себе считать их чем-то средним между ангелами и бесами, нельзя обходить вопрос об их демонизации или просто демоничности, но Флоренский этим не занимался. Маг, манипулируя именами, повелевает духами мест, вещами, стихиями. Ведуны, ведуньи, ведьмаки, ведьмы ведают по преимуществу; знахари, знахарки – они знают по своему опыту, знает, надо думать, и Флоренский, охотно расспрашивавший колдунов. Есть свидетельства, что оккультисты бывали на некоторых лекциях о Павла в Москве в начале 1920-х гг., и это можно понять.

Другая работа, с которой начинаются "Водоразделы", – это "На Маковце". Флоренский предложил читателю "сойти в себя" и, оставив страх, одновременно "в преисподняя земли". Там сумрачная пещера, напоминающая Платонову, но все же не та пещера. Здесь "дно мира", глубинная "утроба земли", ее перворождающее начало. Здесь "сухо и почти тепло". Здесь корни вещей и судеб – в сумраке, а не в свете. Для сравнения: в "Столпе" вещи укоренены в Боге в Его замысле, в Софии, в запредельном свете. Иначе в пещере. В ней "упруго жужжат веретена судеб" – Флоренский привлек эллинский мифологический образ богинь судьбы. "Сердца всех существ пульсируют в этих недрах. Тут от мглы и лучей, рождаются все вещи мира. Тут ткется, из ритмических колебаний, быстрых и медленных, глухих и звонких, из гулов и пещерных отзвуков, – живой покров, что называется Вселенной" [32].

Флоренский сам задал смысловую связь своего образа пещеры с аналогичным в "Фаусте" Гете. "Сойди к Матерям", сойди в потаенные глубины мира, там овладеешь тайными знаниями, – соблазняет Мефистофель, – сойди к тем "Матерям", которые и заняты "веретенами судеб". Зовет Мефистофель, а не Гете.

Фауст принимает губительное искушение и плохо кончает: бес создает для него, уже ослепшего, виртуальный мир, смахивающий на псевдореальность в популярном фильме "Матрица" [33], а в действительности Фаусту, согласно Гете, просто роют могилу. Флоренский – "русский Фауст", как назвала его Бонецкая [34], – тоже в какой-то мере принимает искушение "сойти к Матерям" [35], но дает ему противовес, ею не оцененный. Это Звезда Утренняя, которая, как писал здесь о. Павел, "воссиявает", но где? – Текст ведет к тому, что она должна вроде бы сиять в "утробе земли", но Флоренский решает по-другому: "Под пещерными сводами сердца".

Звезда Утренняя символизирует победившего Христа – так в Св. Писании (2 Петр 1:19; Откр 2:26-29; 22:16). Флоренский, я думаю, понимал, что невозможно православному христианину помещать Христа в сумрачные подземелья и окружать Его сомнительной компанией "Матерей" с их подозрительными "веретенами" [36]. Нельзя забывать Христа как Господа. На этом и разошлись пути Фауста и Флоренского и их жизненные судьбы. Но мы видим раздвоенность Флоренского между принятием Христа как Спасителя и ярко выраженной страстью к познанию, к погружению в сокровенные глубины сущего. Сам он выразил это так: "Это была жажда знать, упиться познанием тайны, всецело слить себя с таинственно высвечивающими ноуменами. Пред нею отступали все другие стремления, все другие влечения – страсть всепожирающая – к Природе" [37].

Следующая работа, на которую стоит обратить внимание, – это "Магичность слова" из "Водоразделов". В ней обосновывался тезис: "Слово магично и слово мистично" [38]. Нет нужды сомневаться в том, что магичность и мистичность слова реально существуют. Вопрос в том, как к этому относиться. Сначала – о том, как относился к этому сам Флоренский. Магию слова он отличал от мистики слова по признаку присутствия действующей воли в слове, исходящем от человека. Мистичность означало символический смысл слова, знаменование иной реальности в нашей земной через слово. А магичность слова – силу, воздействующую на мир через высказанное слово. Это означало, что есть психическая энергетика слова ("заряженность энергией"), которая воздействует на вещи согласно воле того, кто использует эту энергетику.

Энергично-волевое воздействие слова, утверждал Флоренский, имеет сверхличный общенациональный характер. Нигде он не сказал, что энергетика магических слов – от Бога. Сконцентрированная историческая воля целого народа, всех тех, кто оказал серьезное влияние на формирование энергично одаренной личности, принявшей и вобравшей в себя это влияние, как утверждал Флоренский, соединяется в слове с концентрированной индивидуальной волей того человека, который направляет энергию слова на определенный предмет и производит в нем нужное изменение (в том числе и в душе и теле того человека, на которого направлено воздействие слова). "Слово – конденсатор воли, конденсатор внимания, конденсатор всей душевной жизни, ... слово с усиленной властью действует на душевную жизнь, – сперва того – кто это слово высказывает, а затем, возбужденную в говорящем от соприкосновения со словом и в слове – от прикосновения к душе, энергией – и на тот объект, куда произносимое слово направлено" [39].

Слова для этого нужны особые, высоко насыщенные энергетикой. Прежде всего, это имена, которые, даже если и не являются самостоятельными метафизическими сущностями, все же ведут себя как таковые и несут в себе полученные откуда-то энергии. Жаль, что нет у Флоренского достаточно обстоятельного разбора, откуда и от кого. Энергии таких особых слов, "заряженных оккультными энергиями нашего существа" [40], воздействуют на энергии вещей, присущие им по их природе, так что тот, кто владеет энергией слова, способен овладевать также и энергийными силами вещей.

Воздействие этих энергий, как считал Флоренский, не требует того, чтобы наш разум понимал, что и почему, не требует лично-сознательного участия, ясного сознания, индивидуально-личного напряжения воли. Так, по крайней мере, на низших ступенях магии. Видимо, к низшим ступеням магии следует отнести следующую цитату, в которой весьма лихо проводится жутковатая параллель между знахаркой и церковным священнослужителем, что не стоит и комментировать: "Знахарка, шепчущая заговоры или наговоры, точный смысл которых она не понимает, или священнослужитель, произносящий молитвы, в которых иное и самому ему не ясно, вовсе не такие нелепые явления, как это кажется сперва; раз заговор произносится, тем самым высказывается, тем самым устанавливается и наличность соответствующей интенции, – намерения произнести их. А этим – контакт слова с личностью установлен, и главное дело сделано: остальное пойдет само собою, в силу того, что самое слово есть уже живой организм, имеющий свою структуру и свои энергии" [41]. Неужели Христос тут уже и ни при чем, и все делается без Его участия, путем одного только использования самодостаточных обрядовых формул и действий?

О более высоких ступенях магии мы ничего ясного у Флоренского не встретим. Найдем, впрочем, некоторые эскизные рассуждения, что таинственная сторона вещей нашего мира и иных миров приоткрывается через бессознательное, через его глубину, делающую возможной восприятие невидимой их сути. Ссылки на бессознательное, которое само по себе не объяснено, трудно признать достаточно основательными. Но здесь напрашивается прямая ассоциация с К.Г. Юнгом, который связывал подобные вещи с работой архетипов, с их "нуминозной" силой, принудительно отстраняющей разум и волю человека и требующей его согласия отдаться этим силам. Но кто ввел самого Юнга в мир архетипов? – Даймоны: гностически культурный Филемон и еще один, отталкивающего мифистифического вида, с условным египетским именем "Ка". Юнг, судя по всему, писал об этой демонизации достаточно честно. У Флоренского нет таких признаний. Есть, впрочем, слова о пассивно-женственно-эротическом восприятии магически насыщенных слов и воздействий тем человеком, на которого они обращены: магическое слово как сперма и восприятие как зачатие.

После всего сказанного никуда не уйти от вывода, что Флоренский не вышел из руслу неоплатонического понимания оккультизма, хотя и высказывал намерение дать его первичное описание без привлечения гнозиса, неоплатонизма и язычества. А у неоплатоников магия и демонология сопровождают друг друга. Но, может быть, Флоренский не знал по личному опыту о демонических атаках? Не просто ответить однозначно. Можно подумать, что "врата восприятия иных миров" были у

Флоренского открыты с ранних лет, так что обращаться за содействием к каким-то даймонам ему не было нужды или же даймоны, если они где-то присматривали, не давали ему никаких поводов что-то плохое заподозрить. Можно также подумать, что у Флоренского не было тяжелого и неприятного опыта бессилия воли и разума при демонических энергичных воздействиях или он не захотел об этом рассказывать, тогда как Юнг этого не таил. Сколько было открыто Флоренскому с самого начала и понадобилось ли ему самому настойчиво концентрировать (как говорят, "поднять") свою личную энергетику, чтобы входить в познание других миров, – на эти вопросы найти документально подтверждаемые ответы не удалось. Но все же мы вправе сказать, что нет никаких признаков того, чтобы сам Флоренский обращался, в отличие от Юнга или Кастанеды, к каким-то духам за содействием для вхождения в "иные миры".

Научный критицизм европейской культуры, на который постоянно нападали многие, в том числе и Флоренский, и который продолжают критиковать поныне, при всей его примитивности, надо отдать ему должное, не одно столетие успешно отражал атаки со стороны магии, оккультизма, алхимии, астрологии, каббалистики, теософии и всего прочего. Не зря же говорил Макс Вебер, что наука расколдовала мир. Лишь вторая половина XX в. стала временем какого-то отступления и ослабления пафоса научного рационализма, столько веков горделиво самоутверждавшегося и не пожелавшего искать своего восполнения в истинной вере. И все же в научном рационализме была и пока сохраняется одна ценная вещь: разум должен ответственно вести свою критическую работу над любым материалом под знаком истины, чтобы достичь хорошо обоснованного понимания поставленных вопросов. Флоренский от этого отошел. У него понимание как критически ответственная работа разума превращается во что-то, напоминающее понимание как успешный результат опыта работы энергетики и волевого действия.

Кроме всего этого, ссылка Флоренского на то, что магическая воля оккультиста тесно связана с некоей магической волей чуть ли не всего народа в целом, не может быть принята как убедительная. В конце концов, в любом народе есть поляризация устремленностей к свету и тьме, есть, как мы видим в истории, двоеверие, не обходящееся без демонизации, так что "воля народа", если о ней вообще корректно говорить в смысле социально-философском, может оказаться слишком затемненной, чтобы ждать от нее в этом плане чего-то хорошего. Ясно, что далеко не весь народ склонен к магии, а кто склонен, то это не лучшая часть народа. Но примечательно, что Флоренский таким окольным путем как-то косвенно признает, что магическая воля – это что-то неличностное, может быть, даже нечеловеческое, нечто такое, что народ здесь уже может быть и ни при чем. Если отделить от народа неличностную магическую волю, то тогда от кого эта воля? Не от Бога же.

Флоренский, заметим, ссылался на "народ" с его "ведунами", "кудесниками" и прочими деятелями такого же рода, чтобы критиковать амбициозную и одновременно духовно фальшивую и ненадежную интеллигенцию – по характеру критики всю интеллигенцию, хотя точнее было бы говорить о сомнительной ее части. Критиковал, например, за то, что она ничего не понимает в ведовстве, в оккультных делах. Но, во-первых, сам Флоренский отнюдь не убедителен в своих оценках подобных дел, а, во-вторых, среди русских религиозных философов была

и лучшая критика атеизированной интеллигенции. Если думать, что ссылки на "народ" понадобились Флоренскому только в качестве не очень солидного полемического приема против несимпатичной ему интеллигенции, тогда и не нужно их считать весомыми.

Подобные вопросы затрагивал, например, такой писавший о Флоренском автор, как игумен Андроник (Трубачев). Он, в частности, не возражал, что магичность и мистичность слова фактически существуют, но оценивал это не так, как Флоренский, и ни на какую "волю народа" или "энергичную" продвинутость немногих "знающих" не ссылался. Прочитируем: "По мере приближения человека к Богу и освящения от Него благодатью, Божественною энергиею через слово Божие, у человека могут открыться и особые естественные силы, сродные свойству магичности слова. Мы сказали: могут открыться. Но могут и не открыться, в зависимости от того, что ему полезно... При а) теоретической неисследованности, б) практически нулевой значимости для искоренения греха, в) и почти неустранимой возможности впадения в грех – все Святые Отцы запрещали специально развивать магические силы и намеренно пользоваться магическим свойством слова, а мистические свойства слова разрешали использовать лишь для связи с Богом и святыми. При этом силы и свойства магические оставляются как бы на волю Божию: если Богу будет угодно, он восстановит и все естественные силы освященного человека. Но так ли они будут нужны человеку тогда, когда в нем уже будет действовать сила Божия, благодать?" [42]. Подводя итог всему сказанному, в том числе и игуменом Андроником, констатируем следующее. Если целью Флоренского было предложить Церкви и культуре христиански просветленную магию, очистить ее от всяких демонических инспираций и искажений, то выполнить эту задачу ему не удалось убедительным для всех образом. Не случайно многие и поныне склонны думать, что Флоренский имел в виду только старую темноватую магию, ничего общего не имеющую с Церковью. Флоренский возражал бы, что не за это он ратовал, но сомнения едва ли смог бы развеять. Они остаются. Подвело его, как справедливо писал Хоружий, некритическое принятие платонизма с его явно демонической магией и теургией, а также, добавим, народного двоеверия.

Некоторые думали и заявляли, что Флоренский ради магии забыл Христа. Не стоит с этим соглашаться. Повторим лишь сказанное ранее, что какая-то внутренняя раздвоенность между космизмом и церковностью у Флоренского была, но Христа и Церковь он любил. Завершая свою работу, приведем слова Ю.П. Иваска о Флоренском, которого он считал человеком, "самое главное утаившим" (главное ли?) и где-то раздвоенным, но не настолько, чтобы оставить Господа: "У гордого, по-осеннему прохладного о. Павла Флоренского чувствуется не одно эллинско-языческое любование, а и евангельское жертвенное рвение, которого не было у Сократа, у Федра или Федона. Стрела христианства ныла в сердце эллина о. Павла Флоренского..." [43].

Подтверждается это теми словами самого Флоренского, в правдивости которых не нужно сомневаться: "...Мы весь мир будем воспринимать во Иисусе Христе и через Иисуса Христа" [44].

И еще приведем примечательные слова С.С. Хоружего, который многое сделал для критического анализа творческого наследия о. Павла и одновременно признавал, сколь многим мы все ему обязаны в плане воцерковления нашей интеллектуальной работы: "Опровергая ли Флоренского, соглашаясь ли с ним – в любом случае философская мысль оказывается попросту вынужденной войти в Церковь, в живую конкретность христианства. И пусть тысячу раз мы решим, что те или иные суждения философа могут быть признаны лишь своемыслием и произволом, а вовсе не голосом соборного церковного опыта; но, выясняя это, мы философствовали в элементе живой церковной практики, живого опыта православия; но мысль наша пребывала при этом в области Св. таинств, в области литургии, аскетике, гимнографии, всех богатств православной церковности (что для философской мысли и в наши дни ничуть не легче, нежели во времена Флоренского) – и это никто иной, как именно о. Павел властно направил ее туда. Этого за ним никто уже не оспорит" [45].

Примечания:

1. Флоренский П.А. Соч. в 4-х тт. Т. 3(2). М., 1999. С. 393.
2. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 497.
3. Там же.
4. Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С.106-107. 96
5. См.: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и др./ Под ред. В.И. Кейдана. М., 1997. С.64.
6. Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 107.
7. Там же, с. 106.
8. Подробнее см.: Роднянская И. С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский: к философии дружбы. М., 1993, № 4. См. также: Половинкин СМ. Ревностная дружба // Переписка свящ. П.А. Флоренского со свящ. С.Н. Булгаковым: Архив свящ. П.А. Флоренского. Вып. 4. Томск, 2001. (Это издание далее обозначается как "Переписка").
9. Переписка. С. 176.
10. Флоренский П.А. Соч. Т. 3 (1). С. 249.
11. Флоренский П.А. Соч. Т. 3 (1). С.250. Сравним с другим озадачивающим высказыванием: "...Самые глубокие рвы между религиями не могут настолько разобшить их, чтобы окончательно распалось их коренное единство" (Т. 2. С. 537). И еще с одним: "Недаром же культурно-исторической плотью, воспринятой Церковью для воплощения нового духа, была та самая общечеловеческая символика, над которой в течение пяти тысяч лет упорно работали, по сообщению Геродота, все маги Азии, а, точнее сказать, – не только Азии, но и всех других

культур" (Флоренский П.А. *Философия культа. (Опыт православной антропологии)*. М., 2004. С. 232.).

12. Там же. Т. 3(1). С. 251.

13. Там же.

14. Сравним сказанное вот с чем. О. Александра Меня нередко считают непомерно либеральным по многим церковным вопросам. В чем это верно, а в чем нет, разбирать сейчас не будем. Обратим внимание на то, что иногда его обвиняют в каком-то фривольном попустительстве по отношению к магам, астрологам и экстрасенсам. Но в том, что сам Мень опубликовал, мы видим позицию по отношению к магизму, куда более строгую и жесткую, если сопоставлять с тем, как Лосев подает Флоренского. Во-первых, писал Мень, магизм прямо связан с грехопадением, с желанием "быть как боги", с намерением своевольно владеть миром, с изменой Богу. Во-вторых, магизм неотделим от язычества. В-третьих, магизм имел результатом порабощение человека демонам и стихиям. "Подлинная религиозная жажда была чужда магизму, ставившему на место молитвы, веры и любви волхование, заклятие, принуждение" (Светлов Э. [Мень А.] Магизм и Единобожие. Брюссель, 1971. С. 12). "Антиподом магизма является открытость Богу, выраженная в словах Молитвы Господней: "Да будет воля Твоя"" (Мень А. Библиологический словарь. Т. 2. М., 2002. С. 154). Сказанного достаточно.

15. Свящ. Павел Флоренский. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992. С. 172. Возникает, впрочем, законный вопрос, придавать ли этим словам определяющее значение. Есть ведь у Флоренского и такое "дионисическое", как сказал бы Бердяев, заявление о себе как о кавказском бандите, которое никак не назовешь выражением жизненной программы Флоренского: "В раздолье моей души нет законов, я не хочу законности и не умею ценить ее, ибо знаю, что я разбойник всем своим нутром, и не в кабинете сидеть бы мне, а мчаться в грозу ночную, без цели мчаться бы с вихрем на карабахском коне" (Переписка. С. 131.).

16. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С116-117.

17. Там же. С. 118.

18. Сравн. с пристрастными, но все же не лишенными известной проницательности словами Н.А. Бердяева о Флоренском: мне совершенно неприемлем "...его магизм, первоощущение заколдованного мира", он, "несмотря на все его желание быть ультраправославным, был весь в космическом прельщении", где "эрос подавлял агапэ"; и все это культивировалось в атмосфере, где "совсем не стоял в центре Христос", где было "языческое возрождение", "христианообразное", где "дух эллинский был сильнее библейского мессианского духа" (Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990. С. 150, 152).

19. Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. №7. С. 79-97.

20. Бонецкая Н.К. П. Флоренский: русское гетееанство // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 107. Негативное отношение этого автора к Церкви и пристрастное к

Флоренскому мы усматриваем также и в следующем ее заявлении: "Подлинно православная простота кажется Флоренскому слишком скучной, будничной, "позитивной"; его больше привлекают экстравагантные отклонения от православного типа. Вместе с Бердяевым, Розановым и Мережковским Флоренский олицетворяет собой глубинный и сущностный кризис православия в XX веке" (Бонецкая Н.К. П.А. Флоренский и "новое религиозное сознание" // П.А. Флоренский: Pro et contra. СПб., 2001. С. 663). Эти ли маргинальные для Церкви имена олицетворяют? И в чем сам кризис? Флоренского лучше ставить не в этот ряд, а в число его "новоселовских" друзей. И не свою ли любовь к "экстравагантным отклонениям от православного типа" автор этой статьи проецирует на Флоренского?

21. Флоренский П.А. Детям моим. С. 172.

22. Флоренский П.А. Т. 3(2). С. 453. Едва ли стоит соглашаться в цитате, что "общечеловеческое мышление ориентируется на Бога". Хотелось бы этого, но, увы, все не так в постхристианской культуре. В статье "Магичность слова" Флоренский говорит другое: "...Убеждение в магической силе слова, на протяжении веков и тысячелетий, составляет всеобщее достояние народов самых различных..." (Т. 3(1), с.231). Это соответствует установкам постхристианской культуры. Флоренский, допустим, мог искренне думать, что первое второму не мешает, но мы не можем с этим согласиться.

23. Гут Т. Павел Флоренский и Рудольф Штейнер // Вопросы философии. 2002. N 11. С. 214.

24. Бонецкая Н.К. П.А. Флоренский и "новое религиозное сознание" // П.А. Флоренский: Pro et contra. СПб., 2001. С.647.

25. Флоренский П.А. Детям моим. С. 153-154.

26. Вот примечательное признание: "Иначе мыслить я не могу, иной склад мысли отрицается всем моим существом" (Флоренский П.А. Детям моим. С. 155.).

27. Флоренский П.А. Соч. в 4-х тт. Т. 3 (2). С. 147.

28. Отметим, что Флоренский прекрасно это видел и отнесся к этому с интересом: "...самая Академия (Платона. – Л.В.) была построена на началах гнозиса эротического" (Т. 3(1). С. 247).

29. Там же. С. 151.

30. Там же. С. 151-152.

31. Как утверждает о. Павел, "молитвы "они" не боятся: ведь они – не то, что черти, – не злая сила. Молитва им нипочем. Боятся же они лишь скверных черных ругательств да матерного слова" (Т. 3 (2). С. 154.).

32. Там же. Т. 3(1). С. 31

33. Мефистофель предлагает Фаусту характерное "виртуальное" искушение: "Беги из мира действительности в свободные области образов; наслаждайся тем, что давно уже не существует". Чем не по "Матрице"?

34. Бонещкая Н.К. П. Флоренский: русское гетеанство. Спб., С. 98.
35. Платоновские идеи (а Флоренский – платоник) как "Матери всего сущего, живут в глубине".
36. Для сравнения: Фридрих Ницше напрямую связал этих "Матерей", якобы ведущих "к сокровеннейшей глубине вещей", с демонической работой Диониса: "Среди этого преизбытка жизни, страдания и радости восседает Трагедия в величественном восторге, она прислушивается к отдаленному скорбному напеву: он повествует о Матерях бытия, коим имена: Мечта, Воля, Скорбь. – Да, друзья мои, уверуйте вместе со мной в дионисическую жизнь и в возрождение трагедии" (Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1990. С. 138.) Впрочем, восприятие этих строк зависит от характера перевода. Сравним с иным вариантом: "...Трагедия восседает в возвышенном исступлении у груди этого преизобилия жизни, боли и наслаждения; она прислушивается к далекому меланхолическому песнопению, повествующему о Матерях Бытия, кои суть Заблуждение, Желание, Боль" (де Любак А. Драма атеистического гуманизма. Милан; М., 1997. С. 57). Ясно, что не от Бога все эти "Матери", а их "путь к сокровеннейшей глубине" не является путем к истине.
37. Флоренский П.А. Детям моим. С. 160.
38. Флоренский П.А. Соч. в 4-х тт. Т. 3(1). С. 231.
39. Там же. С. 241
40. Там же. С. 246.
41. Там же. С. 249.
42. Андроник (Трубачев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск. 1998. С. 129.
43. Иваск Ю. П. Розанов и о. П. Флоренский // П.А. Флоренский: Pro et contra. СПб., 2001. С. 441.
44. Флоренский П. А. Соч. в 4-х тт. Т. 3(2). С. 388.
45. Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского. Томск, 1999. С. 142-143.