

- ⁸ Письмо Ф.Б. Гёцу 16-28 июля 1888 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том II. Под ред. Э.Л. Радлова. – СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1909. – С. 157.
- ⁹ Письмо А.А. Фету, без даты // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том III. Под ред. Э.Л. Радлова. – СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1911. – С. 121.
- ¹⁰ Во введении к английской антологии у С. Франка уточнено: «the «supernatural» and the «natural»» (A Solovyov Anthology, arranged by S. L. Frank. Trans. from the Russian by Natalie Duddington. London, S. C. M. Press, 1950, p. 13).
- ¹¹ Письмо к о. Архимандриту Антонию Вадковскому 29 ноября 1886 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Том III. Под ред. Э.Л. Радлова. – СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1911. – С. 189–190.
- ¹² Екатерина Михайловна Лопатина (1865–1935) – сестра философа Л.М. Лопатина, писательница (*Ельцова* – псевдоним).
- ¹³ Ельцова К. Сны нездешние (К 25-летию кончины В.С. Соловьёва) // Современные записки. – Париж, 1926. – Т. XXVIII. – С. 225–275 (перепечатано в: Вл. Соловьёв: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. I. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000).
- ¹⁴ «Свидетельствующий сие говорит: ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22, 20). По наблюдению В.П. Троицкого, эта очень редко используемая заключительная строфа Апокалипсиса встречается как эпитафия на могилах ещё двух великих людей: «Её нанесли на каменной голгофе под простым крестом могилы Гоголя (известно, что надпись предложил сделать С.П. Шевырёв в 1852 году; совсем недавно её, надпись эту догадались восстановить на Новодевичьем кладбище), и потом ещё раз на гранитном надгробии Ивана Сергеевича Аксакова, похороненного на территории Троице-Сергиевой Лавры в январе 1856 года (надпись громадными буквами по широкому каменному полотнищу). И так, у Николая Гоголя, у Ивана Аксакова, у Владимира Соловьёва – одна фраза: «Ей, гряди, Господи Иисусе!». Для «случая Гоголя» об этой надписи верно и точно высказался всё тот же Шевырёв: «В ней выражается сосредоточие всех его мыслей». Несомненно, ровно то же можно было бы повторить и для двух других» (Троицкий В.П. Место упокоения Владимира Соловьёва: чего здесь теперь нет // <http://www.losev-library.ru/?pid=8338>).
- ¹⁵ Книга д'Эрбиньи «Un Newman russe: Vladimir Soloviev» вышла в Париже на французском языке в 1911 г.; первое английское издание увидело свет в 1918 г.

УДК 141.3:27(470)

ББК 873(2)5:86.37

РАЗВИТИЕ ИДЕИ «ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ» В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (И.В. КИРЕЕВСКИЙ, В.С. СОЛОВЬЕВ, П.А. ФЛОРЕНСКИЙ)

Н.Н. ПАВЛЮЧЕНКОВ

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Бахрушина ул., д. 2/5, стр. 2, г. Москва, 115184, Российская Федерация
E-mail: npavl905@mail.ru

Рассматривается основной круг проблем, связанных с различной интерпретацией идеала достижения «цельного знания» в русской религиозной философии. Последовательно излагаются концепции И.В. Киреевского, В.С. Соловьёва и П.А. Флоренского. Подчеркивается, что в основе проекта «цельного знания» И.В. Киреевского лежит опыт хрис-

тианской аскетики, который стал для философа тем фундаментом, на основе которого только и возможна «наука философии» как результат «цельной жизни» и «цельного разума». Показано, что, в отличие от И.В. Киреевского, концепция В.С. Соловьёва основана на представлении о человеке как о безусловном, божественном существе, что обуславливает недостаточный интерес Соловьёва к внутренней жизни и внутреннему состоянию человека. Отмечается, что Соловьёва интересует в основном «свободная теософия» как гармоничный синтез науки, философии и богословия. Исследуется решение данной проблемы, предложенное П.А. Флоренским, который, подобно Соловьёву, рассматривал человека принадлежащим к двум уровням реальности: эмпирической и «безусловной», однако эта «безусловная» реальность, по его мнению, не является божественной и нетварной. Раскрываются взгляды Флоренского на тождественность достижения обожения и «цельного знания» и на первостепенное значение религиозного культа для внутреннего единства человеческого существа. Делается вывод о том, что, с одной стороны, концепция «цельного знания» П.А. Флоренского включает в себя положения концепций И.В. Киреевского и В.С. Соловьёва, а с другой стороны, представляет собой качественно новый вклад в представления о «цельном знании».

Ключевые слова: «цельное знание», философия всеединства, вера, религиозный опыт, разум, религиозный культ, обожение, богословие, «наука философии», христианская аскетика, «свободная теософия».

THE DEVELOPMENT OF THE IDEA OF «WHOLE KNOWLEDGE» IN RUSSIAN PHILOSOPHY (KIREEVSKY, SOLOVYOV, FLORENSKY)

N.N. PAVLIUCHENKOV

St. Tikhon's Orthodox university

2/5, Bahrushina str., Moscow, 115184, Russian Federation

E-mail: npavl905@mail.ru

The article considers the main problems, associated with the Russian religious philosophical interpretation of the ideals of «Whole knowledge». The conceptions of I.V. Kireevsky, V.S. Solovyov and P.A. Florensky are expounded sequentially. It is emphasized that in Kireevsky's project of «Whole knowledge», the experience of Christian asceticism became for Kireevsky that foundation, on the basis of which it is only possible «Scientific philosophy» as the result of «Whole life» and «Whole reason». It is shown that as distinct from Kireevsky's view, Solovyov's conception is based on the idea that a human being is unconditional and divine being and it provides a cause for a little interest in the internal life and state of a person. It is noted that his special concern is with «Free Theosophy» as the genuine synthesis of science, philosophy and theology. Florensky's version of solving this problem is also analyzed. It is exposed that Florensky, like Solovyov, considered a human being as belonging to two levels of reality: the empirical and «unconditional» ones but this unconditional reality, according to his opinion is not the divine un-created reality. It reveals the Florensky's views on the identity between deification and «Whole knowledge» and also primary importance of religious cult for the inner unity of a human being. The conclusion is made that, on the one hand, Florensky's conception of «Whole knowledge» involved both the ideas of Kireevsky's conception and the ideas of Solovyov's conception. On the other hand, Florensky made a new contribution to the concept of «Whole knowledge».

Key words: «Whole knowledge», philosophy of «all-unity», faith, religious experience, reason, religious cult, deification, theology, science, Christian asceticism, «Free theology».

В XIX–XX вв. русская религиозно-философская мысль дала миру три масштабных проекта достижения идеала «цельного знания», которые, как в отдельности, так и в своей совокупности, не нашли пока своих последователей, готовых развивать или качественно усовершенствовать уже предложенные идеи. Более того, до сих пор не предпринимались попытки сравнительного анализа этих трех проектов, выявления их взаимосвязи и принципиальных различий в подходах, отразивших различное мировоззрение и специфику духовной эволюции их авторов. По большей части, в этом отношении существуют лишь мнения и оценки, относящиеся, главным образом, к И.В. Киреевскому и В.С. Соловьеву¹ или к В.С. Соловьеву и П.А. Флоренскому. Настоящая статья может рассматриваться как введение в исследование концепций «цельного знания» в наследии И.В. Киреевского, В.С. Соловьева и свящ. П. Флоренского, призванное представить определенную точку зрения и предложить ориентиры для будущего сравнительного анализа.

Сама идея «цельного знания» на почве русской религиозной философии возникает в весьма непростой и достаточно интересный для исследователя период первой половины XIX века. В это время в России сложились три значимых обстоятельства: восторженное восприятие идей Шеллинга², первые признаки критического осмысления влияния западных религиозных и философских идей³ и знакомство с заново открытой святоотеческой традицией Восточного христианства⁴. Наиболее яркое выражение все это получило в духовной эволюции одного из наиболее известных русских мыслителей Ивана Васильевича Киреевского, бывшего западника, включившегося в деятельность Оптиной пустыни по переводу и изданию святоотеческих текстов.

В числе прочего, И.В. Киреевский участвовал в переводах текстов одного из наиболее «метафизичных» св. Отцов – преп. Максима Исповедника (перевод вышел в 1853 г.) и одного из наиболее глубоких аскетических писателей – преп. Исаака Сирина (1854 г.). Очевидно, что под влиянием именно этой деятельности в его собственных сочинениях центральное место заняла идея, ставящая разработку

¹ См., напр.: «Метафизика всеединства» школы Соловьева «не восходит к философскому проекту Киреевского и не может считать его в числе своих предтеч» [1, с. 8–9].

² О феномене «русского шеллингианства» см., напр.: Пустарнаков В.Ф. Философия Шеллинга в России. СПб., 1998; Лазарев В.В. Философия раннего и позднего Шеллинга. М., 1990; Лазарев В.В. Шеллинг. М.: Мысль, 1976; Каменский З.А. Русская философия XIX века и Шеллинг. М., 1980; Липич Т.И. Русское романтическое шеллингианство // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. 2009. № 8. С. 134–137; Ковалевский М. Шеллингианство и гегельянство в России. К истории немецких культурных влияний // Вестник Европы. 1915. № 11. С. 133–170.

³ Одним из первых об этом писал Ю.Ф. Самарин (1819–1876) в своей диссертации о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче (1840-е гг.). Ср.: из писем епископа Игнатия Брянчанинова: «Вообще мы ещё не довольно знакомы с преданием нашей Церкви и неприметным образом усвоились нам чуждые ей некоторые мнения Запада» (май 1864 г.) (см.: Свт. Игнатий. Письма. VII. М.: Правило веры, 1993. С. 309).

⁴ В 1793 и 1822 гг. в России последовательно выходят два издания «Добротолубия», а в период 1846–1860 гг. в Оптиной пустыни осуществляются отдельные издания не только переводной святоотеческой, но и русской аскетической литературы.

вопросов христианской метафизики в зависимости от аскетике⁵: только тот может постичь Истину (и следовательно, имеет право участвовать в разработке будущей «науки философии»⁶), у кого в живое единство собраны «все отдельные части души» и через «цельность жизни» достигнута «цельность разума». В этом случае «восстанавливается существенная личность человека в ее первоначальной неделимости»⁷, т. е., очевидно, по мысли И.В. Киреевского, преодолеваются разрушительные для человеческого естества последствия грехопадения.

С таких позиций свойственное Новому времени одностороннее развитие рационально-логического, отвлеченного мышления представляется трагической ошибкой, приводящей человека к утверждению своей внутренней раздробленности. Истоки выбора такого ложного направления в христианском мире И.В. Киреевский находит на Западе, а в качестве причины его полагает отход от святоотеческого предания после отделения западных христиан от Православия. А поскольку «характер господствующей философии... зависит от характера господствующей веры» и особенное «настроение разума» сообщается ему «особенным характером веры»⁸, постольку и все виды западной философии развивались и развиваются без учета необходимости той внутренней работы человека над самим собой, которая требуется в восточной церковной аскетике. Но поиск Истины человеком, неверно оценивающим себя или вообще не делающим ничего для преодоления своего поврежденного состояния, заведомо обречен на блуждание во лжи.

В такой концепции пути к «цельному знанию» нужно отметить, по крайней мере, два важных момента. *Во-первых*, согласно И.В. Киреевскому, рациональное мышление приходит к ложным выводам не как таковое, а вследствие своего притязания на «высшее и полное познание истины». Изменить свою позицию, т. е. признать за своим разумом «ограниченную точку зрения» и начать внутреннюю работу по объединению всех сил и способностей своего существа, человек может только, как обычно говорят, *подвигом веры*. Поэтому необходимо ответить на вопрос, что, собственно, стоит за феноменом веры и какое отношение она имеет к достоверному знанию. Сам И.В. Киреевский писал, например, о значении веры как «взора сердца к Богу»⁹ и о том, что с той

⁵ Под аскетикой в данном случае понимается целенаправленная деятельность человека по внутреннему переустройству самого себя. Ср. у Флоренского: «Аскетика как деятельность, направленную к тому, чтобы созерцать Духом Святым свет неизреченный, святые отцы называли не наукою и даже не нравственной работою, а *искусством – художеством*, мало того, искусством и художеством по преимуществу» [2, с. 99].

⁶ См.: Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 276 [3].

⁷ См.: Киреевский И.В. О характере просвещения Европы // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 162–163 [4].

⁸ И.В. Киреевский признавал неизменность этой зависимости даже в случаях, если философия и не происходит непосредственно из веры, и даже там, где философия начинает противоречить вере (см.: Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 245 [5]).

⁹ См.: Киреевский И.В. Отрывки. С. 285.

минуты, когда совершится абсолютно бескорыстное, «решительное и всецелое обращение сердца к Христу», с твердой, до готовности к *мученичеству*, волей, «тогда начинает в душе заниматься заря другого дня»¹⁰. Можно сказать, что подвиг веры приводит к внутреннему благодатному просвещению, причем использованный здесь И.В. Киреевским образ «зари» указывает на нечто большее, чем просто некое мистическое озарение, вызванное приведением «в порядок» всех естественных сил и способностей человека. Но И.В. Киреевский не затрагивает тему обожения так, как она была поставлена в русском богословии и философии в начале XX века.

Вера для И.В. Киреевского, по существу, еще и «внутреннее сознание, что есть в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое для обыкновенного состояния духа человеческого, но достижимое для ищущего и одно достойное постигать высшую истину» [5, с. 249–250]. Иначе говоря, к самопознанию и познанию Бога человек движется верой; вера все больше и больше получает для себя опытное основание. Объединив себя, человек объединяет в себе знание себя и знание всего мира. И вся эта «цельность» знания, естественно, не может не сопровождаться встречей с Истиной – Творцом мира и человека. Проблема «цельного знания» оказывается связанной с реальностью религиозного опыта.

Во-вторых, весь этот путь к «цельному знанию», по И.В. Киреевскому, не может быть пройден кем-либо в одиночестве. Он осуществим только в единстве с другими людьми в Христианской Церкви и, конкретно – в Православии, поскольку только здесь, по убеждению И.В. Киреевского, сохранена и поддерживается живая традиция как опыт духовного восхождения. Именно здесь человек остается ориентированным на поиск своей цельности и потому, добровольно подчиняя разум вере, верно оценивает неполноту своего «рассудочного самомнения». И.В. Киреевский делает вывод о том, что, фактически, только в Православной Церкви «свободное развитие естественных законов разума» не может быть вредным для человека, которому требуется обретение «цельности»¹¹.

Таким образом, на российской почве, в лице И. Киреевского, философская концепция «цельного знания» может быть обозначена двумя главными идеями:

1. «Цельное знание» – это результат деятельной веры, которая в аскетической работе по «собираению» целостности человека находит свое опытное подтверждение.

2. «Цельное знание» – это полноценное познание «цельным разумом» человека всех реальностей бытия, осуществимое только в Православной Церкви как оставшейся единственным хранилищем аскетического предания, необходимого для «исцеления» человека.

¹⁰ См.: Киреевский И.В. Дневник // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 444 [6].

¹¹ См.: Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 249–250.

В подобных вопросах единомышленником Киреевского был А.С. Хомяков¹². Далее продолжателем этого направления поиска в русской философии оказывается В.С. Соловьев, у которого концепция «цельного знания» тесно связывается с философией всеединства. Конечно, в обоих случаях – и в замысле «новой философии» И.В. Киреевского, и в стремлении В. Соловьева «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой...»¹³ – можно усматривать влияние на русских философов Ф. Шеллинга с его «Философией откровения». Но также верно и то, что, несмотря на общий источник (в лице Шеллинга), И.В. Киреевский и В.С. Соловьев разошлись в понимании способов реализации своих проектов и, соответственно, пришли к существенно разным результатам.

«Цельное знание, – пишет В. Соловьев, – вообще есть синтез философии с теологией и наукой» [9, с. 193]. Наука дает знанию необходимую материальную основу, философия сообщает ему идеальную форму, а в теологии оно получает «абсолютное содержание и верховную цель»¹⁴. Но это совсем не означает, что наука и философия должны быть подчинены богословию. В.С. Соловьев говорит об их гармоничном развитии¹⁵ и объединяет их так, как в концепции И.В. Киреевского объединяются силы души или способности человеческого естества. Хотя В.С. Соловьев и говорит о грехе как беспорядке (когда все – не на своем месте), как разладе внутри самого человека, все же центр тяжести в его системе лежит не здесь. В.С. Соловьев совсем не так, как И.В. Киреевский, озабочен внутренним состоянием человека, и причину этого, как представляется, нетрудно отыскать.

Так, уже в трактовке веры как особого рода познания (наряду с познанием эмпирическим и рациональным) можно выделить чрезвычайно важную идею, которая появляется у Соловьева и отсутствует у Киреевского. Соловьев, в частности, утверждает, что есть познание «мистическое», которое осуществляется изнутри, со стороны нашего «абсолютного существа», поскольку каждый «действительный человек» есть «безусловно-сущий»¹⁶; человек «безусловен и вечен... не только в Боге, но и в себе»¹⁷. По сравнению с концепцией Киреевского, здесь

¹² Ср., напр.: Вера – «акт всех сил разума, охваченного и плененного до последней глубины живою истиною откровенного факта. Вера не только мыслится или чувствуется, но, так сказать, и мыслится, и чувствуется вместе; словом – она не одно познание, но познание и жизнь» [7, с. 84].

¹³ См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 742 [8].

¹⁴ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 149–150 [9].

¹⁵ Будучи высшим видом и верховной целью познания, богословие, согласно Соловьеву, не должно осуществлять незаконное притязание «регулировать самые средства философского познания и ограничивать самый материал науки, вмешиваясь в частную их область, как это делала средневековая теология» [9, с. 175]. Ср.: «Если истина не может определяться как только мысль разума, если она не может определяться как только факты опыта, то она точно также не может определяться как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и другим, и третьим» [8, с. 741].

¹⁶ См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 712.

¹⁷ Там же. С. 714.

сделан важный шаг: тот внутренний центр в человеке, куда, согласно Киреевскому, следует собрать ум, чувства и волю, опознан как некая «абсолютная», или «безусловная» (т. е. необустроенная ничем эмпирическим или рациональным), «структура» человеческого существа. В 11-м и 12-м «Чтениях о Богочеловечестве» эта «структура» вполне явно и совершенно «аксиоматически», т. е. как очевидная истина, не требующая доказательств, обозначена *божественным* элементом¹⁸. Общая схема антропологии В. Соловьева вполне однозначна: человек – это разум (*ratio*), поставленный «между» Божеством и материей и имеющий цель их «деятельно согласовать»¹⁹. Иначе говоря, Божество уже присутствует в человеке изначально, по факту его создания, но пока в человеке не установлено еще должное соотношение между Божеством и двумя другими «элементами» человеческой природы.

И.В. Киреевский говорит только о том, что познать Истину может лишь целостный («исцеленный») человек и это предполагает «*пришествие*» Бога в человеческое естество, где преодолен внутренний разлад и собраны воедино ум, чувства и воля. По Соловьеву, Бог изначально находится в человеке и входит в «состав» человека, что, очевидно, должно служить гарантом неизбежного «исцеления» и приведения в гармонию человеческого естества. В концепции «цельного знания» Киреевского выдвигается требование внутренней аскетической работы, которая, конечно же, может быть сорвана и закончиться неудачей в случае каких-либо роковых ошибок (в частности, известных в святоотеческом предании как прелесть). В философии же всеединства у Соловьева конечный положительный результат гарантирован реальностью «Богочеловечества»: никто и никуда не может уйти от единого и всеобщего богочеловеческого процесса – духовной эволюции, ведущей всех к заранее заданной цели²⁰.

Наличие в человеке (и шире – в каждом творении) «абсолютного» и «безусловного» основания делает процесс соединения мира с Богом всеохватным (все непременно соединится с Богом, поскольку в глубоких идеальных основаниях бытия Бог присутствует во всем) и, по существу, не просто «размывает» границы Христианской Церкви, а делает Христианскую Церковь, по самой сво-

¹⁸ См.: «Вообще человек есть некоторое соединения Божества с материальной природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и собственно человеческий; совместность этих трех элементов и составляет действительного человека» [10, с. 187–188].

¹⁹ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об антихристе / сост. и примеч. А.Б. Муратова. СПб.: Худож. лит., 1994. С. 187–188 [10]. Материальная природа в таком «согласовании» должна быть *свободно* подчинена Божеству. Ср.: «Если естественное знание нуждается в мистическом для своей истины, то мистическое нуждается в естественном для своей полной действительности, и, следовательно, полная истина для нас открывается только в правильном синтезе этих элементов, а именно так, чтобы элемент мистический, божественный... осуществлялся в элементе природном... через посредство рационального мышления» [8, с. 738].

²⁰ Ср., напр.: «Но где же ручательство, что люди свободно придут к единению...? Ручательство одно: бесконечность души человеческой» [11, с. 306].

ей идее, безграничной, всемирной. И нужно сказать, что Соловьев до самых последних лет своей жизни был вполне последовательным в своих убеждениях, касающихся прогрессивного духовного развития человечества. Он стремился синтезировать науку, философию и религию на их современном («развитом!») уровне, преодолеть рационализм и секуляризм новейшей европейской философии *без* возвращения к «историческому» христианству. У христианства есть «вечное содержание», по отношению к которому с точки зрения эволюционистского религиозного мировоззрения наследие Св. Отцов – лишь исторический этап в развитии религии (христианства), и *не более того*. Это наследие можно (и, может быть, нужно) знать, принимать к сведению при решении определенных проблем, но использовать его как «зачаток» будущей системы «цельного знания» (как это хотел делать Киреевский) означает поступать вопреки изначальной замыслу концепции этой системы.

Соловьев принципиально над-конфессионален, он стоит «выше» всех различий в мировых и национальных религиях даже тогда, когда говорит о Христе как Богочеловеке и призывает поставить этот *христианский* догмат в основание *всякой* философии и *всякой* науки²¹. Для Соловьева это возможно именно в силу догматичности основного тезиса всеединства: Бог изначально присутствует везде и во всем. Очевидно, что именно на этом основании Соловьев ниспровергает представление о Боговоплощении как о величайшем чуде в мировой истории. Конечно, явление Богочеловека Иисуса Христа – это центральное историческое событие, но оно не чудо, а результат *закономерного* Богочеловеческого процесса, в ходе которого «отпавшая» от Бога материальная природа уже на качественно новом уровне «возвращается» к Богу²².

Таким образом, в сопоставлении с философской концепцией «цельного знания» И. Киреевского, философия всеединства В. Соловьева, в данном контексте, может быть обозначена двумя главными идеями:

1. «Цельное знание» достижимо действием веры как способа «мистического» познания, возможного благодаря укорененности каждого человека в основании всеединства – в Боге.

2. Достижение «цельного знания» неизбежно в мире, который является живым единством материальной природы, человечества и Бога. «Историческая» Православная Церковь включена в это всеединство так же, как и любая другая христианская конфессия и нехристианская религия.

Известные обозначения проекта В. Соловьева («всемирная теократия», «свободная теософия»²³ и др.), конечно, по своей идее, предполагают наведение внутреннего «порядка» в человеке; это внутреннее обустройство так же, как и у Киреевского, может быть названо «цельностью», приведением в единство всех сил

²¹ Ср.: «Вселенская правда воплощается в Церкви» [11, с. 301]; «Истинное христианство... должно быть вселенским, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие»; Христос – «краеугольный камень вселенской Церкви» [11, с. 303].

²² См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 185–186.

²³ См., напр.: «Поставить теологию во внутренней связи с философией и наукой и, таким образом, организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии» [8, с. 742].

естества, но по сути речь идет о другом – о гармонизации материи, «ratio» и Бога – основных (по Соловьеву) онтологических элементов человека²⁴.

В отличие от проекта И.В. Киреевского, философия всеединства В.С. Соловьева так или иначе нашла свое отражение в трудах целого ряда русских религиозных философов²⁵. Из них священник П.А. Флоренский может быть признан первым и наиболее крупным мыслителем, который попытался в основание философских поисков поставить именно православную «церковность» и восточную христианскую аскетику. Но при этом при всех иногда существенных расхождениях с В.С. Соловьевым П.А. Флоренский до конца оставался под влиянием своего изначального мировоззренческого выбора – философии всеединства.

Почти в самом начале своего творческого пути Флоренский высказывает глубокое внутреннее убеждение в том, что церковное христианство и есть то «абсолютное мировоззрение», которое «раскрывает смысл жизни» и «дает действительность в ее истине и правде»²⁶. Он начинает с замысла создать «религиозную науку» или «научную религию», «объединить знание и религию в одно»²⁷, «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.»²⁸. В течение всей своей жизни Флоренский не изменил этому идеалу, преодолев лишь некоторые издержки, связанные с особенностями настроения молодости и неопитства²⁹.

Но, в отличие от И.В. Киреевского и В.С. Соловьева, П.А. Флоренский с самого начала особо сосредоточивал внимание на том, что достижение идеала – «цельного знания» – в решающей степени зависит вовсе не от усилий самого человека. Саму идею о том, что *сам* человеческий разум (хотя бы и при содействии Божественной благодати) *постепенно* приходит к Истине путем «методического познания», Флоренский называет «вавилонской башней Нового времени». Разум, говорит он, это не некая *уже готовая* «коробка», в которую вмещается определенный объем знаний. Разум *созидается*, встречая Истину. И точно

²⁴ Ср.: «В нашем действительном бытии начало божественное посредством начала человеческого осуществляется или реализуется в элементах природных» [8, с. 742].

²⁵ Можно назвать, прежде всего, имена С.Л. Франка, В.Ф. Эрн, Л.П. Карсавина, С.Н. Булгакова.

²⁶ Ср.: Есть единственное цельное мировоззрение, как единственная точка, которая должна получиться, если рассмотреть пересечение интеллектуальной, эстетической и этико-религиозной поверхностей (из письма 27 сентября 1900 г.) (см.: Флоренский П.А. Эмпирея и эмпирия // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 146–147 [12]) [13, с. 164].

²⁷ Из письма 25 марта 1904 г. (см.: Флоренский П. А. Переписка. 1904 год. IV курс. 8 семестр // Флоренский П.В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2 т. Т. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 559 [14]).

²⁸ Из письма 3 марта 1904 г. Там же. С. 543.

²⁹ См., напр.: предисловие к «Столпу и утверждению Истины», где Флоренский «научной религией» называет уже протестантство. По его мнению, «научной религии» (как и «религиозной системе» – католичеству) можно научиться по книгам, но чтобы стать православным, нужен опыт жизни, нужно «окунуться разом в самую стихию православия, зажить православно, – и нет иного пути» [2, с. 8].

так же, разум не сам собой доходит до убеждения в подлинности этой встречи. «Истина сама себя делает Истиной» и преобразует разум. Иначе говоря, Истина сама открывает себя человеку, сама дает средства опознания себя как Истины объективной и абсолютной³⁰ и сама же фиксирует этот пережитый человеком опыт в рационально оформленной церковной традиции³¹.

Здесь у Флоренского сосредоточены две идеи, которые внешне сближают его и с Киреевским, и с Хомяковым:

1. Подлинная религиозная вера основана на опыте встречи с Богом и в таком своем качестве служит основой построения системы «цельного знания»³².

2. Есть «хранилище» опыта встречи с Богом, которое представляет собой церковное догматическое предание. Отсюда и следует исходить в стремлении избежать ошибок на пути к «цельному знанию»³³.

Флоренский достаточно ясно представил церковный догмат как «путеводитель» на опасных дорогах «мистического развития»³⁴ и при каждом удобном случае подчеркивал свое убеждение именно в *данности* человеку всех духовных реальностей – догмата, Церкви, идеала Богочеловечества и др. Человек должен принять эту данность и работать именно с тем, что ему дано, а не стремиться создать какую-либо новую духовную реальность по своему личному, субъективному вкусу и усмотрению. Хорошо известно, что именно с таких позиций Флоренский подверг резкой и неожиданной для многих критике работу о Церкви А.С. Хомякова³⁵; менее известно, что с такой же мотивацией он критически подходил и к работам Соловьева, находя в них тот же «имманентизм», пытающийся изгнать из мира и человеческой жизни все «трансцендентное»³⁶.

³⁰ См. об этом подробнее: Павлюченков Н.Н. Философия религии священника Павла Флоренского // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2012. № 4. С. 97–98 [15].

³¹ См.: Павлюченков Н.Н. П.А. Флоренский о религиозном опыте и религиозной догматике // Вестник ПСТГУ. I. Богословие. Философия. 2014. Вып. 2 (52). С. 73–74 [16].

³² Ср.: «*Веруют* – значит духовно знают некоторую реальность, а *верят* – значит имеют некоторое субъективное состояние уверенности, может быть, насквозь иллюзорное» [17, с. 126]. Ср. у А.С. Хомякова: «Вера всегда есть следствие откровения, опознанного как откровение, она есть созерцание факта невидимого, проявленного в факте видимом; вера не то, что *верование* или убеждение логическое, основанное на выводах, а гораздо более» [7, с. 84]. Не заостряя внимание на различиях в терминологии (противоположной трактовке слов «вера» и «верование»), можно сказать, что мысль у Флоренского и Хомякова в данном случае одна и та же.

³³ Ср., напр., у Хомякова: «Разумность Церкви является высшей возможностью разумности человеческой» [7, с. 77].

³⁴ См., напр.: Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи. Переписка / сост., подгот. текстов, коммент. Е.В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 411 [18].

³⁵ См.: Павел Флоренский, свящ. Около Хомякова // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 289–290 [19].

³⁶ См.: из письма Флоренского В.Ф. Эрну 1 октября 1905 г.: «Тут незаметно прокрадывается вместе с Церковью и Великая блудница, – мысль о которой отравила для меня у Соловьева все его сочинения, кроме «Трех разговоров» идея устройства *людьми* теократии в ясной форме или чуть видной струйкой проползает у Соловьева всюду и делает его таким двойственным, что только «Повесть об антихристе» успокаивает, что же все-таки было для Соловьева главным» [20, с. 219].

Идеал «цельного знания» у Флоренского так же, как и у Соловьева, в конечном итоге связан с идеалом всеединства, но в этом всеединстве, в данном случае, выделяется один очень важный нюанс. Флоренский пытается спасти метафизику всеединства от всех соблазнов пантеизма, которые хотел, но, по мнению ряда критиков, так и не смог устранить Соловьев. Во «всеединстве» Бог, находящийся в человеке по самому факту его устройства, оказывается для человека имманентным, со всеми вытекающими отсюда благоприятными последствиями для широты пределов человеческой свободы и человеческого творчества. Это, фактически, дало для Соловьева основание не придавать вечное и безусловное значение догматике, принятой в «исторической» Православной Церкви. Флоренский всегда и везде стоит на страже идеи безусловной *данности* церковного догмата и все возникающие противоречия концепции всеединства с догматом разрешает в *антиномии*. Так появляется противоречивая для рассудка, но, согласно Флоренскому, постигаемая в опыте истина трансцендентно-имманентного Бога: Бог совершенно *иноприроден* миру и человеку, но при этом человек и мир оказываются обоженными в вечности, в своих идеальных основаниях. Т. е. Бог присутствует в безусловной основе человека, усваиваясь им и одновременно оставаясь от него онтологически отличным. Именно такова суть символа у Флоренского³⁷ и всего «символического» характера его концепции всеединства. И, чтобы убрать любую возможность пантеистической трактовки такой модели Бытия, Флоренский подчеркивает тварность *всего* человека и *всего* мира – не только в эмпирии, но и в их идеальных, укорененных в Боге основаниях.

Киреевский не говорит об обожении вообще; Соловьев вместо обожения говорит о Богочеловечестве, которое развивается как заранее предопределенный, но все же еще только *заданный* процесс; Флоренский говорит об обожении, *данном* в вечности и *заданном* в эмпирии³⁸. В эмпирии человек имеет дело с *данностью* уже реализованной в вечности своей встречи с Истиной, и его задача состоит лишь в том, чтобы дать возможность этой Истине охватить всю эмпирию. Человеку нужно только усовершенствовать себя и весь мир под тот идеал, который дан Истиной и который *уже* реализован в вечности. Флоренский не смотрел на «историческую» Православную церковь через розовые очки, но был уверен, что именно в ней, в ее учении и практике, все, что дано Истиной, выражает себя в наиболее полном и неискаженном виде. В этом, конечно, Флоренский наиболее близок к Киреевскому и далек от Соловьева.

Как и Киреевский, Флоренский признает аскетику необходимым средством на пути к открываемому Истиной «цельному знанию». Но в поздних работах он добавляет к этому необходимость участия человека в религиозном культе, опознаваемом как средство достижения целостности самого человека, которая есть также, с онтологической необходимостью, и обожение, и «цельное знание». Соловьев, по воспоминаниям Е.Н. Трубецкого, лишь намечал обратить внимание

³⁷ См.: Павел Флоренский, свящ. Об Имени Божиим // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 324 [21].

³⁸ См.: Павел Флоренский, свящ. Иконостас // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 434 [22].

на православное богослужение (с целью выявить отставание от него православного *богословия*)³⁹, а Флоренский, в конечном итоге, поставил его в центр всей концепции, на всех ее уровнях, включая онтологию и гносеологию.

В конечном итоге Флоренский пришел к замечательной антропологии, в которой суть человека рассматривается не просто как *homo religious*, а как *homo liturgicus* – человек литургический. Строение человека здесь ставится в полное соответствие со «строением» религиозного культа⁴⁰, а в культе как абсолютная вершина выделяется христианское богослужение, Божественная литургия, Евхаристия⁴¹. В одной из поздних лекций (1918) Флоренский фактически утверждает, что отказ от церковного богослужения равносильен отказу человека от самого себя⁴². Следовательно, весь идеал «цельного знания», самый источник его раскрытия и развития, сосредоточен здесь, в священнодействии и предстоянии пред церковным алтарем. Все остальное – периферия, хотя Флоренский продвигается и по ней, причем в самых разных направлениях, стремясь к целостному осмыслению философских и научных данных, указывая на путь «узкой специализации» в науке как на неестественный и бесполезный для удовлетворения реальных потребностей человечества⁴³.

Обобщая изложенное выше, можно сказать, что все три ведущих представителя русской религиозной философии «цельного знания» сходятся в признании необходимости религиозной веры, побуждающей человека к соответствующей деятельности и открывающей для этой деятельности верное направление. Но Киреевский при этом всецело сконцентрирован на внутренней работе человека над собой, которая должна привести к соединению всех сил души и к «целостности» самого разума. Он не рассматривает то, что должно происходить далее и, во всяком случае, практически не касается опыта встречи с самой Истиной. Обнаруживая, что открытые в христианстве методы христианской аскетики сохранились только в Православной церкви, И.В. Киреевский именно православную веру и православную церковность считает основой для достижения внутренней целостности человека и следующего за этим достижения идеала «цельного знания».

Владимир Соловьев в своей концепции всеединства открывает в человеке безусловную, Божественную основу и вопросам аскетики практически не уделяет никакого внимания. Вся важность человеческой деятельности он полагает в ее обращенности к переустройству мира, во включенности в единый Богочеловеческий процесс. В поисках целостности Соловьев гораздо более ориентирован на объединение областей человеческого знания и опыта – богословия,

³⁹ См.: Трубецкой Н.Е. Свет Фаворский и преображение ума // П.А. Флоренский: pro et contra. Антология. СПб.: РХГИ, 2001. С. 291 [23].

⁴⁰ См.: Павел Флоренский, свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 59 [24].

⁴¹ Там же. С. 456.

⁴² Ср.: Култ – Богочеловеческая деятельность (см. там же. С. 59, 397).

⁴³ См.: Павел Флоренский, свящ. Итоги // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 345–346 [25].

философии и науки, а также на объединение всех обособленных религиозных вероисповеданий. Здесь в конечном итоге идеал «цельного знания» достигается через соединение человека со своим Божественным началом, что совершается (и необходимо совершится) в едином мировом стремлении к восстановлению всеединства. Православная церковь лишь включена в этот процесс наряду со всеми другими религиозными общинами.

Для П.А. Флоренского решающее значение имеет встреча с Истиной, совершающаяся независимо от всех усилий и поисков человека. Она уже имеет место в его обоженных идеальных основаниях и в этом смысле есть для него изначальная данность. Но человек есть также и реальность в эмпирии, для которой обожение еще задано. В эмпирии человек должен готовить себя для целительного воздействия Истины, что заключается не столько в аскетической работе над собой, сколько в участии в религиозном культе. Как И.В. Киреевский и В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, очевидно, многое не успел сказать и оставил свою концепцию «цельного знания» незавершенной. Но последнее слово его было обращено к «человеку литургическому», соединяющему «небо» и «землю» – горний и дольний миры – в себе самом и во всей твари. В религиозном культе, согласно Флоренскому, возвращаются к своему первоначальному единству и все области человеческого знания, разделенные ныне на богословие, философию и науку. Так, «цельное знание» в конечном итоге становится производной мистерии (таинства), совершаемой в человеке.

П.А. Флоренский попытался вернуть идею «цельного знания» к заданному ей И.В. Киреевским церковному святоотеческому основанию, но при этом не изменил тому новому качеству, которое придал этой идее В. Соловьев. Одновременная приверженность философии всеединства и придание безусловного значения вероучению и практике «исторической» Православной церкви в контексте поиска «цельного знания» ставят Флоренского как бы «между» Киреевским и Соловьевым. И вместе с тем это «промежуточное» положение несет в себе качественно новый шаг, связывающий достижение «цельного знания» с христианским богослужением. Если позволить себе образные и несколько утрированные выводы, то можно сказать, что Киреевский «объединял» человека, Соловьев «соединял» области человеческого знания и человеческой деятельности, а Флоренский своей обращенностью к религиозному культу «соединял» миры – «небо» и «землю», которые, с его точки зрения, присутствуют как в самом человеке, так и во всей его познавательной и практической деятельности.

Список литературы

1. Судаков А.К. Цельность Бытия. Религиозно-философская мысль И.В. Киреевского. М.: ИФРАН, 2011. 191 с.
2. Флоренский П.А. <Сочинения>. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. 490 с.
3. Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 268–285.
4. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 151–213.

5. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 213–268.
6. Киреевский И.В. Дневник // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 412–449.
7. Хомяков А.С. Опыт катихизического изложения учения о церкви // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, Санкт-Петербургская изд. фирма, 1995. С. 29–97.
8. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.
9. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.
10. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об антихристе / сост. и примеч. А.Б. Муратова. СПб.: Худож. лит., 1994. С. 185–203.
11. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.
12. Флоренский П.А. Эмпирея и эмпирия // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 146–195.
13. Флоренский П.А. Переписка. 1900 год. I курс. 1 семестр // Флоренский П.В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 115–260.
14. Флоренский П.А. Переписка. 1904 год. IV курс. 8 семестр // Флоренский П.В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2 т. Т. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 479–675.
15. Павлюченков Н.Н. Философия религии священника Павла Флоренского // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2012. № 4. С. 88–102.
16. Павлюченков Н.Н. П.А. Флоренский о религиозном опыте и религиозной догматике // Вестник ПСТГУ. I. Богословие. Философия. 2014. Вып. 2 (52). С. 61–77.
17. Павел Флоренский, свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: Моск. рабочий, 1992. 517 с.
18. Флоренский П.А. Записная тетрадь (1904–1905) // Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка / сост., подгот. текста и коммент. Е.В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 329–451.
19. Павел Флоренский, свящ. Около Хомякова // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 278–336.
20. Переписка П.А. Флоренского и В.Ф. Эрн / публ., коммент. Н.Н. Павлюченкова // Русское богословие: исследования, материалы. М.: ПСТГУ, 2014. С. 199–231.
21. Павел Флоренский, свящ. Об Имени Божем // Флоренский П.А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 322–333.
22. Павел Флоренский, свящ. Иконостас // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 419–526.
23. Трубецкой Н.Е. Свет Фаворский и преображение ума // П.А. Флоренский: pro et contra. Антология. СПб.: РХГИ, 2001. С. 283–313.
24. Павел Флоренский, свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 686 с.
25. Павел Флоренский, свящ. Итоги // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 341–350.

Reference

1. Sudakov, A.K. *Tsel'nost' Bytiya. Religiozno-filosofskaya mysl' I.V. Kireevskogo* [Wholeness of Being. Religious and philosophical thought of I.V. Kireyevsky], Moscow: IFRAN, 2011. 191 p.

2. Florenskiy, P.A. *Sochineniya. T. 1 (1). Stolp i utverzhdenie Istiny* [Works. Vol. 1(1). The Pillar and Ground of the Truth], Moscow: Pravda, 1990. 490 p.
3. Kireevskiy, I.V. Otryvki [Excerpts], in Kireevskiy, I.V. *Razum na puti k istine* [The Mind on the way to the truth], Moscow: Pravilo very, 2002, pp. 268–285.
4. Kireevskiy, I.V. O kharaktere prosveshcheniya Evropy [The nature of European education], in Kireevskiy, I.V. *Razum na puti k istine* [The Mind on the way to the truth], Moscow: Pravilo very, 2002, pp. 151–213.
5. Kireevskiy, I.V. O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlya filosofii [On the necessity and the possibility of new beginnings for philosophy], in Kireevskiy, I.V. *Razum na puti k istine* [The Mind on the way to the truth], Moscow: Pravilo very, 2002, pp. 213–268.
6. Kireevskiy, I.V. Dnevnik [A diary], in Kireevskiy, I.V. *Razum na puti k istine* [The Mind on the way to the truth], Moscow: Pravilo very, 2002, pp. 412–449.
7. Khomyakov, A.S. Opyt katikhizicheskogo izlozheniya ucheniya o tserkvi [The experience of catechetical exposition of the doctrine of the church], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya bogoslovskie* [The theological works], Saint-Petersburg: Nauka, Sankt-Peteburgskaya izd. firma, 1995, pp. 29–97.
8. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Criticism of Abstract Principles], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1988, pp. 581–756.
9. Solov'ev, V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical Principles of Integral Knowledge], in Solov'ev, V. S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 139–288.
10. Solov'ev, V.S. Chtenie odinnadsatoe i dvenadsatoe [Reading the eleventh and twelfth], in Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Reading about God-manhood], Saint-Petersburg: Khudozhestvennaya literatura, 1994, pp. 185–203.
11. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speech in memory of Dostoevsky] in Solov'ev, V. S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 289–323.
12. Florenskiy, P.A. Empireya i empiriya [Empyrean and empiricism], in Pavel Florenskiy, svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1994, pp. 146–195.
13. Florenskiy, P.A. Perepiska. 1900 god. I kurs. 1 semestr [Correspondence. The year 1900. The course I. The semester 1], in Florenskiy, P.V. *Obretaya put'. Pavel Florenskiy v universitetskie gody: v 2 t., t. 1* [Finding the way. Paul Florensky in his university years in 2 vol., vol. 1], Moscow: Progress-Traditsiya, 2011, pp. 115–260.
14. Florenskiy, P.A. Perepiska. 1904 god. IV kurs. 8 semestr [Correspondence. The year 1908. The course IV. The semester 8], in Florenskiy, P.V. *Obretaya put'. Pavel Florenskiy v universitetskie gody: v 2 t., t. 2* [Finding the way. Paul Florensky in his university years in 2 vol., vol. 2], Moscow: Progress-Traditsiya, 2015, pp. 479–675.
15. Pavlyuchenkov, N.N. Filosofiya religii svyashchennika Pavla Florenskogo [Philosophy of Religion by priest Paul Florensky] in *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*, 2012, no. 4, pp. 88–102.
16. Pavlyuchenkov, N.N. P.A. Florenskiy o religioznom opyte i religioznoy dogmatike [P.A. Florensky about the religious experience and the religious dogma], in *Vestnik PSTGU. I. Bogoslovie. Filosofiya*, 2014, issue 2(52), pp. 61–77.
17. Pavel Florenskiy, svyashch. *Detyam moim. Vospominaniya proshlykh dney* [My children. Memories of past days], Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1992. 517 p.
18. Florenskiy, P.A. Zapisnaya tetrad' (1904–1905) [Personal workbook (1904–1905)], in *Pavel Florenskiy i simvolisty: Opyty literaturnye, Stat'i. Perepiska* [Pavel Florensky and the symbolists: Literary experiments, Articles, Correspondence], Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2004, pp. 329–451.
19. Pavel Florenskiy, svyashch. Okolo Khomyakova [Around of Khomyakov], in Pavel Florenskiy, svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1996, pp. 278–336.

20. Perepiska P.A. Florenskogo i V.F. Erna [Correspondence of P.A. Florensky and V.F. Ern], in *Russkoe bogoslovie: issledovaniya, materialy* [Russian theology: study materials], Moscow: PSTGU, 2014, pp. 199–231.

21. Pavel Florenskiy, svyashch. Ob Imeni Bozhiem [On the Name of God], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya. T. 2. U Vodorazdelov mysl'i* [Works. Vol. 2. In the Watershed of Thought], Moscow: Pravda, 1990, pp. 322–333.

22. Pavel Florenskiy, svyashch. Ikonostas [The Iconostasis] in *Pavel Florenskiy, svyashch. Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1996, pp. 419–526.

23. Trubetskoy, N.E. Svet Favorskij i preobrazhenie uma [Light Tabor and transformation of the mind], in *P.A. Florenskij: pro et contra. Antologiya*. Saint-Petersburg: RKhGI, 2001, pp. 283–313.

24. Pavel Florenskiy, svyashch. *Sobranie sochineniy. Filosofiya kul'ta (Opyt pravoslavnoy antropoditsei)* [Collected Works. The philosophy of worship (The Experience of Orthodox antropoditsei)], Moscow: Mysl', 2004. 686 p.

25. Pavel Florenskiy, svyashch. Itogi [Summation], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya. T. 2. U Vodorazdelov mysl'i* [Works. Vol. 2. In the Watershed of Thought], Moscow: Pravda, 1990, pp. 341–350.

УДК 82-1:1:27-175

ББК 83.3(2)5:87.3(2)5

НЕЗАВЕРШЕННАЯ ПОЭМА П.А. ФЛОРЕНСКОГО «СВЯТОЙ ВЛАДИМИР»: КОНТЕКСТЫ, СМЫСЛЫ И ПОЭТИКА

И.А. ЕДОШИНА

Костромской государственный университет им. Н.А. Некрасова
ул. 1 Мая, д. 14, г. Кострома, 156961, Российская Федерация
e-mail: tettixgreek@yandex.ru

Рассматриваются вопросы, связанные с поэтикой образа в незавершенной поэме П.А. Флоренского «Святой Владимир» (1904–1905 гг.). Выявляются истоки живого интереса Флоренского, студента Московского Императорского университета, к философии и поэтическому творчеству В.С. Соловьёва, влияние его философии на творчество Флоренского этого времени, подчеркивается общая мистическая направленность их мысли. Указываются возможные смыслы философии имени в поэме, подчеркивается их «мерцающая» неоднозначность, источником которой является символизм. Раскрывается понимание Флоренским природы символа и влияние на него Соловьёва. Определяется круг писателей-символистов, близких Флоренскому (Андрей Белый, Сергей Соловьёв), и тех, чье творчество он не принимал (Валерий Брюсов, Дмитрий Мережковский). Объясняются причины симпатий и антипатий, повлиявшие на философию имени в поэме. Уделяется внимание разнице в понимании природы символа у Флоренского и Андрея Белого. Выявляются сквозные образы («стеклянное море», петух) и мотивы (восхождение, нисхождение) в поэме, определяются их библейские источники (Евангелие от Луки и Апокалипсис). Исследуются место и роль произведений Владимира Соловьёва в поэме. Анализируются композиция поэмы «Святой Владимир» и ее структурные элементы, способы их организации в единый, целостный, хотя и незавершенный текст. Отмечается разница в организации первой (калейдоскопичность) и второй (мозаичность) частей, указывается на провиденциальный характер первой и идеальный – второй. В заключение подчеркивается значимость влияния Владимира Соловьёва на творчество Павла Флоренского.