

К.А. Свасьян

П.А. Флоренский

1.

В Павле Флоренском смыкается полнота и уникальность русского духа, того самого духа, которому выпало на долю стать *deja vu* самого себя, еще до того как он узрел свет дня. Мы учимся отдавать этому духу должное, вникая в его *curriculum vitae*. Поздний плод в предчувствии своего непростительно раннего ухода, дитя, впадшее в старчество, или, словами Ницше(1*): «*Роковая одновременность весны и осени*» — таков камертон, по которому мы настраиваем наше восприятие русского духа, чтобы не подпасть чарам его европейскости. Ибо насколько верно, что дух этот (с Петра Великого) возникает в равнении на Европу и хочет быть Европой, настолько же верно, что при такой идиосинкразии едва ли можно было избежать сильнейшего противоэффекта. Ничто так не выдает с головой поклонника и фанатика Европы, как торопливость и рвение быть больше Европой, чем сама Европа когда-либо могла и хотела быть. Что в европейской топике выглядит исключением, в русской трансплантации оказывается чуть ли не нормой и узусом. Задолго до Ницше дух этот был, к примеру, прирожденным нищезанцем, и то, что позже он с таким восторгом приветствовал певца Заратустры, следовало бы, наверное, отнести на счет удивления, испытанного им от встречи со своим собственным пра- и прообразом в чужеземце и на чужом языке. Здесь и следовало бы искать источник срывов и провалов становящейся русской культуры: в безудержном равнении на Европу, всё равно, в западнической или славянофильской роли, проморгали «*годы учения*» Европы, полагая мигом перенестись в её «*годы странствия*». Едва посеяв семена, сразу же взялись за жатву, после чего и стали «*полем чудес*»: с непредсказуемым будущим и непредсказуемым прошлым.

2.

Истина — естина. Характерно, что эта фундаментальная онтология лежит в основе не только «*Столпа и утверждения истины*» священника Павла Флоренского, но и шестовского «*Апофеоза беспочвенности*», по сути всего «*нового религиозного сознания*» в России. Истина *есть* — не в смысле логически помысленного, гегелевского бытия, а как жизнь и путь жизни. Истина (в иной артикуляции, *правда*; по А. Белому, *пра в да*) есть жизнь, или её нет вообще; мы концентрируемся на узловых моментах русского философского сознания, и с чем мы сталкиваемся прежде всего, так это с какой-то бьющей через край *витальностью*, которой больше всего ненавистны форма и порядок. Наверное, *буйнить* получается не только в кабаках, но и в «*мире Софии*»; в стране, в первый университет которой были, за неимением собственных, приглашены из Германии не только профессора, но и студенты, можно было поставить сапоги выше Шекспира, а в философии — на «*500-сотый*» день — и вовсе утереть немцам нос. Нужно было только перевести режим философии с профессионализма на допинг, стресс и исключительность, чтобы занимающимся ею не оставалось самим иного выбора, как становиться *исключительными*. Так они и философствовали: непрерывно атакуя и завоеывая миры, в которых им потом нечего было делать. Потомкам была задана нелегкая задача: разобраться в *субстанции* взрывчатого материала, и отличить действительные бомбы от петард. Быть философом — вообще хлопотное дело, а тем более в России. Тут даже студенты «*идут на дело*», начитавшись книг; старухе-процентщице в дурном сне не приснилось бы, что её зарубят топором по логике: «*Аннушка уже разлила подсолнечное масло*»; только «*Аннушкой*» в её случае доведется, как кажется, стать последнему французскому императору, Наполеону III, автору дельной книги о Цезаре, делящей человечество на «*выдающихся гениев*» и «*посредственностей*»(2*); книгу эту прочтет один полуголодный студент в романе, то есть, в России, и спишет с неё статью для журнальчика, которой, чтобы не оказаться плагиатом, придется стать *quid juris* умышленного убийства с отягчающими обстоятельствами. Словом, совсем как в Европе, только с точностью до наоборот: если в Европе кое-кто и додумался бы писать книги, чтобы *не* убивать, то здесь их как раз писали, чтобы убить. (Или — в инверсивном варианте — убивали, чтобы писать: случай В.Ропшина.) В России, которая вся вышла из своей литературы, больше, чем где-либо, всё и решала литература («*учебник жизни*», как-никак!); различными оказывались средства и уровень личной одаренности, так что, будь студент Раскольников столь же гениален, как полигистор Флоренский, он выяснял бы вопрос собственной избранности не с топором в руках, а «*у водоразделов мысли*», но и обратно: будь молодой студент-математик Флоренский, по выражению одного хваткого и умного

литератора, *уменьшен до заметности*, как знать, может, и ему довелось бы свидеться со своим «Порфирием Петровичем». Просто для раскольнического *placet experiri* ему не хватало ни времени, ни сил; он должен был поспевать за *своим*: «в каждом вопросе моим стремлением было углубиться в него до конца наличных возможностей»(3*) — в поиске *синтетического мирозерцания*, того «цельного знания», краеугольные камни которого были заложены уже Вл. Соловьевым и которое задавало тон духовной жизни России. Случай Флоренского оказывается и здесь показательным в масштабах не только русской, но и европейской духовной жизни. «Мои занятия математикой и физикой привели меня к признанию формальной возможности основ общечеловеческого мирозерцания»(4*). Напрашивается аналогия с Лейбницем, поставившим себе двухсотлетием раньше ту же задачу. Лейбниц — создатель «*Characteristica generalis*» — протягивает руку Флоренскому, автору «У водоразделов мысли»: путь оба раза ведет через математические и физические штудии к созданию формальной возможности некоего общечеловеческого мирозерцания, и оба раза математика используется не как теоретическая техника счисления, а как «*анализ идей*» (по Лейбницу), соответственно (по Флоренскому) как «*пифагорейская музыка*», *summa summarum* — (по Новалису) как «*жизнь Богов*». Понятая так, она оказывается источником самых разнообразных дедукций: надо вспомнить *more geometrico* молодого Лейбница, скажем, его меморандум Людовику XIV о значении Египта для мировой политики, его прогноз относительно польских наследников трона или его соображения по проблемам христианской догматики. Но вспомнить можно и о не менее удивительных *алгоритмах* Флоренского: от рафинированных нюансов софиологии до, скажем, теории зубчатых механизмов или исследования вечномёрзлых грунтов. Речь в обоих случаях идет о том, чтобы, говоря словами Гёте, ограничить себя «*всем*». В России — это должно быть сказано со всей остротой — в условиях, где у иной европейской знаменитости поплыла бы почва под ногами. Из письма Вернадскому от 9 сентября 1929 года: «За долгое время моих занятий в области истории мысли [...] у меня накопился значительный материал [...]. Было бы нецелесообразно дать этому материалу погибнуть, так как лишь при известном, редко встречающемся сочетании интересов подобные вопросы могут быть освещаемы, а мне приходилось пользоваться для освещения не только обычными ресурсами вроде математики, математического языкознания, философии и т. п., но и прибегать к данным лингвистическим, филологическим и археологическим»(5*). Подумаем однажды над этим признанием, допустив, что можно будет еще постичь его смыслы. Немногие десятилетия отделяют его от нашего времени, в котором названная комбинация интересов не лежит уже даже в области возможного — разве что в научно-исследовательских институтах, где каждый озабочен только тем, чтобы муравейно внести свой инфинитезимальный вклад специалиста в никем уже не обозримое целое. Ибо: одно дело — мыслитель, находящийся в академиях и институтах, другое дело — мыслитель, находящий академии и институты в себе. В соотношении: *Лейбниц в Академии и Академия в Лейбнице*, первая перспектива относится ко второй, как парик к голове... Мы говорим: Аристотель, Леонардо, Лейбниц, Гёте, и мы не сомневаемся в действенности этих имен, там, где каждое из них потенцирует-таки — поверх всяких академий и обществ — целые культурно-исторические эпохи. Имя совпадает с индивидуальностью, а индивидуальность означает мир и судьбу: высокие башни всегда вызывают на себя порывы ветра. Было бы в самом деле крайне «*нецелесообразно*» дать погибнуть материалу, имманентному одному из названных имен. Да и чем был бы наш мир, если бы у упомянутых мужей была насильственно отнята возможность *реализовать* себя! Какое там! если бы у них была отнята жизнь!...

3.

Фауст в России непоколебимо стоит под знаком верленовской строки: *Ce fut bizarre et Satan dut rire*(6*). 8 декабря 1937 года заключенный Павел Флоренский вместе с другими пересланными из Соловецкого лагеря в Ленинградскую тюрьму арестантами — в общей сложности 509 человек — был расстрелян. Очевидно, казнь приурочили к празднику следующего дня, когда весь советский народ радостно шел к урнам, ликую Сталинской Конституции и единогласно голосуя за блок всех со всеми. Можно как угодно реагировать на этот факт: немотой или междометиями. Но если мысленным порывом мировоззрителя Флоренского было до конца наличных возможностей углубиться в *каждую* проблему, то что же и остается ему в нынешней форме его существования, как не погрузиться в эту свою, такую, смерть, чтобы осмыслить и осилить её в духе!

4.

Странной двойственностью отмечен объемлющий дух Павла Флоренского. Некой почти

манихейской противоположностью фундирован антиномизм его мышления и чувства. Этот священник, овеянный в оценке современников апокалиптическим ореолом значимости и готовый вот-вот стать *«doctor angelicus»* православной церкви, шел рискованными путями. Богословская диалектика в его основном труде «Столп и утверждение истины» выглядит понятийным покрывалом, за которым разыгрываются страсти в стиле Достоевского: разорванность, отчаяние, распад. Мысль Бердяева(7*) о «человеческой породе, открытой Достоевским», подтверждена и здесь в полной мере. Суть, конечно, не дуализме и антиномизме его мышления, а в том, как он их мыслит. Вот несколько мест, по которым явно опознается это своеобразие: «Бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, вялую попытку напрячься давно пора отразить бодрим признанием противоречивости» (с. 157 «Столпа и утверждения истины», изд. 1914 года). Страницей дальше: «[...] чем ярче сияет Истина Трисиятельного Света, [...] тем резче чернеют мировые трещины. Трещины во всем!» Еще через одну страницу: «Самый разум раздроблен и расколот». Далее, через две страницы: «Объект религии, падая с неба духовного переживания в плотность рассудка, неминуемо раскалывается тут на аспекты, исключаящие друг друга». Наконец, к концу книги (с. 483): «Антиномии раскалывают всё наше существо, всю тварную жизнь. Всюду и везде противоречия!» Трещина, как онтологический принцип? Исключительно смелая мысль. Но тогда, наверное, всё же в форме признания: *где же еще и проходить мировой трещине, как не сквозь душу говорящего о ней!* При этом совершенно безразлично, о каких антиномиях идет речь: метафизических или патологических. В лекции, прочитанной священником Флоренским 11/12 мая 1918 года в Москве на тему «Культе и философия», фигурируют по соседству: *Нотр-Дам и Мулэн Руж, церковь и трактор, американский инструмент для взламывания замков и заповедь Не укради, Великий покаянный канон Андрея Критского и сочинения маркиза де Сада*. Ну чем не младший Карамзев, готовый опередить посмертный суд Божий прижизненным судом Линча, расстреляв садиста, спустившего псов на беззащитного ребенка!

5.

«Всюду и везде противоречия!» — Одаренный математик со всеми признаками гениального изобретателя, и вместе священник и богослов, как бы вот-вот вернувшийся в Москву с Никейского или Эфесского собора. Средневековая топка, позволяющая монаху изобретать порох, а основателю астрономии быть священником, никак не вписывается в топiku современности, разве что в форме чудачества или парадокса. Коперник в сутане — *всё еще норма восприятия*, но православный батюшка в рясе на заседаниях комиссии ГОЭЛГО, более того: один из инициаторов электрификации России и автор объемистого труда «Диэлектрики и их применение» — это уже чересчур. Любопытно при всем, что обе крайности никак не кажутся у Флоренского несовместимыми, но они и не иерархичны. Математик не дает запугать себя священнику, но и священник не стесняется поверять литургические тонкости математической логикой. Паскаль («один из наиболее искренних людей, живших на земле»), гениальный математик, но не священник, должен был-таки отречься от математики, едва столкнувшись с богословской проблематикой. Случай Флоренского уместается в тип жюль-верновского инженера, который в полном здравии и трезвом уме облачается в рясу и даже примеривается к роли некоего *Лютера* православной церкви. Или еще: надо подумать о *Савонароле* и *Фарадее*, без тени смущения сошедшихся в одном лице. Как если бы в этом срезе апокалиптика и инженера не было ничего чудовищного! Ленинская формула: *«Коммунизм — это советская власть плюс электрификация всей страны»*, в редакции Флоренского: *«Апокалипсис — это православие плюс электрификация всей страны»*: не знаешь, где этот апокалипсис ярче бросается в глаза — в проповедях на тему *Откровения* или, скажем, в 127 статьях, написанных для «Технической энциклопедии». Одно несомненно: роль этого человека в русской культурной жизни первых десятилетий XX века своеобразно скликается с ролью Владимира Соловьева. Если последнего называли *«философским детоводителем к Христу»*, то Флоренского можно было бы назвать *«энциклопедическим детоводителем к православной церкви»*. (Наверное, из всех приведенных, или почти приведенных, или на какой-то миг приведенных им в лоно церкви *«детей»* — *enfants terribles* — наиболее трудным был В. В. Розанов.)

6.

Инженер, священник, богослов, но и... рафинированный ценитель художественных новшеств эпохи. Еще одна трещина, шокирующая взгляд с обоих концов. Да и как могло старое диккенсовское умонастроение совместиться с *«style moderne»*? «Столп и утверждение истины»

кишмя кишит сюрпризами такого рода. Уже само оформление книги с аллегорическими виньетками достаточно сомнительного вкуса вызывает интерес; выглядит так, словно перелистываешь какой-то из многочисленных декадентских журналов начала века, скажем, «Мир искусства» или «Весы». В самом средоточии этой причудливой бижутерии мандельштамовские «горы голубого дряхлого стекла»: «опыт» — так стоит в подзаголовке — «*православной феодицеи*» (именно: не *тео-*, а феодицеи, которая с равным успехом могла бы быть и *правописательной*). Настоящая Вальпургиева ночь, где встречаются богословы и вольнодумцы, математики и демонологи, отцы церкви и чернокнижники, мистики и позитивисты, преподобный Макарий Великий Египетский и Кант, святой Серафим Саровский и Бальмонт. Даже Зигмунд Фрейд, *shooting star* неосатанизма, вносит свою лепту в *опыт православной феодицеи*, причем не случайно, а вполне рассчитано и положительно. — На этом последнем случае стоит вкратце остановиться.

7.

Книга «Столп и утверждение истины» не делает тайны из своей бездонной ненависти к *Возрождению*, той самой ненависти, которая в свое время стоила жизни неистовому фра Джироламо Савонароле. Мишенью служит Леонардо да Винчи, совокупность «*скепсиса и безбожия*». На странице 174 характеризуется улыбка Моны Лизы: «В сущности, это — улыбка греха, соблазна и прелести, — улыбка блудная и растленная, *ничего* положительного не выражающая (— в том-то и загадочность её! —), кроме какого-то внутреннего смущения, какой-то внутренней смуты духа, но — и нераскаянности». Цифра сноски отсылает читателя к обширному разделу примечаний и мелких заметок в конце книги, украшенному очередной виньеткой с многозначительным девизом: «*Ne te quaesiveris extra*» — «*Не ищи себя вовне*». В соответствующем примечании характеристика улыбки Моны Лизы подкрепляется ссылкой на Фрейда — стало быть, именно названным образом: не «*вовне*», а «*внутри*». Я цитирую: «Еще с большею определенностью настаивает на мысли о коренном извращении души Леонардо-да-Винчи и видит в его творчестве „сублимацию“ полового чувства, не нашедшего нормальных [! — К. С.] выходов и отравившего всю личность, *Фрейд*». То, что православный священник заходит в своем увлечении «*трещинами*» так далеко, что апеллирует к авторитету психоаналитика, — факт, который надлежит не комментировать, а принять к сведению. Удивляет другое. Неужели от этого азартного богослова, заключающего пакт с Фрейдом против Леонардо, могло ускользнуть, что аппетит фрейдизма едва ли ограничится одним Леонардо? Что для такого *психолога нижнего белья*, как Фрейд, не менее лакомым куском могла бы при случае стать и православная церковь, причем именно в этой столь открытой и дружелюбной к нему версии *феодициии*.

8.

Еще одна характерная выписка (с. 483): «Есть два мира, и мир *этот* весь рассыпается в противоречиях, — если только не живет силами *того* мира. В настроении — противочувствия, в волеии — противожелания, в думах — противомыслия. Антиномии раскалывают всё наше существо, всю тварную жизнь. [...] И напротив, в вере, преобладающей антиномии сознания и пробивающейся сквозь их всеудушливый слой, обретается каменное утверждение, от которого можно работать на преодоление антиномий действительности. Но как подойти к тому Камню Веры?» Ответ ясен, как очевидность: *sola fide* — *только верю*. Читаем дальше (с. 489): «Столп Истины — это *Церковь*, это *достоверность*, это *духовный закон тождества*, это *подвиг*, это *Триипостасное Единство*, это *свет Фаворский*, это *Дух Святой*, это *целомудрие*, это *София*, это *Пречистая Дева*, это *дружба*, это — паки *Церковь*». Остается спросить: кому собственно это говорится? Если верующим, то стоит ли почти тысячестраничным текстом ломиться в открытые двери? Но, похоже, что пафос этой преодолевающей трещины и расколотости книги устремлен как раз к закрытым дверям, универсальной отмычкой которых он притязает быть. Сказано же со всей ясностью на странице 489: «Как же именно, в таком случае, ухватиться за Столп Истины?» Ответ: «Не знаем, и знать не можем. Знаем только, что *сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности*. Это непостижимо, но это — так». Всего три предложения, и в трех предложениях три очерченные трещины, на этот раз едва ли преодолеваемые. Предложение первое буквально воспроизводит агностическое credo берлинского академика Дюбуа-Реймона: *Ignoramus et ignorabimus*. В предложении втором вера, сдвигающая горы, сдвигает почтенного академика в трансцендентность: сквозь зияющие трещины своего рассудка он созерцает лазурь Вечности. Третье предложение — это «*каменное утверждение*» Столпа Истины на рыхлом фундаменте предложения первого: «Не знаем, и знать

не можем». И чтобы отбить всякую охоту к спору у дьявола, интересы которого, как известно, охватывают не только логику и диалектику, но и область диэлектриков и их применения, — последний удар по шляпке гвоздя: «Это непостижимо, но это — так».

9.

Допустим, что это и в самом деле так — для паствы и самих пастырей; как же быть с *другими*, и даже не просто с теми, для кого это *не* так, а с теми, кто хоть и убежден внутренне, что это так, но ищет утверждения не в православной теодицее, а в *достоверности опыта*, в котором подвиг веры оказался бы не менее надежным знанием, чем, скажем, математические истины? Антиномии действительно раскалывают наше существо, и среди них центральная и, возможно, наиболее тяжкая: между *верой* и *знанием*. А «Столп и утверждение истины» утверждает по сути не истину, а только эту фундаментальную трещину: хоть мы не знаем этого и знать не можем, зато мы можем в это *верить*. Но как же тогда быть со *знанием*, точнее: с нашей неотвратимой потребностью в знании? Приди заматерелый агностик Дюбуа-Реймон к вере, это не вышло бы за рамки его личной судьбы. Мало ли что может случиться с агностиком! Такая вера оказалась бы перед безутешным выбором: быть либо «*воскресной*», либо же утверждать себя и в будние дни, но тогда за счет *доверовавшегося* до смерти гениального математика, как в случае Паскаля. Случай Флоренского исключение: математик в нем выстоял *ignorabimus* православной теодицеи. Столп его истины оказался фактически трещиной: между математиком, опережающим свое время, и богословом, решительно не дотягивающимся до него.

10.

Еще раз: «в каждом вопросе моим стремлением было углубиться в него до конца наличных возможностей». Что значит: «*наличных возможностей*»? И где они кончаются? Где кончается *возможное* Флоренского и начинается его *невозможное*? Симптомы, со всех концов, бросаются в глаза. Подумаем хотя бы о кассандрическом анализе сновидений в начале книги «Иконостас» или об удивительном толковании Данте в конце книги «Мнимости в геометрии». Симптомы заостряются в вопрос о *возможности понимания*, как это и формулируется в «Столпе и утверждении истины». Острота и радикальность мысли, казалось бы, нацелены на исчерпание *возможного*. Выясняется, что рассудок, являющийся источником всяческих антиномий, ничуть не первичен, и что в основе его лежит некая далеко простирающаяся способность. Еще шаг, и мысль ворвалась бы в очистительную зону *имагинации*, духовного ви?дения. Вместо этого мысль налетает на «*каменное утверждение*»: «Столп и утверждение истины — это Церковь». Какая *церковь*? Если *своя*, то как быть с *другими*? С теми, что троцкистско-бухаринского уклона... Ну, конечно, там давно уже у дел Антихрист. По логике: «*Православная церковь всесильна, потому что она верна!*» Я сопоставляю две страницы «Столпа»: 122-ую и 568-ую. На первой богословие охарактеризовано — курсивом — как *опытная наука*. Курсив, надо полагать, имеет целью засвидетельствовать буквальность характеристики; «*опытная наука*» — это, таким образом, ни *lapsus calami*, ни *epitheton ornans*. Несомненно, автор, очень сведущий человек по части эмпирических наук, отдавал себе отчет в скандальном смысле своего утверждения. Мы воздержимся от дискуссии на тему, не есть ли *эмпирическое богословие contradictio in adjecto*. Спросим только: если богословие — наука, к тому же *опытная*, то где же и искать её отличие от естествознания, как не в различных *предметах* опыта: *чувственном* в случае естествознания, соответственно, *сверхчувственном* в богословии? Откроем теперь другую из названных страниц. Мы найдем там длинную (с охватом и следующей страницы) выдержку из книги Рудольфа Штейнера «Теософия», как раз того места, где речь идет о различных — в переносном смысле — цветах человеческой «*ауры*». Что прежде всего бросается в глаза, так это *спокойный* тон изложения, кажущийся почти неправдоподобным, если учесть, что имя Штейнера в русской религиозно-философской, в особенности богословской литературе начала века (в этом не изменилось ровным счетом ничего и по сей день) упоминалось с пеной у рта. Здесь же нам явлен редчайший случай, когда Штейнер цитируется не только спокойно, но и объективно. Бесспорно, этот священник шел опасными путями. Да и что могло быть опаснее *опытного*, стало быть, покоящегося на *опыте* богословия? Длинная выдержка из Штейнера пришлась в «Столпе и утверждении истины» как раз к стати; здесь дело шло именно о *сверхчувственном опыте*. Да, это было бы неслыханным новшеством и прорывом в перспективе, но будь выдержка заведомо предварена предостережением, после которого смелый почин *опытного* богословия оказывается попросту — недоразумением. Предостережение, поистине, являет образец «*каменного утверждения*» — я цитирую: «Не станем сейчас рассуждать о нежелательности этого

преждевременного „отвержения чувств“; факт тот, что оно бывает». Вот так! Наверное, в этой маленькой оговорке можно найти больше *«трещин»*, чем в *«растленной»* улыбке Моны Лизы.

11.

Начнем с конца. Признается некий факт, реальность, стало быть, онтологическая достоверность (*истина-естина*) какого-то явления, именно: некой нечувственной научной эмпирии. Тут же признание это трижды диффамируется, причем — на одном дыхании. Во-первых: явление объявляется *«нежелательным»*. Во-вторых: ему приписывается *«преждевременность»*. В-третьих: рекомендуется не рассуждать о нем *«сейчас»*. Возникает вопрос: Что мешает богослову, намеревающемуся стать *эмпириком*, порассуждать о каком-то во всех смыслах уникальном *эмпирическом факте*? Это можно было бы еще понять, иди речь о физиках, психологах и прочих фанатиках *чувственных фактов*; *сверхчувственное*, да еще и опытно взятое, лежит вне их профессиональной компетентности. Но кому же, как не богослову, дерзающему к тому же идти *опытным* путем, пристало бы внимательнейшим образом остановиться на этого рода опыте? На каком основании он *a priori* объявляет его *«нежелательным»*? Можно ли представить себе ботаника, апеллирующего к нежелательности исследования лечебных растений? Не честнее было бы сказать: это нежелательно, *потому что* это тревожно, а тревожно это, *потому что* ставит под сомнение незыблемость одной из заведомо фиксированных (причем под маской *«опыта»*) догм? Сюда относится и *«преждевременность»*. Свободный ум наверняка сочтет излишним обсуждать эту оскорбительную предпосылку, где речь идет даже не о субъективной стороне дела (*«преждевременный»*, четырехлетний Моцарт!), а, скорее, об объективной, исторической. Преждевременным называется здесь *«отвержение чувств»* — что значит: какой-то новый опыт, обещающий не только избавить рассудок от общеобязательного слабоумия, но и делающий его пригодным как раз для сферы религиозного опыта. Мысль, достигнув порога возможностей, сталкивается со своим *двойником*, отбрасывающим *«опытное богословие»* обратно, в рутину рафинированной филологии. Тем временем *«математик»* и *«инженер»* продолжают — как ни в чем не бывало — разрабатывать гениальные наброски неевклидовой геометрии в области электротехники и исследовать хозяйственное значение водорослей.

12.

То, что Павел Флоренский извлечен сегодня из небытия и снова включен в восстанавливаемую связь времен, имеет отношение, скорее, к *археологии*, чем к *злобе дня*. Его раскопали, как раскапывают рукописи, и для нас, сегодняшних, он, наверное, не менее древен, чем кумранские свитки, хотя, наверное, и не более *понятен*. Рукописи не горят, зато они сдаются в музей; по музею идешь, как по кладбищу, — молча и торжественно, затаив дыхание. Дышать начинаешь снова: у выхода. Но дух — *дышит* всегда. В рукописях он затаил дыхание. Опасность вспомненного Флоренского (вспомненных всех) в том, что, раскопанный, он еще раз попадает в *нежизнь*, причем на сей раз не от руки палача, а усилиями почитателей. *«Предательство клерков»* всё еще остается темой дня и века, а страшнее всего, как известно, предают того, кому следуют и кого почитают. Предать, значит отнять у умершего и ставшего духом человека его *настоящее*, повязав его *прошлым* и переоборудовав прошлое под спиритический сеанс, на котором эвоцируются лжедух, он же астральный труп бывшего священника с заспиртованным в нем православием. Выйти из круга спиритизма можно, воспринимая дух не в том, чем он *Был*, а в том, что он *Есть*. Достойное изумления литературное наследие Флоренского интересует нас в той мере, в какой мы в состоянии учиться отгадывать по нему его нынешнее существование. Дух Мира, откликнувшийся на это имя в одной из своих земных оболочек, опознается не по памятке, а по своей сиюминутно проживаемой жизни, в которой он так же мало похож на названную оболочку, как мало мимика лица похожа на фотографически удержанное (пусть даже прекраснейшее) мгновение из жизни этого лица. Не следует лишь забывать: пакт *мыслителя* Флоренского с православной церковью нисколько не исчерпал возможностей этого русского Фауста.

Базель, 1 октября 2005 года

Примечания:

1. Jenseits von Gut und Bose, § 262.
2. Histoire de Jules Cesar, 2 vol., Paris 1865-66. Параллельно с французским оригиналом книги вышли в свет *десять* переводов её, в том числе и на русский, в петербургском издательстве М.О. Вольфа. В этом же году писалось «Преступление и наказание».

3. Из «Автобиографии». Цит. по: «Труды по знаковым системам», вып. 5, Тарту 1971, с. 501.
4. Там же.
5. Там же, с. 502.
6. Сатурническая поэма. В переводе Б.Лифшица: «Право, и дьявол тут мог бы смутиться».
7. Миросозерцание Достоевского, с. 57-58.