Николай Николаевич Павлюченков

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ДОГМАТА И РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА В РАБОТЕ Р. ОТТО «СВЯЩЕННОЕ» И В ТРУДАХ П. ФЛОРЕНСКОГО[1]

В истории философии, богословия или науки всегда представляют особый интерес случаи сходства концепций, казалось бы, никак не связанных между собой исследователей, чье прямое или опосредованное влияние друг на друга представляется невозможным или, во всяком случае, крайне маловероятным. Этот интерес усиливается, если такие исследователи были современниками, разделяемые не эпохой, а лишь положением в пространстве и принадлежностью к разной социо-культурной и религиозной среде. Именно в таких случаях, с одной стороны, можно выявить многие тенденции и направления мысли, носящие наименее субъективный характер (т. н. «дух времени»), а с другой стороны, лучше понять саму суть традиций мышления и опыта, на которых были воспитаны и в которых сформировались авторы сопоставляемых концепций.

Немецкий протестантский (евангелический) богослов Р. Отто (1869 - 1937) и русский православный философ священник Павел Флоренский (1882 - 1937) не были знакомы лично, с окружением и с публикациями друг друга[2], но

[1] Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины 19 - начала 20 в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

[2] Сама чисто теоретическая возможность появления в России к 1918 году сведений о главном исследовании Р. Отто «Священное» («Das Heilige», 1917) может не обсуждаться, поскольку практически все аналогичные идеи, представленные в этом году Флоренским (в своих лекциях по «Философии культа» (май 1918 г.), сформировались у него значительно раньше. Об этом, в свою очередь, свидетельствуют записи Флоренского,

doi:10.23761/rrs2017-16.143-166

высказали достаточно много общих идей и положений, касающихся сути религии, открывающейся в феномене «Святого» (или «Священного»). Также, как Р. Отто на первом плане «Священного» как «Совершенно Иного» («Ganz Andere») выделил переживание одновременно завораживающей и ужасающей тайны, свящ. Павел Флоренский начал свой курс лекций по «Философии культа» в 1918 г. с понятия «страха Божия», выражающего реальность соприкосновения человека «к *новому*, всецело новому», когда «в чреду впечатлений мира вклинивается *не-от-мирное*, *иное*» и «ожогом ожигает наше Я», которое при этом из времени проникает в вечность[1]. Также, как и Отто, Флоренский проявлял интерес к дескриптивному подходу к феноменам религиозного мировоззрения и, как замечает К. М. Антонов, в целом в работах П. Флоренского и Р. Отто «может быть обнаружен общий ход мысли», когда в поисках прафеномена религиозного сознания отбрасываются все его предметности как чересчур «мирские» и обнаруживается в нем «святое», как «не-мирское» у Флоренского и «совершенно иное» у Отто[2].

По всей видимости, первым обратив на это внимание, тот же исследователь предложил и возможные объяснения такого сходства. Прежде всего, конечно, Флоренский хорошо знал основные направления современной ему западной философии и науки о религии, с которыми имел дело Р. Отто[3]. Но, кроме того, и в самой русской

которые оставались в его черновиках и до 1990-х - 2000-х гг. никогда не публиковались.

[1] Флоренский П., свящ .Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004. С. 29. Ср.: «Не знает страха Божия то, кто не знает и религии… Корень благих – это и есть страх Божий, вселившийся в сердце наше; в религии ничто не вырастает без этого корня, все благое – от него» (Там же. С. 28).

[2] Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX - начала XX века. М.: ПСТГУ, 2009. С. 228.

[3] «Основной контекст, в котором сформировалось мышление Отто, ре-

философии к началу XX века возник и получил свое развитие «ряд подходов к исследованиям религиозных феноменов, методологически и содержательно близких к западной феноменологии религии»[1]. Флоренский, конечно, принадлежал к той традиции русской мысли, которая, - в зависимости от Запада или нет, - но в целом, все-таки шла *своими* путями к формированию и рассмотрению категории «Святое» или «Священное»[2].

Вместе с тем, относительно объяснения *различий* в концепциях Флоренского и Отто пока дается только одно, безусловно, очень существенное, но все же достаточно общее указание, согласно которому, если у Флоренского «речь идет, прежде всего, об опыте Таинства как существенного момента культа», то Отто говорит «о личном мистическом переживании, что в целом объяснимо различием конфессиональной принадлежности и отчасти, возможно, личных духовных путей обоих мыслителей»[3]. Нет нужды особо подчеркивать важность специального анализа этого вопроса, за которым скрыт, может быть, один из самых ярких примеров определяющего значения в любом исследовании тех изначальных предпосылок и «аксиом», которыми неизбежно обладает сам исследователь.

Отсутствие детальной проработки данной темы, кончено, является следствием исторических обстоятельств.

лигиоведческая и философская мысли конца XIX - начала XX в., был Флоренскому хорошо известен. это. прежде всего, идеи В. Виндельбандта, В. Вундта, Р. Маретта, Э. Дюркгейма и его школы» (Там же. С. 227).

[1] Там же. С. 329.

[2] См. всю замечательную статью «"Святое" в русской философской мысли и в западной феноменологии религии», написанную К. М. Антоновым в соавторстве с М. А. Пылаевым (Там же. С. 327-341). См. также: «Существенным (и неизвестным западным мыслителям) источником мысли Флоренского следует признать работы его старшего друга и оппонента В. В. Розанова» (Там же. С. 227).

[3] Там же. С. 229.

Выход в свет главной работы Р .Отто «Священное» («Das Heilige», 1917) совпал по времени с общественными и политическими потрясениями в России, после которых дальнейшее развитие науки и философии в стране было максимально идеологизировано. В этой связи более-менее объективные исследования достижений русской мысли на предмет открытых в «Das Heilige» перспектив феноменологического религиоведения задержались почти на столетие, а с исследованием наследия Флоренского в этом отношении ситуация оказалась еще более сложной в виду полного отсутствия (до 1990-х гг.) публикаций его поздних работ и последующего восприятия этого мыслителя по преимуществу как религиозного философа, а не богослова и, тем более - не религиоведа.

Между тем, нельзя не заметить, что при всей специфике конфессиональной принадлежности, Флоренский, как и Отто, был богословом, убежденным не только в допустимости и целесообразности, но, - в ряде случаев, и в апологетической пользе научного подхода к религии. С этого начинали некоторые философы и богословы, ставшие религиоведами, и Р. Отто с П. Флоренским, по большому счету, можно рассматривать в их числе. Наиболее важный период в их деятельности в этом направлении приходится на время, когда, благодаря известной работе В. Джемса («Многообразие религиозного опыта», 1902) понятие религиозного опыта стало техническим термином, обозначающим всю совокупность «необычных» переживаний и «встреч» человека с чем-то (или кем-то), для него непонятным и непостижимым. Независимо от своих собственных трактовок этого явления, Джемс открыл возможность научной постановки вопроса о степени субъективности или объективности религиозных переживаний, а, следовательно, и самой религии как общечеловеческого феномена. И можно видеть, что в той области своих интересов, которую можно определить как

религиоведческую, немецкий богослов и русский богослов и религиозный философ равным образом концентрируют свое внимание именно на этой проблеме, выходя при ее рассмотрении на тему соотношения опыта с системой рациональных понятий в религии.

Интересно заметить, что по направлениям своей деятельности Р. Отто во многом напоминает М. Мюллера (1823 - 1900). Также, как у последнего основательные исследования религии сопровождались интересом к лингвистике и изучением древних языков, для Р. Отто было важным знание санскрита и осуществление переводов еще неизвестных в Европе религиозных книг нехристианского Востока[1]. Подобно М. Мюллеру, снискавшему в свое время славу авторитетного индолога Р. Отто внес существенный вклад в изучение индуизма на Западе (в Европе), опубликовав такие работы, как «West-Ostliche Mystik» («Западно-Восточная мистика», 1926) и «Di Gnadenreligion Indiens und das Christentum» (букв. «Индийская религия благодати и христианство»). Но в отношении формирования взглядов Отто особенно очевидно определяющее влияние Ф. Шлейермахера, к которому автор «Священного» обращался неоднократно и в разных контекстах. Как известно, в 1899 г. он даже переиздал книгу Шлейермахера «Речи о религии» («Reden uber die Religion») в ознаменование столетнего юбилея этого труда. Впоследствии Отто признавал, что именно Шлейермахер открыл для него значение религиозного «чувства» и тем самым фактически определил всю основную направленность его религиоведческих изысканий.

В случае с Флоренским сходство основных направлений деятельности (стремление к синтезу философии, богословия и науки и попытка построения христианской метафизики всеединства) и источник определяющего

[1] В 1917 г. им были изданы переводы текстов «Вишну-Нараяна» и «Сиддханта Рамануджи».

влияния сосредотачиваются в одном лице В. С. Соловьева (1853 - 1900) у которого интерес к мистическим переживаниям (и даже личный опыт таких переживаний) сочетался с убеждением в возможности познания разумом истин религиозной веры. Обвиняемый в рационализме, Соловьев, однако, на самом деле проводил качественное разграничение между рассудком (ratio) и разумом, оставляя возможность наделять последний также и способностью постигать религиозный опыт. Осмысление Флоренским идей Соловьева в этом отношении выразилось в признании возможности *постижения* иррационального, когда в опыте «встречи» с самой Истиной перед человеком снимаются все непостижимые для рассудка антиномии в религии[1].

Это важный момент, с самого начала определивший подход русского мыслителя к человеку как субъекту религиозного переживания. Человек, согласно этому подходу, есть эмпирическое существо, «корни» которого уходят в Божественную вечность. Так считал Соловьев, и это убеждение обозначил практически во всех своих работах Флоренский, существенно ослабляя тем самым то, что, в дополнение к специфике религиозного чувства Шлеермахера, Р. Отто назовет моментом нуминозного «Ganz Andere» («Совершенно Иное»)[2]. Флоренского всегда очень интересовала тайна *слова* и этот интерес привел его к созданию концепции антиномии человеческого языка, согласно которой каждое слово из существующих «природных» (а не искусственно созданных) языков обладает одновременно субъективной и объективной природой; оно «творится» человеком и, вместе с тем, является некоей

[1] См.: Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 158.

[2] Интересно отметить, что, хорошо зная наследие М. Мюллера, Флоренский, в отличие от Отто, интересовался только его лингвистическими, но отнюдь не индологическими трудами, а указание на Шлеермахера, по видимому, занимают у Флоренского вполне рядовое место, вместе с другими ссылками в списках литературы.

общечеловеческой реальностью, отражающей, опять же, *общечеловеческий* опыт[1]. В данном случае это важно, поскольку сразу же определяет отношение Флоренского к возможностям словесного, понятийного оформления опыта.

Отто совершил несколько путешествий по странам Азии и Северной Африки, где изучал мистику различных религиозных традиций и везде обнаружил одну главную особенность опыта встречи человека с Высшей Реальностью - ошеломляющее, повергающее в священный трепет ощущение Тайны, вызывающее потрясение всего человеческого существа и не могущее быть выраженным в рациональных понятиях. Отто убедился, что все эти ощущения не могут быть сведены к чувству «абсолютной зависимости» от Бесконечного, о котором говорил Шлейермахер, и должны быть описаны с учетом их главной, всецело иррациональной составляющей. Всякая религия, в которой имеет место подобный опыт, с точки зрения Отто, является истинной и в этом смысле все истинные религии едины; различие заключается только в степени и в направленности разработки их рациональной составляющей. «Мы сталкиваемся, - пишет Отто, - с противоположностью рационализма и более глубокой религией»[2]; «религия не сводится к своим рациональным высказываниям»[3], но содержит в себе некий своеобразный момент, который совершенно недоступен для понятийного постижения. Тем самым Отто фактически обратил внимание на то, что религия в XIX в., — не только в восприятии религиоведов, но и со стороны самих религиозных людей, по крайней мере в Европе, — утратила тот «избыток»,

1 См. об этом: Флоренский П. А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 152-199.

2 Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 8.

3 Там же. С. 10.

который она имеет по отношению к своему моральному и рациональному компонентам. «...При обучении, - пишет Р. Отто, - ортодоксия[1] не находит способа каким-то образом воздать должное иррациональности своего предмета, дабы сохранить его в набожном переживании во всей жизненности, ... из-за своей явной недооценки иррационального она скорее односторонне рационализирует идею Бога»[2] (с. 9).

«Избыток» религии над всеми, содержащимися в ней представлениями о морали, нравственности, святости долга, закона и т. д., согласно Отто, составляет то ее подлинное внутреннее ядро, без которого она вообще не была бы религией. Пытаясь найти наиболее адекватное обозначение этой реальности, немецкий исследователь обратился к тем традициям, где, по его мнению, она, эта реальность, «живет с особой силой». Это - семитские религии и наиболее «неповторимая» из них - религия библейская. Здесь он нашел термин «кадош», которому соответствует понятие Sacer - Священное или Святое[3]. Но, поскольку в современных языках это понятие уже рационализировано (оно обозначает «благо» или добро как таковое), то нужно найти еще термин, который указывал бы на его «своеобразный первоначальный момент». «Для этого, - пишет Отто, - я образую слово *нуминозное*», - категорию, которая, «как все изначальное и основополагающее, не является строго определимой, но лишь возможной для обсуждения»[4].

---

[1] Имеется ввиду, конечно, протестантская «ортодоксия».

[2] Там же. С. 9.

[3] Там же. С. 12-13.

[4] Там же. С. 13-14. По замечанию М. А. Пылаева, Отто считает возможным в данном случае конструировать собственный язык, следуя за Гуссерлем с его идеей феноменологического созерцания сущности. Согласно Гуссерлю, эйдос «предшествует всем понятиям, понимаемым как значение слов; напротив, как чистые понятия, они сами должны формулироваться в соответствии с эйдосом» - Гуссерль Э. Картезианские размышления. Минск, 2000. С. 410.

Таким образом, «нуминозное» - это Священное, за «вычетом» из него всех «этических схематизаций»; это - суть Религии, освобожденная от ее рационального компонента. Р. Отто вспоминал, что сам замысел книги «Das Heilige» возник у него во время богословских семинаров со студентами, на которых обнаруживалась потребность разъяснить христианские понятия «греха» и «искупления грехов»[1]. Нуминозное, по мысли Отто, и есть то, что стоит за этими рациональными формулировками невыразимых переживаний «уничтоженности» человека перед «лицом» Sacrum. Ссылаясь, в частности, на фиксацию в книге Бытия опыта Авраама («...Вот, я решился говорить Владыке, я, прах и пепел» - Быт. 18, 22), Отто говорит о чувстве «твари, которая тонет в собственном ничто и склоняется перед тем, что выше всякого творения»[2]. Само по себе это чувство вторично; оно *следует* в человеческой самости как тень некоей *первичной* определенности религиозного чувства, которое Отто связывает с таинственным трепетом, не вместимым ни в какие рациональные определения. Для того, чтобы «вернее всего» выразить эту реальность, Отто и вводит понятие «Совершенно иное» («Ganz Andere»), т. е. то, что совершенно выпадает из сферы привычного, понятного, знакомого и противостоит этой сфере как тайное и «сокрытое». Его Отто находит уже на «самой нижней ступени ... нуминозного чувства в первобытной религии»[3].

В отличие от Р. Отто, который в общечеловеческом характере чувства нуминозного, по видимому, убедился в процессе своего первого большого путешествия (1911 - 1912), Флоренский не чувствовал потребности в личных «полевых», эмпирических исследованиях, осуществляемых

[1] См.: Руткевич А. М. Предисловие переводчика // Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. С. 267.

[2] Отто Р. Священное. С. 17-18.

[3] Там же. С. 44.

в отдаленных от западной цивилизации уголках мира. Он довольствовался соответствующей литературой[1], а сам, за редкими исключениями выездов в русскую глубинку (в Костромской губернии), практически все время жил и работал в Сергиевом Посаде. Ориентируясь изначально на придание религии значения более-менее точного *знания*, Флоренский обратился к теме «опытной догматики» и нашел, что современный, преподаваемый в семинариях «догматизм» есть догматика, выдохнувшая из себя «аромат личного религиозного опыта»[2]. По существу, это - формула, аналогичная выведенной Р. Отто:

«Нуминозное» = «Священное» минус его «рационализация» (Р. Отто);

«Религиозный опыт» = «Догматика» минус «догматизм» (П. Флоренский).

В выступлении Флоренского на философском семинаре в Московской духовной академии в январе 1906 г. «догматизм» назван «отвлеченным», т. е. никак не связанным с реальными потребностями духовной жизни; однако он нигде у Флоренского не определен как система каких-либо ложных, не соответствующих христианству, понятий. «Догматизм» здесь, очевидно, представляет собой лишь систему рационального осмысления догмата, оторванную от опыта живого переживания догматических истин.

Если для более удобного рассмотрения переставить «слагаемые» в вышеуказанных «формулах», то мы будем иметь:

«Священное» = «нуминозное» + его рационализация (Р. Отто)

---

[1] См., напр., подробный специальный западной литературы в: Флоренский П., свящ. Священное переименование. М., 2006. С. 49-118.

[2] Флоренский П. А. Догматизм и догматика // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4. Т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 560-561.

«Догматика» = религиозный опыт + «догматизм» (П. Флоренский)

В обоих случаях второе слагаемое не несет, само в себе, никаких отрицательных коннотаций; более того, его наличие необходимо. По Р. Отто, рационализация нуминозного начинается на определенном этапе эволюционного развития человека (и, следовательно, развития его религиозных восприятий), когда состояние первобытной грубости «преодолевается вместе со все более сильным и полным «откровением» numen, т. е. вместе с большей его отчетливостью для душевных состояний и чувств»[1]. Это «усиление» откровения нуминозного сопровождается процессом его рационализации, этизации и тем, что можно назвать «окультуриванием». Но при этом усиливаются и все моменты иррациональной непостижимости нуминозного и Отто фактически говорит об «иррациональном откровении», т. к. «открыть себя» совсем не значит перейти в рассудочную понятливость. «Мы можем отдавать себе отчет в присутствии чего-то глубокого в нашем *чувстве*; мы можем быть о нем неплохо осведомлены, оно способно делать нас счастливыми или несчастными, но наш *рассудок* со всеми его понятиями тут отказывает»[2].

Таким образом, с появлением рациональной составляющей в Святом, усиливается и само его иррациональное, нуминозное. Поэтому, для Отто важно, чтобы в «Святом» не получало полного преобладания какое-либо одно из составляющих, но чтобы между ними имела место определенная гармония. Ее достижение – свидетельство высокого уровня и определенной полноты религии. «То, что в религии иррациональный момент остается всегда живым и бодрствующим, - пишет Р. Отто, - предохраняет ее от обращения в рационализм. То, что она

[1] Отто Р. Священное. С. 207.

[2] Там же.

в полноте хранит рациональные моменты, предохраняет религию от падения в фанатизм и мистицизм, помогает ей стать религией культуры и человечности. Наличие этих моментов в здравой и совершенной гармонии дает масштаб, по которому мы судим о превосходстве одной религии над другой... В согласии с ним, мы говорим о превосходстве христианства над его земными сестрами - религиями. На глубоком иррациональном фундаменте возносятся строения его чистых и ясных понятий, чувств и переживаний. Иррациональное - это лишь его почва, его окраина. При всей своей мистической глубине, серьезности тона и мистической тени, это обстоятельство хранит его от того, чтобы оно растворилось в религии мистики. В здоровом соотношении своих моментов христианство сформировало тот образ классического, который рождает тем более жизненные чувства, чем честнее происходит сравнение с другими религиями. Христианство готово признать, что в нем особым - и превосходным образом - достигнута зрелость жизни человеческого духа. Но у нее имеются аналогии, и именно их мы называем «религией»»[1].

Однако, при такой высокой «научной» оценке христианства, сам Р. Отто, когда перед ним открывается практическая задача *описать* нуминозное, отнюдь не прибегает к уже готовым в христианстве соответствующим рациональным понятиям. Отто продолжает изобретать *свои* условные понятия, утверждая, что единственным способом описания нумена является попытка «колеблющиеся чувственные явления», которые выделяются на фоне всех обычных человеческих чувств своей нуминозностью, «закрепить в постоянных знаках». По его мысли, это нужно для того, «чтобы прийти так к однозначности и общезначимости того, что нам открылось, к формированию «здравого учения», имеющего прочные скрепы и стремящегося к объективности, даже если работает не с

[1] Там же. С. 217-218.

адекватными понятиями, а лишь с понятиями-символами»[1]. Речь, в данном случае, идет не о рациональном осмыслении иррационального, что, как подчеркивает Отто, само по себе невозможно, но о четком определении моментов нуминозного, о «здравом учении», противостоящем «иррационализму» и «произволу мечтательной болтовни»[2].

Таким образом, изобретаемые здесь у Р. Отто новые понятия (обозначения «моментов» нуминозного) имеют цель добиться, прежде всего, той однозначности и общезначимости, которая будет описывать общечеловеческий опыт в терминах, не ассоциируемых *только* с описаниями и осмыслениями, сделанными в христианстве. Но эти термины, как и все другие, не способны выразить саму суть нуминозного; Отто не допускает какую-либо сверх-субъективную, онтологическую природу слов и терминов, посредством которых в описании можно явить нечто большее, чем сами эти слова и термины. В принципиальном несогласии Флоренского с таким убеждением[3] и даже в его энергичной борьбе с подобным мировоззрением проходит «водораздел», отделяющий то, что он понимает под «догматикой» и «религиозным опытом» от «Святого» и «нуминозного» Р. Отто. Флоренский иначе понимает природу символа, который, по его убеждению и опыту, способен не только *являть* здесь определенную высшую реальность, но и *приобщать* к этой реальности. И потому, когда, убежденный с самого начала именно в такой природе понятия-символа, Флоренский в январе 1906 г. говорит почти словами Р. Отто о необходимости понятийного «оформления» религиозных переживаний,

[1] Там же. С. 105.

[2] Там же.

[3] См., напр.: «Слово есть самая реальность, словом высказываемая... Словом и чрез слово познаем мы реальность, и слово есть самая реальность» (Павел Флоренский, свящ. Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 293).

он, в отличие от немецкого теолога, имеет в виду нечто большее, чем формирование чисто условных рациональных систем (знаков) для фиксации подлинного нуминозного и предотвращения растворения *понятий* о нуминозном в «мечтательной болтовне».

Переживания, по предложенному в 1906 г. образному выражению Флоренского, это «живая плоть», которой необходимо «придать *сдерживающий* ее костяк понятий и схем (подч. мной – Н. П.)»[1]. «Неустойчивое переживание расчленяется, формуется, фиксируется и делается устойчивым чрез понятие, его схематизирующее». Этим достигается задержание безудержного утекания прошлого и приобретается *ориентировка* в богатом разнообразии накопленного опыта. Однако такая система понятий и схем, по Флоренскому, дает не только «наличность географической карты для переживаний», но и «возможность воспроизводить *бывшие* опыты, твердо держать в памяти границы»[2]. Уточнить, что именно здесь Флоренский имеет в виду, как представляется, помогает запись, сделанная им за несколько месяцев перед этим, в конце августа – начале сентября 1905 г. К этому времени Флоренский уже совершил открытие для себя, как ему казалось, «символической» природы Церкви, в которой через внешнюю, далеко не всегда приглядную и даже иногда «грязную» оболочку, проявляет себя «святое ядро»[3]. В конце августа 1905 г. он приехал в Оптину пустынь, но не для встречи со старцами, а за архивом «мятежного» (против самодержавия и «официальной» Церкви в России) архимандрита Серапиона (Машкина). Здесь же, ознакомившись с его совершенно неортодоксальной философско-богословской системой, Флоренский сделал

---

[1] Флоренский П. А. Догматизм и догматика. С.556.

[2] Там же. С. 556.

[3] См. письмо П. Флоренского А. Белому в июле 1905 года (Павел Флоренский и символисты. М., 2004. С. 470).

запись, в которой церковные догматы представлены как *указатели* безопасного пути, поставленные на ведущих к вершине горных перевалах[1]. В этой записи существенно то, что расставляет эти указатели и создает «географические карты» и «планы местности» не кто-то *один* из проводников, которому, возможно, чисто случайно, или благодаря каким-то своим субъективным качествам, удалось без смертельного падения вниз добраться до вершины и спуститься обратно. Расставлены они *многими* первопроходцами, опыт восхождения которых в указателях суммирован и потому этим их указателям может вполне доверять каждый, кто никогда в горах еще не был.

Флоренский уверенно принимает факт существования «над-индивидуального коллективного сознания и сверхличной организации Церкви», которой соответствует «полнота переживаний»[2]. Это — те реальности, благодаря которым и создается догмат как объективная, не зависящая от изменчивой человеческой субъективности «географическая карта». Возможность «воспроизводить» опыт по «системе понятий и схем», очевидно, означает использовать эту «карту» в реально осуществляемом путешествии, идти по проложенному в ней маршруту, а не куда придется и не куда вздумается.

Все эти образы означают только то, что оформление религиозного опыта в рациональных понятиях для Флоренского не является вынужденной *условностью*, за которой, как у Р. Отто, не стоит ничего, кроме бессильных

[1] «Мистическое развитие сравню с путем в горы. Выше и выше поднимаешься к небу. но более и более делается опасность слететь в пропасть. На ровном месте нет подъема, но нет и бездны, и подлинные мистические опасности появляются при наличии подъема в выси... Географические карты и планы, составленные людьми, уже восходившими на эти высоты, совершенно необходимы. Это - учение Церкви. догматы, направляющие путь» - (Павел Флоренский и символисты. С. 411).

[2] Флоренский П. А. Догматизм и догматика. С. 557.

попыток человеческого рассудка постигнуть и выразить непостижимое и невыразимое. «Догматизм» — это «карта», которая оказалась никому не нужной, указание маршрута, по которому никто не намерен идти, поскольку утрачены живые свидетельства былых путешествий. Более того, продолжая мысль Флоренского, можно сказать, что без живых свидетельств путешественников и без личного движения в забвение приходит и т. н. «легенда» карты - расшифровка и пояснение ее условных знаков. Например, извилистая синяя линия или зеленый цвет на бумаге для тех, кто никогда не выходил из дома, остаются лишь линией и раскраской, в то время как на самом деле они могут привести к реке и к лесу каждого, кто использовал карту как ориентир в пути. И Флоренский, если продолжать использовать этот ряд образов, стремится собрать свидетельства именно таких, обладающий картой, путешественников, что и означает его попытка в 1907 — 1908 гг. провести эмпирические исследования в церковной среде, выявить опыт тех, кто, следуя христианским догматам, участвует в церковных таинствах[1].

В системе Р. Отто такой подход к всецело непостижимой и лишь спонтанно, непредсказуемо являющей себя тайне нуминозного не возможен. Здесь не может быть знака (указателя), точно и *понятно* определяющего путь или границы того «пространства», где происходит «встреча» с Высшей Реальностью. Эта «встреча» возможна везде и всегда, без соблюдения каких-либо «предварительных условий», — например, ритуального очищения, молитвы, поста или так возмущающего протестантское сознание использования в богослужении «посредства» в виде священнослужителя. В этом отношении, конечно, на концепции Флоренского лежит отпечаток принятия ее создателем православной церковной традиции, но Флоренский не менее, чем Отто

[1] См.: Флоренский П. А. Вопросы религиозного самопознания // Павел Флоренский, свящ. Сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 528-549.

со своих позиций, стремился к выявлению объективных *фактов*, направляя, однако, свой исследовательский интерес также и в те области религиозной жизни, которые Р. Отто были неизвестны или не интересны. Конечно, и Флоренский принимал возможность спонтанных и ничем не обусловленных переживаний нуминозного; более того, он сообщал о своих собственных переживаниях такого рода[1]. Однако, *наряду* с этим, несомненно, имеющим место *фактом*, в его исследованиях отмечаются тоже *факты* действенности «указателей» и «проводников» (старцев, св. Отцов, авторов богослужебных уставов и «чина» богослужения), следуя которым можно уверенно и определенно достигать места «встречи»[2].

При этом концепция Флоренского не обещает, что, увидев реально, на местности, обозначенный на карте лес, человек непременно и сразу не только будет охвачен его благоуханием, но также *познает* всю его природу; в лесу, конечно, для зашедшего туда путника останется элемент неизвестности и тайны. Но он способен также и *подглядеть* тайну[3], т. е. что-то вполне определенное из своих переживаний довести до сознания. И это так, потому что он уже ориентирован, он уже видел план местности «сверху», до того, как пошел в путь по «горизонтали».

На этом этапе сопоставления концепций Отто и Флоренского самое время пояснить суть методического

---

[1] См.: Павел Флоренский, свящ. Детям моим .Воспоминания прошлых дней. М.: Московский рабочий, 1992. С. 211-216.

[2] Ср.: «Первое. Основное и кратчайшее определение культа именно таково: он – выделенная из всей реальности та ее часть, где встречаются имманентное и трансцендентное, дольнее и горнее, здешнее и тамошнее, временное и вечное, условное и безусловное, тленное и нетленное» (Павел Флоренский, свящ. Философия культа. С. 30).

[3] См.: «... Символ и был подглядыванием тайны. Ибо тайна мира символами не закрывается, а именно открывается, в своей подлинной сущности, т. е. как тайна» («Особенное». Из воспоминаний П. А. Флоренского. М.: Московский рабочий, 1990. С. 19).

разделения последним т. н. «моментов» религии. В контексте темы религиозных переживаний данная методология Флоренского должна стать предметов отдельного исследования, а в данном случае приходится ограничиваться лишь общими замечаниями, поясняющими, почему именно в поздних работах Флоренского (лекции по «Философии культа», записи «Воспоминаний») раскрытие религиозного опыта обретает черты, сходные с «нуминозным» Р. Отто. До этого (в ранних статьях и в «Столпе и утверждении Истины») Флоренский говорит почти исключительно об опыте любви, следующей за снятием субъективных границ человеческого Я и самоотдачей этого Я Другому. Это различие в ранних и поздних работах - отнюдь не следствие какого-либо внутреннего процесса «роста» Флоренского как исследователя, переходящего от увлечения христианской «этизацией» к самому нуминозному как таковому. У Флоренского все «позднее» в наследии не отменяет, а дополнят «раннее» как иная, равнозначная с прежней, точка зрения.

Флоренский сам отмечает, что его сначала интересует «теодицея» (фактически, тема значения Бога для человека), и только затем — «антроподицея» (то, что можно назвать темой значения человека для Бога). Эти два «момента религии» можно разделять только условно, в методических целях[1]; они, предполагая друг друга, со-существуют в едином процессе духовного становления человека в эмпирии, но, будучи разнонаправленными («теодицея» - путь «снизу вверх»; «антроподицея» — путь «сверху вниз»), могут совмещать разные проявления религиозного опыта. На первом этапе Флоренский концентрирует внимание на опыте личной встречи и, как кажется, констатирует

[1] См.: Флоренский П., свящ. Вступительное слово пред защитою на степень магистра книги «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 819-820.

изменение, *обновление* человека. Р. Отто находил в истории процесс нравственного совершенствования человека, благодаря которому происходит «этизация», «окультуривание» изначально грубых, примитивных и «сырых» нуминозных переживаний, связанных только с «демоническим ужасом»[1]. С точки же зрения Флоренского, человек достигает обновления в христианскую эпоху в связи с определенным мистическим процессом, происшедшем во Христе[2]. И в таком «новом» человеке возникает глубокое внутреннее отторжение всех, уже существующих *понятий* о Боге или богах. «Новый человек стал Прометеем», т. е. реальным явлением зафиксированного в древнем мифе «богоборчества», - «и покуда не удостоверится в личности Божией, покуда собственными глазами не узрит Его как Святого, до тех пор возрожденное сознание останется вовсе без Бога»[3].

Фактически, Флоренский полагает, что христианство вносит в человека внутренний протест против всех имеющихся рационализаций, не отражающих, — и принципиально не способных отразить, — подлинную суть религиозного переживания. Можно сказать, что в христианстве происходит «этизация» и «окультуривание» нуминозного как результат и выражение удовлетворенной новой потребности человеческого духа встретить Бога «лицом к лицу». Как и в системе Отто, здесь также можно говорить об «усложнении» категории «Святое» за счет «прибавки» к нуминозному таких понятий, как Благо, Истина, Любовь, Красота и т. п., но у Флоренского эти понятия *выражают* саму суть высшей реальности; достаточно вспомнить, как в «Столпе и утверждении Истины» Флоренский настаивает на том, что высшая

---

[1] См.: Отто Р. Священное. С. 204-207.

[2] Флоренский П. А. Эмпирея и эмпирия // Павел Флоренский, свящ. Сочинения: В 4. Т. Т. 1. С. 156-157.

[3] Флоренский П. А. Догматизм и догматика. С. 553.

реальность – это Любовь, сама онтологическая сущность Божества[1].

Гораздо больший, чем у Отто теологический «уклон» от научного (фактологического) подхода к религии представляется здесь заключающимся только в интерпретации факта, что именно происходит в человеке и человечестве с приходом Христа. Р. Отто видит в христианстве достижение наилучшего понятийного оформления нуминозного (с одновременным усилением «откровений» последнего) и главным в христианстве полагает не Христа, а именно его учение[2], тогда как Флоренский в этом вопросе следует В. Соловьеву[3] и изменения нравственного состояния человека возводит к мистическому процессу, совершившемуся во Христе. Флоренский принимает доктрину вечного Богочеловечества, осуществляющегося в эмпирии под решающим импульсом от Христа. Такое убеждение остается у него вполне актуальным и в тот период, когда, в поздних лекциях и записях, он начинает разрабатывать «антроподицею» как преимущественно проблему «освящения» человека. Здесь разработанная тема встречи с Богом через причастие Любви (как Божественной сущности) *дополняется* разработкой темы встречи в высшими, освящающими энергиями из иного,

[1] См., напр.: Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 71, 90-94.

[2] См.: «Главный смысл» Христа в том, что в его бытии и жизни мы «невольно созерцаем и чувствуем открывающееся нам и овладевающее нами божество». Но, при этом, «содержанием благой вести Иисуса является Царство с его блаженством и справедливостью, а не сам Иисус» Сам Иисус «лишь по случаю говорит о Себе Самом» (Отто Р. Священное. С. 236).

[3] «… Единственно новым, специфически отличным от всех других религий» в христианстве является «учение Христа о Себе Самом, указание на Себя Самого как на живое воплощение истины… Содержание христианства … сводится к самому Христу» (Соловьев В. Чтение и Богочеловечестве // Соловьев В. Собрание сочинений. Т. III. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 113.

Божественного мира. В «антроподицее» на первом плане уже присутствуют такие особенности «встречи» как страх, потрясение, растворенные чувством какого-то глубокого внутреннего родства с открывшейся (лучше сказать - приоткрывшейся) Высшей Реальностью, одновременно трансцендентной и имманентной, т. е., по существу, не совершенно иной по отношению к человеку. Находя (вслед за Соловьевым) в человеке вечное, божественное основание, Флоренский, в конечном итоге, именно этим обстоятельством объясняет наличие в религиозном опыте не только страха, но и непреодолимого тяготения к Высшей Реальности.

Как кажется, самое большее, что решился сказать Отто в этом отношении, это несколько туманные суждения о «*дивинации*»[1] — способности человека «по-настоящему узнавать и признавать священное в явлении». Эта способность открывается в восприятии человеком чего-то, что «свободно» превосходит эмпирическую действительность. Оно неуловимо для *теоретического* познания мира и мировых связей, но улавливается в интуиции. В свою очередь, эти интуиции можно выразить в суждениях и предложениях, напоминающих теоретические высказывания, но отчетливо от последних они отличаются тем, что высказываются «приблизительно и наощупь». Они — суть «аналогии и толкования», которые нельзя систематизировать, которые не могут служить посылками для логических выводов, но они, - подчеркивает Отто, — «наделены *истинностью*». «По своему содержанию тут чувственно улавливается просвечивающее сквозь временное вечное, находимое в эмпирическом; и через него сверх-эмпирическое основание и смысл всех вещей»[2]. Дальше этого Р. Отто не идет и не поясняет, как именно это «сверх-эмпирическое основание» нужно понимать. Но, судя по всему, человек у Отто

[1] От лат. «divinatio» - «предчувствие».
[2] Отто Р. Священное. С. 221.

обладает врожденной способностью лишь иррационально «улавливать» спонтанно и непредсказуемо возникающие просветы вечности сквозь эмпирию. Это не тот «человек-символ», который в концепции Флоренского способен трансцендентную Высшую Реальность опознать внутри себя как некую врожденную онтологическую основу своего существа.

У Флоренского вечность «просвечивает» сквозь эмпирию[1] в силу «символического» устроения мира: она *не может* не «просвечивать», т. к. символ есть «такая сущность, энергия которой, срощенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю»[2]. Из этого напрямую следует имманентный (в антиномии с трансцендентностью) характер нуминозного, и его «не-от-мирность» (а не «совершенная инаковость», как у Отто[3]), и его, в целом, предсказуемый характер, открывающий возможность его разумного постижения человеком.

У Р. Отто, представляющего религиозные символы только в качестве «пустых» (по реальному онтологическому содержанию) условных знаков, нет концепции онтологической связи миров; нуминозное здесь совершенно *извне* врывается в человека и не имеет себе в нем ничего «сродного»[4]. Из такого же, «антисимволического» (с точки

[1] См.: Флоренский П. А. Эмпирея и эмпирия. С. 178. Ср.: «Если говорить о первичной интуиции, то моею было и есть то таинственное высвечивание действительности иными мирами, - просвечивание сквозь действительность иных миров, которое дается осязать, видеть, нюхать, вкушать, настолько оно определенно, и которое, однако, всегда бежит окончательного анализа, окончательного закрепления» («Особенное». Из воспоминаний П. А. Флоренского. С. 18).

[2] Флоренский П., свящ. Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П. А. Сочинения. Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 287.

[3] Это также замечено у К. М. Антонова, см.: Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX - начала XX века. С. 228.

[4] Можно обратить внимание на то, как, еще в 1913 году, Флоренский

зрения Флоренского) мировоззрения следует и излишний упор на «этическое» значение христианства. Флоренский, в отличие от Отто, выделяет *тайну*, мистический характер явления и дела Христа, хотя, в конечном итоге, требует перенести центр внимания с самого Христа на Его Имя[1]. Отто не погружается во всю эту «мистику» отнюдь не потому, что гораздо более, чем Флоренский, стремится выдерживать научный подход к своим исследованиям, а потому, что имеет иную, чем у Флоренского, изначальную предпосылку. Ответить на вопрос, насколько эти изначальные предпосылки у Флоренского и Отто связаны только (или, хотя бы, по преимуществу) с их принадлежностью к разным христианским конфессиям, можно только после более основательной и детальной проработки данной темы. Но, во всяком случае, несомненно, что свои исследования религиозного опыта оба мыслителя осуществляли равным образом не так «объективно», как, возможно, хотелось бы с точки зрения науки о религии.

Увлеченный «Богочеловечеством» Владимира Соловьева, Флоренский легко принял православную церковную традицию и начал далее «исправлять» и дополнять своего фактического учителя путем переноса центра внимания на богослужение. В этой традиции ему легко было построить свою концепцию символа как реальности, являющей и приобщающей эмпирию к высшему божественному миру. Напротив, протестантская традиция, выразившаяся, в числе прочего, в тенденции к десакрализации эмпирического мира, видимо, «заставила» Отто искать самые несомненные и объективные свидетельств религиозного опыта за пределами Западного мира и, после обнаружения

достаточно подробно разбирал и подвергал резкой критике подобное мировоззрение. См.: пометки Флоренского на письме Ф. Д. Самарина М. А. Новоселову от 26 мая 1913 г. (Переписка свящ. П. А. Флоренского с Н. А. Новоселовым. Томск, 1998. С. 106-111).

[1] Флоренский П., свящ. Имяславие как философская предпосылка. С. 331.

общечеловеческого характера «нуминозного», признать его онтологически совершенно чуждым человеку.

Фактически, в описании нуминозного Отто пренебрег христианскими догматами как чисто условными знаками, но вместо одних условностей создал свои, выражающие, по его убеждению, не «этизацию» иррационального, а факты действительных религиозных переживаний. В отличие от этого, Флоренский увидел в христианском догмате фактическую фиксацию опыта, способную не только выявлять его суть, но и к этому опыту приобщать. Определение степени «научности» или «теологичности» в этих подходах можно оставить заинтересованным исследователям, которые, однако, так же, как Р. Отто и П. Флоренский, не будут до конца свободными от собственных изначальных предпосылок.