

Ушаков В.В.

## Неомифологизм П.А. Флоренского

Существенной приметой европейской культуры рубежа XIX–XX вв. является небывалый всплеск интереса к мифологии, причем многие художники, литераторы, мыслители не только «воскрешали» старые мифологические образы, но и активно занимались новым мифотворчеством. Одним из идейных лидеров неомифологизма в России, несомненно, выступал П.А. Флоренский, философия которого представляет собой не просто попытку конвергенции мифологии и науки, но обоснование мифологического характера всех сторон человеческой деятельности, утверждение приоритета «сновидческого» мира мистики и религии перед рациональными методами познания. Корни религии Флоренский усматривает в первобытном мировоззрении, «возрождение» которого в условиях современности представляется ему не только желанным, но и неизбежным актом.

Само понятие «первобытное мышление» (*la mentalité primitive*) получило распространение после выхода в свет одноименной работы французского историка и антрополога Л. Леви-Брюля в 1922 году. Однако, еще в середине XIX в., в связи с общим интересом науки и философии к проблемам происхождения и исторического развития человеческой культуры, стали появляться исследования ранних форм сознания и социальной жизни. Возникло представление о том, что в моменты ослабления «современного мышления», — например, во время сна, наркотического опьянения, экстатического состояния, — в сознание современного человека возвращаются остатки, казалось бы, давно ушедшей архаики. Психический аппарат стал описываться с помощью схемы дневное/ночное, современное/первобытное.

Большую роль в попытках реконструкции мышления и образа жизни первобытного человека сыграло накопление антропологических данных о жизни «нецивилизованных» народов. В то же время, это послужило важной предпосылкой для критического анализа мышления современного, «цивилизованного» человека. Возникла дилемма: оценивать ли архаичное религиозно-метафизическое сознание

как рудимент, ненужное наследие прошлого, или как исконную и наиболее естественную для человека форму мировосприятия. Многочисленные концепции первобытного мышления, основанные на данных исторической антропологии, служили источником и для критики метафизики и религии, и для их апологии. «Философия жизни», формировавшаяся в конце XIX в., также не обошла вниманием первобытное мышление, всё активнее соединяя классическую рациональность со стихийностью, подсознательностью и интуитивностью. Научный интерес к религиозным и мистическим элементам в культуре возник в европейской философии в середине XIX в. – в то же время, что и интерес к первобытному мышлению. Так, Ф. Ницше призывал изучать первобытное мышление, «первобытные времена» (Urzeiten) человечества: «Всё существенное в человеческом развитии произошло в первобытные времена, задолго до тех четырех тысяч лет, которые мы приблизительно знаем; в этот последний промежуток человек вряд ли сильно изменился»<sup>1</sup>.

Мышление, логика, социальные практики человека стали оцениваться как продукт сложного исторического развития. Л. Леви-Брюль отмечал: «Лишь изучение коллективных представлений, их связей и сочетаний в низших обществах сможет, несомненно, пролить некоторый свет на генезис наших категорий и наших логических принципов»<sup>2</sup>. Многие философы полагали, что если осветить историю происхождения мышления, то это поможет «расколдовать» мир (М. Вебер), вернуть человеческий мир самому человеку. Флоренский же видел задачу православного мистицизма в обратном – в том, чтобы снова «заколдовать» мир.

В терминологическом словаре Флоренского еще нет словосочетаний «первобытное мышление» и «первобытная культура». Он предпочитал оперировать такими терминами, как «обще-человеческие верования» или прямо говорил о «магии действия», «магии вещей», «магии имен»<sup>3</sup>. Флоренский отвергает рационалистическую установку многих исследователей первобытного мышления, заключающуюся в том, что современному человеку оно в целом не свой-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 240.

<sup>2</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1999. С. 9.

<sup>3</sup> Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Соч.: В 4-х т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 1999. С. 147.

ственно, или представляет лишь незначительные рудименты человеческой психики. Напротив, по его убеждению, только оно и может называться мышлением, а всё противоположное ему есть не более, чем случайная и поверхностная феноменальность природы человека. В связи с этим философ выдвигает концепцию «обще-человеческого» мышления. Это «мышление народов» есть источник всякой мистики, религии и идеализма. Его характеристики полностью совпадают с теми характеристиками, которые историческая антропология Леви-Брюля приписывает архаическим первобытным верованиям.

«Народное» мировоззрение базируется на следующих положениях. Первое – признание существования иной, сверхъестественной реальности, которая «невидимо» определяет нашу привычную реальность. Этот тезис находит свое выражение в учении о «двуслойности бытия», наличии в нем взаимопроникающих сторон: идеальной и эмпирической. Второе – признание имен в качестве идеальных двойников естественных вещей, мистически выражающих саму их сущность. Третье – тезис о возможности проникать в мир имен и платоновских идей с помощью пограничных форм сознания (например, в сновидениях, мистических переживаниях и т. д.). Сюда же относится учение Флоренского о существовании в пространстве сновидений «обратного хода времени», который позволяет осуществлять предвидения будущего. Четвертое – культ святых и аскетов, якобы обладающих способностью целенаправленно проникать в «высшую реальность». Реальность сна открывается только отдельным лицам, в чем и состоит уникальность религиозно-мистического опыта. Пятое – утопический идеал восстановления в полной силе архаического мировосприятия. Сегодня, говорит Флоренский, мы наблюдаем только отдельные элементы первобытного мышления в духовной жизни людей. Оно может и должно вернуться, путем воссоздания церковного и религиозного строя жизни, примером которого является социальный мир Средневековья.

«Открытие» архаического космоса в достижениях современной науки стало одной из важнейших задач русской религиозной философии Серебряного века, особенно на рубеже 1910–1920-х годов, что связано с кризисом теоретической физики того времени. Понятия о пространстве и времени, о структуре мироздания потеряли свои привычные очертания. Этот кризис был воспринят многими как крушение всех надежд науки на создание непротиворечивой картины мира. Новые открытия в физике сопровождались потоком непрофессиональных толкований. Многие видели в новых теориях «восстановле-

ние» мифологического мира древних<sup>4</sup>. В работе Флоренского «Мнимости в геометрии» дается истолкование специального и общего принципа относительности и делается спорная попытка обосновать истинность антично-средневековой птолемеевской картины мира. Постановка проблемы соотношения архаической картины мира и современной науки в 1920-е годы породила довольно большой объем публикаций. В связи с этим А. Н. Паршин отмечает: «Наряду с “Мнимостями” в 20-х годах появились и другие работы с новым подходом к фольклорному и этнографическому материалу. В. Г. Богораз обратил внимание на близость ряда эффектов теории относительности (например, замедления времени) к событиям, происходящим в сказках и мифах»<sup>5</sup>. Этнограф и антрополог Богораз на рисунках эскимосов элементы обратной перспективы, а в их легендах концепцию двуслойности пространства. То и другое составляет предмет интереса Флоренского. Богораз утверждает: когда современные ученые пытались «превратить свои отвлеченные формулы в конкретные психические образы, они неизбежно давали картины, подобные рассказам и легендам фантастического или полуфантастического характера, распространенным среди первобытных шаманистических племен»<sup>6</sup>.

Философия Флоренского пронизана отрицанием самих оснований культуры Нового времени – рационализма, секуляризма и либерализма<sup>7</sup>. Архаизирующий антимодернизм русских религиозных фи-

---

<sup>4</sup> А.Ф. Лосев, например, указывал на гипотезу норвежского ученого Л. Вегарда (в тексте ошибочно названного согласно немецкой транскрипции Фегардом) о том, что в высших слоях земной атмосферы азот при низких температурах может кристаллизоваться, как на пример «возможного приближения современной науки к идеям абсолютной философии». По мнению Лосева, «таким образом, получается учение о твердом кристаллическом тумане в верхних слоях атмосферы, вполне аналогичное древним учениям о твердом небесном своде и о нескольких небесах» (*Лосев А. Ф. Диалектика мифа*. М.: Мысль, 2001. С. 226).

<sup>5</sup> *Паршин А.Н. Путешествие Данте в Ад: поэзия мифа и точность естествознания* // Флоренский: философия, наука, техника. Л.: Советский фонд культуры, 1989. С. 19.

<sup>6</sup> *Богораз В.Г. Эйнштейн и религия*. М.; Пг.: Издательство Л.Д. Френкель, 1923. С. 53. Подробнее о философских интерпретациях «совпадений» научного мировоззрения и архаической мифологией см.: *Седых О. М. О неклассической интерпретации сказочных и литературных сюжетов* // *Vivit virtus*. Сборник, посвященный памяти Т. В. Васильевой. М.: Прогресс-Традиция, 2011.

<sup>7</sup> Так, например, Н.С. Семёнкин отмечал, что критика русской религиозной метафизикой западной демократии тождественна по риторике той же критике со

лософов во многом созвучен установкам русских марксистов, которые апеллировали к представлению о первобытном коммунизме для критики современного общества. Религиозные философы тоже использовали образы первобытного мирозерцания как альтернативу буржуазному мышлению Модерна. Свою задачу русские революционеры-марксисты видели в том, чтобы, пользуясь достижениями цивилизации, уничтожить современную культуру и осуществить возврат в первобытное «райское» состояние общества без эксплуатации, но на новом технологическом и культурном уровне. Религиозная философия своим идеалом считала уничтожение современного общества путем синтеза первобытного, мистического мышления с последними достижениями науки. Рационализм гибнет, но, может быть, эта гибель – исторически неизбежный этап созидания нового мировоззрения. По свидетельству А. Ф. Лосева, Флоренский утверждал: «Всё должно превратиться в муку, дойти до состояния бесформенности, и только тогда можно будет печь новые хлеба»<sup>8</sup>.

Флоренский как бы заменяет в своих текстах выражение «первобытное мышление» на слова «мышление современных верующих» и получает желанную связь архаики и современности, провозглашая свой утопический идеал возвращения утраченного целостного миропонимания. Вся сила мысли Флоренского направлена на критику идеалов Просвещения. Он предлагает бинарную историософскую модель, согласно которой существуют два исторических типа культуры. Это «дневное» (Ренессанс, Новое время) и «ночное» (Античность, Средневековье) сознание: «В истории бывают дни и ночи. Где преобладает мистическое начало, ноуменальная воля, восприимчивость, женственность, – это ночной период. Где активнее поверхностное воздействие на мир, воля феноменальная, мужественность, – это дневной период истории. Ночной период – Средневековье. Дневной период – Новое время»<sup>9</sup>. Флоренский предполагает, что логика исто-

---

стороны марксистов: «Весьма современно звучит оценка, которую Флоренский даёт либеральной демократии и буржуазному парламентаризму. Она во многом напоминает тут резко негативную оценку, которую обосновал В.И. Ленин, считавший парламентскую республику ширмой для маскировки всевластия капитала» (*Семёнкин Н.С.* П.А. Флоренский о государственном управлении // *Семёнкин Н.С.* Русская философия. Софиология. Имеславие. Евразийство. – М.: Республика, 2012. С. 306).

<sup>8</sup> Лосев А. Ф. Воспоминания и беседы. 1970–1985 // Лосев А. Ф. «Я сослан в XX век...» Т. 2. М.: Время, 2002. С. 540.

<sup>9</sup> Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 387.

рии заставляет мир кануна XX в. вновь возвращаться к «ночному сознанию» – мифу, религии, мистике. Он констатирует кризис всего западноевропейского мировоззрения. Всякое разрушение культуры, согласно Флоренскому, есть не только конец старого, но и начало нового.

Тексты Флоренского полны экскурсами из самых неожиданных наук и паранаук, которые призваны подтвердить его основную мысль: новоевропейское сознание переживает кризис. Новоевропейскую парадигму мышления Флоренский называет «иллюзорной», при этом используя частные результаты науки своего времени в качестве аргументов в пользу архаического, религиозного и мистического мировоззрения. Особое внимание философ уделяет выявлению черт мистицизма и оккультизма в культуре современности. Эти черты оказываются свидетельством естественности мистики для человека, а также являются аргументами в пользу «сатанинского» характера науки и культуры Нового времени. Как отмечал философ, «теософия, антропософия, и подобные ей науки опираются на реальную потребность человека в ощущении иных миров»<sup>10</sup>. При этом одной из главных особенностей антично-средневекового идеала Флоренского оказывается близость первобытному мышлению, как оно описывается современной ему наукой.

Логика первобытного человека для Флоренского – образец нового неомифологического мышления, которое должно заменить современное. В своей программной лекции в Московской духовной академии *pro venia legendi* от 17 сентября 1908 года «Общечеловеческие корни идеализма» он отмечал, что исповедуемый им идеализм истинен, потому что опирается на первичные интуиции человека, зафиксированные в первобытном мышлении<sup>11</sup>. Флоренский выдвигает в качестве основной методологической задачи разума конкретное познание самой реальности. По его концепции, знание – не бесполезное изучение отдельных свойств предмета познания. Философ говорит о необходимости противопоставления «раздробительному», отвлеченному научному познанию, некоего «цельного» мировоззрения.

---

<sup>10</sup> Там же. С. 463.

<sup>11</sup> Характерно также, что С. Н. Булгаков в своей «Философии имени», отстаивающей онтологичность имен, сочувственно цитирует работу Л. Леви-Брюля «Функции мышления в первобытном обществе», находя в нем эмпирическое подтверждение православного учения об именах (См.: Булгаков С. Н. Философия имени. СПб.: Наука, 2008. С. 429).

Задачей познания провозглашается преодоление противоположности субъекта и объекта. Познание оборачивается созерцанием самого предмета и его сущности, а имя вещи – проявление сущности вещи. Имя – связь познающего и познаваемого, обладающая особой уплотненностью, практически телесностью. Флоренский приходил к выводу, что платоновские «идеи» («эйдосы») развились из телесной интуиции мистериальных практик Античности: «Платон говорит о каких-то религиозных ценностях и загадочное появление в философии слов *idéa* и *eidós* имеет за собой какую-то долгую, так сказать, подземную историю, скрывающуюся в святилищах тайных культов»<sup>12</sup>. Идеи Платона это, рассуждает Флоренский, не просто изображения божеств, а их онтологические сущности. «Ночное» сознание рассматривает объекты религиозного культа как конкретные живые существа. Крест, икона, имя святого или бога – это не понятия или отвлеченные конструкции, а проявления сущности вещей.

Успехи естественных наук породили новые представления о телесности. Понятие телесности стало важным элементом философских и литературных исканий. Возникла новая мифология тела и духа Серебряного века. Она выразилась в бинарной оппозиции тело/сознание. Серебряный век приходит к выводу, что как само мышление человека телесно, так и тело – есть продукт духа. Как констатировал уже Ницше: «Мы никогда не общаемся мыслями, но только движениями, миметическими знаками, из которых уже потом вычитываем эти мысли обратно»<sup>13</sup>. Если позитивная наука объясняет «магическое» через физическое, а духовное через телесное, то почему бы не предположить и обратного?

Интересно сравнить построения мистической лингвистики Флоренского с критикой Ницше метафизики. Философия Ницше оказалась весьма актуальна для философских течений эпохи декадентства. Метафизический мир, по мнению Ницше, питается той же языковой потребностью человека. Методом построения любой системы ценностей остается самообман. Для Ницше существование платоновского «мира идей» – предмет веры. Однако, замечает он, «сильная вера доказывает только свою силу, а не истинность своего объекта»<sup>14</sup>. Всякая познавательная деятельность в каком-то смысле есть самообман.

<sup>12</sup> Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 132.

<sup>13</sup> Ницше Ф. Воля к власти. М.: Культурная революция, 2005. С. 441

<sup>14</sup> Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 248.

Всякая наука есть, прежде всего, язык. А язык – это способ описания мира, который выдается за предмет описания. Так, например, в природе нет идеально прямой линии, но для нужд математики, имеющей и чисто прикладное, действенное значение, стало необходимым создать такую иллюзию – понятие прямой.

Флоренский производит своеобразный синтез христианского имеславия и разнообразного этнографического и исторического материала, свидетельствующего о распространённости представления об онтологичности имени в разных культурных традициях. Он строит проект «конкретной метафизики», целью которой является поиск «первофеномена» реальности. Зрение, слух, речь, все чувства становятся у Флоренского «освященными» первобытным мировоззрением. Имеславие не означает простого поклонения языку или словам, «имя» здесь – это синоним платоновской идеи или «формы» средневекового реализма. Имеславие становится очередной формой апологии первобытного мышления в современном мире. Л. Леви-Брюль отмечал, что понимание имени как выражения сущности, характерно для архаического сознания: «Первобытные люди рассматривают свои имена как нечто конкретное, реальное и чаще священное. (...) Индеец рассматривает свое имя не как простой ярлык, но как оккультную часть своей личности, как нечто вроде глаз и зубов. (...) Коснуться чьего-либо имени – значит коснуться самого его или существа, которое носит это имя»<sup>15</sup>.

Флоренский говорит о необходимости логики, приближающейся к логике поэзии и мифа, а не рациональных способов познания. Мир «ночной» культуры проникнут органическими связями. Их познание не может быть рационализировано. Примерами «ночной» логики служат явления религиозной жизни. Логика церковных песнопений, согласно Флоренскому, не совпадает с формальной логикой. Эти приемы выражения мысли напоминают скорее поэзию, а не науку. Идеалом мировоззрения для Флоренского служит мифопоэтическое мышление, в котором отдельные элементы лишь на первый взгляд не связаны между собой, но они создают особую систему переплетенных нитей, идущих от одного центра системы к другому. Образцом такой логики Флоренский называет сновидение.

В данном вопросе утверждения русского философа перекликаются с идеями Ницше. В своей работе «Человеческое, слишком человеческое» он предположил, что во время сна память человека нарушается, оказывается «сведена к такому состоянию несовер-

---

<sup>15</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 41.



шенства, в каком она находилась, вероятно, в первобытные времена (Urzeiten) у всякого человека днем и наяву». Сон становится у Ницше, как и у Флоренского, главной метафорой первобытного мышления. Ницше вводит понятие «логики сна» (Logik des Traumes), которая заключена в восприятии продуктов собственной деятельности как самостоятельных сущностей. Понятие «первобытной логики» активно стало использоваться Ницше для критики метафизического мышления. Всякая метафизика и религия опираются на представление о том, что существуют вечные и неизменные «сущности» вещей, идеальные двойники материального мира. Ницше говорит о «неправильном понимании сна» (Missverständniss des Traumes), из которого проистекает рождение метафизики. В свою очередь, Флоренский подчеркивает роль сна для развития и самопознания человеческого дух<sup>16</sup>.

Телесность человека как объект, лежащий на границе культуры и природы, провозглашается Ницше исходной основой всякой человеческой деятельности. Аналитика тела возникает уже в его ранних работах, отражая общий интерес философии XIX в. к достижениям медицинских и физиологических исследований. Она используется Ницше и при рассмотрении механизмов сновидения. В связи с этим немаловажно, что во сне продолжается жизнь тела, которое описывается как герметичный сосуд, где происходят разного рода психофизиологические процессы. Поэтому, с точки зрения Ницше, неудивительно, что во сне происходит трансформация представлений о реальности: «У кого, например, ноги опоясаны двумя ремнями, тому может быть, снится, что две змеи обвиваются вокруг его ног; это есть сначала гипотеза, затем вера, сопровождаемая образным представлением и измышлением: “эти змеи должны быть causa того ощущения, которое испытываю я, спящий” – так судит дух спящего. Умозаключенное таким образом прошлое становится для него благодаря возбужденной фантазии настоящим. Так, всякий по личному опыту знает, как быстро спящий вплетает в свой сон доходящий до него сильный звук, например звон колоколов или пушечный выстрел,

<sup>16</sup> Значение, которое придается сновидениям субъектами первобытного мышления, подчеркивает и Л. Леви-Брюль: «Сновидение для них имеет значение, которого оно лишено для нас. Они рассматривают сновидение как реальное восприятие, столь же достоверное, как и то, которое получается наяву. Но, сновидение, кроме того, служит в глазах первобытных людей предвидением будущего, общением с духами, душами и божествами, способом установления связи с личным ангелом-хранителем» (Там же. С. 45.).

т. е. объясняет его задним числом, так что ему кажется, что он сперва пережил обуславливающие обстоятельства, а затем уже данный звук»<sup>17</sup>.

Однако Флоренский интерпретирует эти вещи совершенно иначе. Свидетельства психологии и антропологии используются им уже не для разрушения метафизики, а наоборот – для её обоснования. Анализируя знаменитый пример «сна Мори», «облетевший все учебники психологии», и иные примеры, в которых некое событие или обстоятельство, вызвавшее пробуждение, оказывается составной частью самого сна, Флоренский развивает положение о том, что во сне человек касается «обратного хода времени», протекающего в мире идей. Религиозное сознание утверждает возможность предвидения будущего, поэтому Флоренскому необходимо дедуцировать такую возможность на практике. И он предлагает следующий алгоритм рационализации верований в возможности откровения во сне: «Спящий, замыкаясь от внешнего видимого мира и переходя сознанием в другую систему, и м е р у в р е м е н и приобретает новую, в силу чего е г о время, сравнительно со временем покинутой им системы, протекает с невероятной быстротой (...) Не всякий, пожалуй, задумывался, над возможностью времени течь с б е с к о н е ч н о й быстротой, и, даже, выворачиваясь через себя самого, по переходе через бесконечную скорость, получать о б р а т н ы й смысл своего течения»<sup>18</sup>. Таким образом, Флоренский приходит к заключению, что сон может быть описан как структура, в которой осуществляется движение «от следствий к причинам».

Отдавая дань культуре *fin de siècle*, проникнутой декадентским интересом к «ненормальному» и перверсивному, Флоренский демонстрирует устойчивый интерес к теории патографии и психическим патологиям. В своем творчестве он неоднократно обращается к такого рода явлениям, пытаясь в них найти свидетельства обращенности сознания к иной, сверхчувственной реальности. По мнению религиозного философа, изучение символики сновидений, галлюцинаций, паранойи в конечном счете способно содействовать решению важной задачи «иметь достаточно систематически поставленных опытных исследований сновидческого творчества»<sup>19</sup>. В связи с этим Флорен-

---

<sup>17</sup> Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 245–246.

<sup>18</sup> Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Соч.: В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 420.

<sup>19</sup> Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 431.

ский говорит о необходимости составления «сонника» человечества: поскольку сновидения и галлюцинации составляют значительный элемент человеческой жизни, их необходимо изучать и систематизировать.

Эклектичная мысль декаданса создала новые мифические представления о «первобытной силе» телесности и «стране снов», замкнутой, изолированной сфере жизни духа, причастного царству мертвых и царству вечных идей. Эти идеи нашли отражение в религиозной метафизике тела Флоренского. Согласно ей, тело играет огромную роль в самосознании. Восприятие тела дает главные схемы всякому восприятию. Во сне отношение духа к тому или другому органу направляет сновидческие символы в разные стороны. Поэтому Флоренский полагал, что изучить символическое проецирование органов во сне весьма необходимо для психологии и философии.

«Логика сна» оборачивается в апологетике мистики первичным опытом иконологического созерцания «мира идей». Этот «эмпирей» становится виден в сновидческом пространстве, где «время бежит, и ускоренно бежит, н а в с т р е ч у настоящему, п р о т и в движения времени бодрственного сознания. Оно в ы в е р н у т о ч е р е з с е б я, и, значит, вместе с ним вывернуты все конкретные образы»<sup>20</sup>. Флоренский в своей метафизике признает объективную реальность «мира снов»: «Разве в этом обратном мире, в этом онтологически зеркальном отражении мира мы не узнаем области м н и м о г о, хотя это мнимое (...) и есть подлинно реальное. Да, это реальное, в своей сути, – не что-либо совсем иное, в сравнении с реальностью этого, нашего мира, ибо едино благо-сотворенное Божие творение, но с д р у г о й стороны созерцаемое, перешедшими на другую сторону, то же самое бытие. Это – л и к и и д у х о в н ы е з р а к и вещей, зримые теми, кто в себе самом явил свой первозданный лик, образ Божий, а по-гречески, и д е ю: идеи сущего зрят просветлившиеся сами идеей, собою и через себя являющие миру, этому, нашему миру, идеи горнего мира»<sup>21</sup>.

Можно задаться вопросом: где находится источник того, что позволяет спящему не испытывать скепсиса в отношении своих фантазий и гипотез? Как субъекты, «перешедшие на другую сторону» сна, получают гарантию онтологической подлинности своих созерцаний? Ницше отмечал, что «как еще теперь человек умозаключает во сне,

<sup>20</sup> Флоренский П. А. Иконостас. С. 426.

<sup>21</sup> Там же. С. 427.

так человечество умозаключало и наяву много тысячелетий подряд». «Логика сна» заключается в нечеткости причинно-следственных связей. Так же, как спящие, замечает Ницше, «согласно рассказам путешественников, поступают дикари еще и теперь»<sup>22</sup>. Дикие «холодные общества» репрезентируют логику первобытного человека. Дикарь как бы живет во сне. В сновидениях остатки первобытного наследия оказываются более заметными, а человек современности не отличается от дикарей. Сон словно переносит человека назад, к отдаленным эпохам человеческой культуры. Сонное мышление (*Traumdenken*) в течение очень долгих периодов развития человечества было средством объяснения всего непонятого.

Флоренский утверждает, что онтологическая картина мира должна опираться на эстетику двойного существования бытия. Здесь проявилась тенденция Серебряного века к эстетизму и признанию искусства высшей формой проявления человеческого духа, находящего свое окончательное выражение в жизнетворчестве, и даже теургии<sup>23</sup>. Бытие имеет две стороны, эмпирическую и ноуменальную, «зеркально» отраженные друг в друге. Это «двойное бытие» (Ф.И. Тютчев) выражается в эстетических феноменах символически понимаемого мира. Элементы декадентской увлеченности культурой в философии Флоренского не должны заставлять делать выводы о только лишь эстетическом значении для него логики мифа. Мотивы артистического жизнетворчества отчасти указывают на типологическое подобие философской позиции Флоренского с установкой «декадента», переживающего утрату прежнего цельного мировосприятия, выразившегося в первобытном мышлении. Он, однако, призывает не к скорби по гибнущим остаткам прошлого, а к активному культурному строительству.

Именно этим можно объяснить кажущуюся противоречивость Флоренского, который выступал за оберегание культурных ценностей русского православия, и в то же время соглашался с митрополитом Владимиром (Богоявленским), «сказавшим в ответ на беспокойство о церковных древностях, что следовало бы все их собрать и сжечь»<sup>24</sup>. Это значит, что незачем поклоняться старине, если стари-

---

<sup>22</sup> Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 246.

<sup>23</sup> Подробнее о теургии в контексте культуры Серебряного века см.: Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007.

<sup>24</sup> Это высказывание Флоренский исключил из итогового варианта своей статьи «Храмовой действо как синтез искусств», однако оно сохранилось в черновом варианте работы. (См.: Флоренский П.А. Соч.: В 4-х т. Т. 2. С. 770).

на эта мертвая, музейная. Руководствуясь той же логикой, Флоренский неоднократно высказывал мысль, что всякое мировоззрение можно понять, если оно целиком реализует свою внутреннюю логику, понимаемую им как живой миф. Например, Флоренский говорил: «Я понял бы фактическое требование разрушить Лавру, так, чтобы не осталось камня на камне, – во имя религии социализма»<sup>25</sup>. Также, веря в существование иудейской практики человеческих жертвоприношений, Флоренский признавался: «если б я не был православным священником, а евреем, я сам бы так поступил, как Бейлис, то есть, пролил бы кровь Ющинского»<sup>26</sup>. Результат культуры – конкретные и деятельные духовные формы. Всякий сон должен сниться до конца. Любая эстетическая выразительность мира в образе, символе, слове должна стать объективным «ликом» самой реальности.

Аналитика обыденных явлений человеческой жизни, религиозности и политики, философии и искусства приводят Флоренского к мысли о том, что «логика сна» никуда не пропадает. По мнению философа, возврат первобытного осуществляется едва ли не постоянно. Это одновременно пугающий (наподобие страха прихода «варваров», которые уничтожат цивилизацию) и желанный (как возврат в «естественность», избавление от тягот рациональной культуры) процесс. Возникает дилемма двух типов мировосприятия. Первое – это «интеллигентское», «ренессансное», отвергающее миф, атеистическое, по сути. Второе – народное, истинное, проникнутое эстетикой тайны и магии, источник всякой религиозности. Однако в действительности увлечение стихийным и первобытным является продуктом как раз «интеллигентского» сознания, мучительно ощущающего свою неподлинность и оторванность от жизни...

Данные этнографии и антропологии XIX–XX вв., которые послужили серьезным аргументом для атеизма, Флоренский пытался

<sup>25</sup> Флоренский П. А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Соч.: В 4-х т. Т. 2. С. 381.

<sup>26</sup> Свидетельство З. Н. Гиппиус (см.: Гиппиус З. Н. Живые лица: Воспоминания. Т. 2. Тбилиси, 1991. С. 119). Та же логика, которая требует продумать до конца всякое мировоззрение, понимаемое как миф, становится характерной чертой для творчества А. Ф. Лосева, во многом испытавшего влияние Флоренского. Многие его работы содержат высказывания такого типа: «Пусть некоторые марксисты, считающие себя идеологами революционного движения, любят Пушкина и Гёте; по своей идее и в силу логической необходимости они *должны* отвергнуть пушкинскую поэзию, выросшую из дворянства и его интуиций» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 778).

использовать для апологии религии. Формулой, выражающей культурный утопический замысел Флоренского может служить его выражение: «от уединенного рассудка ко все-народному разуму»<sup>27</sup>. Типологическое сходство традиционной христианской религиозности с архаическими культами трактуется философом как аргумент в пользу если не истинности, то естественности культовых практик. Культура «нецивилизованных» народов, репрезентирующая черты первобытного мышления, стала для Флоренского выражением «само-сознания человечества». Иконология, философия культа, религиозный идеализм находят в явлениях первобытной культуры свою опору и оправдание.

Безусловно, творчество Флоренского содержит оригинальный вклад в философию культуры, но в то же время оно должно рассматриваться и как практический манифест неомифологизма, ставящего целью реальное погружение в некую первобытную стихию «логики сна». Пожалуй, в этом – главное объяснение особой популярности Флоренского (не в пример другим русским мыслителям Серебряного века!) у нынешней читающей публики, ведь на рубеже XX–XXI вв. российская культура не меньше, чем сто лет назад, пронизана мифологией – как древней, так и современной (используя выражение М.А. Лившица)... И наследие Флоренского остается неисчерпаемым источником вдохновения для авторов новых религиозно-философских, квазинаучных, эзотерических построений, а также социально-политических утопий.

## ЛИТЕРАТУРА

*Богораз В.Г.* Эйнштейн и религия. М.; Пг.: Издательство Л. Д. Френкель, 1923.

*Булгаков С.Н.* Философия имени. СПб.: Наука, 2008.

*Бычков В.В.* Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007.

*Гиппиус З.Н.* Живые лица: Воспоминания. Т. 2. Тбилиси, 1991.

*Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1999.

*Лосев А.Ф.* Воспоминания и беседы. 1970–85 // *Лосев А.Ф.* «Я сослан в XX век...» Т. 2. М.: Время, 2002.

---

<sup>27</sup> *Флоренский П.А.* Троице-Сергиева Лавра и Россия. С. 368.

*Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.

*Ницше Ф.* Воля к власти. М.: Культурная революция, 2005.

*Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Соч.: В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.

*Паршин А. Н.* Путешествие Данте в Ад: поэзия мифа и точность естествознания // Флоренский: философия, наука, техника. Л.: Советский фонд культуры, 1989.

*Седых О. М.* О неклассической интерпретации сказочных и литературных сюжетов // *Vivit virtus.* Сборник, посвященный памяти Т. В. Васильевой. М.: Прогресс-Традиция, 2011.

*Семёнкин Н. С.* Русская философия. Софиология. Имеславие. Евразийство. М.: Республика, 2012.

*Флоренский П. А.* Иконостас // П. А. Флоренский. Соч.: В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.

*Флоренский П. А.* Статьи и исследования по истории и философии искусства и архитектуры. М.: Мысль, 2000.

*Флоренский П. А.* Троице-Сергиева Лавра и Россия // Соч.: В 4-х т. Т. 2.

*Флоренский П. А.* У водоразделов мысли // П. А. Флоренский. Соч.: В 4-х т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 1999.

*Флоренский П. А.* Храмовое действо как синтез искусств // *Флоренский П. А.* Соч. В 4-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1996.