

Павлюченков Н.Н.¹**П. Флоренский и М. Элиаде:
к вопросу о значении личного опыта исследователя
в феноменологическом религиозоведении**

В исследовательской литературе уже обсуждалось наличие в русской религиозной философии XIX – начала XX вв. «вполне развитой традиции мышления, по многим параметрам весьма сходной с феноменологической традицией Запада»². Также, как и на Западе, эта традиция пришла к рассмотрению Священного как основной категории мышления о религиозном³. Обращалось внимание и на ряд особенностей творчества религиозного философа и богослова П.А. Флоренского, которые делают его труды, в известной степени, актуальными для религиозоведения, особенно для изучения истории отечественной феноменологии и психологии религии⁴. Ориентируясь на идеал «цельного знания», Флоренский считал целесообразным, в числе прочего, и научный подход к изучению религии и в этом отношении его концепции оказываются сопоставимыми, например, с результатами более поздних исследований К.Г. Юнга и М. Элиаде. Детальный анализ трудов П. Флоренского, К. Юнга и М. Элиаде на предмет такого сопоставления еще предстоит в будущем, но уже сейчас, как представляется, можно видеть, что за всем сходством их выводов скрывается одно очень существенное различие, связанное с различным отношением этих исследователей к христианству. Особенно это очевидно в случае с П. Флоренским и М. Элиаде, на примере которых можно обсуждать тему влияния на результаты религиозоведческих исследований изначальных предпосылок, связанных со спецификой внутреннего религиозного опыта исследователя.

Будучи православными по происхождению, Флоренский и Элиаде пришли практически к одним и тем же выводам относительно онтологии Сакрального и религиозного культа, но разошлись в понимании конечной цели того и другого. Если для Флоренского Святое, если можно так сказать, в своем онтологическом «пределе» есть Личный Бог, а Христос – высшая иерофания *этого* Бога (т. е. – «теофания»), то для Элиаде то и другое носит иной, гораздо более «классический» для религиозоведения XX века, характер. Означает ли это, что Флоренский в своих изысканиях «ближе» к теологии, а Элиаде – к непредвзятой науке? И может ли из это-

¹ **Павлюченков Николай Николаевич** [npav1905@mail.ru] – кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия) – *прим. ред.*

² См.: Антонов К.М., Пылаев М.А. «Святое» в русской философской мысли и в западной феноменологии религии // Религиоведение. 2008. № 3. С. 118–128; цит. по: Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике. XIX – начало XX века. М., 2009. С. 339.

³ Там же.

⁴ Там же, – С. 337. См. также: Антонов К.М. Русская религиозная философия и феноменология религии: точки соприкосновения // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2(5–6). С. 7–22; Павлюченков Н.Н. Философия и феноменология религии в трудах П. Флоренского и М. Элиаде // Точки. 2012. № 1 – 4 (11). С. 85 – 90.

го следовать, что труды Флоренского, в отличие от Элиаде, не имеют для религиоведения серьезного научного значения?

М. Элиаде родился в 1907 г. и был моложе Флоренского на 25 лет, что на рубеже XIX – начала XX вв., в условиях быстро меняющегося мира, можно считать существенной разницей. Различной была и та, номинально православная, среда, в которой проходило становление личности и научных интересов обоих мыслителей. Флоренский, в частности, вспоминал, что в его детстве и юности в нем, «говоря современным языком психоанализа, был задержан аффект религиозной чувства». «Я, – писал он, – был отрезан от религии столь надежно, что силою внутреннего влечения сам надстраивал воздвигнутую между мною и религией стену»⁵. При его воспитании в семье «бессознательно было сделано все, чтобы вызвать именно чувство стыдливости, неприличности религии»⁶. Флоренский пишет, что до семи лет «не знал ни одной молитвы, не видел в глаза св. Евангелие и никогда не причащался, – мало того, не знал, что причащаются»⁷. Первое знакомство с основами веры (молитвы и «заповеди») и первое св. Причастие были вынужденными в связи с поступлением в гимназию⁸.

По всей совокупности других свидетельств из «Воспоминаний» можно сделать вывод, что Флоренского привел к религии опыт «мистического» страха, который, с определенного момента, стал сопровождать его «детские восторги», связанные с ощущением скрытых за видимой реальностью «иных миров». Вторгающиеся в это чувство «неведомые ужасы» заставляли вызывать «к Богу, Которого не знал» с твердой, однако, верой, что «Бог слышит... и не оставит...»⁹ И религия на этом этапе была воспринимается как «целая область жизни, значительная, таинственная», где «есть особые действия, охраняющие от страхов»¹⁰. На интеллектуальном уровне, согласно тем же свидетельствам, обращение к религии состоялось однажды в процессе борьбы двух одинаково сильных убеждений: объективной истины нет (или ее невозможно обрести), но без нее жить невозможно. «Решение пришло, – пишет Флоренский, – откуда его не ждал. В какой-то из дней вдруг, сам собой, задался во мне вопрос: «А как же *они*?» (т. е. предки, все человечество, неужели они были и суть без истины? Осмелюсь ли я сказать, что все люди не имели и не имеют истины и, стало быть, не живы и даже не люди?) И этим вопросом стена была пробита»¹¹.

Это означало обретение главного ориентира в уже сформировавшемся к тому времени у Флоренского научном подходе к религии: искать в прошлом человечества факты, во что и как, в разное время и в разных регионах «верили» люди. Его выводы по части эмпирического религиоведения частично отражены в ряде работ, начиная с курсовых сочинений 1906–1907 гг., написанных во время учебы в МДА. Флоренский оказал

⁵ Павел Флоренский, свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992. С. 116.

⁶ Там же, – С. 126.

⁷ Там же, – С. 258.

⁸ Там же.

⁹ Там же, – С. 151.

¹⁰ Там же. С. 145.

¹¹ Там же, – С. 245.



ся убежденным в наличии единой общечеловеческой Религии, которая в разных видимых формах тысячелетиями оживотворяет людей и воссоединяет их с «миром божественным»¹². В народном «двоеверии» и вообще в язычестве как таковом он сумел увидеть не только следствие человеческих заблуждений, но и свою *правду*. С другой стороны, пережив в Церкви опыт спасения от своих «мистических ужасов», Флоренский представил религиозно-философскую теорию об «осколках» Истины, которые были «разбросаны» по миру в разных религиях до того, как их «собрало» вместе христианство¹³. Будучи, с одной стороны, результатом абсолютно *нового* воздействия на мир (в результате Боговоплощения), христианство, вместе с тем, по Флоренскому, включает в себя «все из других религий»¹⁴, или, точнее говоря, строится на уже готовом основании общечеловеческой религии; «культурно-исторической плотью, воспринятой Церковью для воплощения нового духа, была общечеловеческая символика», вырабатываемая постепенно, в течение пяти тысяч лет¹⁵.

Флоренский, таким образом, ищет в прошлом, тяготеет к прошлому, но чувствует и «новый дух», принесенный христианством. Ориентированный на те же самые эмпирические исследования, которые проводились к тому времени в западном религиоведении и убежденный в непреходящей значимости древнейшей, архаической религии, он не находит, однако, целесообразным отправляться для обретения знаний в экзотические для европейца регионы планеты. Необходимое для многих исследователей духовное и научное «паломничество» на Восток заменил для него выбор постоянного места жительства в Сергиевом Посаде, в котором Троице-Сергиева Лавра была опознана им как духовное средоточие чуть ли не всего мира¹⁶.

М. Элиаде во многих моментах своего формирования в качестве исследователя и философа религии повторяет Флоренского. Как и Флоренский, он достаточно рано обратился к трудам западных религиоведов, главным образом, М. Мюллера и Э. Фрезера. Из автобиографических заметок и воспоминаний видно, что Элиаде никогда не был чисто «кабинетным» религиоведом-мыслителем; он (как и Флоренский) ориентировался на самое главное в религии – живой религиозный опыт. Но, в отличие от Флоренского и подобно крупнейшим религиоведам – М. Мюллеру и Р. Отто, Элиаде отправился на Восток с целью найти именно там то, что могло бы привести к пониманию сути религии и раскрытию универсального единства всех религиозных традиций.

Если Флоренский в последний год своей учебы в гимназии только пережил крушение своего прежнего, безрелигиозного мирозерцания¹⁷, то Элиаде в аналогичный период своей жизни уже «почти мистически» восхищался религией Древнего Востока. «Мое усердие, – писал он, – питала

¹² См.: Флоренский П.А. Православие // История религии. М., 1909. С. 173–174.

¹³ Флоренский П.А. Сочинения. Т. 1(1). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 161.

¹⁴ Павел Флоренский, *свящ.* Философия культа. М., 2004. С. 431.

¹⁵ Там же, – С. 232.

¹⁶ См., напр.: Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 220, 222–223.

¹⁷ Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. С. 242.

надежда, что в один прекрасный день я доберусь до скрытого источника всех этих традиций и разрешу все «тайны»: тайны религии, тайны истории, тайну человеческой участи»¹⁸. Флоренский тоже пишет о своем влечении к «тайне», о жажде «знать, упиться познанием тайны, всецело слить себя с таинственно высвечивающими ноуменами»¹⁹. Но религия в этом опыте не столько открывала новые «тайны» (истории или «человеческой участи»), сколько *спасала* от опасностей, заключенных в «тайне» внутреннего мира самого человека. В этом, возможно, наиболее ключевом моменте, раскрывается вся *предпосылочность* философии и феноменологии религии у обоих мыслителей: для Элиаде в изначальном восприятии «тайна религии» не была прежде всего тайной встречи человека с Богом; аналогичное восприятие у Флоренского формировалось под влиянием «мистического» страха и обращения к Богу, Который «слышит» зов о помощи и спасает.

Во время учебы в Бухарестском университете (1925–1931) Элиаде добился академической командировки в Индию (Калькутта) для изучения санскрита, а затем, как известно, почти два года (1930–1931) проходил практические занятия йогой в гималайских ашрамах. Флоренский в аналогичный период делает первые шаги по приобщению к «запретной» ранее для него культовой практике Православия и открывает для себя в «видимой», «исторической» Православной Церкви в России «святое ядро». Его решение: «уже не выйду оттуда, откуда увидел все это»²⁰ не выглядит научно или философски мотивированным, а, скорее, передает отклик на первое постижение значения церковных богослужений для «улаживания» внутреннего мира человека.

В случае с Элиаде можно видеть с самого начала ориентацию на оценку христианства с точки зрения религий нехристианского Востока, где, по его мнению, и находится древнейший пласт религиозного сознания и религиозного опыта человечества. При этом самому себе он, конечно, задавал вопросы о той роли, которую в его жизни и духовном развитии играло Православие. Отвечая на них, он указывал, что «... в православии... упор делается на литургию, литургическую жизнь, ритуалы. Тайны²¹. Я участвовал во всем этом, но особого значения этому не придавал». «Мне нужен был набор техник, дисциплина, чего я не находил в моей религиозной традиции. Впрочем, в ней я этого и не искал»²². Как и в случае с Флоренским, это, конечно, не результат научного подхода к религии, а выбор изначальных установок, определивших впоследствии специфику самого научного подхода.

В поздних лекциях Флоренский представил концепцию, согласно которой всё «вне-культовое» есть «не-бытие, тьма внешняя, т. е. вне Бога» («Культы и философия», 1918)²³; «в культе вещи мира восходят к царству Света... Точки встречи того и другого – Таинства» («Освящение реаль-

¹⁸ Элиаде М. Мемуары / пер. с румынского. Т. 1. Посулы равноденствия (1907–1937). М., 2008. С. 75.

¹⁹ «Особенное». Из воспоминаний П.А. Флоренского. М., 1992. С. 21.

²⁰ Павел Флоренский и символисты. М., 2004. С. 470.

²¹ Очевидно, имеются в виду церковные таинства.

²² Элиаде М. Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Анри Роне // Иностранная литература. 1999. № 4. С. 159.

²³ Там же, – С. 135.

ности», 1918)²⁴. Таким образом, в культе земное просвещается небесным Светом и получает от Него онтологическую устойчивость, т. е. исполняется подлинным бытием. Фактически речь идёт о «формировании» (или, вернее, раскрытии, обнаружении) в культе священного пространства-времени, противоположного всему остальному бытию, которое вне культа рассматривается как бытие неподлинное и мнимое.

Очевидно, что это и есть то противопоставление Священного и профанного, о котором позже будет говорить Элиаде. «Открытие священного пространства, – пишет Элиаде, – позволяет обнаружить «точку отсчёта», сориентироваться в хаотической неоднородности, «сотворить Мир» и жить в нём реально»²⁵. Точно также, для ориентировки в окружающем мире, согласно Флоренскому, необходима «точка отсчёта», для установления которой необходимо наделить её смыслом. А признание смысла в реальности является задачей культа²⁶.

«Тайнство есть Святое», – говорит Флоренский²⁷, во святом (человеке) открывается реальность иного мира²⁸. И, разумеется, речь идёт об «иерофании», в которой являет себя Фаворский Свет, Божественная энергия Триипостасного Божества²⁹. Но точно такая же, по видимому, концепция «иерофании» у Элиаде уже имеет свои специфические особенности³⁰. То «Божество», которое, согласно Элиаде, открывается в высшей «иерофании», во Христе, есть Святое в *его* понимании, т. е. – «Сила абсолютная, последняя реальность, – а такая реальность не может быть ограничена никакими атрибутами (добро, зло, мужчина, женщина и т. п.)»³¹ и, как надо понимать, в числе прочего, и атрибутами «троического» бытия. И существенно, конечно же, то, что Христос, – в трактовке Элиаде, – есть религиозный феномен, лишь явление такой «последней реальности», а никак не Сам Бог, поскольку такая теистическая «вера» и такой результат христианского религиозного опыта не нашли свое отражение в личном опыте румынского религиоведа. Переживание такого Бога, Который есть Бог личный, пославший в мир Сына Своего, Единого от Святой Троицы и т. д. – все это в трактовке Элиаде оказывается не религиозным опытом в собственном смысле, а лишь частным вариантом его концептуального осмысления³².

Элиаде ищет, находит и восстанавливает древнейшее, добиблейское ведение роли Священного, в котором не было места его «троическим» и «личным» интерпретациям. Несмотря на всю внешнюю схожесть, научная мысль Флоренского направлена иначе, поскольку для него Откровение о Св. Троице и Богочеловечестве Христа подтверждалось личным опытом, которого, очевидно, не было у Элиаде.

²⁴ Там же, – С. 152.

²⁵ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 23.

²⁶ Павел Флоренский, свящ. Философия культа. С. 119–120.

²⁷ Там же, – С. 201.

²⁸ Павел Флоренский, свящ. Из богословского наследия. С. 150.

²⁹ Ср.: Там же, – С. 151.

³⁰ См., напр.: Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 43.

³¹ Элиаде М. Миф о воссоединении // Элиаде М. Избранные произведения. М., 1998. С. 320.

³² Там же, – С. 362.