

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

# ЧЕЛОВЕК.RU

Гуманитарный альманах

Темы номера:

**Автобиография как метод личностной навигации**

**Конструирование человека: философские  
проблемы технического отношения к человеку**

**Гуманитарная экспертиза ситуации человека**

№ 15

Новосибирск  
2020

## СОДЕРЖАНИЕ

|                                                                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| От редактора . . . . .                                                                                                                                 | 11  |
| Сергей Сергеевич Хоружий. 1941 – 2020 гг. Слово прощания . . . . .                                                                                     | 14  |
| <b>Автобиографический дискурс в истории философии</b>                                                                                                  |     |
| <i>Аванесов С. С.</i><br>Между колыбелью и гробом:<br>автобиография священника Павла Флоренского . . . . .                                             | 18  |
| <i>Смирнов С. А.</i><br>Пентеконтера Георгия Щедровицкого . . . . .                                                                                    | 54  |
| Автобиографические интервью. Продолжение . . . . .                                                                                                     | 100 |
| <i>Орлова Н. Х.</i><br>«Давайте успевать писать автобиографии» . . . . .                                                                               | 102 |
| <i>Светлов Р. В.</i><br>«Автобиографию надо писать тогда, когда возникает непреодолимое<br>желание её написать» . . . . .                              | 126 |
| <i>Целищев В. В.</i><br>«Все мемуары ложны. Это старый тезис» . . . . .                                                                                | 140 |
| <i>Смирнов И. П.</i><br>Вести оттуда, где нас нет . . . . .                                                                                            | 165 |
| <b>Конструирование человека:<br/>философские проблемы технического отношения к человеку</b>                                                            |     |
| <i>Булгаров А. И.</i><br>Идеи сингулярной антропологии . . . . .                                                                                       | 172 |
| <i>Варава В.</i><br>Усталость быть человеком (этические основания нечеловеческой<br>антропологии) . . . . .                                            | 180 |
| <i>Гиренок Ф. И.</i><br>От антропологии к призракологии . . . . .                                                                                      | 187 |
| <i>Кириленко В. Г.</i><br>Два модуса сингулярности: технологический и антропологический . . .                                                          | 191 |
| <i>Козолупенко Д. П.</i><br>Нечеловеческая антропология: «договорной человек» в современной<br>философской антропологии . . . . .                      | 195 |
| <i>Миронов В. В.</i><br>От Человека разумного к Homo sapientissimus . . . . .                                                                          | 208 |
| <i>Ростова Н. Н.</i><br>Посткосмизм и постгуманизм: две стратегии в современной<br>философии Человека . . . . .                                        | 217 |
| <i>Руднев В. П.</i><br>К построению новой модели этики . . . . .                                                                                       | 221 |
| <i>Тищенко П. Д.</i><br>Экзистенциальный смысл проектов конструирования человека . . . .                                                               | 229 |
| <i>Хмелевская С. А.</i><br>Конструирование человека в ракурсе современной биомедицины:<br>панические ожидания, эйфория и осторожные прогнозы . . . . . | 244 |

## АВАНЕСОВ СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ



Доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой теологии, директор НОЦ «Гуманитарная урбанистика». Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, Великий Новгород. Россия.

Главный редактор научного журнала «Визуальная теология».

E-mail: iskiteam@yandex.ru

УДК 101.9

### МЕЖДУ КОЛЫБЕЛЬЮ И ГРОБОМ: АВТОБИОГРАФИЯ СЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

**Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 19-011-00124  
«Философская автобиография как метод антропологической навигации»**

**Аннотация.** В статье анализируется автобиография знаменитого русского философа, богослова и учёного Павла Флоренского, а также те его тексты, которые сохраняют следы воспоминаний о прошлом. Согласно убеждению Флоренского, личная биография опирается на историю рода и продолжается в детях. Своим детям он и адресует собственную биографию. Воспоминания, основанные на дневниковых записях, оформлены как дневник памяти, то есть как материал для будущих воспоминаний. В автобиографии прошлое становится актуальным, превращается в разновидность настоящего времени. Прошлое, с точки зрения своей реализации в настоящем, получает осмысленность и значимость. Автор активен в отношении собственного прошлого, превращая его из набора разрозненных фактов в последовательность событий. Только с дистанции человек может видеть подлинный смысл таких событий. Поэтому философ помнит не столько обстоятельства своей жизни, сколько внутренние впечатления от встречи с реальностью. Наиболее сильные впечатления, формирующие личность, связаны с детством. Даже момент рождения может решающим образом повлиять на склад характера человека и круг его интересов. Именно в детстве закладываются основы мировоззрения личности. Флоренский не просто пишет воспоминания о себе, но и старается при этом анализировать проблемы времени и памяти. Человек погружён в течение времени, но способен перемещаться в прошлое благодаря памяти и в будущее благодаря вере. Автобиография никогда не может быть написана до конца, потому что её автор продолжает жить. Однако, достигая глубин жизни, он способен так выстроить свой путь, чтобы в конце этого пути соединиться с полнотой времён, с вечностью.

**Ключевые слова:** Флоренский, философия человека, автобиография, событие, путь жизни, время, вечность, забота о себе.

**Sergey S. Avanesov**

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Russia

E-mail: iskiteam@yandex.ru

## **BETWEEN THE CRADLE AND THE COFFIN: AUTOBIOGRAPHY OF PRIEST PAVEL FLORENSKY**

**Abstract.** The article analyzes the autobiography of the famous Russian philosopher, theologian and scientist Pavel Florensky, as well as those of his texts that retain traces of memories. According to Florensky, the personal biography is based on family history and continues in children. He addresses his own biography to his children. Memories based on diary entries are designed as a memory diary, that is, as material for future memories. The past becomes actual in autobiography, turns into a kind of present. The past, from the point of view of its realization in the present, gains meaning and significance. The author is active in relation to his own past, transforming it from a collection of disparate facts into a sequence of events. A person can only see the true meaning of such events from a great distance. Therefore, the philosopher remembers not so much the circumstances of his life as the inner impressions of the encounter with reality. The most powerful personality-forming experiences are associated with childhood. Even the moment of birth can decisively affect the character of a person and the range of his interests. The foundations of a person's worldview are laid precisely in childhood. Florensky not only writes memoirs about himself, but also tries to analyze the problems of time and memory. A person is immersed in time, but he is able to move into the past through memory and into the future through faith. An autobiography can never be written to the end because its author lives on. However, reaching the depths of life, he is able to build his path in such a way that at the end of this path he will unite with the fullness of time, with eternity.

**Keywords:** Florensky, philosophical anthropology, autobiography, event, way of life, time, eternity, self-care.

**DOI: 10.32691/2410-0935-2020-15-18-53**

*Колыбель качается над бездной.*

В. В. Набоков Другие берега

*Колыбель – потому и колыбель, т. е. почка жизни, а не просто малая кровать,  
что она же – и гроб.*

П. А. Флоренский «Столп и утверждение Истины»

Задача автобиографии – актуализация содержания памяти, ревитализация прошлого. Вспоминая себя, человек возвращает себе историческую (и одновременно онтологическую) «глубину плана», на которую покушается окружающая его быстротекущая фактичность. Для философа же, особо для философствующего антрополога, автобиографическое предприятие равносильно самореализации в максимальной степени – в качестве личности, усматривающей смысл своего существования и через этот смысл постигающей человека вообще в его фундаментальных бытийных характеристиках. Одну из наиболее значимых и наиболее успешных попыток пробиться к этому смыслу предпринял в начале прошлого века священник Павел Флоренский.

Воспоминания отца Павла – «род духовной автобиографии, органично включающей воспоминания детства, элементы семейной хроники, зарисовки

“окружающей жизни”. В то же время книга эта углубляет наше представление о Флоренском как философе и богослове, сообщая его мысли дополнительное экзистенциальное измерение» [Каграманов 1993: 235]. В этом тексте философия Флоренского получает своё завершение, обнаруживая перед нами свои личные, биографические истоки и основания. И, с другой стороны, сами воспоминания получают философское оформление, превращаясь в организованный поток памяти, упорядоченный авторской рефлексией.

Павел Флоренский, совершая «многолетний духовный акт погружения в прошлое» [Аверин 2001: 497], написал в результате не просто дневник, пассивно регистрирующий то, что когда-то происходило с его автором, и не мемуары, предназначенные сообщать нечто о внешней канве жизни писателя. Он явил себя в этом тексте – и читателю, и самому себе. Автобиография для отца Павла – не один из литературных жанров, а способ заботы о себе, метод *философии себя* – такой философии, которая активна и продуктивна, поскольку её итогом становится не литературный портрет, а *личное бытие*. Автобиография оказывается нужной философу для того, чтобы обнаружить свой уникальный путь в истории мира, встать на этот путь и осмысленно следовать ему.

### Жизнь и текст

По сообщению игумена Андроника, книга «Детям моим. Воспоминанья прошлых дней»<sup>1</sup> была написана о. Павлом Флоренским в течение девяти лет: с 7 сентября 1916 г. по 6 сентября 1925 г. Своим содержанием эти воспоминания «охватывают почти без пропусков период жизни от рождения (1882) до поступления в Московский университет (1900)» [Флоренский 1992: 8–14]. При этом текст автобиографии, дошедший до нас, не выглядит законченным. Во-первых, не вполне ясно, задумывал ли сам Флоренский ограничить свои «Воспоминанья» только указанным выше периодом жизни. Во-вторых, судя по оставленным в тексте незаполненным местам [см. Флоренский 1992: 481 и др.], автобиография так и не была приведена в окончательный вид.

По большому счёту, и начальная временная граница работы над этим текстом выглядит размытой: его написание начинается ещё в ранние годы жизни. С гимназических лет Флоренский, по его собственному признанию, уже фиксирует на бумаге события своей биографии: «от этого времени моей жизни у меня остались дневники; от других – разные современные письменные данные» [Флоренский 1992: 207]; задолго до начала работы над автобиографией он «писал письма и дневники» [Флоренский 1992: 240]. Свои юношеские записи, содержащие первые научно-познавательные «опыты и соображения», молодой Флоренский именует *мемуарами* – «по примеру французских физиков конца XVIII и первой половины XIX вв.»; и, если случался день, в который не было записано несколько *мемуарных* страниц, такой день казался ему «почти преступно упущенным» [Флоренский 1992: 192], выпавшим из биографии.

Флоренский сознательно стремился удержать в памяти или восстановить минувшее. Для чего же, по его мнению, человеку важно помнить своё прошлое? В письме 1919 года к своей тётке З. И. Флоренской-Струковской о. Павел пишет: «Не любопытство говорит во мне, когда расспрашиваю я Вас и когда хочется

<sup>1</sup> В 1926 году Флоренский называет это своё неопубликованное сочинение «Автобиографией» [Флоренский 1994: 42].

мне запечатлеть каждую малейшую чёрточку прошлого, столь для меня утраченного. Нет – это чувство ответственности пред будущим, исполнение долга и почтение к прошлому, исполнение заповедей о почитании предков» [Флоренский 1992: 11]. Помнить – обязанность человека, желающего пребывать в *истории*, а не выпадать в монадическую самозамкнутость. Более того, сохранение свидетельств прошлого критически важно не только для того человека, который их хранит и который черпает из них свою личную историю, но и для тех ранее живших его предков, которые эти свидетельства оставили: «ведь подобные документы – жизнь, жизнь прошлого, дорогого, последние материальные следы его на земле, и думать о гибели таких следов, и притом гибели по моей беспечности или вялости, – мне почти как думать о гибели дорогих людей» [Флоренский 1992: 12]. Также это нужно для того, чтобы уметь увидеть в прошлом «зёрна будущего» [Флоренский 1992: 209], прояснить для себя ту *линию жизни*, на которой в грядущем взойдут определённые дела и события.



Воспоминания Флоренского имеют конкретные, *личные* адресаты<sup>2</sup>. Речь автора, таким образом, звучит не в пустоту и обращена не к анонимному читателю; она ориентирована *персонально*. Эта речь – не столько монолог, сколько приглашение к диалогу, его первый шаг. Автор мемуаров становится самим собой не только в обретении исторической перспективы своего нынешнего существования, но и в акте сознательной коммуникации с реальными (по преимуществу – будущими) читателями. Автобиография в данном случае предполагает не только открытие себя для себя, но и свидетельство о таком открытии перед другими, *ближними*. В случае Флоренского это сообщение самого себя другим носит, в отличие, например, от Набокова, подчёркнуто *интимный* характер.

<sup>2</sup> Книга посвящена детям о. Павла: «Василию и Кириллу, и Олечке <...> и Мику» [Флоренский 1992: 24]

Автобиографическое письмо, таким образом, выступает как форма *сообщения* автора и читателя. Пишущему, чтобы говорить о себе, требуется собеседник: «Не хорошо быть человеку одному» (Быт 2:18). Этот *другой* (слушатель, читатель) потребен автору не только для мотивации высказывания и для заботы о внятности своего сообщения, но и для конкретности, определённости самого говорящего, обретающего себя в мемуарном высказывании. «Это глубоко неверно, – пишет Флоренский, – когда притязают говорить с будущими поколениями: слово моё нужно не только для собеседника моего, но прежде всего мне самому, и, следовательно, рождение слова предполагает этого собеседника. Если собеседника нет, то я не могу высказаться и не могу стать ясным себе самому, как бы ни была сильна потребность высказаться» [Флоренский 1992: 199]. Высказывание должно *образовывать* высказывающегося, тем более, если он высказывается о себе самом. Автобиографическое высказывание продолжает, достраивает биографию. Такая цель достигается, когда собеседником является максимально близкий человек, конкретный *ближний*, а не некий неопределённый дальний, самóй этой неопределённостью снимающий с автора обязанность по-настоящему принимать его во внимание, реально соотносить с ним свою речь. Таким образом, автор вспоминает себя не в отсутствие читателя, который ещё только должен появиться в будущем, а как бы перед лицом человека, присутствующего при самóм акте воспоминания и тем самым становящегося необходимым участником этого акта. Учёт фактора присутствия адресата обуславливает интерсубъективный характер автобиографического дискурса.

В этом контексте немаловажно, что и своё главное *теоретическое* сочинение – книгу «Столп и утверждение Истины» – Флоренский оформляет в виде личных писем, содержащих в себе «пассажи исповедального характера» [Каграманов 1993: 235], а также элементы воспоминаний и дневника. «Помнишь ли ты, тихий, наши долгие прогулки по лесу – по лесу умирающего августа. <...> Помнишь ли ты, далёкий и вечно-близкий Друг, наши проникновенные беседы? <...> Помнишь ли ты, Брат мой едино-душный, тростник над чёрными заводами?» [Флоренский 1990а: 109]. «Встал сегодня ранним утром» [Флоренский 1990а: 10]; «Сейчас глухая осенняя ночь» [Флоренский 1990а: 70]. Разворачивание мысли автора тем самым прочитывается не как стационарно данная «система», а как внутренний рост самого мыслящего, как его путь во времени и пространстве. Тот же приём письма можно встретить и в «Воспоминаньях»: «Пишу на аналое, при лампаде» [Флоренский 1992: 24]; «1916. XI. 23. Серг<иев> Пос<ад>, утро. П<амять> А<лександра> Невск<ого>» [Флоренский 1992: 33]. Иными словами, автор вспоминает себя не из некоей условной внеисторической, внесобытийной точки, а находясь в реальном времени и в конкретном пространстве, продолжая свою *биографию* в самóм процессе создания автобиографии, как бы из позиции on-line. Б. В. Аверин отмечает:

*«В высшей степени любопытно, что свои воспоминания Флоренский оформляет как дневник, выставяя дату перед каждой записью. Возникает новый тип дневника – дневник воспоминаний, которые тоже получают свою историю, входящую в биографию автора. Воспоминания могут принять вид дневника потому, что каждый акт погружения в них составляет событие духовной жизни*

– событие, которое может быть зафиксировано, как и любое другое событие настоящего, записываемое в дневнике» [Аверин 2001: 496–497].

Так прошлое становится частью настоящего, получает свою «приписку» к конкретным датам, местам и обстоятельствам актуальной биографии. Флоренский, ведущий дневник воспоминаний, регулярно обнаруживает себя перед читателем, постоянно отмечает своё присутствие как автора, пишущего этот конкретный текст: «Я пишу и почти уверен, что останусь непонятым» [Флоренский 1992: 71]; «Но, впрочем, я пишу что-то не о том, о чём хотел писать, даже как будто прямо противоположное» [Флоренский 1992: 63]; «Мой рассказ пошёл тут вбок» [Флоренский 1992: 124]; «Мне пришлось здесь сделать длинное отступление» [Флоренский 1992: 136]; «Впрочем, об этом обо всём следует говорить далее» [Флоренский 1992: 206].

Для Флоренского, как и для Набокова, характерно «присутствие в тексте, в его разворачивании и предъявлении воспоминания как живого акта, как актуального процесса, не завершённого до написания текста, а развивающегося вместе с ним» [Аверин 2001: 498]. Автор как бы пишет дневник о дневнике, выстраивая такую мемуарную парадигму, на основе которой и его нынешний дневник может стать материалом для будущего дневника воспоминаний. Этот приём формально фиксирует тему непрерывности биографии, которая *продолжается* в самом процессе воспоминания.

Отношение к мемуарам как к *дневнику воспоминаний* подчёркивает особое положение автора собственной биографии: он всё ещё находится во времени, а не в фантастической вневременной точке; он всё ещё является субъектом, *становящимся* собой. Поэтому-то прошлое и обнаруживает себя на том же самом смысловом уровне, что и настоящее. Иначе говоря, прошедшее «оказывается проницаемо для крупниц настоящего – не только для настоящего мыслей и оценок, вынашиваемых в течение некоего длящегося настоящего, но и для настоящего сиюминутного, абсолютно синхронного моменту записи» [Аверин 2001: 497]. В такой записи настоящее «одновременно» прошлому в той же степени, что и прошлое настоящему.

Регулярное смещение авторской точки взгляда из прошлого в настоящее и обратно создаёт биографическую объёмность, историческую глубину речи, связность личного рассказа о прошлом и его связанность с современным положением дел. Пишущий и не собирается скрывать своего отстояния от описываемых событий: «Тогда, лет тридцать пять тому назад, море ещё было у первой аллеи бульвара; лишь впоследствии оно так отступило от насаждений» [Флоренский 1992: 45]. Внутренняя датировка записей в составе мемуарного (не дневникового) текста придаёт самому этому тексту качество историчности, встраивает его в биографию. Иначе говоря, это наглядная демонстрация того, что биография продолжается в тексте, описывающем её.

Зачастую автобиографический рассказ у Флоренского читается как интерпретация детского впечатления из опыта вспоминающего взрослого. Тогда событиям и переживаниям детства придаётся уже не временной, а какой-то «анахронический» или даже «вечный» смысл. Такова метафизическая интерпретация снов [Флоренский 1992: 101] или отношения к пище [Флоренский 1992: 105–107]. В таких случаях воспоминание помогает привести событие прошлого к его завершению, к раскрытию его подлинного, вневременного

смысла. В этом способе помнить нельзя видеть субъективный произвол или насилие над прошлым. Событие не есть факт, не есть нечто законченное и потому не есть нечто вполне «данное». Сказать, что именно произошло, можно только тогда, когда произошедшее *вполне* произойдёт, то есть когда будут исчерпаны *все* возможные интерпретации этого события, следовательно – по истечении времени, в вечности. Поэтому всё происходящее – открыто в будущее и всегда не завершено. События *происходят* в вечности, и потому в любой момент длящегося времени *ни одно* событие ещё не есть свершившийся факт. И потому нет ничего удивительного в том, что смысл детского переживания открывается лишь в воспоминании о нём.

Так достигается и демонстрируется «единство текста и жизни» [Иванов, Лакербай 2020: 251]. В автобиографии Флоренского мы видим как бы *два плана* речи: собственно процесс воспоминаний и рефлексия над этим процессом. Воспоминание и рефлексия создают два пласта текста. Отчасти поэтому структура мемуаров Флоренского осложнена тем, что можно назвать «воспоминанием о воспоминании». Так, рассказывая (по памяти) о своей поездке в Батум, отец Павел вспоминает, что он вспомнил, посещая один из домов, где он бывал в раннем детстве [Флоренский 1992: 232–235]. В распоряжении автора собственной биографии оказывается два образа одного и того же места, и на этом контрасте восприятия ему удаётся не только продемонстрировать свой внутренний рост, но и поставить вопрос о соотношении объективной реальности и впечатления о ней. Дом, который автор посещал в детстве, запомнился ему как огромный, прекрасный и таинственный мир; при повторном посещении, «спустя более десяти лет после былого очарования», он попадает «в самую обыкновенную, приличную, но небольшую квартиру с самой обыкновенной обстановкой». Можно ли на этом основании полагать, что по мере собственного роста человек всё более адекватно воспринимает реальность? Нет, утверждает Флоренский, раннее впечатление не является ложным или фантастическим в сравнении с поздним: «я думал и продолжаю думать, что настоящею правдою было моё первое, детское впечатление. <...> Я уверен, атмосфера этого дома была в самом деле тогда иною, нежели теперь. И чувство огромности и неведомости всего помещения, думается, было верною душевною окраскою какой-то внутренней значительности атмосферы дома и несоизмеримости её с моим пониманием» [Флоренский 1992: 234–235]. Иначе говоря, понятие места включает в себя понятие о той сумме впечатлений, которое оно производит, о той «атмосфере», которая его окружает. Перемена «атмосферы», связанной с определённым местом, свидетельствует об изменении самого места, более того – перемена «атмосферы» и есть это изменение. И если мы можем сказать, что *человек теперь смотрит на место другими глазами*<sup>3</sup>, то с таким же основанием можно утверждать, что *это само место теперь производит другое впечатление*.

Итак, путь жизни обнаруживается и выстраивается из текста о жизненном пути: в этом и состоит неразрывное единство и даже неразличимость автобиографического текста и собственно биографии.

<sup>3</sup> Ср.: «Аджарис-Цхали потускнело, отчасти захватанное людьми, отчасти же вследствие изменения моего зора» [Флоренский 1992: 235].

## Прошлое и субъект

Та часть жизненного пути, которая на время написания автобиографии уже заняла своё место в прошлом, остаётся своего рода черновиком, состоящим из разрозненных записей и требующим серьёзной финальной обработки: дневниковый способ присутствия автора в тексте должен быть преодолён с позиции настоящего. Автобиография требует от вспоминающего *отразиться* в описании пройденной части жизненного пути, выразить в этом описании свою нынешнюю мировоззренческую позицию. Именно эта позиция и приводит личное прошлое *в порядок*. По словам игумена Андроника, «хроника Флоренского произросла из соответствующего мироощущения и уклада жизни» [Флоренский 1992: 10]; своим содержанием, своей структурой и логикой, а главное – самым своим происхождением она напрямую обязана этому мироощущению. Подлинное, значимое, осмысленное прошлое прорастает лишь сквозь субъектность автора, вспоминающего это прошлое как своё собственное. Такая подчёркнуто «субъективная» позиция не имеет ничего общего с произволом и весьма неожиданно оказывается единственным способом создания *объективной* картины прошлого.

Настаивая на том, что автобиография точнее выражает суть жизни, чем дневник<sup>4</sup>, Флоренский формулирует ряд фундаментальных аргументов в пользу данного тезиса. Заглядывая в синхронные записи, занесённые в дневник, автор собственной биографии находит в них «множество тщательно записанных мелочей»: сведений, наблюдений и даже интимных чувств [Флоренский 1992: 238–239]; и, хотя всё это – правда жизни, однако далеко не вся и далеко не основная. С позиции биографа, а не регистратора, содержание дневника воспринимается как «поверхность жизни, в значительной мере – сор и накипь другого, более глубокого; самое же важное, <...> то что на самом деле было руслом внутренней жизни, в дневниках почти не упоминается, во всяком случае, не зафиксировано внятно для другого» [Флоренский 1992: 239]. На этом утверждении отца Павла необходимо сделать акцент: автор собственной биографии *не добавляет* нечто новое к содержанию прошлого, но со своей позиции *видит* то, что в этом прошлом всегда было, но осталось вне поля зрения составителя дневника. И это нечто, проявившее себя под ретроспективным взглядом писателя, – как раз и есть *самое главное*.

Но и это ещё не всё. Дело не ограничивается сменой оптики. Дневник уступает автобиографии не только в том, что внимание его автора сосредоточено (не может не быть сосредоточено) на «внешнем» в ущерб «внутреннему»; сама форма дневниковой записи не требует от автора *отчётливости*, поскольку не предполагает иного адресата, кроме самого пишущего. Автобиографический дискурс, напротив, требует тщательной работы над формой записи, проясняющей читателю её содержание, и потому дополнительно дисциплинирует мысль и речь автора, заставляет его вдумываться и вглядываться в материал воспоминаний. Забота о читателе подталкивает автора к поиску

<sup>4</sup> С. А. Смирнов в этой связи отмечает, что именно автобиография «помогает нам искать (формовать) себя и смысл мира. Такой опыт и есть собственно создание автобиографии. Только в таком виде она и может существовать. Остальное (дневники, мемуары, личные записки и прочие так называемые “эгодокументы”) – суть наброски, черновики, превращённые формы автобиографии» [Смирнов 2020: 103].

«внятных слов» и «подходящих форм мысли» [Флоренский 1992: 239] и тем самым мотивирует его к тому, чтобы уяснить самому себе логику и смысл собственного прошлого.

*«Просматриваю дневники и не отрицаю фактичности там изложенного; но удивляюсь, насколько несоответственно расставлены здесь акценты важности, как невдумчиво выдвинуты и распределены душевные массы. Знаю, что дневник точен, как протокол. Но в нём не узнаю целостного образа событий. Это – как фотографический снимок отдалённых гор; он был снят ради гор, и только ради них, и, однако, вся поверхность снимка занята какой-то травой, грязью дороги или каким-нибудь забором и невесть чем, а горы представлены еле видными серыми дугами. Так и в тогдашних дневниках я почти не нахожу подлинно важного, что определило всю дальнейшую жизнь»* [Флоренский 1992: 239].

Здесь посредством визуальной метафоры Флоренским артикулируется известная проблема соотношения автора и героя в автобиографическом тексте. Автор не просто помнит себя в прошлом как кого-то другого, уже не существующего; он из своего настоящего *видит и понимает себя самого* и тем самым *принимает участие* в своём прошлом. Если бы Флоренский, излагая в мемуарах своё минувшее, опирался только на прямое содержание своих дневниковых записей, он действовал бы как внешний наблюдатель, не совпадающий с давно уже не существующим автором детских записей о детских впечатлениях. Но это была бы искусственная и потому *ложная* ситуация, поскольку живший в прошлом и вспоминающий в настоящем – это *одно* лицо. Однако «прошлое, зафиксированное в дневнике, оказывается отчуждённым от автора в более поздний момент его жизни» [Аверин 2001: 495]; это прошлое ещё требуется увидеть и сделать *своим*. Поэтому автор собственной биографии не цитирует свой дневник, но передаёт его содержание так, как он его видит сейчас, наделяя детские впечатления теми смыслами, которые открываются автору только из его настоящего. Условно говоря, он пытается сфокусировать взгляд на далёких горах, еле заметных на старом фотоснимке. Отсюда вполне понятно, почему текст дневника и текст автобиографии *не совпадают*:

*«И если бы читателю настоящих строк когда-либо попались те записи, он почувствовал бы глубокое различие их от настоящего изложения и склонен был бы видеть в нём некоторый вымысел. Но в данном случае автору принадлежит и то, и другое, а вдобавок он же есть предмет своего сочинения. Естественно, следует выслушать и его суждения о данном разногласии, причём разъяснение такое имеет смысл и вообще, потому что это излюбленная тема критиков – устанавливать вымышленность автобиографий»* [Флоренский 1992: 208].

Безусловно доверять своим же дневниковым записям как *истинному* отражению современных им событий – значит априорно и бездоказательно признавать полную беспристрастность в отношении самого себя, присущую автору в момент создания такой записи. Это значило бы, кроме того, приписывать самому себе «какую-то нечеловеческую мудрость, позволяющую оценивать смысл и значение событий самих по себе, помимо общих линий жизни» [Флоренский 1992: 208], что невозможно хотя бы потому, что *событие* не исчерпывается моментом фактического происшествия, но обретает свой полный смысл лишь по ходу развития биографии. И взгляд на такое происшествие

из будущего не приводит к его субъективистской деформации, но, напротив, способен открыть всю объективную правду о нём.

*«Современные записи по необходимости субъективнее, чем позднейший взгляд на те же события, уже обобщающий и имеющий основание выдвигать вперёд или отодвигать назад то или другое частное обстоятельство. Многое, что за шумом жизни не было тогда услышано достаточно внимательно, по дальнейшему ходу событий выяснилось как самое существенное, тогда как много и очень много волновавшего прошло почти бесследно»* [Флоренский 1992: 208].

Дневниковые записи фиксируют впечатления, «ещё слишком тонкие и не доведённые до полной сознательности», а потому и неправильно выраженные; лишь когда пережитое созреет в потоке следующих событий и станет ясен его смысл, – тогда оно «может быть высказано» без искажений [Флоренский 1992: 208–209] – уже не в форме дневника, а в форме автобиографии. Именно позиция автора собственной биографии, а не регистратора происходящего, погружённого в сиюминутную фактичность, позволяет воспринимать жизнь как осмысленное разворачивание личного существования, как событийную преемственность самосозидания, а не как случайную последовательность дискретных происшествий. Для того чтобы задействовать автобиографическую «оптику», потребную для оценки фактов прошлого, для различения в нём важного и неважного, необходимо дать время событию созреть, требуется взгляд с дистанции.

*«Да, оглядываясь назад, я, как и всякий, не только вижу отдельные случаи жизни, рассыпающиеся и возникающие от внешних толчков, но и понимаю внутренний смысл их в целой жизни, то есть их место и взаимную связь в целой жизни, и оцениваю их удельный вес. Многое забылось: но когда рассматриваешь, что именно относится сюда, то делается ясною пустота и поверхностность этого забытого. Напротив, иное, по-видимому, мимолётное и тогда полужамеченное, оказалось незабвенным и даже с годами делается всё более ярким среди тускнеющих образов прошлого <...>. Картина прошлого, как она представляется сейчас, не соответствует той, что виделась мной в самом её переживании. Но пусть не говорят мне о настоящем моём представлении как о ретуши предвзятой и пристрастной памяти. Конечно, и теперь <...> мне не рассказать о себе без пристрастия; но в одном уверен я: о тогдашних делах теперь могут говорить с большей заинтересованностью, нежели тогда, в самом кипении этих дел. И то, что скажу я сейчас, представляет тогдашнюю жизнь иначе, чем представлялась она тогда, к выгоде правдивости. <...> Думается, этим соображением нужно было бы почаще руководиться критикам автобиографий и исповедей, и тогда многое было бы написано ими иначе, чем было написано»* [Флоренский 1992: 209].

Согласно Флоренскому, упомянутые критики склонны допускать одну и ту же методологическую ошибку: «им кажется, что когда автор изображает свою прошлую жизнь с точки зрения своего нынешнего мироотношения, он неминуемо искажает прошлое, “ретуширует” его»; лишь синхронная запись якобы способна верно отразить и зафиксировать произошедшее. Анализируя свои дневники, Флоренский «доказывает несправедливость такой оценки» [Аверин 2001: 495]: «Задним числом я теперь вижу и понимаю то наиболее

существенное из внутренних процессов, что неясно видел и чего почти не понимал тогда» [Флоренский 1992: 239]. Процесс узнавания правды о прошлом продолжается в настоящем и уходит в будущее: «Весьма вероятно, взойдя на некоторую новую ступень, я смог бы ещё по-новому понять всё бывшее, и тогда настоящее изложение оказалось бы в каком-то смысле ненужным и ошибочным» [Флоренский 1992: 209]. Более того, отец Павел прекрасно понимает, что биография остаётся несостоявшейся до тех пор, пока её автор и герой жив: «не умерев» [Флоренский 1992: 209], человек всё ещё не имеет в своём распоряжении *полной* истории собственной жизни.

*«Для Флоренского истина о человеке выясняется лишь через целостность человеческой личности, а целостность эта не дана ни в какой отдельно взятый момент настоящего, ибо она обретается лишь по прохождении всего жизненного пути. Пристрастность автора воспоминаний связана не с тем, что он переосмысляет прошлое, а с тем, что он не способен переосмыслить его в достаточной степени, поскольку жизненный путь его ещё не завершён и будущее может внести в понимание прошлого много такого, что ещё недоступно в настоящем, в момент написания воспоминаний»* [Аверин 2001: 496].

Автобиография пишется, но никогда не может быть написанной. Знаки этой незаконченности, «следы последовательных перестроек замысла и внутренний рост самого произведения» автор оставляет повсюду. Обычно эти метки внутреннего роста, «своего рода годовые кольца произведения» используются критиками для обличения автора текста: «Следы художественного пути рассматриваются как досадные недостатки, последствие некоторой небрежности автора». Однако это «глубокая ошибка», ибо настоящий писатель или художник не может и не хочет «стирать следы своего творческого пути», поскольку «они входят в самое построение, и уничтожить или сокрыть их – значило бы лишить произведение его структуры по линии времени» [Флоренский 1993: 295–296]. Недаром у самого Флоренского воспоминания о собственном личностном развитии органично входят в структуру его «Столпа» – произведения в высшей степени концептуального.

*«Читателю или зрителю надлежит расти в произведении вместе с автором и претерпевать изломы и повороты, наслоениями которых сложилась сама ткань произведения. Ведь это они, закреплённый прибор Времени, и дают произведению его внутренний ритм, без которого оно мертво и механично. Если искать в произведении не голую фабулу, а именно его самого, то в этом росте произведения, его развёртывании в жизни художника, в этих неожиданных противоречиях, вызванных, однако, внутренней необходимостью роста, нельзя не видеть главной красоты произведения, его остроты, его души»* [Флоренский 1993: 296].

Как видим, по убеждению отца Павла всякое произведение является в той или иной степени автобиографическим, сообщая нечто важное о его авторе. Отделить автора от его произведения не представляется возможным; тем более невозможно понять произведение в отрыве от биографии автора, вне линии его конкретного жизненного пути. В сугубой степени эти тезисы справедливы в отношении такого произведения, как автобиография.

## Личный путь и объективные обстоятельства

Путь жизни автора, постепенно проявляющийся из его рефлексии над собственным прошлым, не тождествен линейному «восходящему» вектору. Порядок воспоминаний, образующих автобиографический текст, у Флоренского не соответствует хронологии событий и не руководствуется ею: жизнь выстраивается не последовательностью происшествий, которые случаются с человеком, а действием личной памяти *автора*. Биография скрепляется и держится смыслами, а эти смыслы обнаруживаются не из гущи событий, не в ситуации «здесь и теперь», а с позиции исторического отдаления, из точки *синописа*. Поэтому, предупреждает отец Павел, «запись эта едва ли будет соответствовать хронологическому порядку» [Флоренский 1992: 31], поскольку автобиографический текст приходится писать, «учитывая издалека то, что было» [Флоренский 1992: 190], – то, что видится лишь с жизненной дистанции, сквозь призму отстояния. Автобиография предполагает такой рефлексивный зазор и даже базируется на нём: в этом несовпадении с самим собой возникает пространство для речи о самом себе, в которой личность утверждается как *несамotoждественная идентичность* [см.: Аванесов 2016: 334], как динамичное «я», становящееся самим собой.

Путь имеет место там, где есть движение от одного к другому. Иначе говоря, путь куда-то ведёт. К чему ведёт или вела человека та или иная последовательность событий, становится очевидным, как правило, только из будущего времени. Сам Флоренский так описывает главное содержание своего «жизненного пути» [Флоренский 1992: 195], постепенно ведущего к его нынешнему религиозному мировоззрению, которое теперь оказывается лишь развитием его детских интуиций:

*«Если очень глубоко разбираться в том, что произошло и как оно произошло, то можно, пожалуй, увидеть <...> открытие дверей иного мира, куда я полусознательно стучался все предыдущие годы <...>. Тогда можно было бы понять моё исконное чувство мистичности многих явлений, мою последующую работу над исключениями из правил, – как смутный мне зов Вечности, пробивавшийся, однако, всюду и искавший себе щелей и проходов в здании научного рационализма. <...> Несмотря на закупорку сообщений с моим детским раем, испарения его проходили до меня и будили глубоко затаённые переживания, пока, наконец, <...> эта закупорка не пала»* [Флоренский 1992: 195–196].

Взгляд в собственное прошлое порождает связную картину жизни, соединяет разрозненные фрагменты личного пути. В этом отношении точка зрения автора собственной биографии подобна точке зрения художника, пишущего картину. Даже если его произведение – не автопортрет, всё же путь жизни художника читается в нём. Флоренский утверждает, что «в изображении записывается и путь художника. Прежде всего – путь в прямом и наиболее скромном смысле» [Флоренский 1993: 291], то есть перемещение в пространстве, благодаря которому живописец и узнаёт свой предмет. Движение автора (вместе с его точкой зрения) придаёт видимому и изображаемому объёмность, живость: «Когда движешься, то совершенно ясно видишь эту глубину <...>. Но остановка мгновенно рассеивает такое восприятие» [Флоренский 1993: 291–292]. При сохранении *стабильной* точки зрения, то есть при господстве

прямой перспективы, такая глубина переживания и изображения невозможна; она доступна только при «отрицании перспективы» [Флоренский 1993: 292], при отказе от ставки на иллюзионизм, предполагающий лишь *одностороннее*, фрагментарное видение. Точка синопсиса должна оказаться и точкой *дефрагментации*, из которой разрозненные впечатления собираются в единое жизненное «путешествие»:

*«Путь художника может пролегать <...> не только мимо одного или нескольких деревьев, но простираться и по целой местности, по многим местностям, наконец, длиться дни, недели и месяцы. От такого путешествия у него в сознании может не остаться целостного образа, и все впечатления тогда рассыплются на отдельные, внутренне между собою не связанные. Однако этим доказывалась бы лишь рыхлость его апперцепции и отсутствие достаточно сильной способности к синтезу. Напротив, при большой апперцептивной упругости путешествие даст художнику, как результат спайки, уплотнения, обобщения того, что он видел, некоторый целостный образ, и образ этот может быть закреплён и воплощён искусством. <...> Раз только это путешествие было воспринято как некоторая целостность, может быть и образ её, с внутренним движением закрепляемый и воплощаемый» [Флоренский 1993: 294].*

Такое обобщение частных может стать неожиданным откликом на ещё неосознанное детское желание видеть жизнь *целой*. «Детское восприятие, – пишет отец Павел, – преодолевает раздробленность мира **изнутри**. Тут утверждается существенное единство мира, не мотивируемое тем или другим общим признаком, а непосредственно ощущаемое, когда сливаешься душой с воспринимаемыми явлениями. Это есть мировосприятие мистическое» [Флоренский 1992: 87]. То, что Флоренский именует мистическим восприятием мира, состоит в ясном ощущении его глубины, в переживании присутствия «второго плана» реальности. Благодаря такому переживанию связи человека и мира «с безусловным началом и средоточием всего существующего» отдельные происшествия сливаются в универсальную историю – так же, как разрозненные впечатления прошлого соединяются в единый путь личной жизни. «Только тогда, – отмечает Владимир Соловьёв, – является единство, цельность и согласие в жизни и сознании человека, только тогда все его дела и страдания <...> превращаются из бесцельных и бессмысленных явлений в разумные, внутренне необходимые *события*» [Соловьёв 1994: 13]. Движение к этой глубине постижения мира, «углубление в изображаемый предмет» есть личное развитие постигающего, «внутренний путь художника, <...> его духовный рост» [Флоренский 1993: 295]. Поэтому-то автору собственной биографии важно понять и показать, как его *внешнее* передвижение в пространстве сопряжено с *внутренней* навигацией. В частности, для Флоренского его детские кавказские путешествия оказываются географической траекторией личного становления.

«Топография памяти» [Смирнов 2020: 50] неустранима из персональной истории, а биография философа<sup>5</sup> многое объясняет в его доктрине, по-

<sup>5</sup> Сам Флоренский характеризует себя именно как философа, поскольку свою «жизненную задачу» он понимает как «проложение путей к будущему цельному мировоззрению»; в свете этой задачи он и может называть себя «философом» [Флоренский 1994: 38].

этому личную жизнь автора никогда нельзя полностью вывести «за скобки» его сочинений. Так и произведение художника невозможно до конца постичь, не зная пути его жизни. Воспоминания о Павле, по словам игумена Андроника, «содержат богатейший материал для исследования творчества П. А. Флоренского»; без их учёта «понимание его трудов и самой направленности творчества неизбежно будет ущербным» [Флоренский 1992: 15], поверхностным, а то и полностью неверным.

Сложность, однако, заключается в том, что личное и общее в автобиографических «апперцепциях» философских трудов Флоренского соотнесены достаточно нетривиально; в высшей степени наглядно это «диалектическое» соотношение представлено, разумеется, в «Воспоминаньях». К примеру, по убеждению отца Павла, «неважно, насколько правильно освещено здесь строение нашей семьи, а важно, что я-то, во всяком случае, воспринимал его так» [Флоренский 1992: 64]. Иначе говоря, контексты и обстоятельства личного пути в автобиографическом тексте имеют статус весьма условной объективности. При этом важно, что автор хочет передать читателю не приукрашенную индивидуальной прихотью фантазию о прошлом, но «самое трезвое, самое буквальное описание, некую физиологическую картину» [Флоренский 1992: 71]. Флоренский, иными словами, отвечает не за буквальность *факта*, а за буквальность его собственного переживания этого факта. И именно в точности личного *переживания* того или иного конкретного происшествия заключается *правда* о нём.

В поле действия такой диалектики не только общее приобретает неустрашимые черты лично пережитого, но и, напротив, всякое событие в сфере индивидуального опыта обретает вселенский масштаб. Так, личный кризис научного миропонимания Флоренский переживает не только как «разрыв биографии», но и как *глобальный* культурный перелом: «В том, что случилось со мною, был пережит разрыв мировой истории. Мне вдруг стало ясно, что “время вышло из пазов своих”<sup>6</sup> и что, следовательно, кончилось нечто весьма важное не только для меня, но и для истории» [Флоренский 1992: 196–197]. Происходящее в мире происходит с человеком; происходящее с человеком происходит с миром. Это верно хотя бы потому, что *реальный* мир в своей полноте включает в себя этого самого человека. Поэтому Флоренский допускает использование в автобиографии не только своих воспоминаний о прошлом, но и той информации, которая стала известна ему извне «значительно позже» [Флоренский 1992: 28], – «постольку, поскольку это безусловно необходимо для понимания моего рассказа» [Флоренский 1992: 27]. Например, отец Павел объясняет читателю, что все «церковные термины» он применяет в своём рассказе о прошлом «задним числом» [Флоренский 1992: 115], чтобы со своей нынешней позиции лучше пояснить то, что с ним происходило в детстве. «Конечно, – замечает он, – я не сказал бы тогда этих слов, не сказал бы именно так, как сейчас говорю» [Флоренский 1992: 147], но для создания общей картины жизни именно эти слова, через которые будущее врывается в прошлое, а внешнее – во внутреннее, как раз и необходимы.

Итак, при описании «внутренних поворотов» в развитии биографии полезно «описать и более близкие попутные обстоятельства», которые «спо-

<sup>6</sup> The time is out of joint (Шекспир. Гамлет. Акт 1. Сцена 5).

собствуют пониманию происшедшего» [Флоренский 1992: 196]. Однако при этом Флоренский понимает, что данные обстоятельства не играют решающей роли ни в самой биографии, ни в её осмыслении: «Я пытался приурочить это тяжёлое самочувствие к различным внешним обстоятельствам, но сам же чувствовал, что дело не в них» [Флоренский 1992: 241]. Не все факты и обстоятельства прошлого могут претендовать на статус биографического события. Так, например, не всякое посещение Батума входит в биографию: «два-три другие раза, когда я бывал ещё здесь, мне было не до прошлого, и Батум не доходил до моего сознания» [Флоренский 1992: 235]. Память вообще избирательна, поскольку она *личная* память. «Удовольствие бесследно исчезает из памяти; радости помнятся, но как бледные, бескровные тени; только глубокие страдания по-настоящему формируют нашу личность и оставляют на ней существенные изменения, всегда впоследствии ощущаемые как неизменное “теперь”. И таковыми, по преимуществу, бывают страдания внутренние» [Флоренский 1992: 238], а не внешние. Всё вообще внешнее *само по себе*, вне связи с внутренней сферой жизни, не способно стать предметом автобиографического описания, поскольку ключевой признак биографии и важнейшая её единица – это «событийность»: лишь в проживании событий «рождается автор» [Смирнов 2020: 17], только через события пролегает путь личной жизни.

Наконец, практикой заботы о себе, делом созидания себя в прямом смысле выступает, конечно, только автобиография, в которой, в отличие от биографического текста, герой совпадает с автором. Именно в силу такого совпадения «объективные» обстоятельства жизни приобретают характер элементов личного пути, аспектов персональной истории. В контексте автобиографии отдельные, изолированные факты и «явления» получают признаки осмысленности и взаимной координации, как пишет об этом, например, Виктор Живов:

*«Мне самому в силу естественного эгоцентризма пройденный маршрут кажется наделённым нехитрой внутренней логикой, хотя, скорее всего, эта логика сводится к отождествлению себя в прошлом и себя в настоящем. Для других, неотягощённых этим субъектоположением, тот же маршрут может представляться случайным блужданием, и на такой взгляд они имеют полное право»* [Живов 2002: 8].

Уточнение понимания себя, стремление к самоопределению, пристальное вглядывание в себя самого парадоксальным, но вполне закономерным образом влекут всё больший выход за собственные пределы, в неопределённость – не только к себе прошлому и себе будущему, но и к своему окружению, к другим людям с их историями и с их самоопределениями, а в конечном итоге – ко всему миру и вообще ко всему. Поэтому автобиография есть одновременно философия: познавая себя, я постигаю всё. И хотя «понять содержание жизни можно лишь по связи её с окружающим» [Флоренский 1992: 116], всё же и окружающее проясняется из понимания своего влияния на него:

*«В моменты полного духовного освобождения <...> остро и предельно чётко сознаётся полная ответственность решительно за всё, что было и есть, за состояния самые пассивные, и столь же решительная невозможность отговориться внешними воздействиями и внушениями, наследственностью, воспитанием, слабостями. Тогда ясно: нет ничего, что “сделалось”, “произошло”, “случи-*

лось», нет никаких просто фактов, а есть лишь поступки, и знаешь: совершил их я. <...> Не иначе – и в отношении всего того, что было даже в раннейшем детстве» [Флоренский 1992: 116].

В таком контексте любая подробность биографии приобретает едва ли не вселенское значение. Огромную часть воспоминаний отца Павла занимают описания природы: моря, минералов, пряностей, цветов, рек, лесов, гор. Флоренский отмечает, что главным его занятием в детстве было «созерцание природы» [Флоренский 1992: 76]. В восприятии ребёнка «растения, камни, птицы, животные, атмосферные явления, цвета, запахи, вкусы, небесные светила и события в подземном мире сплетаются между собою многообразными связями, образуют ткань всемирного соответствия» [Флоренский 1992: 86]. В таком внимании к мелочам окружающей жизни Флоренский опознаёт у себя «интерес к бытию до самозабвения» [Флоренский 1992: 94]; «умиление при виде цветка или камня» [Флоренский 1992: 207] интерпретируется им как свидетельство заинтересованности в *мировом целом*.

Для Флоренского, как и для Набокова, важны *сингулярные* подробности. Именно в них, а не за ними маленький Павел чувствует единство космической жизни. Подробности не прячут, а являют это единство:

*«Острота впечатлений, владение языком, способным зафиксировать их богатство в его различённости, изобилие нюансов, воспринимаемых благодаря “синэстетизму”, – всё это вместе взятое обеспечивало свойственную как Набокову, так и Флоренскому любовь к деталям, подробностям как ценнейшим крупницам бытия, имеющим собственную, неоспоримую, не зависящую ни от чего значимость. И это же внушало недружелюбное отношение к концептуализму, к обобщениям, идущим “поверх” подробностей»* [Аверин 2001: 489].

Отсюда и такое внимание взрослого Флоренского к мельчайшим деталям прошлого, и, самое главное, ярко выраженная его *способность* замечать и хранить в памяти эти подробности. «Ни одно впечатление не должно было остаться без внимания: я фотографировал, зарисовывал, записывал, и весь материал приводился к некоторому единству» [Флоренский 1992: 206]. Основание такого отношения к миру было заложено в самом раннем детстве.

### Детство и биография

Детство как «заглавное интеграционное ядро» биографии [Пастернак 2001: 247] в любом автобиографическом тексте осмысливается и предстаёт в качестве первичного, определяющего истока всего жизненного пути. По убеждению Флоренского, воспоминание о детских годах позволяет усмотреть «ту основу своей личности, которая сложилась с самого детства или, правильнее говоря, была исходным зерном всех духовных произрастаний, начиная с первых проблесков сознания» [Флоренский 1992: 153]. Автора «Воспоминаний прошлых дней» интересуют прежде всего такие события, которые «легли в основу его многолетних духовных и научных поисков» [Флоренский 1992: 15], и связаны эти события преимущественно с детством.

В «Воспоминаниях» отца Павла, отмечает игумен Андроник, освещены события первых семнадцати лет его жизни<sup>7</sup> и «те родословные связи, под влиянием которых складываются личность, характер человека, его основные склонности и интересы» [Флоренский 1992: 14]. У Флоренского, как и у Набокова, «детство трактуется как эпоха, в которой уже предзадан весь объём будущего жизненного содержания» [Аверин 2001: 486]. Поскольку же, пишет отец Павел, «первые детские впечатления определяют дальнейшую внутреннюю жизнь, то я попытаюсь записать возможно точнее всё, что я могу припомнить из впечатлений того времени» [Флоренский 1992: 31]. Речь, таким образом, идёт не об «объективных» фактах как таковых, а о сохранившихся в памяти личных впечатлениях, в которых и берёт начало биография философа.

Для Флоренского, как и для Набокова, «центром притяжения, главнейшим предметом воспоминания является детство»; во всё время написания своих «Воспоминаний» Флоренский «был внутренне обращён к поре своего детства – к тому, что он называл “детским раем”, “Эдемом”» [Аверин 2001: 485–486]. Но вот что это был за «рай»? И было ли обитание в этом «раю», с точки зрения самого отца Павла, золотым веком его биографии? Родители, пишет Флоренский, «хотели восстановить в семье рай и в особенности детей своих держать в этом первозданном саде» [Флоренский 1992: 117]. Здесь слово «держат» имеет негативный оттенок несвободы. Отец Павел вспоминает, что родители строили семью как совершенный, но при этом (и именно поэтому) замкнутый мир, куда людям извне не было доступа.

*«Люди были бы похитителями чистоты, невозмутимости и ригоризма этого островного рая, и потому они лишь терпелись, да и то до поры до времени. Я сказал слово “рай”, ибо так именно понимаю своего отца – на чистом поле семейной жизни возрастить рай, которому не была бы страшна ни внешняя непогода, ни холод и грязь общественных отношений, ни, кажется, сама смерть. Да, смерть, насколько я могу понять своего отца, никогда не входила в его расчёты, как не входил в его расчёты и грех <...>. Следовательно, задача этого эксперимента с жизнью <...> была в возможно тщательном уединении семьи ото всего иного, ото всего, что могло бы возмутить гладь этого безоблачного существования»* [Флоренский 1992: 25].

В этой самоизоляции перфекционизма Флоренский видит причину и психического истощения отца, и нежизнеспособности семьи-монады, не хранящей своего прошлого и не имеющей коммуникации с окружающим миром. Семья, отрезанная «от общественной среды и от прошлого», стала «идолом», а её глава – и «жрецом», и «жертвой» [Флоренский 1992: 25]. Чтобы преодолеть эту изоляцию, этот замкнутый в себе «островной рай» [Флоренский 1992: 67], Флоренскому, который «рос без прошлого», потребовалось заниматься «археологической реставрацией» истории семьи [Флоренский 1992: 26]. На почве такого негативного семейного опыта *изъятости из общества* [Флоренский 1992: 125], несомненно, выросла и сформировалась глубокая убеждённость Флоренского

<sup>7</sup> Сам Флоренский показывает, как все эти годы можно уместить в одну протокольную фразу: «Родился 9-го января 1882 г. в м<естечке> Евлах Елизаветопольской г<убернии> <...>. Детство провёл в Тифлисе и главным образом в Батуме. Учился во 2-й Тифлисской классической гимназии и окончил там курс в 1900-м г.» [Флоренский 1994: 37].

в том, что самозамкнутость, самодостаточность есть онтологический *грех*<sup>8</sup>, мешающий человеку реализоваться в качестве личности, а семье – в качестве «малой церкви».

*«Молю Бога, мои милые, чтобы я сумел вас вырастить в более полнокровной, более почвенной жизни; дай Бог, чтобы всё то, что я долгими усилиями и многими трудами сыскал для вас, пошло вам на пользу, и чтобы вы не чувствовали той затруднённости дыхания в безысторической среде, какую испытывал ваш отец»* [Флоренский 1992: 26].

Конкретный человек способен в полной степени состояться, согласно Флоренскому, лишь как *наследник* рода; вне родового, исторического контекста [Флоренский 1992: 120], в искусственной изоляции ему нечем наполняться и не на что опереться: «Быть без чувства живой связи с дедами и прадедами – это значит не иметь себе точек опоры в истории» [Флоренский 1992: 26]. Отец Павел, выросший «на уединённом острове» [Флоренский 1992: 177], особенно остро переживает позицию матери, которая «всю жизнь считала себя как бы не принадлежащей к своему роду и до смешного скрывала даже самые пустяковые подробности, касающиеся прошлого» [Флоренский 1992: 134]. Основа же личного существования, по мнению о. Павла, – в *истории* человека, начинающейся задолго до его физического рождения, и, следовательно, биография неполна, если она не включает в себя *родовое* измерение.

Тема воспоминания о рае в полной мере приходит (как бы *возвращается*, но уже в своей полноте и истине) лишь в связи с ожиданием рождения собственного сына: «Утраченный Эдем, не дававшийся памяти, как-то вспоминался в нашем мальчике. <...> В сыночке просвечивал потерянный Рай; в сыночке забывалось тоскливое Древо познания добра и зла» [Флоренский 1990б: 21]. Нам заметно, что и здесь в воспоминания вторгается последующее, будущее знание: Флоренский, будущий родитель, называет тогда ещё неведомого ребёнка мальчиком и сыночком.

Хотя семья не была для Флоренского Эдемом, но само *место* детства прочно связано в сознании будущего мыслителя с *золотым веком* культуры, которым для многих была Античность. Древняя мифология наполняла собой всю окрестную географию. Как пишет Флоренский, «греческий миф мне был близок, а земля, по которой я ходил, пропитана испарениями античности» [Флоренский 1992: 97]. «В этих местах, – пишет отец Павел, – даже и не вдумываясь в окружающее, чувствуешь себя прикасающимся к нервным центрам истории, и природы, и богов, и людей» [Флоренский 1992: 226].

*«В этой местности легко осаждаются не только минеральные частицы, но и замирающая жизнь народов. <...> Находясь здесь, чувствуешь себя перелистывающим летопись, из каждой страницы поднимаются свои испарения, а прошлое представляется живее, и ближе, и несравненно полновеснее настоящего. Тут принудительность и властность физического мировоззрения и вообще всей новой культуры сама собою бледнеет, а встаёт и наливается жизнью иная культура и иная, общечеловеческая реальность»* [Флоренский 1992: 238].

<sup>8</sup> Грех, как пишет Флоренский в «Столпе», коренится «в нежелании выйти из состояния само-тождества»; такой «само-упор вне выходения из себя и есть коренной грех, или корень всех грехов» [Флоренский 1990а: 177].

Природа детства, сквозь которую просвечивает и мировая тайна<sup>9</sup>, и всеобщая история, запечатлелась в памяти ребёнка и приобрела характер «зарывшегося глубоко в душу детского рая» [Флоренский 1992: 189]. Воспоминание своего личного начала смыкается с архетипической памятью о начале всеобщем, а индивидуальная память приобретает черты «воспоминания чего-то, что было и что живёт у недр бытия» [Флоренский 1990б: 22]. Воспоминания о детстве служат способом узнавания и объяснения самого себя, помогают самоопределиться, являются средством консолидации личности во времени. Так память о собственном прошлом становится путём к обретению самого себя, *антропологической и в то же время антропогенной процедурой*.

Первичные основания и истоки жизнепонимания в целом у Флоренского связываются даже не просто с детским возрастом, но прямо с моментом появления на свет. Происхождение, а скорее какие-то пренатальные генеалогические линии, приведшие к физическому рождению, объясняют для Флоренского его собственный характер и душевный склад: парадоксальное соединение северной спокойной созерцательности и южной горячей впечатлительности. К тому же, эта врождённая противоречивость дополнительно иллюстрируется (и усиливается) обликом того географического места, где прошло раннее детство отца Павла.

*«Отчасти в этой двойственности отражается горный пейзаж, где суровая и пустынная нелюдимость высот почти касается субтропической флоры. Не таково ли и место моего рождения Евлах, где преизобилующая природными богатствами и обременительная избытком роскошной жизни степь стеснена двумя снеговыми горными группами? Но, скорее, в этой двойственности природы, меня воспитавшей, я склонен видеть наглядное выражение собственной своей двойственности, в которой север и юг, через кровь исторически самую молодую и самую древнюю, напряжённо противостоят друг другу, не только не смешиваясь, но и, напротив, возбуждая друг друга к более крепкому самоопределению»* [Флоренский 1992: 92].

Само же рождение и его материальные обстоятельства связываются Флоренским с его будущими экзистенциальными предпочтениями: «И вот среди степи, в дикой местности, я родился 9-го января 1882-го года, вечером, часов около семи – в час, всегда бывший самым моим любимым» [Флоренский 1992: 30]. Тема вечера – одна из важнейших тем для Флоренского; и большое значение в плане самопонимания имеют для него «воспоминания о многих мыслях и пережитом около этой именно темы» [Флоренский 1990б: 17]. Ночью человек сливается с окружающим миром, становится с ним *одним целым*, «и не знаешь – к чему нужна личность» [Флоренский 1990б: 17–18]. В полдень же «ещё страшнее», «тяжко и жутко» на душе: «вся тварь ушла в себя, вся тварь, замерши, ждёт» [Флоренский 1990б: 18], раздавленная ясностью низвергающегося на неё света. Флоренский отказывается от «мистики ночи» и «мистики дня», предпочитая «мистику вечера и утра»: «Ни ночью, ни днём не раскроется душа. И не хотелось бы умирать в эти жуткие часы» [Флоренский 1990б: 17–18].

<sup>9</sup> Юрий Каграманов предполагает, что природа, упоминаемая Флоренским в «Воспоминаниях» несравненно чаще, чем Бог, – «это, возможно, “адаптированная” София (она же душа мира)» [Каграманов 1993: 237].

Утро и вечер – время перехода, становления, динамики, неопределённости, перспективы; этому времени в наибольшей степени соответствуют переходные, граничные состояния личного бытия: рождение и смерть. Ночь и день – периоды личного бездействия, статики, пассивности, *одержимости внешним*.

Летний полдень – время Пана, убийцы с ясным взором<sup>10</sup>. Голос парализующей гибели – это «полдневный окликающий голос» [Ремизов 1989: 45], угрожающий полноте жизни. Давид призывает в этот час, как и в полночь, искать защиты только у Бога: «Не убоишися от страха ночного, от стрелы летящая во дни, от вещи во тме преходящая, от сряща и беса полуденного» (Пс 90:5–6). И, похоже, именно с Псалмопевцем спорит Ницше: «*Умерли все боги; теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек*» – такова должна быть в великий полдень наша последняя воля!» [Ницше 1990: 57]. О страхе «полуденного беса» вспоминает и Флоренский: «Меня пронизывал иногда внезапный страх в комнате днём и ещё больше – на ярком солнце, около полудня, когда я оставался один» [Флоренский 1992: 152]. По контрасту с приятностью вечера ранние впечатления от полудня вызывали у Флоренского отвращение к открытому свету:

*«Жгучее тифлисское солнце, дышащий в лицо жар от накалённых скал, стен и мостовой, душный воздух и тяжёлые, словно злые, лучи, придавливающие долу своею тяжестью спину и голову, словно прижимающие к мостовой пыль, врезались в моё сознание, и с тех пор во мне живёт чувство враждебности Солнца-Молоха, полуденного тифлисского солнца, готового пожрать всё живое»* [Флоренский 1992: 36].

Полдень отрицает человека, не даёт ему шанса на существование. «Великий полдень – когда человек стоит посреди своего пути между животным и сверхчеловеком и празднует свой путь к закату как свою высшую надежду: ибо это есть путь к новому утру» [Ницше 1990: 56] – утру без человека. Само время как бы останавливается в полдень. Но именно вечер, согласно св. Иоанну Златоусту, служит знаком «полноты времён» [Иоанн Златоуст 2001: 820]; пасхальный вечер поэтому означает исполнение Ветхого Завета в Новом, продолжение жизни человека в новых горизонтах. «И был вечер, и было утро» (Быт 1:5) – только так можно назвать *день*: через указание на его происхождение и уход. И Флоренский пишет так о своём грядущем переходе: «А отойти бы, как и родился, на закате. И когда возьмусь отсюда, пусть тот, кто вспомнит мою грешную душу, помолится о ней при еле светлой заре, утренней ли, вечерней ли, но тогда, когда небо бледнеет, как уста умирающей. <...> Тогда ликует новая жизнь» [Флоренский 1990б: 18]. Тема вечера / утра как перехода приобретает космический характер, но при этом легко встраивается в личные воспоминания:

*«Порою, вечерами, бродил я по холмам и лугам. Набегающая прохлада заката омывала душу от волнения и тревоги. Вспоминалось о том первозданном ветерке вечернем, в котором и которым говорил прародителям Создатель их; и это воспоминание пробежало по спине прохладным восторгом. Полузабытое и всегда незабвенное золотое время Эдема, как отлетевший сладкий сон, ви-*

<sup>10</sup> «Пан, – пишет А. Ф. Лосев, – как божество стихийных сил природы наводит на людей беспричинный, т. н. панический страх, особенно во время летнего полдня, когда замирают леса и поля. <...> Раннее христианство причисляло Пана к бесовскому миру, именуя его “бесом полуденным”, соблазняющим и пугающим людей» [Лосев 1998: 424].

лось около сердца <...>. Грустилось о былом, былом в веках и где-то вечно живом, живущем и доныне; и благодатная грусть сливалась с влажным сиянием Звезды Вечерней» [Флоренский 1990б: 20–21].

Утро и вечер занимают в биографии Флоренского место универсальных символов прехождения, выступают для него знаками реальности иной жизни как *ориентира* для нынешней. «Что-то в полумгле вспоминалось, эдемское, и грусть потери таинственно зажигалась радостью возврата. <...> Тайна вечера соединялась с тайной утра, и обе были одно» [Флоренский 1990б: 22]. Тайна полудня – иная, мертвящая, дезориентирующая, останавливающая движение жизни: «Но теперь таинственный, торжественный час, когда ни один пастух не играет на свирели своей. Берегись! Жаркий полдень спит на нивах. Не пой! Тише! Мир совершенен» [Ницше 1990: 199]. Рассвет и закат, как *пограничные* состояния, сдвигают мировосприятие с мёртвой точки полудня: «Эти две тайны, два света – рубежи жизни. Смерть и рождение сплетаются, переливаются друг в друга. Колыбель – гроб, и гроб – колыбель. Рождаясь – умираем, умирая – рождаемся. <...> Звезда Утренняя и Звезда Вечерняя – одна звезда. Вечер и утро перетекают один в другой» [Флоренский 1990б: 22]. Жизнь обменивается на смерть: «Колыбель – потому и колыбель, т. е. почка жизни, а не просто малая кровать, что она же – и гроб» [Флоренский 1990а: 530]; но и смерть преодолевается жизнью, ибо после ночи отчаяния всегда наступает утро нового бытия.

Так для Флоренского время рождения из простого анкетного факта становится – в автобиографическом ракурсе – *символом*, который сосредоточивает в себе глубинный смысл бытия человека и бытия в целом, проясняет суть существования, выражает характер сущего как *динамичной* реальности. «Этот вечеряющий час, между шестью и семью, всегда был моим часом, и по сей день нет для меня ничего сладостнее, милее и мистичнее, <...> чем этот час прозрачности, мира и наступающей прохлады» [Флоренский 1992: 30]. Оптика автобиографии позволяет «достроить» аксиологически нейтральный факт до уровня события и не только вписать его в общую канву жизни, но и разглядеть в нём мистический исток позднейшего мировоззрения.

Не менее серьёзное влияние на мировоззрение оказывают, по убеждению Флоренского, и самые ранние детские впечатления и суждения. Детство «не знает опасений, не боится суда, судит незаинтересованно и неподкупно; оно изрекает свой приговор с жестокостью истины» [Флоренский 1992: 84]. В этих «онтологических» суждениях ребёнок способен выражать правду о самой сути жизни; и лишь позднее эта правда оформляется в концептах и концепциях взрослого человека.

*«Ребёнок владеет абсолютно точными метафизическими формулами всех запредельностей, и, чем острее его чувство эдемской жизни, тем определённое и ведение этих формул. Про себя я, по крайней мере, могу сказать, что вся последующая жизнь мне не открыла ничего нового <...>. Всё же знание жизни было предобразовано в опыте самом раннем, и, когда сознание осветило этот опыт, – оно нашло его уже вполне сформированным»* [Флоренский 1992: 74].

Что же это был за *первичный* опыт жизни? Это было, по словам Флоренского, «ощущение иного мира», «непосредственное ощущение его реальности»; и этот *иной* мир, пишет отец Павел, «всегда соприкасался со мною как

подлинная и не внушающая ни малейшего сомнения действительность». Таким образом, «ощущение иного, <...> живое и основное моё ощущение», которое «именно и было моим самочувствием, притом самочувствием от рождения» [Флоренский 1992: 216–217], становится основой мировоззрения и позволяет считать себя последним человеком Нового времени и первым представителем «наступающего средневековья» [Флоренский 1992: 218] с его цельностью, чувством тайны бытия и критическим отношением к возможностям рационального рассуждения<sup>11</sup>.

Вот, к примеру, маленький «Павлик» испугался точильщика ножей, испытывав при этом *вселенский ужас*. «Это чувство откровения тайн природы и ужаса, с ним связанного, тютчевской Бездны и влечения к ней было и есть, как мне думается, одна из наиболее внутренних складок моей душевной жизни» [Флоренский 1992: 32–33]. Летящие из-под ножа искры открыли ребёнку бездны мироздания с его непостижимыми тайнами.

Идея высшей необходимости прорастает из детского опыта прививки оспы, которой невозможно было избежать. «Мне стало тут ясно, что есть **неизбежное**, которое выше меня, выше всех, <...> что оно не только внешне, но и внутренне необходимо, но что оно не соответствует нашим желаниям и вкусам. **Подчинение** высшей – не скажу воле, а неизбежности» [Флоренский 1992: 40], – вот какое чувство вынес будущий отец Павел из переживания своего «ощепенения» перед неотвратимостью ужасающей процедуры.

В событиях и впечатлениях детства Флоренский усматривает истоки и предпосылки своего символизма как фундаментального подхода к пониманию реальности и как исследовательского метода. К примеру, однажды отец нарисовал обезьяну, которая «охраняла» запретный для маленького Павла виноград, и эта нарисованная обезьяна воспринималась им как реальная и непреодолимая преграда. Именно тогда Флоренский «и усвоил себе основную мысль позднейшего мировоззрения своего, что в имени – именуемое, в символе – символизируемое, в изображении – реальность изображённого **присутствует**, и что поэтому символ **есть** символизируемое» [Флоренский 1992: 35].

Живой интерес ребёнка ко всему «особенному», «необыкновенному», выдающемуся на фоне тривиального и привычного приводит к формированию в дальнейшем определённых фундаментальных когнитивных установок. Флоренский вспоминает: «И с раннейшего детства я был прикован умом к явлениям необычным» [Флоренский 1992: 160]; благодаря такому интересу «уже с самого раннего возраста сложились в моём уме категории знания и основные философские понятия» [Флоренский 1992: 153]. Детский «вкус к исключениям» [Флоренский 1992: 190] в итоге образовал характер философа:

*«Необычное, невиданное, странное по формам, цветам, запахам или звукам, всё очень большое или очень малое, всё далёкое, всё разрушающее замкну-*

<sup>11</sup> Собственное мировоззрение Флоренский считает «соответствующим по складу стилю XIV–XV вв. русского средневековья, но предвидит и желает другие построения, соответствующие более глубокому возврату к средневековью» [Флоренский 1994: 39]. «Средневековые» и «ренессансные» периоды, согласно убеждению Флоренского, чередуются в процессе мировой истории; при этом «первый тип характеризуется органичностью, объективностью, конкретностью, самособранностью, а второй – раздробленностью, субъективностью, отвлечённостью и поверхностностью. Ренессансная культура Европы <...> закончила своё существование к началу XX в.» [Флоренский 1994: 38–39].

*тые границы привычного, всё вторгающееся в предвиденное было магнитом моего – не скажу ума, ибо дело гораздо глубже, – моего всего существа» [Флоренский 1992: 159].*

В необычном Флоренский чувствовал и опознавал «проницаемость плоти мира», благодаря которой к поверхности выходит и оформляется лежащий в основании бытия «ноумен». Выражение ноумена в феномене Флоренский понимает как «символ», и именно символ, по его убеждению, был предметом его интереса «с раннейшего детства», а затем постепенно сделался «орудием познания, категорией, основным философским понятием, около которого всё группировалось и координировалось, около которого выкристаллизовывался весь опыт». Так из детского увлечения вырастает базовая философская эпистема: «Иначе мыслить я не могу, иной склад мысли отрицается всем моим существом» [Флоренский 1992: 153–155]. Мышление, ориентированное на символизм, организуется идеей *тайны* – той основы бытия, которая повсюду и во всём себя выражает, но никогда не оказывается при этом доступной прямому знанию.

*«Всё дело было для меня в том, чтобы познавать мир в его жизни, в его подлинно существующих соотношениях и движениях. Но то, что в мире есть **неведомое**, было, как я воспринимал, не случайным состоянием моего, ещё неведавшего, ума, а существенным свойством мира. Неведомость – жизнь мира. И потому моё желание было познать мир именно как **неведомый**, не нарушая его тайны, но – подглядывая за ней. Символ и был подглядыванием тайны. Ибо тайна мира символами не закрывается, а именно раскрывается в своей подлинной сущности, т. е. **как тайна**» [Флоренский 1992: 158].*

Понимание познания как процесса приобщения к тайне мироздания коренится, согласно Флоренскому, и в его детском представлении о «неприличном», то есть о том, о чём нельзя ни говорить, ни думать, – о том скрытом, рассмотрение которого неизбежно оказывается хамством.

*«Бытие в основе таинственно и не хочет, чтобы тайны его обнажались словом. Очень тонка та **поверхность** жизни, о которой праведно и дозволено говорить; остальному же, корням жизни, может быть, самому главному, приличествует подземный мрак. Правда, влечёт познать его, но это надлежит делать именно поглядывая, а не нагло рассматривая пристальным взглядом <...>. Вот смысл моих тогдашних ощущений приличного и неприличного» [Флоренский 1992: 66].*

Таково сложившееся в детстве «ощущение тайн жизни», практическим следствием которого оказывается «инстинктивная боязнь огрубить эти тайны, облекши их в слова и дозволив разговор о них» [Флоренский 1992: 56]. Скромность, благоговение и даже иногда молчание перед невыразимой тайной бытия как базовые принципы авторской научной позиции Флоренского являются формами конкретизации детского «ощущения». Ранняя привычка усматривать тайное сквозь явное, сложное сквозь простое, «метафизическое» сквозь «физическое» [Флоренский 1992: 177] неизбежно обращает все самодостаточные вещи в transparent things, подрывает идею самотождества наличной вещи, позволяет видеть разрывы в «поверхности», казавшейся дотоле сплошной и гомогенной: «Непрерывное вовсе не непрерывно, тождествен-

ное – не тождественно, а различно», но в то же время и наоборот: различное – «не различно, а тождественно» [Флоренский 1992: 172]. Уже в детстве будущий мыслитель уверен в том, что в таинственной глубине бытия, куда взрослые не позволяют ему заглянуть, «бессильны законы тождества и противоречия», что там господствует «тождество противоречивого и противоречие тождественного» и что в этой скрытой от наблюдения глубине подлинного бытия, совсем как в буддийской праджняпарамите, «вещь есть не она, а другое нечто – это-то и есть она» [Флоренский 1992: 172]<sup>12</sup>. Эта особая оптика формирует такой когнитивный ракурс, в котором сущее *видится* более глубоким, чем оно дано в чувственном опыте или строго рациональном суждении. Именно отсюда, из детского «ощущения», сформировалось у Флоренского «художественно-ценностное представление о мире» [Флоренский 1992: 240] как основа его оригинальной философии.

Даже детское зрительное восприятие окружающих *форм* представляется Флоренскому началом склонности к определённом миропониманию. Он, как «урождённый натурфилософ» [Каграманов 1993: 238], с ранних лет уверен в «субстанциальности формы» и жизненной реальности «конкретно созерцаемого» [Флоренский 1992: 184]. Его впечатляют больше всего те очертания и поверхности, которые *чреват*ы будущим совершенством и *обещают* раскрытие тайного, заключённого в них.

*«Меня волновала сдержанная мощь природных форм, когда за явным предвкушается беспредельно большее – сокровенное. В упругости форм я улавливал tigor vitalis, жизнь, которая могла бы проявиться, но сдерживает себя и лишь дрожит полнотою. <...> Вещь как таковая, уже всецело выразившаяся, мало трогала меня, раз только я не чувствовал, что в ней нераскрытого гораздо больше, чем ставшего явным: меня волновало лишь тайное. <...> Роза явна и потому не таинственна. Так и всякая другая вещь – волнует, пока в ней чувствуешь бутон другого бытия; а когда она – сама по себе, чувственно данная, она слишком понятна и потому не приковывает к себе»* [Флоренский 1992: 90–91].

Детский интерес к форме выражался в готовности к переодеваниям, к перемене внешности [Флоренский 1992: 184–186] – до того рубежного события, когда отзыв матери на *девичий* рисунок маленького Флоренского не только истребил в его душе все женские наклонности<sup>13</sup>, но и развил в нём впоследствии вполне определённое отношение к стилю мышления и высказывания. «Моё не просто непризнание психологизмов и духовного мления, а внутренняя враждебность к ним, почти физическое отвращение к нечёткому и мажущемуся лежат на линии именно этого отхода от стихии женской и, вероятно, были очень надёжно закреплены именно в этот памятный вечер» [Флоренский 1992: 142], послуживший своеобразной точкой инициации.

Настроение, пережитое в детстве и сохранившееся в памяти, способно породить доминирующий мировоззренческий *настрой* взрослого человека.

<sup>12</sup> В «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутре» Будда говорит ученику: «Субхути, о всех пылинках Так Приходящий проповедовал как о не-пылинках. Это и называют пылинками. Так Приходящий проповедовал о мирах как о не-мирах. Это и называют мирами» [Торчинов 1986: 57]. Так Приходящим («Татхагатай») Будда называет себя.

<sup>13</sup> В подготовительных заметках к автобиографии Флоренский так и записывает: «Я – девочка» [Флоренский 1992: 247, 249].

Вид, запах и вкус моря, к примеру, приводили маленького Павла в такое состояние, в котором он «припоминал что-то далёкое и вечно близкое, самое заветное, самое существенное, ближе чего быть не может», и в его душе складывался «образ таинственной жизнетворческой глубины» [Флоренский 1992: 49–50], некоего неопределённого универсального *начала* жизни. На берегу моря, вспоминает Флоренский, «я чувствовал себя лицом к лицу пред родимой, одинокой, таинственной и бесконечной Вечностью – из которой всё течёт и в которую всё возвращается» [Флоренский 1992: 50]. Память об этом детском метафизическом чувстве, почти пантеистическом по своему внутреннему накалу [ср.: Флоренский 1992: 247], многое объясняет взрослому философу, постигающему самого себя.

Из таких вот детских полузабытых, но не исчезнувших впечатлений и переживаний могут, по Флоренскому, вырастать целые теории. Так, эволюционизм Кентона, предполагающий зарождение жизни в морской воде, объясняется скорее памятью детства, чем строгими рассуждениями: «думается, сам Кентон не развил ли свою теорию вовсе не по рациональным мотивам, а рассказывая себе сладостную сказку на основании морских впечатлений детства» [Флоренский 1992: 51]. В детской памяти коренится и исток, и объяснение многих учений:

*«Если бы ученики и последователи поняли, на чём, собственно, держатся теории их учителей, на каких чуждых рациональности интуициях детства, они перестали бы jurare in verba magistri, но вместе с тем глубже постигли бы затайнённую, детски-гениальную личность этих учителей»* [Флоренский 1992: 51].

Помимо прочего, такая идея связи «взрослой» теории с детскими переживаниями дополнительно выявляет и подчёркивает единство *личной* биографии: учёный, создающий теорию, – это тот же самый человек, который, будучи ребёнком, получил впечатление, ставшее необходимой предпосылкой указанной теории.

Кстати, своё отрицательное отношение к эволюционизму Флоренский тоже связывает с детством: «Постепенно возникавшая во мне острая ненависть к эволюционизму, к беспредельному расширению астрономических пространств и геологических времён, к этому вторжению в мир дурной бесконечности – коренилась именно в детской моей боязни к слову “много”» [Флоренский 1992: 148–149]. Интерес к уникальному и сингулярному, ощущение ценности индивидуального становятся своеобразным ментальным противоядием, предохраняющим от одержимости «эволюционными» идеями.

В своих детских впечатлениях и переживаниях о. Павел видит также истоки своего отношения ко времени.

*«На Аджарском шоссе я с детства приучился видеть землю не только с поверхности, а и в разрезе, даже преимущественно в разрезе, и потому на самое время смотрел сбоку. Тут дело совсем не в отвлечённых понятиях <...>. А дело здесь в всосавшихся спервоначала и по-своему сложивших всю мысль привычках ума: известные понятия, вообще представляющиеся отвлечённо возможными, сделались во мне необходимыми приёмами мышления, и мои позднейшие религиозно-философские убеждения вышли не из философских книг, которых я, за редкими исключениями, читал всегда мало и притом весьма неохотно, а из детских*

*наблюдений и, может быть, более всего – из характера привычного мне пейзажа. <...> Я привык видеть корни вещей. Эта привычка зрения потом проросла всё мышление и определила основной характер его – стремление двигаться по вертикали и малую заинтересованность в горизонтали» [Флоренский 1992: 99].*

Желание и привычка видеть не план, а «поперечный разрез» вещи, в котором *единовременно* дана последовательность её истории, сформировали собственный «характер мышления» Флоренского, в частности, его хронологические взгляды. «Четвёртая координата – времени – стала настолько живой, что время утратило свой характер дурной бесконечности, сделалось уютным и замкнутым, приблизилось к вечности» [Флоренский 1992: 99]. Такое переживание времени не могло не выразиться в самом построении его автобиографии.

### **Время биографии**

Человек сбывается во времени, его биография исторична, его личная идентичность имеет становящийся, *хронический* характер. При этом время – не объективная характеристика реальности, в которую погружён субъект, а субъективно переживаемый реальный процесс жизни: «с тех пор прошло более четверти века, головокружительной по быстроте, <...> и по сей день я не далёк от того, что было четверть века назад» [Флоренский 1992: 199]. Время неоднородно: в юности «время обладало совсем иною ёмкостью, чем теперь» [Флоренский 1992: 243]. Время течёт с разной скоростью и вмещает в себя разное количество событий.

Наконец, время не уничтожает бывшее; оно всего лишь переводит сущее из одного модуса присутствия в другой. Для Флоренского, в частности, сам опыт памяти, «пафос воспоминания, годами переживаемая погружённость в прошлое» выработали «отвержение понимания времени как чего-то преходящего» [Аверин 2001, 493–494], как чего-то скрывающего в себе *реальность* прошлого.

*«Время никогда не мог я постигнуть как бесповоротно утекшее; всегда, насколько помню себя, жило во мне убеждение, что оно куда-то отходит, <...> но когда-то и как-то к нему можно подойти вплотную – и оно тогда проснётся и оживёт. Прошлое – не прошло, это ощущение всегда стояло предо мною яснее ясного, а в раннейшем детстве ещё более убедительно, нежели позже. Я ощущал вязкую реальность прошлого и рос с тем чувством, что на самом деле прикасаюсь к бывшему много веков тому назад и душою вхожу в него» [Флоренский 1992: 46].*

Воспоминание для отца Павла и есть такое погружение во время, позволяющее *подойти вплотную* к своему прошлому и *прикоснуться* к нему. Время биографично, оно не препятствует единству жизненного пути, а, наоборот, обеспечивает его. С одной стороны, время объективно в силу его «однолинейной направленности, т. е. течения от прошлого к будущему через настоящее»; но, с другой стороны, «очень важно, что Флоренский предполагает возможность одновременного присутствия всех времён в некоей как бы вневременной точке» [Длугач 1994: 194]. Эта точка соприсутствия времён – человеческая память. Флоренский удерживает себя в такой точке памяти, поэтому его разум, как и его язык, «чётко синхроничен» [Каграманов 1993: 239]. Будучи «эле-

ментом памяти», время обретает особый, очеловеченный характер, поскольку именно в человеке «исчезает жёсткое разграничение между прошлым, настоящим и будущим» [Длугач 1994: 195], восстанавливается и удерживается *связь времён*. Проходя свой путь, «человек живёт в истории, т. е. движется от рождения к смерти, от прошлого к настоящему и будущему вплоть до Страшного суда». Но в своей памяти он способен проживать свой путь и в обратном направлении: «от будущего к настоящему и прошлому» [Длугач 1994: 196–197]. В самой структуре «Воспоминаний» Флоренского обнаруживается этот реверсивный вектор, это регулярное *возвращение* к себе самому.

Временность существования не воспринимается Флоренским как нечто добавочное к понятию о самом существующем; более того, именно во временности и заключена *реальность* вещи, существа или явления: «Всякий действительный процесс протекает во времени и имеет свою длительность» [Флоренский 1993: 188]. Более того, «всякий действительный предмет непременно имеет свою длительность, большую или малую – безразлично. Но она непременно есть, <...> и предмет только трёхмерный, т. е. нулевой длительности, <...> есть отвлечённость и никак не может считаться частью действительности» [Флоренский 1993: 189]. Следовательно, и о себе *реальный* человек не может сказать: «Я существую во времени», поскольку временность необходимо входит в само понятие «Я». И тот человек, который вспоминает себя прошлого, делает это не из статичной точки наблюдения, а с позиции субъекта, движущегося по «четвёртой координате» реальности, в «четвёртом измерении действительности» [Флоренский 1993: 184], то есть во времени.

*«Всякому, конечно, известно, что действительность находится во времени, как находимся во времени и мы сами, и что, следовательно, со временем связаны все наши восприятия и оценки действительности. Но, хотя это известно решительно всякому, однако почти от всякого ускользает существенность этого проникновения всей действительности временем. Связь с временем представляется какой-то случайностью, от которой, сделав надлежащее усилие, можно было бы в случае надобности избавиться, <...> время представляется каким-то недоразумением, и попытка отвлечься от него – подходом к более точному знанию действительности»* [Флоренский 1993: 186].

Бытие в мире, но вне времени – абстракция. Пребывание человека вне времени – не реально, но лишь чаемо. Только в таком *перспективном* понимании вневременности есть явная правда. «В этом признании за собою и вообще за действительностью безвременности, если не наличной, то хотя бы возможной, выражается некоторая глубокая правда, но смутно предчувствуемая. Взятая же буквально, это самосознание ложно и возникает от переноса духовной истины в чуждую ей область» [Флоренский 1993: 187], в сферу эмпирически наличного, где никогда нет ставшего, но всегда есть становящееся. В конце концов, способны ли мы обнаружить во времени что-то завершённое, фактическое? Ответ может быть только отрицательным, поскольку в любом из своих моментов время ещё не закончено (и, соответственно, история продолжается). Более того, полнота времени (всё время сразу, то есть вечность), находящаяся в распоряжении Бога, позволяет Ему – и нам вслед за Ним – не признавать ни одного события случившимся, сбывшимся и потому бывшим. Следовательно, *сделать бывшее небывшим* означает просто стоять

на позиции Бога или, по меньшей мере, признавать за Ним эту позицию. Вне указанной позиции, то есть вне действительной полноты времён, всякое происшествие категорически не завершено.

Автобиографический взгляд на временную реальность позволяет поставить неочевидный вопрос: что значит выражение «свершившийся факт»? Пока моя чашка с кофе не воспринята как упавшая со стола на пол *во всём мире*, она продолжает падать. Если она упала на пол в моей комнате, то это падение произошло *в пространстве* мира в целом. Но если *во времени* падение моей чашки пока не стало фактом для всего мира, то есть если информация об этом событии не достигла не только пространственных, но и временных границ вселенной, то это событие – всё ещё не свершившийся факт. Событие совершается лишь в полноте времён. Таким образом, нечто *имеет место* в мире, но оно окончательно *сбывается* лишь в целом времени. Если пространство в любой момент времени наличествует в целом, то время всегда не завершено. Если же целое время ещё не дано, то и факта нет в наличии. Для Бога же вообще ничто не случается окончательно (то есть фактически), ибо Его время никогда не может быть исчерпано, не становится законченным. Всё для нас бывшее – для Бога ещё не ставшее, то есть могущее иметь продолжение. *Для Бога нет фактов*. Это признак абсолютной свободы, приобщения к которой жаждет человек, стремящийся продлить свою биографию за границу эмпирической жизни.

*«Итак, всякая действительность распространяется в направлении времени ничуть не менее, чем она распространяется по каждому из трёх направлений пространства. Всякий образец действительности, раз только он действительно воспринимается или действительно принимается, имеет свою **линию времени**, и каждая точка его отвлечённо статистического разреза на самом деле есть точка-событие. Иначе говоря, каждый действительный образ имеет **четыре** измерения»* [Флоренский 1993: 195].

Любое биографическое событие происходит *в целом мире*, и при этом в любой момент времени оно *всё ещё* происходит. Так сложно, но неразрывно связаны в личной истории пространство и время. И если пространственность – это способ присутствия *вещей* в нашем опыте, то время – это способ присутствия *событий*; первые присутствуют в опыте как *взаимно расположенные*, вторые – как *относительно последовательные*. Так ставится под сомнение и диалектически снимается двойная определённость события: его локализация в определённом месте и его жёсткая хронологическая привязка. В личной истории пространство и время вместе образуют предельный контекст идентичности: «В пространстве <...> есть статика, но нет динамики, нет становления; время, напротив, характеризуется становлением, но в нём отсутствует статичность» [Длугач 1994: 205–206]. Именно поэтому пространство и время<sup>14</sup> надо рассматривать как две стороны одного и того же: *бытия личности как её становления собой*.

<sup>14</sup> Ср. с апофатическим определением пространства и времени в системе мысли М. Мардашвили: время есть отличие предмета от самого себя, а пространство – отличие одного предмета от другого предмета [см.: Смирнов 2020: 104]. Иначе говоря, пространство – это то, что позволяет предмету не быть другим, а время – это то, что позволяет предмету не быть самим собой.

Личность нормативна [см.: Аванесов 2016: 346–351], поэтому и *завершение* личности – всегда в будущем и даже в Ином. Флоренский признаётся, что у него была чрезвычайно развита «привычка к самостоятельной мысли и самостоятельной оценке её», и это приводило к пониманию того, «что я не то, чем считаю должным быть» [Флоренский 1992: 220]. Иначе говоря, оглядываясь на себя, он никогда не находил себя законченным, завершённым, выпавшим из времени, вышедшим из процесса становления собой. Он всегда видит себя неравным *норме себя*, то есть пребывающим во времени, а потому сразу и идентичным, и несамотождественным. В этом и состоит отличие личности (лица) от предмета (вещи): по словам отца Павла, «*вещь* характеризуется чрез своё *внешнее* единство, т. е. чрез единство суммы признаков, тогда как *лицо* имеет свой существенный характер в единстве *внутреннем*, т. е. в единстве деятельности само-построения <...>. Следовательно, тождество вещей устанавливается чрез тождество *понятий*, а тождество личности – чрез единство *само-построяющей* или *само-полагающей* её *деятельности*» [Флоренский 1990а: 78]. Потеряв такой активный бытийный модус, личность деградирует до самотождественной вещи.

Угроза подобной деградации описывается Флоренским как перспектива впадения в «тупое само-равенство», которое навязывает человеку «единство *понятия*, само-заклѣченного в совокупности своих признаков, т. е. понятия мѣртового и неподвижного», и выливается в подчинѣнность личности «рассудочному закону тождества» [Флоренский 1990а: 79–80], уничтожающему её. Напротив, собственно «личный характер личности – это живое единство её само-созидающей *деятельности*, творческое выхождение из своей само-замкнутости, или ещё это есть неукладываемость её ни в какое понятие, поэтому “непонятность” её и, следовательно, неприемлемость для рационализма» [Флоренский 1990а: 80]. Не менее важна в этом контексте и децентрация личности, позволяющая ей преодолевать самозамкнутость путѣм полагания своей ценности и своего интереса вне себя самой. Настоящая автобиография и есть способ удержать себя в позиции онтической и аксиологической недостаточности и тем самым удержаться от овеществления. Именно здесь достигается «победа над законом тождества», поднимающая личность «над безжизненной *вещью*» и делающая её «живым центром деятельности»; деятельность же «есть *творчество*, т. е. прибавление к данности того, что ещё *не* есть данность и, следовательно, преодоление закона тождества» [Флоренский 1990а: 80]. Поскольку же написание автобиографии есть личное творчество, постольку оно меняет наличную реальность, прибавляя к ней нечто новое.

Вспоминать – значит познавать себя и тем самым одновременно строить себя. При этом самосозидание не предполагает остановки развития личности, поскольку познание себя, как любое познание, не может стать законченным, окончательным. Для Флоренского «уверовать в возможность полноты знания, далее непревосходимой», – это значит «впасть в слабость» [Флоренский 1990б: 29]. Вообще воспоминание, автобиография – не поиск в прошлом времени однозначных причин себя настоящего, ибо *личность не объяснима из причинности*. Ведь «если речь идёт о теоретическом, научном, рациональном объяснении (т. е. причинной интерпретации), то действительно объяснить на этой основе поведение существа, формирующего цели и изменяющего в установке на эти цели своё прошлое (следовательно, не детерминирован-

ное прошлым фатально), изменяющего себя, невозможно» [Длугач 1994: 203]. Поэтому самопознание через воспоминание лишь инициирует процесс самосозидания, всегда остающийся открытым (как личность всегда остаётся недопознанной): «Мне не хочется сейчас делать выводы и подводить итоги; не хочется продумывать связь впечатлений, здесь мимолётно затронутых. Ведь объяснишь пережитое – оно огрубеет. Деревянистой станет вся ткань его» [Флоренский 1990б: 23]. До тех пор, пока человек жив, он не может быть до конца «объяснён», а его биография не может считаться состоявшейся<sup>15</sup>.

Рационализм, как «философия *понятия* и *рассудка*, философия *вещи* и *безжизненной неподвижности*», способен, согласно Флоренскому, лишь подтверждать закон тождества, признавать его тотальное господство; именно поэтому рациональная философия (например, у Спинозы) неспособна различить лицо и вещь [Флоренский 1990а: 78–80]. Напротив, христианская философия, как «философия *идеи* и *разума*, философия *личности* и *творческого подвига*, опирается <...> на возможность преодоления закона тождества»; она есть поэтому «философия *духовная*» [Флоренский 1990а: 80], философия личности, трансцендирующей наличное положение дел. Автобиография при этом оказывается вполне *философским* жанром, не переставая быть и способом *литературного* описания философского пути автора. Книга воспоминаний о Павла Флоренского – это, по словам игумена Андроника, «образец высокохудожественной автобиографической прозы, в которой сам П. А. Флоренский раскрывается как христианский мыслитель» [Флоренский 1992: 15]. Литература и философия органично дополняют друг друга в контексте самосозидания личности.

Автобиография как философия себя ставит перед автором предельные вопросы об идеале и цели бытия, о всеобщей связи событий, о вечности как полноте времён и, таким образом, выводит автора в сферу *религиозных* смыслов. Так, например, время для Флоренского – «это прежде всего культовое время, все определения которого, в том числе и бесконечная длительность, и направленность от прошлого к настоящему (и будущему), объясняются только на базе культа» [Длугач 1994: 192–193]. Именно священные события, закреплённые в культовых формах и воспроизводимые в литургических действиях, наполняют безразличное и гомогенное время *событиями*, по которым только и можно вести его счёт. В религиозном культе происходит выход в вечность, в полноту времени, то есть на тот уровень бытия, с которого и подлечит оценке индивидуальный путь жизни. В этой соотнесённости времени с вечностью заключается, по Флоренскому, и основание культуры, которая, «как свидетельствуется и этимологией, есть производное от культа, т. е. упорядочение всего мира по категориям культа. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура» [Флоренский 1994: 39]. При этом наиболее важно то, что именно культура «есть сознательная борьба с мировым уравниванием», поскольку она противоположна «равенству – смерти» [Флоренский 1994: 39]. В культе и основанной на нём культуре время перестаёт быть похитителем жизни. Религиозно-философская автобиография оказывается *культурным актом*, такой позицией, на которой её автор противостоит смерти.

<sup>15</sup> О понятии объяснения см.: [Флоренский 1990б: 125–131].

## Память и истина

Как бы мы ни делили и ни размечали время, оно, согласно Флоренскому, «всегда остаётся *временем*, т. е. вереницею, рядом, движением: оно всегда имеет начало и конец, прошедшее и будущее, возникновение и прекращение, рождение и смерть. И жизнь, связанная со *Временем*, по существу своему *такова же* и не может не быть таковою» [Флоренский 1990а: 531], то есть заключёною между двумя крайними моментами биографии. В горизонте наличного бытия человеческая жизнь всегда есть движение от рождения к смерти, что «по существу своему есть умирание – медленное, но неуклонное наступление Смерти»; поэтому «жизнь и умирание – одно», и само время – это «длительная смерть» [Флоренский 1990а: 530]. Отсюда воспоминание, открывающее доступ к смыслу и потому – к вечности, предстаёт как *способ борьбы со смертью*.

Необходимость такой борьбы Флоренский впервые чувствует опять-таки в ранние годы жизни. Ребёнок переживает возможность утраты дорогих ему людей как угрозу, способную разрушить гармонию жизни:

*«Окружённый благородством и трепещущий в экстатических внутренних звуках, я был почти в Эдеме, и это “почти” закрывало мне глаза на мимолётность и ничтожество всего существования. <...> Я говорил себе и другим с глубокой уверенностью, что папа, мама, и тётя, и все наши никогда не умрут, и, действительно, мысль о смерти их не могла войти в состав моих прочих мыслей. Я говорил так; а в самой глубине, несмотря на всю силу уверенности, чувствовал – что-то не так, какой-то невыразимый и бессмысленный ужас, такой страшный, что мысль цепенеет от него»* [Флоренский 1992: 146].

При этом смертность переживается не как внешняя угроза, но как необходимая характеристика собственно человеческого существования, открываемая каждым в себе самом. «И вот тут, – признаётся Флоренский, – я ощущал и сознавал в себе метафизическую пустоту и происходящую отсюда смерть» [Флоренский 1992: 243]. Конечность, временность – не внешняя угроза, а внутренняя неизбежность, толкающая произнести приговор всякой жизни и всему живому: «Рок, тяготеющий над каждым, не есть что-то внешнее для жизни <...>. Чёрная Смерть не извне налетает на светлую Жизнь, но сама жизнь в недрах своих таит неумолимо-растущее ядро смерти. Живя – умираем, умирая – живём. Умирание есть *условие* жизни <...>. Колыбель – потому и колыбель, т. е. *почка* жизни, а не просто малая кровать, что она же – и гроб. Не бывает настоящего без прошедшего; не бывает жизни без смерти» [Флоренский 1990а: 530]. Гибель *встроена* в сам акт рождения как перспектива рождающегося; и этот «рок», тяготеющий над всяким приходящим в жизнь, «есть *Время*» [Флоренский 1990а: 531]. В этой связи и память о прошлом приобретает у Флоренского явные религиозно-мистические коннотации, обусловленные стремлением преобразовать само время, вырвать его у смерти.

В первую очередь, память помогает обнаружить транс-эмпирический уровень личного существования. Флоренский, рассуждая в русле платоновской концепции знания как воспоминания, «определяет трансцендентную память как истинное творчество по воссозданию того, в чём содержится Истина с большой буквы, которую человек постигает в религиозном опыте» [Длугач 1994: 194]. Память, утверждает отец Павел, является «основною познава-

тельною функцией разума. Подобное же убеждение выражает и Платон, облекая его образами мифов. “Мать муз” – т. е. видов духовного творчества – “Память, Μνήμη”, говорит он в диалоге своей юности<sup>16</sup>; знание – “припоминание, ἀνάμνησις” мира трансцендентного, высказывается он в зрелом возрасте<sup>17</sup> [Флоренский 1990а: 200]. Благодаря памяти можно преодолеть диктат эмпирической временности, вывести себя «в иное, надмирное царство»; в поле действия памяти, иначе говоря, «проявляется совершенно особое течение времени – прошлое не исчезает окончательно, оно сохраняется и превращается в настоящее» [Длугач 1994: 194], и тем спасается всё временное и само время. Поэтому, если следовать платонической идее о знании как припоминании, всякая философия оказывается *автобиографичной*, ибо моя память – это способность вспомнить не что-то иное мне, но именно себя, когда-то знавшего то, что сейчас я снова пытаюсь знать.

Память, по словам отца Павла, удерживает «нить живого предания» [Флоренский 1992: 26], включая индивидуальное существование в большое время рода и культуры. Но это, как мы видели, далеко не всё. Воспоминание актуализирует трансцендентное измерение временности и, на своём экстремальном подъёме, выводит к истине бытия в целом, когда память человеческая встречается с памятью Божией. «То же, что у Бога называется памятью, – говорит Флоренский, – совершенно сливается с мыслию Божией, потому что в Божественном сознании Время тождественно с Вечностью, эмпирическое с мистическим, опыт – с творчеством. Божественная мысль есть совершенное творчество, и творчество Его – Его память. Бог, памятуя, мыслит и, мысля, творит» [Флоренский 1990а: 202]. Человек, помнящий себя самого, отчасти уподобляется Богу в этом акте творческой памяти, и автобиография становится способом самосозидания, творения себя самого.

Именно поэтому память интересна Флоренскому не столько с психологической, сколько с онтологической стороны, когда она предстаёт как средство, позволяющее «коснуться над Временем стоящей и раз уже пережитой мистической реальности», поскольку прошедшее событие и нынешнее воспоминание о нём совпадают «по единству мистического содержания» [Флоренский 1990а: 201]. В нашей памяти поэтому «мы не можем не видеть нашего надвременного естества. Ведь очевидно, что если о некотором представлении мы говорим как о воспоминании, т. е. как о чём-то прошедшем, то эта “прошедшесть” дана нам, и дана *теперь*, в том “настоящем”, когда мы говорим. Другими словами, прошедший момент Времени должен быть дан не только как прошедший, но и сейчас, как настоящий, т. е. *всё* Время дано мне как некое “сейчас”, почему сам я, смотрящий на *всё* Время, зараз мне данное, – сам я стою *над* Временем» [Флоренский 1990а: 202]. И поэтому книга воспоминаний о себе – это *утверждённая в вечности история личных событий*, «осевшее время» [Флоренский 1992, 46], спасённое от самоуничтожения.

<sup>16</sup> «Итак я, подобно поэтам, должен, приступая к рассказу, воззвать к музам и Мнемозине» (Евтидем 275 d). У Флоренского в примечаниях цитируемый диалог назван «Лизис» [Флоренский 1990а: 712].

<sup>17</sup> Федон 72 e – 76 e. У Флоренского вместо «Федона» ошибочно указан «Федр» [Флоренский 1990а: 713]. Ср. также: Менон 81 b – 86 b.

Своеобразное *исцеление времени* Флоренский видит в практике религиозного культа. Так, например, литургическое поминание связано со спасением поминаемого, с приобщением его к вечной жизни. «Помяни (μνήσθητι), Господи!» означает «Спаси, Господи, поминаемого!»; поминание, следовательно, означает «спасение того, чьё имя произносится» [Флоренский 1990а: 194] и воспринимается именно так. Память Божия – начало жизни: мы живём «чрез памятование Бога о нас» [Флоренский 1990а: 195]. И вечная жизнь напрямую связана с памятью Божией. Разбойник на кресте просит: «Помяни меня, Господи, когда приидеши в Царствие Твое!» И получает ответ: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк 23:42–43). «Иными словами, “быть помянутым” Господом – это то же, что “быть в раю”. “Быть в раю” – это и значит быть бытием в вечной памяти и, как следствие этого, иметь вечное существование» [Флоренский 1990а: 194]. Этим путём человек возвращается в свой потерянный Эдем, предвестником и тенью которого был его «детский рай».

Фигура возвращения усматривается автором собственной биографии в самом устройстве его личного пути, когда он смотрит на этот путь с позиции высшего смысла и предельной нормы. Выстраивая осмысленную личную *ретроспективу*, автор получает выход на такую позицию, с которой становится видна и *перспектива*: он приобщается к полноте времён. Строгая линейность «физического» времени теперь становится условной. Путь жизни принимает очертания замкнутых и пересекающихся узоров, поэтому и мышление автора – «не линейное, не цепью, а сетчатое, с бесчисленными узлами», позволяющими мысли двигаться в любую сторону и возвращаться «к ней же»; здесь, «в **круглом** изложении мыслей, продвигаясь различными дорогами всё вперёд, снова и снова приходишь к отправлениям созерцаниям» [Флоренский 1990б: 27]. Тут, размышляя над самим собой, можно пережить «закруглённую полноту» мысли [Флоренский 1992, 142], поднимающейся к вневременной истине о себе. Это, пишет Флоренский, – «круглое мышление», особый «способ мыслить и приём излагать созерцательно» [Флоренский 1990 б, 27], то есть судить о себе с точки зрения вечности, откуда автору становится ясен глубокий смысловой узор его жизни, своеобразный орнамент личной судьбы<sup>18</sup>.

Повторения, возвращения, закругления обнаруживают нелинейность биографии; они образуют те петли, которыми нить жизни скрепляется в одно *личное дело*. Связанный с памятью детства запах цветущей виноградной лозы возвращается в библейском стихе [Флоренский 1992: 111] и соединяет собой разные этапы жизни. Однажды вечером тётя, укладывая его в постель, предупредила, что сон может улечься, если маленький Павел не ляжет вовремя. За окном пролетали искры от разведённого на дворе огня, и одна искра, особенно яркая, летела как бы особняком. «Это улечается твой сон», – сказала тётя. Чувство чего-то непоправимого овладело ребёнком, и он «разрыдался». Спустя годы, когда отец Павел служил всенощную, его кадило заискрило, и он снова пережил те же чувства:

<sup>18</sup> О таких моментах *повторения*, сцепляющих биографию в единый «узор», многократно говорит Владимир Набоков в «Других берегах» [Набоков 2017: 17–18]. «Между природой воспоминаний Набокова и Флоренского много общего. И причиной тому, конечно же, не взаимовлияние» [Аверин 2001: 485], а единый подход к автобиографии как способу глубокого самопознания и самосозидания, как методу *сопротивления смерти*.

*«Вот искра от кадила полетела, как-то одиноко, в тёмном пространстве алтаря. И мне сразу вспомнилось, как такую же искрою “улетел сон мой” в детстве. А та, детская, искра в свой черёд будила воспоминание об огненном потоке искр из-под колеса точильщика, открывшем мне иной мир, полный таинственной жути и влекущий и волнующий ум. Искры перекликаются с искрами и подают весть друг о друге. Сквозь всю жизнь мою пронизывается невидимая нить искр, огненная струя золотого дождя, осеменяющая ум, как Юпитер Данаю» [Флоренский 1992: 43].*

В этот искрящийся ряд, протянувшийся через всю жизнь, входят и физические эксперименты, проводимые отцом для демонстрации законов природы; особенно увлекали маленького Флоренского те опыты, «где приходилось иметь дело с **искрами**»; при взгляде на них «неудержимо вспоминались те первоявленные мне огненные потоки от колеса точильщика, которые когда-то дали мне первое ощущение мистического ужаса» [Флоренский 1992: 181]. Единый, важнейший, невыразимый словами смысл высвечивается в этом искрящемся узоре судьбы – тот смысл, что связывает воедино бессознательный ужас перед неведомой бездной природы, заботу о себе, научный опыт и духовные высоты коммуникации с Вечным. Путь, освещаемый этими идущими из детства вспышками смысла, ведёт автора биографии к тому пока что неведомому рубежу, на котором его земная жизнь приходит к завершению, становясь житием.

### Библиография

- Аванесов 2016 – Аванесов С. С. Человек в норме. Новосибирск: Офсет, 2016. 352 с.
- Аверин 2001 – Аверин Б. В. Воспоминание у Набокова и Флоренского // В. В. Набоков. Pro et contra. Антология. Том 2. Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ, 2001. С. 485–498.
- Длугач 1994 – Длугач Т. Б. Проблема времени в философии И. Канта и П. Флоренского // Кант и философия в России. Москва: Наука, 1994. С. 186–211.
- Живов 2002 – Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. Москва: Языки славянской культуры, 2002. 760 с.
- Иванов, Лакербай 2020 – Иванов Д. И., Лакербай Д. Л. Когнитивная гуманитарная семиотика: теоретический очерк. Иваново: ПресСто, 2020. 528 с.
- Иоанн Златоуст 2001 – Св. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. Том 7. Москва: Златоуст, 2001. 912 с.
- Каграманов 1993 – Каграманов Ю. «Жизнь ... дрожит полнотою» // Новый мир. 1993. № 3. С. 235–240.
- Лосев 1998 – Лосев А. Ф. Пан // Мифология. Большой энциклопедический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. Москва: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 424.
- Набоков 2017 – Набоков В. В. Другие берега: Автобиография. Санкт-Петербург: Азбука-Классика, 2017. 382 с.
- Ницше 1990 – Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Книга для всех и ни для кого / Пер. с нем. Ю. М. Антоновского // Сочинения. В 2-х томах. Том 2. Москва: Мысль, 1990. С. 5–237.
- Пастернак 2001 – Пастернак Б. Л. Я понял жизни цель. Москва: Эксмо-Пресс, 2001. 528 с.
- Ремизов 1989 – Ремизов А. М. Огонь вещей. Москва: Советская Россия, 1989. 526 с.
- Смирнов 2020 – Смирнов С. А. Мераб Мамардашвили. Топология мысли. Санкт-Петербург: Алетейя, 2020. 388 с.
- Соловьёв 1994 – Соловьёв В. С. Сочинения. Москва: Раритет, 1994. 448 с.

- Торчинов 1986 – Торчинов Е. А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1986. С. 47–69.
- Флоренский 1990а – Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. Москва: Правда, 1990. XVI, 839 с.
- Флоренский 1990б – Флоренский П. А. У водоразделов мысли. Москва: Правда, 1990. 448 с.
- Флоренский 1992 – Флоренский П., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание / Сост. игумена Андроника (Трубачёва), М. С. Трубачёвой, Т. В. Флоренской, П. В. Флоренского. Предисл., комм. игумена Андроника (Трубачёва). Москва: Московский рабочий, 1992. 560 с.
- Флоренский 1993 – Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. Москва: Прогресс, 1993. 324 с.
- Флоренский 1994 – Флоренский П. А. [Автореферат] // Сочинения. В 4-х томах. Том 1. Москва: Мысль, 1994. С. 37–43.

## References

- Avanesov 2016 – Avanesov S. S. Man in Norm. Novosibirsk, 2016. In Russian.
- Averin 2001 – Averin B. V. Reminiscence at Nabokov and Florensky. V. V. Nabokov. *Pro et contra. Anthology*. Vol. 2. St. Petersburg, 2001. P. 485–498. In Russian.
- Dlugach 1994 – Dlugach T. B. The problem of time in the philosophy of I. Kant and P. Florensky. *Kant and philosophy in Russia*. Moscow, 1994. P. 186–211. In Russian.
- Florensky 1990a – Florensky P. A. The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters. Moscow, 1990. In Russian.
- Florensky 1990b – Florensky P. A. At the Watersheds of Thought. Moscow, 1990. In Russian.
- Florensky 1992 – Florensky P., priest. To my children. Memories of the past days. Genealogical research. Solovki letters. Testament. Ed. by Abbot Andronik (Trubachev). Moscow, 1992. In Russian.
- Florensky 1993 – Florensky P. A. Analysis of spatiality and time in works of art. Moscow, 1993. In Russian.
- Florensky 1994 – Florensky P. A. [Synopsis]. Works. Vol. 1. Moscow, 1994. P. 37–43. In Russian.
- Ivanov, Lakerbay 2020 – Ivanov D. I., Lakerbay D. L. Cognitive humanitarian semiotics: a theoretical outline. Ivanovo, 2020. In Russian.
- John Chrysostom 2001 – St. John Chrysostom. Complete collection of works. Transl. into Russian. Vol. 7. Moscow, 2001.
- Kagramanov 1993 – Kagramanov Yu. "Life ... is trembling with fullness". *New World*. 1993. No 3. P. 235–240. In Russian.
- Losev 1998 – Losev A. F. *Pan Mythology. Big Encyclopedic Dictionary*. Ed. by E. M. Meletinsky. Moscow, 1998. P. 424. In Russian.
- Nabokov 2017 – Nabokov V. V. Other Shores: Autobiography. St. Petersburg, 2017. In Russian.
- Nietzsche 1990 – Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Transl. into Russian by Yu. M. Antonovsky. Works. Vol. 2. Moscow, 1990. P. 5–237.
- Pasternak 2001 – Pasternak B. L. I understood the purpose of life. Moscow, 2001. In Russian.
- Remizov 1989 – Remizov A. M. Fire of things. Moscow, 1989. In Russian.
- Smirnov 2020 – Smirnov S. A. Merab Mamardashvili. Topology of thought. St. Petersburg, 2020. In Russian.
- Solovyov 1994 – Solovyov V. S. Works. Moscow, 1994. In Russian.

Torchinov 1986 – Torchinov E. A. On the psychological aspects of the teachings of Prajñāpāramitā (on the example of the “Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra”). *Psychological aspects of Buddhism*. Novosibirsk, 1986. P. 47–69. In Russian.

Zhivov 2002 – Zhivov V. M. Research in the field of history and prehistory of Russian culture. Moscow, 2002. In Russian.