

## ФИЛОСОФИЯ КАК «ВЕРУЮЩЕЕ МЫШЛЕНИЕ»: О. ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ И БЛЕЗ ПАСКАЛЬ

Понятие «верующего мышления» принадлежит И. В. Киреевскому. «Не для всех возможны, — писал он, — не для всех необходимы занятия богословские; не для всех доступно занятие любомудрием; не для всех возможно постоянное и особое упражнение в том внутреннем внимании, которое очищает и собирает мир к высшему единству; но для всякого возможно и необходимо связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтобы каждое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели. Без этого жизнь человека не будет иметь никакого смысла, ум его будет счетною машиной, сердце — собранием бездушных струн, в которых свищет случайный ветер, никакое действие не будет иметь нравственного характера, и человека собственно не будет. Ибо человек — это его вера»<sup>1</sup>. «Верующее мышление» — это мышление, согласующееся с верой не рассудочно и не отвлеченно, но являющееся формой выражения, способом бытия *самой веры* — так же, как выражением веры должны быть дела, поступки, слова. И. В. Киреевский называл такое мышление «христианским любомудрием» и его живое воплощение ви-

---

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Отрывки // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 2. С. 338.

дел в святоотеческой мысли, наследницей которой, по его мнению, призвана быть русская философия, если она стремится выражать исконную православную веру русского народа. Однако была ли создана такая философия? Возможна ли она в принципе, и если возможна, то как? На первый из поставленных вопросов исследователи русской религиозно-философской мысли (например, С. С. Хоружий) часто дают отрицательный ответ, подчеркивая, однако, что попытки создания такой философии были: достаточно назвать того же И. В. Киреевского, Е. Н. Трубецкого, С. Л. Франка, И. А. Ильина... Второй вопрос затрагивает отношение философии к богословию, вере, духовной жизни. Стремление увидеть эту проблему в истории философии, а за философией увидеть личность, человека и определили тему предлагаемой статьи.

\* \* \*

Самые поверхностные представления о философии и богословии могут составить примерно следующую картину. Богословие (теология) есть учение о Боге и Его действии в созданных Им мире и человеке, а стало быть — также учение о мире и человеке, созданных Богом. Вопросы о душе, мире и Боге традиционно считались и важнейшими вопросами метафизики. Налицо — одни и те же вопросы, но в разном порядке: богословие следует от Бога к миру и человеку, философия (метафизика) — от мира и человека к Богу. Этим определяется и другое различие — различие в источниках и путях познания. Своим источником философия со времен античности считала разум человека; богословие — с апостольских времен — Откровение Самого Бога человеку. По поводу разума, или *ratio*, существует одно любопытное этимологическое разыскание, приводимое Т. Гоббсом в его «Леви-

афане»: «Римляне называли денежные счета *rationes*, а операцию счета — *ratiosinatio*, и то, что мы в долговых расписках и счетных книгах называем *статьями счета*, они называли *nomina*, то есть именами, и отсюда, кажется, они распространили слово *ratio* на способность счета во всех других вещах»<sup>1</sup>. Таким образом, богословие нельзя считать «рационализацией веры» (такова точка зрения тех, кто отвергает Откровение в качестве источника богословия, считая тем самым богословие «человеческой выдумкой», именно — «бухгалтерской» «рационализацией»). С точки зрения «мудрости мира сего» проповедь о Распятом и Воскресшем Спасителе — «юрродство» и «безумие», о чем сказано святым Апостолом Павлом: *Где мудрец? Где книжник? Где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога, то благоугодно было Богу юрродством проповеди спасти верующих* (1 Кор. 1, 20–21). Апостольская проповедь — а она, после проповеди Самого Спасителя, и была началом богословия — совершалась не силой человеческой «мудрости», в коей галилейские рыбаки не были изошрены, но силой Святого Духа: *Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого, соображая духовное с духовным* (1 Кор. 2, 11–15). Мир своею мудростью не познал Бога, а слово о Кресте счел безумием именно потому, что «естественный» разум (являющийся источником философии) — это часть челове-

<sup>1</sup> Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Избранные произведения в двух томах. М., 1965. Т. 2. С. 71.

ка, несущая на себе печать той греховной болезни, которой поражено *все* его существо. И без борьбы с грехом, без покаянного труда очищения сердца такой разум в вопросах о мире, о душе и о Боге даст не Истину, но лишь ее искаженный образ. «Бога узрят» — «чистые сердцем». По слову святого Антония Великого, «когда престаёт в человеке царство греха, тогда является душе Бог и очищает ее вместе с телом. Если же царство греха живет в теле, то не может человек видеть Бога, ибо душа его находится в теле и не имеет места в ней свет, который есть видение Бога»<sup>1</sup>. И здесь перед нами — еще одно, и, быть может, важнейшее различие между богословием и философией. Богопознание затрагивает не только разум человека, но все его существо, «всю крепость», всю его личность как целое (а средоточием этой целостности святые Отцы считают *сердце* человека) и требует изменения, преобразования *всего* человека. «Истинное познание, — познание Истины, — пишет о. Павел Флоренский, — возможно только через *пре-существование* человека, чрез освобождение его, чрез стяжение любви»; «акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное, *выхождение* познающего из себя или, — что то же, — реальное *вхождение* познаваемого в познающего, — реальное единение познающего и познаваемого»<sup>2</sup>. Не случайно покаяние по-гречески звучит как «метанойа», «перемена ума»: *Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Бога, благая и совершенная* (Рим. 12, 2).

<sup>1</sup> Цит. по: Добролюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т. 1. С. 41.

<sup>2</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П. А. Сочинения. М., 1990. Т. 1. С. 74, 73.

Философия же, напротив (если говорить о западноевропейской традиции), преимущественно осознала себя деятельностью разума, «заклучая в скобки» все то, что не соответствовало образу *cogito*. Такой разум не имеет нужды в «перемене», в очищении покаянием, ибо, называя себя «чистым», не видит своей нечистоты. Великой заслугой Канта было его «ограничение прав разума», который, по мнению кёнигсбергского философа, не должен касаться Бога и человеческой души, ибо он, этот разум, не способен постичь глубины и того видимого мира, который окружает нас. Но еще до Канта об же говорил Паскаль: «Непостижимо, что Бог есть, непостижимо, что Его нет; что у нас есть душа, что ее нет; что мир сотворен, что он нерукотворен; что первородный грех существует, что он не существует и т. д.»<sup>1</sup>. Быть может, самое невыносимое для разума, уверенного в своем всевластии, — это смириться с Непостижимым. Для гордого разума непостижимого не существует. Оно существует лишь как *еще* не постигнутое. А если нечто окажется превосходящим его познавательные возможности, то такой разум будет стремиться это «нечто» уничтожить.

Но всегда ли философия питаема от подобного источника, воды которого замутнены, — от разума, зараженного грехом гордыни? Всегда ли она полагает (пусть даже «тактично»-молчаливо) христианскую веру — «безумием»? Наконец, всегда ли философствует «гносеологический субъект» в абстракции от реального человека? Здесь, по-видимому, стоит вспомнить о том, что раннехристианские апологеты называли греческую философию «детоводительницей ко Христу», этим именованием при-

<sup>1</sup> Блез Паскаль. Мысли// Цит. по: Ф. де Ларошфуко. Блез Паскаль. Жан де Лабрюйер. Суждения и афоризмы. М., 1990. — С. 217–218.

равнивая ее значение к значению ветхозаветного закона, названного именно так святым Апостолом Павлом. Еще один момент: греческая патристика, «воцерковившая» эллинскую философию, как раз и представляет такой «синтез» богословия и философии, который является ориентиром и для философии, и для богословия (разумеется, в православной традиции), который и является их «диалогом». На это указывал прот. Георгий Флоровский, а до него — уже упоминавшиеся И. В. Киреевский. «В исторической перспективе, — читаем в «Пути русского богословия», — с особенной очевидностью открывается, что этот узкий путь отеческого богословия есть единственный верный путь... И неистощимая сила отеческого предания в богословии более всего определяется тем, что для святых отцов богословие было делом жизни, духовным подвигом, исповеданием веры»<sup>1</sup>. И. В. Киреевский писал, что только в следовании святоотеческой традиции русская философия сможет обрести свое подлинное лицо, свое глубочайшее отличие от философии западной, где, по его словам («О необходимости и возможности новых начал для философии»), силлогизм был предпочтен Преданию — католиками по отношению к Вселенской Церкви, протестантами — по отношению к католической; где вначале возникла схоластическая философия внутри веры, а затем — после Реформации — философия вне веры. И И. В. Киреевский, и прот. Георгий Флоровский писали о том, что русская мысль должна быть ответом на вопросы западного мира. «Отеческий опыт надлежит не только сохранять, но и раскрывать, — из этого опыта выходить в жизнь... Это будет и для

---

<sup>1</sup> Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 1.

самой православной мысли лучшим противоядием против тайных и нераспознанных отравлений. Православное богословие призвано отвечать на инославные вопросы, из глубин своего кафолического и непрерывного опыта»<sup>1</sup>.

Эти слова прот. Георгия Флоровского остаются заданием, и насущная острота сказанного в 30-е годы не ослабла, но усилилась. «В мире нет больше ничего “нейтрального”, уже нет больше простых, обыденных вещей или вопросов, — читаем далее, — все стало спорным, двояким и двоящимся, все уже приходится оспаривать у антихриста. Ибо он на все притязает, на все торопится наложить свою печать... Наступает время, когда воистину *каждый* вопрос знания и жизни должен иметь и получать христианский ответ...»<sup>2</sup>

История философии — и на Западе, и в России — знает немало попыток «философствования в вере». Предлагаемые далее заметки являются попыткой понять одновременно необходимость «верующего мышления» и его трудность, его возможность и невозможность. При этом на первый взгляд может показаться, что Флоренский реализует именно возможность, а Паскаль обнаруживает апофатичность личного, уникального духовного опыта. Однако у каждого из них «верующее мышление» одновременно и возможно, и невозможно, — как это, должно быть, всегда бывает у того, кто попытается выразить в слове или образе невыразимость своего пути к Богу.

\* \* \*

Прот. Сергей Булгаков, говоря о широте научных интересов о. Павла Флоренского, в своем очерке-некрологе писал: «Здесь он более всего напоминает

<sup>1</sup> Там же. С. 513.

<sup>2</sup> Там же. С. 516.

титанические образы Возрождения: Леонардо-да-Винчи и других, может быть, еще Паскаля»<sup>1</sup>.

Отец Павел Флоренский и Блез Паскаль. Не только многогранность, свойственная «и другим», но и нечто иное делает их близкими друг другу. Попробуем вглядеться в эту близость.

Вначале — несколько внешних фактов. Оба рано обнаружили математические способности, удивлявшие окружающих. У обоих есть немалые заслуги в математике — даже на блестящем фоне математики XVII века (дифференциально-интегральное исчисление Ньютона и Лейбница, начала математической логики у того же Лейбница, начала теории вероятностей) и на не менее блестящем фоне математики XIX—XX веков (Лобачевский, Гаусс, Риман). Да и в самой математике они заняты, по сути, одними проблемами, которые можно свести в двум основным: проблеме математической бесконечности и проблеме математического ожидания.

Эти две проблемы отражены в знаменитом «фрагменте пари» Паскаля — фрагменте, касающемся того, что побудило обоих внезапно оставить математическую карьеру. Этот фрагмент описывает ситуацию человека как игрока, делающего ставку на бесконечное при равной вероятности выигрыша или проигрыша. Это — еще не состояние веры, делающей невидимое реальным, но движение к ней: «Бог есть или Его нет. Но как решить этот вопрос? Разум тут нам не помощник: между нами и Богом — бесконечность хаоса. Где-то на краю этой бесконечности идет игра — что выпадет... У вас есть шанс выиграть бесконечную жизнь против конечного числа проиграть то, что все равно конечно. Этим все и решается: там, где в игру замешана бесконечность,

<sup>1</sup> Булгаков С. Н. Священник о. Павел Флоренский // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. С. 541.



а возможность проигрыша конечна, нет места колебаниям, надо все поставить на кон»<sup>1</sup>.

Кульминация книги Флоренского «Столп и утверждение Истины» — это и есть такая ставка на Истину, на то, что единая Истина, существование которой не гарантируется разумом (но, напротив, только и делает возможным самый разум), — существует. «Мы не знаем, — пишет о. Павел, — есть ли Истина, или нет ея; но если она есть, мы не знаем, может ли привести к ней разум, или нет; и если разум может привести к ней, то не знаем и того, как мог бы привести к ней разум и где он ее встретит»<sup>2</sup>. Единственное «доказательство» Истины — это встреча с Истиной в собственном, уникальном духовном опыте — «не где-то перед нами, или над нами, или вокруг нас, а в сердце, в том, что Отцы Церкви и Священное Писание называют сердцем человека, глубоким такой глубиной, что ничто тварное не может его напомнить, что только Бог может заполнить его до края и перелить через край»<sup>3</sup>.

Событие этой встречи, после которой жизнь вне Истины уже не есть в подлинном смысле жизнь, — и является водоразделом в судьбе обоих мыслителей. Со времени своего обращения, с 1655 г. и до своей кончины в 1662 г. Паскаль почти неотлучно пребывает в стенах монастыря Пор-Рояль под Парижем, оставив в прежней жизни все, что ее напоминало: научные занятия, переписку, полемику с иезуитами, выезды в свет, неизбежную дань уважения двору и «сильным мирам сего», своим вниманием к Паскалю стяжавшим ему европейскую славу. В 1904 году,

<sup>1</sup> Паскаль Б. Мысли // Ф. де Ларошфуко. Б. Паскаль. Ж. де Лабрюйер. Суждения и афоризмы. М., 1990. С. 213–214.

<sup>2</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П. А. Сочинение в 2-х томах. М., 1990. Т. 1. Часть 1. С. 40.

<sup>3</sup> Митр. Антоний Сурожский. Беседы о молитве // Сатись. — Санкт-Петербург, 1999. С. 57.

на последнем курсе университета, П. Флоренский принимает решение о своем священстве и вскоре поступает в Московскую духовную академию. Отражение этого важнейшего перелома — его книга «Столп и утверждение Истины». После нее о. Павел более не возвращается к построению философских «зданий» и возведению «систем». По его словам, «философия высока и ценна не сама по себе, а как указующий перст на Христа и для жизни во Христе. И пройденный путь — делается уже ненужным»<sup>1</sup>.

Однако, в отличие от Паскаля, Флоренский не оставляет философской, богословской и научной работы. Напротив, только теперь эта работа для него оказывается в полном смысле возможна. И если, для Канта, метафизика (как деятельность разума) невозможна, поскольку ее идеи — о Боге, бессмертии души, свободе воли — не даны в опыте, то, по Флоренскому, метафизика, которую он называет «конкретной», возможна именно как *опытное* знание, ибо в реальности Бога, души и свободы нас удостоверяет опыт, но опыт не в кантовском, а в святоотеческом смысле (который выражен в известных словах преп. Амвросия Оптинского: «Пойди в Оптину — и будешь опытным»). Это, как говорит о. Павел, не философия «о религии», а философия *в* религии, окунувшись в ее среду»<sup>2</sup>. Философия возможна как философски понятый опыт целостной жизни в Истине, опыт жизни в Церкви и жизни Церкви. И если «Столп и утверждение Истины» — это благословение работы разума как имеющего бытийные корни в Истине, то дальнейшие разработки «конкретной метафизики» нацелены на эти корни как таковые. Это вглядывание в смысловую полноту христианского Богослужения, таинств, молитвы —

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Цит. соч. С. 817.

<sup>2</sup> Там же. С. 824.

словесного служения, иконы, мученического свидетельства, святости («Лекции по философии культа»).

И здесь возникает важнейшая проблема — проблема того, как, каким образом в философию входит духовный опыт. Это проблема выразимости и «переводимости» духовного опыта. Ибо само словосочетание «метафизика культа» или « философия иконы» есть метафора: икона говорит не на языке философии, она говорит на своем языке. То, что говорит философия, она говорит *об* иконе или *о* культе, или *о* духовном опыте, и это — иное, нежели то, что говорит сама икона, сам культ или сам опыт. В определенном смысле, миссия философии в этом случае может быть названа апологетической; философ — «переводчик» с языка христианского опыта и христианской культуры на язык людей, которым этот опыт неведом, и на язык культуры, существующей вне этого опыта.

И в этом отношении к возможности духовного опыта (а стало быть, и к самой возможности философии, из этого опыта исходящей) Флоренский, кажется, занимает иную позицию, нежели Паскаль. «Амулет» Паскаля, это, как его называет о. Павел, «молитвенное созерцание отдельных моментов духовного восхождения», — для самого Флоренского — «набросок религиозно-философской системы». Имела ли подобное значение эта бумажка для самого Паскаля? Был ли для него «опыт встречи» — «опытным материалом», средством для некоей иной цели?

Листок бумаги, завернутый в пергамент и зашитый за подкладку сюртука, говорит сам за себя: данный опыт — сокровенен. Внешняя бессвязность текста только подтверждает невыразимость этого опыта в слове; четкая фиксация времени говорит о трезвом состоянии сознания в этот момент, о том, что данная запись не есть галлюцинация.

Этим различием отношений к выразимости предопределяется и та интерпретация, которую дает о. Павел тексту Паскаля в приложении к книге «Столп и утверждение Истины». «Амулет» (при неточности здесь данного слова, за неимением лучшего) — это своего рода шифр и загадка для многих биографов Паскаля, историков, философов. Стоит привести его полностью; собственно, это — запись, своего рода «стенограмма» опыта *встречи*, стоящая на грани выразимого в слове.

*Год благодати 1654.*

*Понедельник 23 ноября, день Св. Климента, папы и мученика и других в месяцеслове.*

*От приблизительно десяти с половиною часов вечера до приблизительно полуночи с половиною.*

**ОГОНЬ**

*Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, не философов и ученых.*

*Достоверность. Достоверность. Чувство. Радость. Мир.*

*Бог Иисуса Христа,*

*«Бога Моего и Бога Вашего».*

*Твой Бог будет моим Богом.*

*Забвение мира и всего, кроме Бога.*

*Он обретается только на путях,*

*указанных в Евангелии.*

*Отец праведный, мир не познал Тебя,  
но я Тебя познал.*

*Радость, радость, слезы радости.*

*Разлучился я с Ним.*

*«Оставили Меня, источник воды живой».*

*Бог мой, неужели Ты покинешь меня?*

*Да не разлучусь с Ним вовеки.*

*Это есть жизнь вечная.*

*Иисус Христос.*

*Я разлучился с Ним, от Него я бежал,  
отрекся, от Распятого*

*Да не разлучусь я с Ним никогда.*

*Он сохраняется только на путях, указанных в  
Евангелии.*

*Всецелостное и сладкое отречение.*

*Всецелостное подчинение Иисусу Христу и моему  
духовнику.*

*Навеки в радости за день подвига на земле.*

*«Да не забуду слов Твоих». Аминь<sup>1</sup>.*

Безрезультатность споров об «амулете», как указывает о. Павел, «была обусловлена слишком большим опрощением и упрощением этого документа, содержащего в себе уплотненный сгусток жизни и миропонимания, — столь сжатый, что отдельные моменты кажутся даже бессвязным набором». И далее: «Мне кажется, что мысли, развиваемые мною в этой книге, и теория возрастания типов дают ключ к пониманию этой многосодержательной и многозначительной бумажки. Ограничусь пока почти только этим намеком, с тем чтобы впоследствии вернуться к “Амулету” Паскаля<sup>2</sup>».

Итак, перед нами — один из замыслов о. Павла, так, по-видимому, и не осуществленный. Впрочем, если вдуматься в те краткие пояснения, которыми сопровождает о. Павел приведенные записи Паскаля, то можно увидеть в них не что иное, как логическую «свертку» «Столпа». Все построение книги можно привести во взаимно-однозначное соответствие с созерцаниями Паскаля. Комментарием к «Амулету» оказывается, таким образом, вся книга о. Павла, — хотя, конечно, она писалась отнюдь не как комментарий. Скорее всего, уже «пост фактум» Флоренский

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Цит. соч. С. 577.

<sup>2</sup> Там же.

увидел в Паскале подтверждение собственного пути: возможность построить «теодицею», исходя из опыта, на опытных началах. В этом качестве и воспринимается «Амулет» Флоренским: в качестве программы религиозно-философской системы. «Может быть, — говорит о. Павел о Паскале, — его «Мысли о религии» — наброски, предназначенные для осуществления именно этого плана. Как известно, отдельные заметки, входящие в состав «Мыслей», найдены были по смерти Паскаля в полном беспорядке, и обычный порядок их расположения принадлежит вовсе не автору, а первым издателям. (...) Но уместно и своевременно попытаться расположить те же мысли согласно «амулету», и я решаюсь высказать свое предчувствие, что здесь исследователя ожидают клады богатые и легко добываемые»<sup>1</sup>.

Установка о. Павла по отношению к паскалевскому документу — это установка сократовская: это установка на то, чтобы выявить неявное, дать родиться, извлечь на свет. Флоренский, называвший себя — и не без оснований — мистиком, здесь выступает как носитель «сократовской» культуры. Отсюда комментарий о. Павла выглядит как решение познавательной задачи, и этот «гносеологический» оттенок несет на себе и его книга в целом, задуманная как обоснование возможности философии в вере, а самого опыта (в данном случае зафиксированного «Амулетом» Паскаля) — как «начала» и возможности для развертывания философии.

Связь с Паскалем не ограничивается основным текстом «двенадцати писем», как не ограничивается она непосредственным комментарием к «Амулету». Приложение к основному тексту, или «Разъяснение отдельных моментов, в тексте принятых как бы уже

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Цит. соч. С. 577.

доказанными», — это отнюдь не эклектические экскурсы в разные области знания, а единое поле со своими «силовыми», или смысловыми линиями, непосредственно связанными и с линиями мысли Паскаля: понятие бесконечности в математике, вопросы математической логики, иррациональное число, тождество в схоластической философии и в математической логике, проблема антиномизма, вероятностная природа научных суждений, мистика сердца. Все это — как бы рассеянные кружащиеся пылинки, но видимые только в столпе света, в его стройном луче. Стиль о. Павла вообще чужд распыленности, но, напротив, стремится к собранности, предельной стяжённости, плотности. Отсюда этому стилю совершенно чужд, например, афоризм — в отличие, скажем, от Розанова, Шестова, да и от того же Паскаля, если рассматривать его «Мысли» не как наброски, а как вполне законченное произведение определенного жанра, особо свойственного французской литературе, — жанра «мыслей», «максим», афоризмов. Напротив, в «Столпе» заложено тяготение к «строгой науке» и точному методу, отчасти реализовавшееся в работах Флоренского 20-х годов (здесь о. Павел отдаляется от Паскаля и сближается скорее с Декартом и феноменологической традицией; в том же русле движется и мысль А. Ф. Лосева).

Близость Флоренского и Паскаля не случайна. Паскаль стоит у начала той научно-рационалистической парадигмы культуры Нового времени, которая в начале XX века подошла к своему рубежу. В двух ее мыслителях эта культура сходится, ее конец встречается с ее началом. Она замыкает цикл подобием возврата в начальную точку. Но в этой начальной точке — речь идет о Паскале — уже видны и концы этой парадигмы, и пути ее преодоления. Это подтверждается, в частности, высказываниями о

близости Паскаля Православию А. С. Хомякова или профессора МДА С. Глаголева, о которых упоминает Флоренский в книге «Столп и утверждение Истины»<sup>1</sup>. Однако и в о. Павле можно ощутить некое тяготение к XVII веку — к той культуре, которой он себя так часто противопоставляет и счеты с которой (как с собственным, до конца не изжитым прошлым) все время сводит. Это тяготение к строгому, точному знанию, питаемому тем убеждением, которое так хорошо выразил Фрэнсис Бэкон: только малое знание уводит меня от Бога, большее знание — приводит меня к Нему.

---

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Изд. 5. М., 1907. Т. 2. С. 543, прим. издателя к с. 147; Глаголев С. С. Из чтений о религии. Троице-Сергиева Лавра, 1905. С. 222, 233–235. Цит. по: Флоренский П. А. Сочинения в 2-х томах. М., 1990. Т. 1. Ч. II. С. 803.