

Обзор

УДК 1 (091)

https://doi.org/10.25803/26587599_2024_49_259

Т. Н. Панченко

**К вопросу о богословии всеединства.
По поводу книги Н. Н. Павлюченкова
«Богословие всеединства :
От Ф. В. Й. Шеллинга к священнику
П. А. Флоренскому».**

Москва : Издательство ПСТГУ, 2023. 608 с.

Татьяна Николаевна Панченко

Независимый исследователь, Москва, Россия, tatiana.tatpan@gmail.com

для цитирования: Панченко Т. Н. Еще раз к вопросу о богословии всеединства. По поводу книги Н. Н. Павлюченкова «Богословие всеединства. От Ф. В. Й. Шеллинга до П. А. Флоренского». Москва : ПСТГУ, 2023. 604 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 1 (№ 49). С. 259–273. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_49_259.

T. N. Pantchenko

**Once again to the question of the theology of unity.
Regarding the book by N. N. Pavlyuchenkov “Theology
of unity. From F. V. J. Schelling to P. A. Florensky”.**

Moscow : PSTGU, 2023. 604 p.

© Панченко Т. Н., 2024

Tatiana N. Pantchenko

Independent Researcher, Moscow, Russia, tatiana.tatpan@gmail.com

FOR CITATION: Pantchenko T. N. (2024). "Once again to the question of the theology of unity. Regarding the book by Pavlyuchenkov N. N., Theology of unity. From F. V. J. Schelling to P. A. Florensky, Moscow : Orthodox St. Tikhon University, 2023. 604 p.". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, v. 16, iss. 1, n. 49, pp. 259–273. https://doi.org/10.25803/26587599_2024_49_259.

В центре творческих интересов Н. Н. Павлюченкова давно находятся личность и учение о Павла Флоренского. В 2012 г. он издал свою первую книгу, посвященную антропологии Флоренского. Реконструкция учения о Павла о человеке была сделана на основе тщательно подобранных источников: широкого спектра религиозно-философских трудов, записей, писем и воспоминаний, охватывающих жизнь философа от ранней юности до последних лет, проведенных в лагерях и ссылках. Уже этой первой книгой Николай Николаевич обратил на себя внимание как серьезный исследователь и знаток Флоренского.

Затем — несомненно в связи с о. Павлом Флоренским — Павлюченков посвятил несколько лет жизни изучению трудов архим. Серапиона (Машкина), который в течение долгого времени оставался загадкой истории русской философии. Его знали только по отзывам о Павла, сначала восторженным, потом более критическим. В статье «К почести высшего звания. Черты характера архим. Серапиона Машкина» (1906 г.) Флоренский поставил его в один ряд с Хомяковым, Киреевским, Соловьевым, Розановым, Мережковским и другими героями своих студенческих лет. Позже в «Столпе» он писал, что не знает, где кончается «серапионовское» и начинается его собственное. Павел Флоренский намеревался издать рукописи о Серапиона и написать книгу о его жизни и учении. В планах издательства «Путь» книга была уже объявлена. Однако рукописи о Серапиона оказались почти не читаемы. Флоренскому не удалось ни подготовить их к печати, ни написать книгу об их авторе. Он проделал только подготовительную работу, собрав сведения о жизни архим. Серапиона. Когда в конце 1980-х гг. был снят запрет на упоминание имени репрессированного Флоренского и стало возможно публиковать и открыто обсуждать его работы, вместе с ним вышел из временного небытия и Серапион (Машкин).

По тому немногому, что о нем было известно, он представлялся странной, темной фигурой. Тот факт, что о. Павел называл Машкина своим единомышленником, бросал сомнительную тень и на самого о. Павла. Сразу возникли две гипотезы: 1) Серапион (Машкин) — не реальное лицо, а литературная мистификация Флоренского (Р. А. Гальцева); 2) о. Павел Флоренский не хотел публиковать рукописи Машкина потому, что его собственные работы являются плагиатом; у Машкина он заимствовал свои основные идеи (А. Я. Пентковский). Без обращения к текстам самого Машкина разобраться в ситуации было невозможно. То, что по известным жизненным обстоятельствам не удалось сделать о. Павлу Флоренскому, сделал Н. Н. Павлюченков. Вместе с Н. Л. Мухелишвили, главным редактором журнала «Символ», он расшифровал рукопись основной работы Машкина (его магистерской диссертации) «Система философии». По сложности текст близок к работам Флоренского; в нем переплетаются рассуждения математические, философские, богословские и мистические. Листы испещрены множеством вставок, пометок, математических символов, как общепринятых, так и придуманных самим о. Серапионом. Как и Флоренский, Машкин получил в университете математическое образование. Работа исследователями была проделана титаническая. В результате в 2016 г. в №№ 68–69 журнала «Символ» были опубликованы рукописи Машкина, и одновременно вышла в свет книга Н. Н. Павлюченкова «Архимандрит Серапион (Машкин) и его „Система философии“». «Загадки» Серапиона (Машкина) больше не существует, и этим мы обязаны трудам Н. Н. Павлюченкова.

Несколько месяцев назад появилась третья книга Н. Н. Павлюченкова «Богословие всеединства. От Ф. И. Й. Шеллинга к священнику П. А. Флоренскому». В центре внимания автора снова оказывается о. Павел Флоренский. Если обычно его труды рассматривают по разряду философии религии, как это делал и Н. Н. Павлюченков в своей первой книге, то теперь он видит в о. Павле богослова, первого представителя богословия всеединства.

Что же такое богословие всеединства? Этот термин еще не вошел в научный оборот. Павлюченков говорит, что он знает только два случая его употребления. Первым употребил его в 1982 г. архим. Иннокентий (Просвирнин), применив к определению творчества о. Павла Флоренского. Второй раз этот термин прозвучал четверть века спустя в статье, посвященной прп. Иустину (Поповичу). Публикация книги Павлюченкова сразу сделала этот термин гораздо более известным.

Понятие «философия всеединства» проходит через всю философию XIX в. Можно ли говорить о «богословии всеединства» с позиций христианского мирозерцания?

Уже много лет в философских и богословских кругах идет дискуссия сторонников и противников метафизики всеединства. Одна из важнейших проблем, которая допускает или исключает возможность богословия всеединства — это понимание Абсолюта. Порождает ли Абсолют мир как Свое Другое, необходимое Ему для целей собственного развития? Или тварный мир абсолютно иноприроден своему Творцу (см. с. 37)?

О несовместимости христианской метафизики с идеей всеединства говорили многие. Протоиерей Василий Зеньковский утверждал, что парадигма всеединства неизбежно переходит в богословие, но при этом возникает, увы, «плохое богословие» [Зеньковский 1955, 55]. Систему всеединства он признает верной, если она ограничивается пределами космоса, но полагает, что она становится ложной, утверждая одноприродность Бога и мира. «Онтологическая неоднородность Бога и мира есть коренная идея христианской метафизики» [Зеньковский 1955, 59] (с. 45). Поэтому философия всеединства попадает в сети пантеизма. «Пантеизм, как „горе-злосчастье“ в русской сказке, так прилепляется к „всеединству“, что совсем сбросить его становится невозможным» [Зеньковский 1990, 386].

По мнению Н. О. Лосского, учение об Абсолютном как всеединстве пантеистично и не совместимо с христианством. Лев Шестов согласен с Лосским: «Идея всеединства есть идея совершенно ложная» [Шестов, 267], плод гордыни ума. Н. А. Бердяев предлагает свой аргумент: зло необъяснимо, исходя из концепции всеединства.

Книга Н. Н. Павлюченкова посвящена этой дискуссионной проблеме. Приведя мнение многочисленных авторитетных отрицателей правомочности использования концепта всеединства в христианском богословии, автор не соглашается с ними. Он полагает, что главным достижением о. Павла Флоренского было именно создание богословия всеединства в таком варианте, где «не остается места для „пантеизма“, „гностицизма“ и др. несовместимых с христианским мировоззрением установок» (с. 20).

Флоренский создал понятие всеединства всего сущего как образа Троиединства Божества. «Полное же выражение метафизика всеединства нашла в его своеобразной концепции обожения, которая, как представляется, требует богословского анализа и дискуссии» (с. 20).

Настоящая книга является своего рода пропедевтикой к теме обожения. Она посвящена генезису богословия всеединства, изучение которого необходимо для адекватного понимания концепции обожения о. Павла Флоренского. Такие воистину глобальные цели ставил перед собой автор, начиная работу.

К началу XX в. святоотеческое учение об обожении было основательно забыто. Напротив, концепция всеединства была хорошо известна и широко обсуждаема, но только как философская концепция. Отец Павел, философ и богослов, сознательно решил соединить две традиции, метафизику всеединства и академическое богословие, основанное на учении отцов. Автор рецензируемой книги следует за о. Павлом. Он не пытается «воцерковить», «оправославить» такие концепции как софиология, богочеловечество, всеединство, очистить их от пантеизма и гностицизма. Этим многие занимались до него. Павлюченков хочет показать, что все эти концепции «вырастают из глубины христианского вероучения и уклоняются от него лишь в силу каких-либо частных пристрастий, заблуждений или недоработок» (с. 20).

Исходя из того варианта, который метафизика всеединства приняла у о. Павла Флоренского, Павлюченков всматривается в «колодец истории» и ищет истоки его миропонимания. Это прежде всего В. С. Соловьев, который представил самую развернутую концепцию всеединства в русской философии. Соловьев основывался на немецкой классической философии, особенно на учении Шеллинга, и на своеобразной перцепции ее в раннем славянофильстве. Итак, Соловьев, ранние славянофилы, Шеллинг... Можно идти дальше — к Баадеру и Бёме, к немецкой мистике. Как писал Владимир Эрн, одноклассник и друг Флоренского, «Баадер открыл Шеллингу немецкую мистику, которая, как и вся средневековая мистика Европы, находится в зависимости от христианской мистики Востока» [Эрн, 88]. Не исключено, что эта мысль подсказана Эрну самим Флоренским. Если средневековая мистика Европы восходит к христианской мистике Востока, то те две традиции, которые хочет объединить Флоренский, были едины в своих истоках. «Колодец» оказывается бездонным, но научная монография не может быть бесконечной. Поэтому Павлюченков останавливается на учении Шеллинга как условном начале богословия всеединства и прослеживает обратный путь восхождения от Шеллинга к Флоренскому. После рассмотрения философских концепций всеединства его внимание обращается к работам представителей академического богословия — еп. Михаила

(Грибановского) и митр. Антония (Храповицкого) — и в них он тоже находит идеи, родственные богословию всеединства.

Изучение духовных связей и влияний определяет план книги. Первая глава посвящена филиации идей всеединства. Вторая — интериоризации этих идей П. А. Флоренским, истории его личного творческого пути. Третья глава посвящена центральной теме книги — богословию всеединства о. Павла Флоренского. В четвертой главе рассматриваются другие концепции всеединства или замечания к этим концепциям, сделанные в связи с переходом от философии к богословию всеединства (Е. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, Г. В. Флоровского, В. Н. Лосского и прп. Иустина (Поповича)).

Задача автора состоит не в объективном изложении учений Шеллинга, И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, В. С. Соловьева и проч., а в выявлении того, как и какие их идеи повлияли на формирование концепции всеединства Флоренского. Рассмотренные под этим углом зрения знакомые учения часто удивляют новизной. Автор очень много цитирует, стараясь заранее предупредить сомнения в адекватности изложения. Лев Шестов когда-то, иронизируя, объяснял, что цитирует то, что не цитируют другие, потому что не получил философского образования и не знает, что нужно цитировать. Н. Н. Павлюченков получил богословское образование, он цитирует то, что часто цитируют, но в дополнение к этому еще и то, что цитируют очень редко. Приходя к каким-то нетривиальным результатам, Павлюченков обычно формулирует их очень осторожно, в предположительной форме, оставляющей место для дискуссии. Иногда ему удается как бы додумать до конца мысль обсуждаемого философа и сделать ее более выразительной, чем в исходном варианте, рассмотрев через замечания оппонентов и рецепцию последователей.

Павлюченков начинает с Шеллинга как предтечи богословия всеединства. Основная идея Шеллинга состоит в том, что Бог, как и мир, имеет Свою историю; вместе с развитием мира шло *становление* Бога (с. 83), точнее, не вместе и не одновременно, — это один и тот же — двусторонний — процесс. По этому поводу состоялась известная дискуссия Шеллинга с Ф. Г. Якоби, представителем традиционного теизма. По мнению Якоби, необходимо признавать Бога как неизменное Личное надмирное Существо, всегда равное Самому Себе. Шеллинг резко возражал, утверждая, что невозможно воспринимать Бога как абсолютно статичную, изначально данную Троицу.

В противостоянии Якоби и Шеллинга Бердяев увидел противостояние «застывшего Средневековья с его статичным Богом и динамичного Нового времени, открывшего живого Бога» (с. 85). Христианское средневековое богословие восприняло латинскую, античную идею. Шеллинг противопоставлял новую «германскую» идею, заимствованную у Я. Бёме (с. 85). Бердяев писал: «С Бёме начинается новая эра в истории христианской мысли. Влияние его огромно» [Бердяев, 75].

Шеллинг (как Фихте и Гегель) уверен в том, что невозможно существование статичного, не развивающегося Абсолюта. Как человек познает себя только через взаимодействие с другим, с действительностью, которой он сам не является, так и Абсолютному духу для самопознания нужно *иное*. Поэтому Абсолютный дух творит мир, *Свое иное*, без которого Он был бы не способен к самопознанию.

«Бог Шеллинга не может не проявляться (иначе Он не может существовать), но проявляется Он исключительно для Самого Себя и остается Самим Собой» (с. 201).

В концепции всеединства Шеллинга «Бог — такой, каким его знает христианство, — возникает в процессе мировой истории. И собственно, христианство само есть плод откровения уже почти до конца сформировавшегося Бога» (с. 105).

Мировой процесс начинается со стихийного действия «слепой» (т. е. не освященной светом разума), но стремящейся к проявлению, воли. «Когда в ходе этого процесса в природе возникает сознание, т. е. появляется человек, для Шеллинга это означает, прежде всего, рождение самосознания у Бога, до этого момента себя не сознающего. *Бог впервые сознает себя в человеке* (курсив мой. — Н. П.)» (с. 105). Это фундаментальное утверждение опирается, по мнению автора, на мистический опыт Шеллинга, который можно выразить так: «Я мыслю, следовательно, мыслит Бог».

Такой опыт мистического единства человека с Богом не нов. Ангелус Силезиус (Ангел Силезский), немецкий мистик XVII в., выразил его прекрасно и пугающе дерзновенно:

Я знаю, без меня не может жить и Бог,
коль обращусь в ничто, испустит дух и Он¹.

1. Цит. по: [Штейнер]. Данный перевод цитаты Ангелуса Силезиуса приводится во многих русскоязычных изданиях сочинений религиозных

философов, однако его авторство неизвестно. Оригинальный текст на немецком языке см., напр., в издании: [Гучинская, 56].

С.Л. Франк писал, что такой опыт есть у каждого, обреченного быть философом; многие годы жизни он посвятил тому, чтобы найти рациональное выражение невыразимому. Мистический опыт всеединства Франк осознал как онтологическое — и единственно возможное — доказательство бытия Божия и проследил его на протяжении всей истории языческого и христианского платонизма. Факт моего бытия и сознания доказывает бытие Божье. Как исповедовал св. Августин, я «вошел в самые глубины свои... и увидел оком души моей... я скорее усомнился бы в том, что живу, чем в том, что есть Истина»^{*1}. Я есть потому, что есть Бог.

^{*1} *Aug. Confess.*
7. 10. 16

Н.Н. Павлюченков дает мистическому опыту Шеллинга совершенно другую — противоположную — интерпретацию. Он пишет:

Здесь, очевидно, предел, до которого может быть развито всеединство: я мыслю не только потому, что во мне или через меня начал мыслить Бог; предел тайны заключается в том, что я, сознающий себя разумным человеком в «неразумной» природе, и есть зародившийся Божественный разум... *Мое самосознание — это самосознание формирующегося как Личность Бога* (курсив мой. — Т.П.) (с. 105–106).

«Предел тайны» — случайно или сознательно Павлюченков повторяет выражение прп. Иоанна Дамаскина, только эту тайну они видят по-разному. Согласно Дамаскину, «предел тайны» в том, что Господь сотворил человека, способного становится богом по благодати. «В силу свойственного человеку тяготения к Богу Он сотворил человека — что составляет предел тайны — превращающимся в бога по причастию к божественному озарению, но не переходящим в Божественную сущность»^{*2}.

^{*2} *Ioan. Damasc.*
De fide orth. II 12

Согласно Павлюченкову, творение необходимо Богу, чтобы из слепой воли переродиться в Личность. «Предел тайны» в том, что Бог как Личность не мог бы возникнуть без человека. Не Я есть потому, что есть Бог; наоборот, Бог есть потому, что Я есть.

В тексте книги остается непонятным, является ли это выражением мысли Шеллинга или Павлюченков помогает ему сделать последний шаг и раскрывает «тайну». В каком-то смысле (не историко-философском) это не так важно. Будучи высказанной, эта мысль уже вошла в историю концепции всеединства.

Шеллинг и Гегель были в XIX в. в России самыми читаемыми немецкими философами. У каждого был свой круг последователей и почитателей. Павлюченков объясняет это так: «Гегеля читали

и обсуждали те, кто хотел оставить религию в прошлом, как переходящий этап в развитии разума» (с. 87). Концепция Гегеля призывала «к преодолению религии в пользу философии». Шеллинг же «не „растворял“, не уничтожал Бога в мире». Он привлекал молодых Любомудров тем, что показывал возможность синтеза философии и религии, «когда мыслящий разум не слепо, а разумно, с полным убеждением следует истинам религиозного Откровения» (с. 87).

С этим утверждением трудно согласиться. Мы же помним, что юные Любомудры (будущие славянофилы) восхищались Шеллингом, когда истины христианского Откровения их не очень интересовали. В то время они считали традиционное христианство пригодным лишь для простонародья, а не для них, интеллектуалов. Обратившись к православному церковному учению, они стали более критично относиться к Шеллингу с его крайне специфическим откровением, которое едва ли можно назвать христианским. Признавая Шеллинга самым гениальным из великих немецких философов, И. В. Киреевский сетовал, что ему досталась «жалкая работа — сочинять себе веру»². Алексей Хомяков был еще жестче (правда, в частном письме), заявив, что последние труды Шеллинга представляют собой «ряд блестящих заблуждений, перемешанных с высокими истинами, не связанными между собой никакой разумной нитью, проблески поэтических догадок, затерянных в тумане произвольной гностики» (с. 134).

Несмотря на сложные отношения русских славянофилов к учению Шеллинга, и концепция цельного знания Киреевского, и идея соборности Хомякова могут быть рассмотрены, по мнению Павлюченкова, как варианты метафизики всеединства, восходящие в некоторых своих идеях к Шеллинговой концепции.

Реконструируя концепцию всеединства В. С. Соловьева, Павлюченков сближает, почти отождествляет понятие Богочеловечества с понятием обожения:

Богочеловечество — выявление в этом мире новой *онтологической* реальности, а не какое-либо, например, нравственное уподобление человека Богу или внешнее «созерцание» человека Богом... Человек не должен оставаться только человеком, он идет по пути духовного развития, когда преодолеваются границы его естества, и он... оставаясь человеком, становится также и Богом (с. 188–189).

2. См.: [Киреевский].

Кстати, в этом контексте обычно используется строчная буква «б»; может быть, здесь случайная ошибка корректора; а может быть, сознательный выбор автора, придающий преображению онтологический статус.

Учение об обожении соединяется Соловьевым с верой в эволюционное развитие и при этом сильно деформируется. Выглядит это примерно так: мировой процесс развития приводит к формированию Богочеловечества. Богочеловечество на каждом следующем этапе более совершенно, чем на предыдущем. Церковь — ядро Богочеловечества и, как реальный живой организм, не только постоянно прирастает числом своих членов, но развивается духовно.

Павлюченков пишет:

Убеждение в реальности эволюционного развития дает Соловьеву основание полагать, что Церкви, например, в XI или XIX в. может быть открыто больше, чем, например, Церкви века IV или даже апостольского времени. Для современного же мыслителя, с такой точки зрения, не могут быть безусловным авторитетом все святые отцы и учителя Церкви (с. 192).

Павлюченков сравнивает понимание развития Церкви Соловьевым и Киреевским. Киреевский, друг Оптиной пустыни и духовное чадо прп. Амвросия, думал о важности «индивидуальных аскетических усилий, которые приносят... свои плоды всему церковному „организму“» (с. 193). У Соловьева совсем другой подход. По его мнению, «древний аскет... в принципе не может постигнуть истину в Церкви в такой же полноте, как это доступно последующим поколениям церковных деятелей, даже никак не аскетике не причастным» (с. 193).

Соловьев вообще к аскетике относился отрицательно; он считал, что в лучшем случае она может вести к индивидуальному спасению. Самоограничение и аскетика принадлежат к заканчивающемуся фазису общечеловеческого развития. «Аскетизм должен быть преодолен в христианстве, где, в соответствии с высшей ступенью развития религии, требуется общее движение к Богу всего человечества вместе со всем миром» (с. 218–219). В. С. Соловьев по ряду признаков (не последним из которых было явление Софии) пришел к убеждению, что эпоха его жизни выпала на высший этап развития Вселенского церковного сознания, и потому в своих жестких оценках второго этапа он не может ошибаться. Напомним, что первым этапом он считал языческие верования

с человеческими жертвоприношениями; вторым — «средневековое» (историческое) христианство с его аскетическим идеалом; третьим — Вселенскую церковь Богочеловечества.

Именно с доктриной «Богочеловечества» В. С. Соловьева, — считает Павлюченков, — связано убеждение Флоренского в том, что христианство — «религия обожения человека и всей твари» (с. 407). Все творчество Флоренского посвящено богословскому осмыслению метафизики всеединства. Сначала он делает это в плоскости теодицеи, затем — антроподицеи.

Исследователи творчества о. Павла Флоренского обычно противопоставляют два периода его творчества — теодицею «Столпа» и антроподицею «Философии культа» — и ищут причины, которые привели к пересмотру учения. Н. Н. Павлюченков настаивает на том, что пересмотра не было; он подчеркивает не различия, а преемственность раннего и позднего этапов творчества Флоренского:

Темы, развитые в «Философии культа», очевидным образом уже присутствуют в «Столпе», так же как «Философия культа» нисколько не отменяет и не пересматривает основные для «Столпа» концепции — единосуция и подобия человеческого многообразия Триединству Божества (с. 410).

Как писал сам Флоренский, он всю жизнь рассматривал мир как целое, но на каждом этапе своей жизни под определенным углом зрения; новое видение не отменяло прежнее, но обогащало его: «Плоскости разреза менялись, но одна не отменяла другую, а лишь обогащала» [Флоренский, 672].

Центральной темой теодицеи (книги «Столп и утверждение истины») является идея единосуция. История термина «единосущее» была долгой и непростой. Он использовался гностиками и вызвал множество богословских споров в период между I и II Вселенскими соборами, в которых участвовали свт. Афанасий Великий и каппадокийские отцы. Первоначально термин был предназначен для определения внутритроичного единства Отца, Сына и Святого Духа.

В философских концепциях всеединства догмат единосуция был выведен за пределы тринитарного богословия и распространен на все человечество. Вл. Соловьев говорит о человечестве как многоедином существе. Представители духовных академий перенесли это понимание всеединства на Церковь и рассматривали Церковь как единое существо, которое на конечном этапе

достигнет полного нравственного подобия единосущной Троице. Флоренский идет дальше, он распространяет догмат единосущия на все творение и рассматривает единосущие твари на онтологическом уровне.

По мнению Павлюченкова, Флоренский практически никак не обосновывает расширение — от единосущия человечества до единосущия твари. Он ссылается на статью владыки Антония (Храповицкого) «Нравственная идея догмата Церкви» (1901 г.) и статью В. А. Троицкого (будущего архиепископа и священномученика Илариона, а в то время доцента Московской духовной академии) «Триединство Божества и единство человечества» (1912 г.). Их «вывод о единосущии *всего человечества* Флоренский без каких-либо оговорок представил как единосущие *всей твари*» (с. 420). Павлюченков приводит несколько интересных примеров того, как Флоренский прочитывает Священное писание, заменяя «человека» на «тварь» (с. 421–422).

В «Столпе и утверждении Истины» создается впечатление, что Бог и спасает прежде всего тварь, а человек в этом деянии — как бы только необходимое промежуточное звено. И, в этом смысле, с таких позиций, «Сына Человеческого», — замечает автор, — более точно следовало бы именовать «Сыном Твари» (с. 422).

Может ли вся тварь быть единосущной Троице? Автор приводит рассуждение В. А. Троицкого о том, что согласия воли недостаточно для онтологического единства. «...Единство человечества нужно считать именно единством природы, а не единомыслием только» (с. 420). Церковь учит «об обновлении человеческого естества» (см. с. 420–421). Возможно ли обновление естества, т. е. онтологическое единство твари с Богом, без согласия воли? Как тварные существа («другая тварь», не люди), воли не имеющие (например существа растительного мира), причащаются Божественной сущности? Или тут речь идет о различных пониманиях термина воля?

Павлюченков так формулирует задачу, которую ставил перед собой о. Павел Флоренский:

Представить традиционное христианское учение об обожении таким образом, чтобы причастие «Божественного естества» делало тварь единосущной Богу без уничтожения онтологической «границы» между тварной и нетварной (Божественной) природой (с. 419).

Насколько нетривиальна такая реконструкция концепции всеединства о. Павла Флоренского можно судить уже потому, что в тезаурусе понятий Флоренского, составленном С. М. Половинкиным³, понятие «обожение» вообще отсутствует. В реконструкции Павлюченкова оно становится одним из важнейших. Это отнюдь не заставляет сомневаться в ее адекватности. Просто труды о. Павла настолько сложны, что открываются по-разному с разных точек зрения.

Особенно интересна антроподицея Флоренского; она посвящена раскрытию метафизических основ христианского богослужения, смысла таинств и, прежде всего, главного из них — евхаристии. Под влиянием Вяч. И. Иванова о. Павел Флоренский трактует таинство евхаристии как глубинно связанное с древними мистериями Диониса. В интерпретации Флоренского

церковное богослужение оказывается неким каналом, по которому возможна реализация всеобщего единения с Богом даже без аскетических подвижнических усилий всех и каждого, кто желает внутреннего преобразования (обретения «целостности») и следующего за этим обожения. По существу, это — последнее слово в богословии всеединства Флоренского (с. 484).

Таков итог книги, скорее отрицательный, чем положительный. Павлюченков проделал гигантскую работу; он проследил путь становления богословия всеединства в философской традиции от Шеллинга до Флоренского — я отметила пройденный им путь лишь некоторыми пунктирными точками. Тем не менее, видно, что до реализации заданной цели — соединения метафизики всеединства с христианским богословием — далеко. Книга напоминает лабиринты средневековых храмов. Как пройти путь жизни и выйти к спасению? Человек попадает во множество тупиков, отбрасывающих его к началу, и приходится повторять путь заново. Каждое учение, которое он описывает, — особый путь к богословию всеединства. Достигнута ли цель? Достижима ли она? Может ли обожение соединить два полюса магнита — Бога Творца и тварный мир? Может ли обожение сделать человека единосущным Богу?

В конце Литургии перед причастием священник восклицает: *Святая святым!* — т. е. нам верующим, стоящим в храме; нам, стремящимся к обожению. Мы, народ (хор от лица народа), отвечаем: *Один Господь свят!* Святость Божья и святость челове-

3. См. [Половинкин].

ческая — разве это одна и та же святость? Вспоминается образ Спинозы: человек и Бог так же похожи как пес, лающий на улице, похож на созвездие Пса.

Сам автор имеет мужество признать, что,

строго говоря, «богословие всеединства» пока так и не состоялось как собственно *богословие*, если иметь в виду всестороннее и вполне корректное обоснование соответствующей метафизики Священным Писанием и Преданием христианской Церкви (с. 582).

Однако отрицательный результат бывает столь же важен, как положительный.

Когда-то В. В. Розанов сказал о «Столпе» Флоренского — «густая книга». Хочется повторить это, отнеся к книге Н. Н. Павлюченкова. Это, казалось бы, строго академическое исследование возвращает нас к темам, о которых когда-то спорили на рынках древней Византии, заставляет думать о том, чем обожение в традиции философии всеединства отличается от святоотеческого понимания обожения.

Литература / References

1. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Бёме. Этюд 1. Учение об Ungrund // *Путь*. 1930. № 20. С. 74–79.
Berdyayev N. A. (1930). "From sketches about J. Böhme. Etude 1. The doctrine of Ungrund". *Put'*, n. 20, pp. 74–79 (in Russian).
2. *Ангелус Силезиус* = Ангелус Силезиус. Херувимский странник (остроумные речения и вирши) / Пер. с нем. Н. О. Гучинской. Санкт-Петербург : Наука, 1999. 509 с.
Angelus Silesius (1999). *Cherubic Wanderer*. St. Petersburg : Nauka Publ. (in Russian and German).
3. *Зеньковский 1955* = Зеньковский Василий, прот. Идея всеединства в философии Владимира Соловьева // *Труды Православного Богословского института*. Вып. 10. Париж : YMCA-Press, 1955. С. 45–59.
Zenkovsky Vasily, archpriest (1955). "The idea of unity in the philosophy of Vladimir Solovyov", in *Trudy Pravoslavnogo bogoslovskogo instituta*, iss. 10, Paris : YMCA-Press, pp. 45–59 (in Russian).
4. *Зеньковский 1990* = Зеньковский В. В. История русской философии : В 2 т. Т. 2. Париж : YMCA-Press, 1990. 478 с.
Zenkovsky V. V. (1990). *History of Russian philosophy* : In 2 v., v. 2. Paris : YMCA-Press (in Russian).

5. *Киреевский* = Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Он же. Критика и эстетика. Москва : Искусство, 1979. С. 293–332.
Kireevsky I. V. (1979). “On the necessity and possibility of new principles for philosophy”, in Idem. *Criticism and aesthetics*. Moscow : Art Publ., pp. 293–332 (in Russian).
6. *Половинкин* = Половинкин С. М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. Москва : РГГУ, 2015. 362 с.
Polovinkin S. M. (2015). Christian personalism of priest Pavel Florensky. Moscow : RGGU Publ. (in Russian).
7. *Флоренский* = Флоренский Павел, свящ. Сочинения : В 4 т. Т. 4. Москва : Мысль, 1998. 795 с.
Florensky Pavel, priest (1998). Works : In 4 v., v. 4. Moscow : Mysl Publ. (in Russian).
8. *Шестов* = Шестов Л. Афины и Иерусалим. Париж : YMCA-Press, 1951. 277 с.
Shestov L. (1951). Athens and Jerusalem. Paris : YMCA-Press (in Russian).
9. *Штейнер* = Штейнер Р. Мистика на заре духовной жизни нового времени и ее отношение к современному мировоззрению / Пер. с нем. Е. П. Машковцева // Библиотека духовной науки, URL: <http://predela.net/modules.php?name=Steiner&go=page&pid=7> (дата обращения: 15.11.2023).
Steiner R. “Mysticism at the dawn of the spiritual life of modern times and its attitude to the modern worldview”, in *Library of spiritual science*, available at: <http://predela.net/modules.php?name=Steiner&go=page&pid=7> (11.15.2023).
10. *Эрн* = Эрн В. Ф. Нечто о логосе, русской философии и научности // Он же. Сочинения. Москва : Правда, 1991. С. 71–108.
Ern V. F. (1991). “Something about logos, Russian philosophy and science”. In Idem. *Essays*. Moscow : Pravda Publ., pp. 71–108 (in Russian).

Информация об авторе

Т. Н. Панченко, независимый исследователь.

Information about the author

T. N. Pantchenko, Independent Researcher.

Обзор поступил в редакцию 23.08.2023; принят к публикации 30.08.2023.