

«ЭЛЛИНСКАЯ РЕЛИГИЯ СТРАДАЮЩЕГО БОГА»
В «ФИЛОСОФИИ КУЛЬТА»
СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО:
К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Н. Н. ПАВЛЮЧЕНКОВ

Аннотация: В статье отмечается наличие ряда общих тем и направлений исследований в религиозно-философском наследии священника Павла Флоренского и Вячеслава Иванова. Из них выделяются концепции религиозного культа, представленные в работе Иванова «Эллинская религия страдающего бога» («Религия Диониса») и в лекциях Флоренского по «Философии культа». Автор обращает внимание на то, что лекции Флоренского по «Философии культа», по крайней мере в основной своей части, содержат элементы богословского исследования и по существу представляют собой попытку богословской интерпретации концепции Иванова. Отмечается отсутствие богословской критики этого аспекта в наследии Флоренского и дается краткий обзор критических замечаний, содержащихся в философских работах С. С. Хоружего и Н. К. Бонечкой. При рассмотрении этого вопроса автор считает необходимым прежде всего выявить причины, по которым работы Вяч. Иванова привлекли внимание Флоренского. По мнению автора, это общее для обоих мыслителей стремление к апологии христианства с использованием работ Ф. Ницше и метафизики всеединства и Богочеловечества Владимира Соловьева. Иванов пытался развить концепцию теургии Соловьева и «дополнить» его метафизику концепцией соответствующего этой метафизике религиозного опыта. При этом взгляды Иванова на важнейшую роль религиозного культа и мистерий в жизни человека полностью соответствовали убеждениям Флоренского.

Творческое взаимодействие П. А. Флоренского и Вячеслава Иванова привлекло к себе внимание исследователей практически сразу, как только в последние десятилетия XX в. сведения об их трудах стали достаточно широко доступными в России. Так, например, замечанием о наличии у Флоренского и Иванова ряда «общих тем, разрешающихся часто сходным образом», сопровождалась уже публикация переписки В. Иванова с В. Брюсовым в 1976 г.¹ С. С. Хоружий в 1988 г. отметил у двух мыслителей близость «творческих позиций» и совместную

¹ Переписка В. Брюсова с Вяч. Ивановым // Литературное наследство. М., 1976. Т. 85. С. 471.

разработку «определенного мировоззрения»², в котором другие авторы в конце 1980-х — начале 1990-х гг. выделяли прежде всего общее восприятие античных мистерий и христианских церковных таинств³, общую теорию символа⁴, а также сходные концепции в области искусства⁵. Однако это были лишь отдельные, общие наблюдения, а не специальные исследования. Ситуация в этом отношении мало изменилась и впоследствии⁶, если не считать выявления некоторых других общих тем, например «гуманизма»⁷, любви⁸, символики сердца⁹, мистики «восхождения» — «нисхождения»¹⁰.

При этом без особого внимания осталась одна проблема, которая, вообще говоря, могла быть поставлена еще почти полтора десятилетия назад, сразу после выхода в свет полного текста лекций священника Павла Флоренского по «Философии культа»¹¹. Первая публикация этих лекций в 1977 г., представленная как «богословское наследие» священника Павла Флоренского¹², в числе прочего содержала, со ссылкой на стихи Вячеслава Иванова, размышления о «дионисийском», или «титаническом», начале и богословскую интерпретацию этого начала как «усию», или «сущность», человека. Без какого-либо специального исследо-

² Хоружий С. С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 180.

³ См., например: Никитин В. Храмовое действо как синтез искусств // Символ. 1988. № 20. С. 227; Трубачев С. Музыкальный мир П. А. Флоренского // Советская музыка. 1988. № 9. С. 101.

⁴ См., например: Venclova T. Pavel Florenskij // Storia della letteratura russa. Torino, 1989. Vol. 3. T. 1. P. 239.

⁵ Шишкин А. О границах искусства у Вяч. Иванова и о. Павла Флоренского // Вестник РХД. 1990. № 160.

⁶ Шишкин А. Б. О. Павел Флоренский — В. И. Иванов и его семья. Переписка (О символическом образе, мифе и догмате) // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 93–94; Берд Р. Символ и печать у Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке зарубежных мыслителей и исследователей: Антология. СПб., 2016. Т. 2. С. 193–218; Бужор Е. С. Философия символа Вячеслава Иванова и Павла Флоренского // Вестник РУДН. Сер. Философия. 2016. № 4. С. 70–77.

⁷ Пайман А. У водоразделов мысли: кризис или крушение? (тема «гуманизма» у Вячеслава Иванова, А. Блока и о. Павла Флоренского) // Вячеслав Иванов: Pro et contra... Т. 2. С. 493–502.

⁸ Оботник Г. «Филия» Вячеслава Иванова как ракурс к биографии // Там же. С. 423–426, 428–429.

⁹ Марченко О. В. Символика сердца в размышлениях Вячеслава Иванова, В. Эрн и о. П. Флоренского: некоторые замечания // Rossica Lublinensia. Lublin, 2012. Т. 7. S. 49–61.

¹⁰ Бычков В. В. Философия искусства Павла Флоренского // Флоренский П., свящ. Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 302–303.

¹¹ Флоренский П., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.

¹² Флоренский П., свящ. Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17. Игумен Андроник (Трубачев) в настоящее время утверждает, что название «Из богословского наследия» в 1977 г. публикаторы дали по требованиям цензуры (см.: Андроник (Трубачев), игум. Из истории создания цикла «Философия культа (Опыт православной антропологии)» // Флоренский. Философия культа... С. 15), однако можно видеть, что в предисловии к публикации содержатся уже явно избыточные для удовлетворения цензуры неоднократные указания на Флоренского как на богослова и на его лекции как на относящиеся к православному богословию (см.: Флоренский. Из богословского наследия... С. 85–86).

вания, как несомненное положение в лекции «Таинства и обряды» выдвигалась концепция «восстания» титанического и насыщения аффекта титанического «гнева» в достижении «Верховного Смысла»¹³.

Полное издание 2004 г., вопреки категоричному утверждению издателей¹⁴, выявило в лекциях о Павла достаточно много мест, где он целенаправленно говорит на языке богословия и пытается придать своим концепциям богословскую значимость¹⁵. Нельзя не заметить, что по крайней мере в двух лекциях — «Таинства и обряды» и «Семь таинств»¹⁶ — имела место попытка о. Павла реализовать свой замысел разработки православного «литургического богословия», отсутствие которого с сожалением им было отмечено в «Столпе и утверждении Истины»¹⁷. И можно видеть, что эта разработка оказалась в конечном счете глубоко продуманной¹⁸ богословской интерпретацией идей Вяч. Иванова, высказанных им в двух частях своей статьи, опубликованной в 1904–1905 гг.¹⁹ Издание 2004 г. во всей полноте раскрыло то, о чем по публикации 1977 г. можно было только догадываться, а именно: начатое Ивановым христианское осмысление

¹³ *Флоренский*. Из богословского наследия... С. 139–142.

¹⁴ Еще в 1998 г. в публикации своей кандидатской (в МДА) работы о творчестве Флоренского игумен Андроник (Трубачев) признал вредной «тенденцию определять творчество о. Павла как богословие, а его самого как богослова». По его мнению, основные труды Флоренского призваны только дать «материал для богословия», а сами по себе относятся «к области христианской философии и христианской науки» (*Андроник (Трубачев), иеромон.* Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998. С. 6–7). В издании «Философии культа» в 2004 г. он еще раз особо отметил, что творчество Флоренского «находилось в русле христианской апологетики и религиозной философии, но не богословия, если под богословием понимать догматическое учение Церкви» (*Андроник (Трубачев). Из истории создания цикла...* С. 20).

¹⁵ При всей однозначности своего требования не рассматривать труды о. Павла Флоренского как богословские о. Андроник не смог не отметить, что в лекциях по «Философии культа» имеет место одна характерная особенность, свойственная богословскому исследованию: минимальное обращение к философской литературе на фоне обилия «материалов из Священного Писания, Третьяка... Триоди Цветной, Триоди Постной, богослужебных и четких миней, Службника, Архиерейского чиновника, Последования молебных пений и различных богослужебных чинов и литургических исследований» (Там же. С. 20–23).

¹⁶ Эта лекция в издании 1977 г. отсутствовала.

¹⁷ «У нас доселе не существует литургического богословия, т. е. систематизации богословских идей нашего богослужения. А ведь именно тут — живое само-сознание Церкви, потому что богослужение есть *цвет* церковной жизни и, вместе с тем, корень и семя ее. Какое богатство идей и новых понятий в области догматики, какое обилие глубочайших психологических наблюдений и нравственных указаний мог бы собрать тут даже не особенно усидчивый исследователь! Да, литургическое богословие ждет себе возделывателя» (*Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М, 1990. С. 298–299).

¹⁸ О том, что свои мысли по богословской интерпретации «титанического» начала в человеке о. Павел не признавал случайными, свидетельствуют, например, его указания о *переписывании* некоторых записей, сделанных чуть ранее. Так, вся основополагающая концепция «усии-ипостаси» в человеке, которая представлена в лекциях 1918 г., содержится в записи, датированной 29 декабря 1914 г. и содержащей пометку: «переписано в поезде» 8 февраля 1915 г. (*Флоренский*. Философия культа... С. 454).

¹⁹ *Иванов В.* Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 1. С. 110–124; № 2. С. 48–77; № 3. С. 38–61; № 5. С. 29–40; № 8. С. 17–26; № 9. С. 47–70; *Иванов В.* Религия Диониса // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 185–220; № 7. С. 122–148.

«эллинской религии страдающего бога» — религии Диониса — в лекциях о Павла было продолжено и во всех своих главных смыслах оказалось оформленным в богословии христианских церковных таинств, вплоть до представления о Евхаристии как удовлетворении «титанического» начала в человеке, требующего убиения и растерзания Бога²⁰.

Обнаружилось, таким образом, еще одно сходство, которое уже не ограничивается общими представлениями о преемственности между античным и христианским религиозными культурами. Иванов исследует «дионисийский» религиозный опыт как изначальный и общечеловеческий и констатирует, что именно этот опыт составлял «признак первоначального христианского богочувствования». «Более или менее затемненный и изглаженный» в сознании современных христиан, он, по замыслу Иванова, должен быть восстановлен «для полноты христианской жизни»²¹. По существу, Флоренский воплощает этот замысел в «Философии культа», нисколько не меняя саму его идею и не переосмысливая сам выявленный Ивановым мистический опыт как таковой.

С учетом именно *такой*, итоговой, разработки «литургического богословия» о Павлом получает свое новое прочтение известный его ранний «реферат» 1906 г. «Догматизм и догматика», который оказывается программой опытного «восполнения» церковной догматики так, как это представлял себе Иванов. Для такого вывода достаточно проанализировать содержащиеся в «реферате» указания на титаническое «богоборчество» — «богоношение»²² и контекст, в котором даны ссылки на стихотворения Вячеслава Иванова²³. «Реферат» Флоренского 1906 г. «онтологизирует» миф о титанах точно по образцу работы Иванова 1904–1905 гг., но представляет соответствующие выводы пока только в рамках «теодицеи»²⁴. Заложённая в глубинах человеческого естества «божественность»²⁵ пока опознается как бессознательная стихийная сила, обращающая всю свою разрушительную мощь на всякие «условности» и «отвлеченности» и удовлетворяющаяся только в подлинной встрече с дей-

²⁰ См.: *Флоренский. Философия культа...* С. 143–146, 455; ср.: *Иванов В.* Эллинская религия страдающего бога // *Новый путь.* 1904. № 1. С. 117, 126–127.

²¹ *Иванов.* Религия Диониса... № 7. С. 137.

²² См., например: *Флоренский П. А.* Догматизм и догматика // *Сочинения:* В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 552.

²³ Там же. С. 551–552.

²⁴ Свое понимание «теодицеи» и «антроподицеи» Флоренский впервые раскрывает в этом же «реферате» (см.: Там же. С. 551).

²⁵ О «божественности» человека в «реферате» упомянуто трижды: «Со Христом “Неведомый Бог” становится Великим *contradictio in adjecto* (противоречие в определении. — *Н. П.*), Деспотом, Сильным Попрателем божественного в человеке» (Там же. С. 553); «Древнее богоборчество не могло удовлетвориться созерцанием Сил Божьих, имманентных миру и потому чуждых божественному началу человека» (Там же. С. 554); «Условное человеческое я, доселе служившее безысключительным подлежащим всех суждений, вытесняется новым подлежащим — Богом, в силу чего все божественное в человеке делается лишь сказуемым нового Подлежащего» (Там же. С. 570). Это же понятие вложено в уста свт. Василия Великого с указанием на то, что и в данном случае стремление к «божественности» носит «титаническую» природу: «Вспомним титанический вызов Кесарю от Великого Каппадокийца: “Я имею повеление сам сделаться божественным и не могу кланяться твари”» (Там же. С. 552).

ствительным Богом (а не каким-либо «идолом» или «узурпатором»²⁶), встрече с Богом как Личностью, «лицом к лицу»²⁷.

Выводы в рамках «антроподицеи» даются Флоренским через несколько лет после окончательного раскрытия сути этих двух «путей» в «Философии культа». На пути «теодицеи» преследуется цель достижения Бога Пресвятой Троицы, Которая, однако, пребывает в «Неприступном Свете». Здесь переживается опыт Бога, «давшего человеку бесконечные возможности и не давшего самой абсолютности...»²⁸. Но на пути «антроподицеи», цель которого — Воплощенное Слово, Христос, «гасится ярость нашей стихийности», удовлетворяется возникшее (очевидно, в результате первого опыта, в «теодицее»), гневное богоборчество²⁹. Два пути освящения — «теодицея» и «антроподицея» — поставляются в соответствие двум онтологическим реальностям в человеке — ипостаси и сущности³⁰. И именно сущность («усия») рассматривается как носитель стихийности (и «божественности») человеческого естества.

В «Столпе» («теодицея», путь, соответствующий человеческой ипостаси) Флоренский дал понятие «самодоказательности» истинного Бога — св. Троицы и выяснил значение Богочеловека Иисуса Христа как источника Откровения о таком Боге³¹; в «Философии культа» («антроподицея», путь, соответствующий человеческой сущности, «усии») о. Павел утверждает, что человек должен систематически участвовать в убиении, растерзании и поедании Бога, *для этого* ставшего Человеком и, подобно древним прозрениям о Дионисе, дающего Самого Себя в пищу.

Фактически все самое главное, что сказал Иванов о культе Диониса, у Флоренского получило не только свое религиозно-философское развитие, но и приобрело свое значение для богословия. И это первое и самое главное, что требовало серьезного анализа и оценки при прочтении полных текстов лекций Флоренского в публикации «Философии культа» в 2004 г. Но в отечественном богословии существует прочная тенденция не замечать Флоренского как богослова, и, очевидно, поэтому в этой области, на уровне необходимых богословских компетенций, не было сделано даже никаких критических замечаний. В настоящее время имеется лишь опыт критической оценки, принадлежащей *философам*, не равнодушным к богословской проблематике. Это несколько страниц из уже достаточно давней работы С. С. Хоружего «Миросозерцание Флоренского» и два места в одной из самых последних статей Н. К. Бонецкой, почти целиком посвященной переписке П. А. Флоренского с В. В. Розановым и нападкам на ее участников.

С. С. Хоружий, только упомянув концепцию Иванова из его поздней диссертации «Дионис и прадионисийство» (1923), на основании сопоставления «Философии культа» Флоренского с «Введением в литургическое богословие»

²⁶ Флоренский. Догматизм и догматика... С. 553.

²⁷ Там же. С. 554.

²⁸ Флоренский. Философия культа... С. 143.

²⁹ См.: Там же. С. 143–144.

³⁰ Там же. С. 140.

³¹ Флоренский. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 48–49, 106.

прот. Александра Шмемана сделал самый общий вывод о том, что трактовка религиозного культа Флоренским соответствует не христианству, а античной мистериальной религии³².

Другая критика, со стороны Бонецкой, на этот раз побилла все рекорды негативно-предвзятого отношения к Флоренскому и его трудам, но отметить ее целесообразно хотя бы в качестве примера, к чему в конечном счете может приводить отсутствие в литературе компетентных исследований богословского аспекта наследия этого мыслителя. Н. К. Бонецкая, заметив, что Флоренский как «экселезиолог, теоретик Церкви-пляски, богослужения как мистерии был учеником Иванова»³³, предположила, что именно труды («спекуляции») Вячеслава Иванова, оказав «сильное воздействие на Флоренского», разбудили в нем «жреца», вызвали «интерес к Христу как к жертве»³⁴. Такого рода интерес данный автор, по сути, считает почти выходящим из круга христианских идей и более соответствующим «древнему ритуализму». Эту тему, по ее мнению, «богословы обходят молчанием», «богословия жертвы не разработано» и т. д.³⁵ Таким образом, Флоренский прежде всего с этой точки зрения³⁶ представляется чуждым православному богословию адептом древнего язычества, хотя, конечно, в данном случае, в суждениях о месте и значении понятия «жертвы» в христианстве следовало бы проявить больше осмотрительности и, по крайней мере, вспомнить характерные места из апостольских посланий...³⁷

³² См.: Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. Томск, 1999. С. 110–123.

³³ Бонецкая Н. К. Античная школа у монастырских стен // Звезда. 2017. № 9. С. 206.

³⁴ Там же. С. 214.

³⁵ Там же.

³⁶ Другие аспекты деятельности и личности Флоренского оцениваются Н. Бонецкой в этой наиболее свежей ее критике о Павла следующим образом: «Под обликом христианского иерея оказывается скрыт жаждущий жертвенной крови жрец; к роли семьянина усилением воли взошел приверженец любви “платонической”; чин же профессора богословия имеет знаток оккультных наук...» (Там же. С. 206). Ср.: «...объязычивание Флоренским Церкви шло, в частности, по линии подмены молитвы магическим заклинанием. По Флоренскому, богослужение Церкви — это что-то вроде сеанса коллективного гипноза, транса, едва ли не родственного шаманским радениям» (Там же. С. 204); «...в свете переписки с Розановым все “христианство” Флоренского представляется даже не стилизацией, а лицемерием врага Церкви, проникнувшим в ее ограду, чтобы обрушить ее стопы» (Там же. С. 208–209).

³⁷ См., например: «Все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилования в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде» (Рим 3. 23–25); «Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти» (Рим 8. 3); «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор 5. 21); «...живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Ефес 5. 2); «Но если я и соделываюсь жертвою за жертву и служение веры вашей, то радуюсь и сорадуюсь всем вам» (Флп 2. 17); «Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес, Который не имеет нужды ежедневно, как те первосвященники, приносить жертвы сперва за свои грехи, потом за грехи народа, ибо Он совершил это однажды, *принеся в жертву Себя Самого*» (Евр 7. 26–27) и др.

Но Флоренский нуждается не в навешивании на него дополнительных, в данном случае вполне надуманных ярлыков, а в обстоятельном анализе возможных причин, по которым он, заинтересовавшись представленной в работах Иванова мистикой Диониса, принял выводы и личный опыт исследователя этой мистики, в котором Дионис опознавался как меняющий «маски» Христос³⁸. И, предвзяв такой анализ, представляется важным обратить внимание на наличие ряда факторов, объединяющих мировоззрение Иванова и Флоренского и определяющих единство их устремлений. Речь идет прежде всего о задачах апологии христианства, которые они решали, в числе прочего, с использованием наследия Ф. Ницше и в рамках концепций всеединства, Богочеловечества и теургии Владимира Соловьева. Вячеслав Иванов в 1923 г. писал о «могущественном импульсе» Ф. Ницше, который обратил его к изучению религии Диониса, а также о том, что проведенное им исследование показало всю «несостоятельность... исторической концепции» гениального автора «Рождения трагедии». «Не подлежит сомнению, — заключал Иванов, — что религия Диониса... определила своим направлением водосклон, неудержимо стремивший с тех пор все религиозное творчество к последнему выводу — христианства»³⁹. Флоренский в тех же апологетических целях неоднократно ссылаясь на Ницше, в том числе в «Столпе и утверждении Истины»⁴⁰, а в подготовительных записях к «Философии культа» ницшеанскую «волю к власти» («Wille zum Macht»⁴¹) прямо опознал как «аффект» титанического начала в человеке⁴². Эта тема должна быть предметом отдельного исследования, а в данном случае хотелось бы начать с Соловьева, или, вернее, с рассмотрения того, как и в чем именно его идеи могли объединить направления поисков двух мыслителей.

Личное знакомство с Владимиром Соловьевым (1896) и участие Соловьева в первой публикации стихов Иванова (1898) привело к тому, что философ стал для начинающего поэта «покровителем... музы и исповедником... сердца»⁴³. В статье 1910 г. Иванов отметил свое «единомыслие» с учением Соловьева⁴⁴ и представил суть этого учения как «раскрытие истины о Церкви»⁴⁵, которая есть «положительное всеединство» и «богочеловеческое вселенское царство»⁴⁶. У Соловье-

³⁸ См., например: в письме П. Флоренскому осенью 1904 г. В. Эрн так передавал высказанные в беседе мысли Иванова: «Мне нравится это искание Диониса... Эта радость встречи. Так радостно узнавать Христа под чужою маскою, под чужим именем» (Переписка В. Ф. Эрн и П. А. Флоренского (1900 — 1911) / Н. Н. Павлюченков, изд. // Русское богословие: исследование и материалы. 2016. М., 2016. С. 166).

³⁹ См.: Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 11.

⁴⁰ См., например: «Мир трагически прекрасен в своей раздробленности. Его гармония — в его дисгармонии, его единство — в его вражде. Таково парадоксальное учение Гераклита, впоследствии парадоксально развитое Фридрихом Ницше в теорию “трагического оптимизма”» (Флоренский. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 155).

⁴¹ Ницше Ф. Воля к власти // Полное собрание сочинений. М., 1910. Т. 9.

⁴² Флоренский. Философия культа... С. 455.

⁴³ Иванов В. Автобиографическое письмо // Иванов В. Собрание сочинений: В 4 т. Брюссель, 1974. Т. 2. С. 20.

⁴⁴ Иванов В. Религиозное дело Владимира Соловьева // Там же. Т. 3. С. 301.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. С. 304.

ва, согласно Иванову, имело место «полное постижение мистической истины о Церкви»⁴⁷, ему удалось не просто показать, а «внедрить» в современное мировоззрение мысль о том, что степень такого постижения («степенью усвоения истины о Церкви») обусловлено вообще все религиозное сознание⁴⁸. Соловьев учит «о восстановлении человека и природы в их божественности посредством свободного воссоединения всех движущих мировых сил в живой целокупности Тела Христова» и рассматривает «историю как процесс становления богочеловечества, имеющего объединить сынов Божиих на земле и самую Землю в одно божественное Тело Жены, облеченной в Солнце»⁴⁹.

Также еще ряд других важных положений этой статьи, без сомнения, можно принимать как указание на то, в чем конкретно Иванов признавал себя полностью согласным с Соловьевым. Здесь существенно прежде всего очень важное для Флоренского суждение, что «Истина оправдывается, только будучи созерцаема в другом. Где двое или трое вместе во имя Христово, там среди них Сам Христос... Адекватное познание тайны бытия возможно лишь в общении мистическом, т. е. в Церкви»⁵⁰.

С Соловьевым, отмечает Иванов, сравнительно мало спорили собственно об основах его учения. Еще менее «гневались» на него как на мистика. «Слушали его преимущественно те, кто нуждались в углублении и очищении своей уже наличной веры»⁵¹. Но чтобы понять его учение до конца, нужны не интеллектуальные усилия, а «внутренний опыт соборности»⁵², очевидно тот самый, к которому, по мысли Иванова, был причастен сам Соловьев и который он хотел положить в основу будущей теургии. Есть ряд свидетельств, указывающих на стремление Иванова развить и распространить этот опыт на все современное религиозное сознание⁵³.

Так или иначе, но мистика культа Диониса изучается Ивановым под влиянием концепции теургии и с учетом той самой метафизической парадигмы, которую задал В. Соловьев и согласно которой, как известно, для бытия мира и Самого Бога необходимо «разделение» Абсолютного самого в себе и появление «Его Другого»⁵⁴. Именно эта метафизика «разделения» узнается в древнем культе страдающего бога, хотя сам Иванов лишь реконструирует сознание участников мистерий и не ставит вопрос о соответствии этого сознания метафизической ре-

⁴⁷ Иванов В. Религиозное дело Владимира Соловьева // Там же. Т. 3. С. 301–302.

⁴⁸ Там же. С. 299.

⁴⁹ Там же. С. 301–302.

⁵⁰ Там же. С. 303.

⁵¹ Там же. С. 299.

⁵² См.: Там же. С. 296.

⁵³ См., например, из письма Е. Герцык к В. Гриневич от 13 февраля 1908 г.: Иванов «хочет и верит, что будет религиозным реформатором, он уже намечает себе новый, небывалый путь в мистике — не одинокий, а общинно-мистический» (Сестры Герцык. Письма / Т. Н. Жуковская, сост. и коммент. СПб.; М., 2002. С. 509).

⁵⁴ См.: Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 716. «Если бы абсолютное, — пишет Соловьев, — оставалось только самим собой, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным... Для того чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть... единством себя и своего противоположного» (Там же. С. 234).

альности. При этом обнаруживается целый ряд параллелей и даже прямое сходство между тем, как сопоставляются древнегреческие мистерии и христианские таинства у Вячеслава Иванова и у С. Н. Трубецкого, профессора и последователя Соловьева, у которого Флоренский учился в Московском университете.

Трубецкой, как представляется, вполне мог бы подписаться под тезисами Иванова: элины «проникли в глубочайшую природу и таинственный смысл страданий»⁵⁵, и это было «прозрением страдающего Всеблага», т. е. прозрением в тайну грядущего христианства⁵⁶. В концепции Трубецкого так было подготовлено к принятию Христа человеческое сознание, а реальное, преображающее всего человека, мистическое участие в страданиях Спасителя стало возможным только *после* того, как Бог *стал* Человеком и действительно в историческом времени пострадал⁵⁷. Для Иванова христианство *продолжает* древнюю мистериальную традицию, оно принимает «внушения... из древнего религиозного опыта»⁵⁸ и становится в лице Христианской Церкви «достойнейшим наследником» древней Эллады⁵⁹. Но «прозрение страдающего Всеблага» уже в дохристианском культе Диониса «было восторгом мистического приобщения его (т. е. «Всеблага». — Н. П.) страстям»⁶⁰. Подобный опыт может соответствовать метафизике, в которой Бог *страдает* уже в мировой истории как таковой, и страдание (или самоуничтожение, «кенозис») Божества открывается уже в самом факте бытия «тварного» мира.

В публикации 1905 г. Иванов отметил, что в основе религии Диониса лежит «идея вселенского страдания, представление о мире, жертвенно страдающем через разъединение и разъятие божества, в себе единого»⁶¹. Равным образом и в «Новом пути», и в поздней диссертации, напечатанной в Баку в 1923 г.⁶², Иванов особо выделяет мистический опыт двойственности *единого* божественного (и мирового) начала, его фактическую борьбу *внутри* себя и находит эту тайну бессознательно постигнутой в древнем «народном богочувствовании»⁶³. В этом «постижении» Дионис — «вечно единый», одновременно «благодетельный и страшный», всемогущий и допускающий победу над собой. Он *сам* «разнудывает» некие силы, смешанные «из любви и воли богоборствующей», *сам* направляет их удар, растерзывается ими «в безумии и бешенстве», убивается и пожирается ими, а затем, погребенный, снова воскресает и возрождается «для нового богоявления»⁶⁴. Эта «истина раздвоения бога на жертву и палача, на богоборца и трагического победителя, на убиенного и убийцу» — «мистическая истина Дио-

⁵⁵ Иванов. Эллинская религия... № 1. С. 117.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ По мысли С. Трубецкого, христианство «пресуществляет», т. е. делает реальным богочеловеческое действие, которое прозревали, но не могли дать древние мистерии (см.: Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2003. С. 129–130).

⁵⁸ Иванов. Религия Диониса... № 7. С. 135.

⁵⁹ См.: Иванов. Эллинская религия... № 2. С. 60.

⁶⁰ Иванов. Эллинская религия... № 1. С. 117.

⁶¹ Иванов. Религия Диониса... № 7. С. 134.

⁶² См. современное издание: Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.

⁶³ Иванов. Религия Диониса... № 7. С. 134.

⁶⁴ Иванов. Эллинская религия... № 1. С. 126–127.

нисовой религии» — открывает и делает для человека доступной «загадочную сущность» бога, «вечно *самоотчуждающегося* под чужой маской, вечно *разорванного и разлученного с собою самим*, вечно страдающего и упоенного страданием... (выделено мной. — *Н. П.*)»⁶⁵. В этой мистике, по мысли Иванова, человек приобщается реальности, выразить которую до конца не способна «логика догмата»⁶⁶.

В поздней диссертации Иванов, приведя описание культа⁶⁷, особо отметил, что человек испытывает напряженные состояния — торжество смерти и жизни⁶⁸, внезапной смены безутешной скорби и буйной радости⁶⁹. Все это в сознании участника культа, по его представлению, вызывает сам Дионис и сам же это напряжение снимает, приводя тем самым душу к целительному успокоению⁷⁰. Но основной *смысл* приобщения к этому экстатическому «страданию» Иванов находит в таком онтологическом преображении человека, которое воспринимается, по существу, прямо по Соловьеву, как мистический синтез «между божественным и человеческим началами»⁷¹. Соловьев раскрывает метафизику мирового процесса («раздвоение» Абсолюта, появление мира как «Его Другого» и процесс обратного восстановления всеединства) и дает концепцию теургии как деятельности, ведущей к достижению Богочеловечества; Иванов развивает эту концепцию прежде всего в направлении участия человека в религиозном культе, где в мистическом опыте, участвуя в «страданиях» божественного разделения, человек возвращается к своей божественности.

Такое «дополнение» или, лучше, «восполнение» Соловьева не могло не привлечь внимания Флоренского, который познакомился с концепцией Иванова, очевидно, по публикациям в «Новом пути»⁷². Но еще раньше, с 1900 г., Флоренский слушал С. Н. Трубецкого на семинарах в Московском университете⁷³. Все, что говорил С. Трубецкой применительно к эволюции в едином религиозном сознании человечества⁷⁴, в статьях Иванова получало свое онтологическое значение: за мифическим образом титанов обнаруживалось мистическое постижение двойственности человеческой души: «титаны, разрывающие бога, чрез пожрание его им исполняются в такой степени, что вмещают в своей мятежной душе иную, божественную душу», а люди возникают уже из «титанического пеп-

⁶⁵ Иванов. Эллинская религия... № 8. С. 23.

⁶⁶ «Эта мистика оргастического безумия мало говорит рассудку, как всякая мистика; но как символ она непосредственнее, чем логика догмата, делает нам доступной загадочную сущность... “многоликого” и “многоименного” Диониса, бога “страстей”» (Там же.).

⁶⁷ См.: Иванов В. Дионис и прадионисийство. С. 114–121.

⁶⁸ Там же. С. 149.

⁶⁹ Там же. С. 115.

⁷⁰ Там же. С. 219.

⁷¹ Иванов. Эллинская религия... № 5. С. 39.

⁷² В 1904 г. Мережковские опубликовали еще две статьи Флоренского (Спиритизм как антихристианство // Новый путь. 1904. № 3; О символах бесконечности (Очерк идей Г. Кантора) // Новый путь. 1904. № 9), и в этих же номерах журнала продолжалась публикация работы Вячеслава Иванова «Эллинская религия страдающего бога».

⁷³ См.: Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. М., 2011. Т. 1. С. 218.

⁷⁴ О «едином религиозном сознании», с точки зрения С. Трубецкого, см., например: Трубецкой. Метафизика в Древней Греции... С. 64.

ла». Это означает, что люди — «существа двойственной природы, составленной из противоборствующих начал — титанического, темного, и дионисического, светлого»⁷⁵. С одной стороны, человека (и человечество) тяготит «первородная вина», а с другой — человек (и все человечество) наследует от титанов «удвоение их природы», означающее «преображение богоубийц»⁷⁶.

Придание этим выводам богословской четкости (в концепции двойственности титанического, обусловленной соотношением его, как «усии», с «ипостасью»), очевидно, было для Флоренского лишь решением «технической» задачи; главное же состояло в том, что Иванов, в отличие от Соловьева и С. Трубецкого, ориентировался на культ как единственный источник онтологического преобразования человека. Флоренский, очевидно, нашел в трудах Иванова то, что, со своих церковных позиций, уже в 1904–1905 гг. хотел осуществлять сам — развитие идеи теургии как осмысления решающего значения в «богоделании» религиозного культа. И здесь нельзя не обратить внимания на совпадение по времени свидетельства о двух моментах в творческом становлении молодого Флоренского: знакомства с работами Иванова и первого «разочарования» в Соловьеве. В уже отмеченном выше письме В. Эрн П. Флоренскому осенью 1904 г. В. Эрн передавал также и такие слова Иванова: «Мир — это страдающий Бог. Это Божий Сын в разлучности с Богом Отцом» и добавлял от себя: «только в этом видит он (Иванов. — Н. П.) возможность теодицеи»⁷⁷. Когда Эрн сообщил Флоренскому о переезде Иванова из Швейцарии в Москву⁷⁸, Флоренский в ответном письме (25 декабря 1904 г.) высказал намерение лично с ним встретиться⁷⁹, а в письме Эрну 21 сентября 1905 г. просил достать несколько книг, в том числе и «Религию Диониса» Вячеслава Иванова⁸⁰.

Вместе с тем в октябре 1905 г. в переписке с В. Ф. Эрном Флоренский общал, что идея устройства теократии не Богом, а людьми «отравила» для него все сочинения Соловьева, кроме «Трех разговоров»⁸¹. Это очень серьезное и

⁷⁵ Иванов. Эллинская религия... № 8. С. 25.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Переписка В. Ф. Эрн и П. А. Флоренского (1900–1911)... С. 166. Но «я чувствую, — отметил еще Эрн, — что Христос для Иванова не есть центр и все, не есть средоточие его жизни и воззрений. Он пусть и радуется Христу — не потому, что это Христос, а потому, что это исцеление и встреча доставляет ему радость» (Там же).

⁷⁸ Там же. С. 167.

⁷⁹ Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрн / Н. Н. Павлюченков, изд. // Русское богословие: исследования и материалы. М., 2014. С. 210–211.

⁸⁰ Там же. С. 217. На работу Иванова «Эллинская религия страдающего бога» Флоренский ссылался в своей курсовой работе 1907 г. (см.: Флоренский П., *свящ.* Священное переименование. М., 2006. С. 332.), а дочери Иванова — Лидии — принадлежит свидетельство того, что Флоренский был на одном из собраний на «Башне» в Петербурге, по всей видимости в 1907–1908 гг. (Иванова Л. Воспоминания. Книга об отце. М., 1992. С. 33). С осени 1913 г. отношения Флоренского с Ивановым уже приняли характер тесного личного общения (см.: Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрн / Н. Н. Павлюченков, изд. // Русское богословие: исследования и материалы. 2015. М., 2015. С. 193): Иванов присутствовал на магистерской защите Флоренского (май 1914), после чего Флоренский несколько дней провел в доме Иванова в Москве (см.: Там же. С. 93); в 1915 г. Флоренский посвящает Иванову свою работу «Не восхищения непщева» и т. д.

⁸¹ Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрн... 2014. С. 219.

важное свидетельство, раскрывающее тот настрой, с которым Флоренский пытался устранить из метафизики всеединства и Богочеловечества Соловьева все, что ему казалось отклонением от христианской догматики. Но в данном случае важно то, что саму идею теургии, всеединства и Богочеловечества Флоренский принял и также пытался придать всему этому четкое богословское оформление. Эту тему, требующую, конечно, своего специального раскрытия, здесь можно проиллюстрировать одним очень характерным примером. Так, указание на Божественный кенозис, который, согласно Флоренскому, проявился не только в Боговоплощении, но и в самом «творении» мира⁸², по всей видимости, скрывает за собой то же самое, что и у Соловьева, убеждение в «творении» Абсолютом своего «Другого». На это же указывает и поздняя «медитация» Флоренского «К символике цветов», или, по другому названию, «Небесные знамения» (1919), где под Софией понимается уже не только безусловно тварная реальность (как подчеркивалось в «Столпе и утверждении Истины»), а тончайшая, переходная грань между тварным и нетварным естеством⁸³. Характерно, что здесь Соловьев и Иванов упомянуты *вместе*, как созерцавшие разные аспекты одной и той же Софии: Соловьев — «как Образ Божий для твари», а Иванов — как первооснову «нашего существа в мистическом погружении взора внутрь себя»⁸⁴.

Если вспомнить трактовку Флоренским особенностей выделенных им этапов, или «путей», в религии и религиозном развитии человека — «теодицеи» и «антроподицеи», то становится понятным преимущественное обращение к Иванову в поздних трудах о. Павла, поставившего в это время цель разработки «своей» теургии, начав с выявления (в «антроподицее») путей «освящения» человека. Можно думать, что восприятие Ивановым и Флоренским религиозного культа как главного средства преобразующего воздействия на человеческое естество полностью совпали. Но, как представляется, определяющую роль здесь сыграло еще и то обстоятельство, что своими исследованиями и выводами Иванов никак не ставил под сомнение, а только подтверждал изначально воспринятые Флоренским основы метафизики Соловьева. И при этом, насколько удалось заметить, по отношению к Иванову (в отличие от Соловьева) Флоренский ни разу не сделал ни одного критического замечания.

Соловьев писал о разделении в Абсолюте, с которым связано некое контролируемое «освобождение» стихии хаоса и появление «тварного» мира как совокупности тех же «элементов» мира Божественного, но с иным, недолжным,

⁸² См.: «Христианская идея о Боге, как о Существенной Любви, как о Любви *внутри* Себя, а потому — также *вне* Себя; идея о смирении Божиим, о само-уничижении Божиим, проявляющемся сперва в творении мира, т. е. в поставлении рядом с Собою само-стоятельного бытия, в даровании ему свободы развиваться по собственным своим законам и, следовательно, в добровольном ограничении Самого Себя; идея о смирении Божиим, о самоумалении Божиим, — эта идея, говоря я, впервые дала почву для признания твари самостоятельной и потому нравственно ответственной за себя пред Богом» (Флоренский. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 289).

⁸³ «Она столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь. О ней нельзя сказать ни “да”, ни “нет”...» (Флоренский П., *свящ.* Небесные знамения // Избранные статьи по искусству. М., 1996. С. 282).

⁸⁴ Там же.

неупорядоченным их расположением⁸⁵. Иванов, исходя из *той же* метафизики, изменял преимущественное направление соловьевской теургии в сторону участия человека в религиозном культе и предлагал свою, очень привлекательную, интерпретацию сохранившихся и вновь открытых свидетельств о культе и мистериях Диониса⁸⁶, в которой центральным моментом выступал *опыт* причастия человека к страдающему вследствие своего «разделения» единому божеству. Можно предположить, что проходящая красной нитью через все исследования Иванова идея достижения Богочеловечества через «соборное» участие в таинствах с самого начала соответствовала внутреннему настрою Флоренского гораздо более, чем упор Соловьева на социально-политическое движение к той же цели. В восприятии Флоренского, Иванов раскрывал *объективный* общечеловеческий опыт, а Соловьев в своей модели теократии делал опасный уклон в сторону человеческой субъективности.

И представляется, что возможной критике должны подлежать не мнимые антицерковные и даже якобы антихристианские позиции священника Павла Флоренского, а некоторые черты и особенности того богословского обоснования, которое он пытался дать как метафизике Соловьева, так и концепциям Иванова. Во всяком случае, указанные выше обстоятельства позволяют говорить именно о глубоких убеждениях Флоренского, в частном характере которых он отдавал себе отчет⁸⁷, но при этом чаще всего у критиков вызывало ощущение, что свои личные «избрания» он выдает за «исповедь соборного опыта»⁸⁸.

Ключевые слова: Флоренский, Вячеслав Иванов, Соловьев, религия Диониса, религиозный культ, таинства, богословие.

Список литературы

- Андроник (Трубачев), иеромон.* Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998.
- Бонецкая Н. К.* Античная школа у монастырских стен // Звезда. 2017. № 9.
- Бужор Е. С.* Философия символа Вячеслава Иванова и Павла Флоренского // Вестник РУДН. Сер. Философия. 2016. № 4. С. 70–77.
- Ваганова Н. А.* Дионисийство как первохристианство в книге Вяч. Иванова «Дионис и прадионисийство» // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2010. Вып. 4 (32). С. 63–70.

⁸⁵ См., например: «Возможность хаотического существования, от века содержащаяся в Боге, вечно подавляется Его могуществом, осуждается Его истиной, уничтожается Его благостью. Но Бог любит хаос и в его небытии, и Он хочет, чтобы сей последний существовал, ибо Он сумеет вернуть к единству мятежное существование... Поэтому Бог дает свободу хаосу. Он удерживает противодействие ему своего всемогущества в первом акте Божественного бытия в стихии Отца и тем самым выводит мир из его небытия» (*Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 331).

⁸⁶ Обсуждение степени «научности» исследований и выводов Иванова см.: *Ваганова Н. А.* Дионисийство как первохристианство в книге Вяч. Иванова «Дионис и прадионисийство» // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2010. Вып. 4 (32). С. 63–70.

⁸⁷ См., например: *Флоренский.* Философия культа... С. 49.

⁸⁸ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 494.

- Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования / Л. А. Гоготишвили, А. Т. Казарян, ред. М., 1999.
- Вячеслав Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке зарубежных мыслителей и исследователей: Антология / К. Г. Исупова, А. Б. Шишкина, сост. СПб., 2016.
- Иванов В.* Собрание сочинений: В 4 т. Брюссель, 1974.
- Иванов В.* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.
- Иванов В.* Религия Диониса // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 185–220; № 7. С. 122–148.
- Иванов В.* Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 1. С. 110–124; № 2. С. 48–77; № 3. С. 38–61; № 5. С. 29–40; № 8. С. 17–26; № 9. С. 47–70.
- Иванова Л.* Воспоминания. Книга об отце. М., 1992.
- Марченко О. В.* Символика сердца в размышлениях Вячеслава Иванова, В. Эрна и о. П. Флоренского: некоторые замечания // Rossica Lublinensia. Lublin, 2012. Т. 7. С. 49–61.
- Никитин В.* Храмовое действо как синтез искусств // Символ. 1988. № 20.
- Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. М., 1910.
- Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. М., 2011.
- Переписка В. Брюсова с Вяч. Ивановым // Литературное наследство. М., 1976. Т. 85. С. 428–545.
- Переписка В. Ф. Эрна и П. А. Флоренского (1900 — 1911) / Н. Н. Павлюченков, изд. // Русское богословие: исследования и материалы. 2016. М., 2016. С. 145–198.
- Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна / Н. Н. Павлюченков, изд. // Русское богословие: исследования и материалы. М., 2014. С. 199–231.
- Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрна / Н. Н. Павлюченков, изд. // Русское богословие: исследования и материалы. 2015. М., 2015. С. 173–203.
- Сестры Герцык. Письма / Т. Н. Жуковская, сост. и коммент. СПб.; М., 2002.
- Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. М., 1911.
- Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. М., 1988.
- Трубачев С.* Музыкальный мир П. А. Флоренского // Советская музыка. 1988. № 8. С. 81–89; № 9. С. 99–103.
- Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 2003.
- Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М., 1990.
- Флоренский П.* О символах бесконечности (Очерк идей Г. Кантора) // Новый путь. 1904. № 9. С. 173–235.
- Флоренский П.* Спиритизм как антихристианство // Новый путь. 1904. № 3. С. 149–167.
- Флоренский П., свящ.* Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17.
- Флоренский П., свящ.* Избранные статьи по искусству. М., 1996.
- Флоренский П., свящ.* Священное переименование. М., 2006.
- Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. М., 1994.
- Флоренский П., свящ.* Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.
- Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
- Хоружий С. С.* Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999.
- Хоружий С. С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 180–201.
- Шишкин А.* О границах искусства у Вяч. Иванова и о. Павла Флоренского // Вестник РХД. 1990. № 160.
- Storia della letteratura russa. Torino, 1989. Vol. 3. Т. 1.

“HELLENIC RELIGION OF SUFFERING GOD” IN THE “PHILOSOPHY OF CULT” OF PRIEST PAVEL FLORENSKY: FORMULATING THE PROBLEM

N. PAVLIUCHENKOV

Abstract: This article points out the presence of common themes and directions of research in the religious and philosophical legacy of priest Pavel Florensky and Vyacheslav Ivanov, particularly the concept of religious cult put forward in Ivanov's work “Hellenic Religion of the Suffering God (Religion of Dionysus)” (Russ. Эллинская религия страдающего бога (Религия Диониса)) and in Florensky's lectures in the “Philosophy of Cult” (Философии культа). The article draws attention to the fact that Florensky's lectures, at least in their main part, contain elements of theological research and are essentially an attempt at a theological interpretation of Ivanov's concept. The article also emphasises the lack of theological criticism of this aspect in Florensky's legacy and gives a brief outline of critical observations contained in philosophical works by S. Khoruzhy and N. Bonetskaya. Studying this issue, I consider it necessary, in the first hand, to identify the reasons why Vyach. Ivanov's texts attracted Florensky's attention. In my opinion, this is both thinkers' aim of the apology of Christianity employing F. Nietzsche's works and Vladimir Solovyev's metaphysics of unity. Ivanov attempted to develop Solovyev's theurgy and “complement” his metaphysics by means of religious experience that would correspond this metaphysics. Overall, Ivanov's views on the essential role of religious cult and sacred rites in man's life fully corresponded Florensky's beliefs.

Keywords: *Keywords:* Florensky, Vyacheslav Ivanov, Solovyev, religion of Dionysus, religious cult, sacraments, theology.

References

- Andronik (Trubachev), hieromonk (1998). *Teoditseia i antropoditseia v tvorchestve sviashchennika Pavla Florenskogo* [Theodicy and Anthropodicy in Works of Priest Pavel Florensky]. Tomsk (in Russian).
- Bonetskaia N. K. (2017) “Antichnaia shkola u monastyrskikh sten” [“Classical Ancient School by Monastery Walls”]. *Zvezda*, 2017, vol 9 (in Russian).
- Buzhor E. S. (2016) “Filosofia simvola Viacheslava Ivanova i Pavla Florenskogo” [“Vyacheslav Ivanov's and Pavel Florensky's Philosophy of Symbol”]. *Vestnik RUDN. Ser. Filosofija*, 2016, vol. 4, pp. 70–77 (in Russian).

- Florenskii P., priest (1977) "Iz bogoslovskogo naslediiia" ["From the Theological Legacy"], in *Bogoslovskie trudy* [Studies in Theology], vol. 17. Moscow (in Russian).
- Florenskii P. A. (1990) *Sochineniia. T. 1 (1). Stolp i utverzhdienie Istiny* [Collected Works. Vol. 1 (1). The Pillar and Ground of the Truth]. Moscow (in Russian).
- Florenskii P., priest (1994) *Sochineniia: V 4 t.* [Collected Works. In 4 Vols.]. Moscow (in Russian).
- Florenskii P., priest (1996) *Izbrannye stat'i po iskusstvu* [Selected Articles on Art]. Moscow (in Russian).
- Florenskii P., priest (2006) *Sviashchennoe pereimenovanie* [Sacred Renaming]. Moscow (in Russian).
- Florenskii P., priest (2004) *Filosofia kul'ta (Opyt pravoslavnoi antropoditse)* [Philosophy of Cult (Attempt at Orthodox Theodicy)]. Moscow (in Russian).
- Florovskii G., priest (1991). *Puti russkogo bogosloviia* [Paths of Russian Theology]. Vilnius (in Russian).
- Gogotishvili L. A., Kazaryan A. T. (eds.) *Viacheslav Ivanov. Arkhivnye materialy i issledovaniia* [Viacheslav Ivanov. Archival Materials and Studies]. Moscow, 1999 (in Russian).
- Ivanov V. (1974) *Sobranie sochinenii v 4 t.* [Collected Works, in 4 vols.]. Brussels (in Russian).
- Ivanov V. (1994) *Dionis i pradiionisiistvo* [Dionysus and Early Dionysianism]. St Petersburg (in Russian).
- Ivanova L. (1992) *Vospominaniia. Kniga ob ottse* [Memoirs. Book about My Father]. Moscow (in Russian).
- Isupova K. G., Shishkina A. B. (eds.) *Viacheslav Ivanov: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Viacheslava Ivanova v otsenke zarubezhnykh myslitelei i issledovatelei: Antologiiia* [Viacheslav Ivanov: Pro et contra. Personality and Creative Work of Viacheslav Ivanov in Assessments of Foreign Thinkers and Scholars: Anthology]. St Petersburg, 2016 (in Russian).
- Khoruzhii S. S. (1999) *Mirosozertsanie Florenskogo* [Florensky's World Outlook]. Tomsk (in Russian).
- Khoruzhii S. S. (1988) "Filosofskii simvolizm Florenskogo i ego zhiznennye istoki" ["Florensky's Philosophical Symbolism and its Origins in Life"], in *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [Historical and Philosophical Yearly]. Moscow, pp. 180–201.
- Marchenko O. V. (2012) "Simvolika serdtsa v razmyshleniiakh Viacheslava Ivanova, V. Erna i o. P. Florenskogo: nekotorye zamechaniia" ["Symbolism of Heart in Viacheslav Ivanov's, V. Ern's and Priest P. Florensky's Speculations: Some Observations"]. *Rossica Lublinsensia*, 2012, vol. 7, pp. 49–61 (in Russian).
- Nikitin V. (1988) "Khramovoe deistvo kak sintez iskusstv" ["Temple Act as Synthesis of Arts"]. *Simvol*, 1988, vol. 20 (in Russian).
- Obretaia put'. Pavel Florenskii v universitetskie gody: V 2 t.* [Acquiring the Path. Pavel Florensky's University Years. In 2 Vols.]. Moscow, 2011 (in Russian).
- Pavliuchenkov N. N. (ed.) (2014) *Perepiska P. A. Florenskogo i V. F. Erna*, in *Russkoe bogoslovie: issledovaniia i materialy* [Russian Theology: Studies and Materials]. Moscow, pp. 199–231 (in Russian).
- Pavliuchenkov N. N. (ed.) (2015) *Perepiska P. A. Florenskogo i V. F. Erna*, in *Russkoe bogoslovie: issledovaniia i materialy* [Russian Theology: Studies and Materials]. Moscow, pp. 173–203 (in Russian).
- Pavliuchenkov N. N. (ed.) (2016) *Perepiska V. F. Erna i P. A. Florenskogo (1900–1911)*, in *Russkoe bogoslovie: issledovaniia i materialy* [Russian Theology: Studies and Materials]. Moscow, pp. 145–198 (in Russian).
- "Perepiska V. Briusova s Viach. Ivanovym" [V. Briusov's Letters to Viach. Ivanov]. *Literaturnoe nasledstvo*, 1976, vol. 85, pp. 428–545 (in Russian).
- Shishkin A. (1990) "O granitsakh iskusstva u Viach. Ivanova i o. Pavla Florenskogo" ["Viach. Ivanov and Pavel Florensky on the Limits of Art"]. *Vestnik RKhD*, 1990, vol. 160 (in Russian).

- Solov'ev V. S. (1988) *Sochineniia: V 2 t.* [Collected Works. In 2 Vols.]. Moscow (in Russian).
(1989) *Storia della letteratura russa*. Torino, vol. 3.
- Trubachev S. (1988) “Музыкальный мир П. А. Флоренского” [“P. Florensky’s Musical World”].
Sovetskaia muzyka, 1988, vol. 8, pp. 81–89; vol 9, pp. 99–103 (in Russian).
- Trubetskoi S. N. (2003) *Metafizika v Drevnei Gretsii* [Metaphysics in Ancient Greece]. Moscow (in Russian).
- Vaganova N. A. (2010) “Донисиизм как первохристианство в книге Виач. Иванова «Донис и прадонисиизм»” [“Dionysianism as Primordial Christianity in V. Ivanov’s Book *Dionysus and Early Dionysianism*”]. *Vestnik PSTGU. Ser. I: Bogoslovie. Filosofii*, 2010, vol. 32, pp. 63–70 (in Russian).
- Zhukovskaia T. N. (ed.) (2002) *Sestry Gertsyk. Pis'ma* [The Gertsyk Sisters. Letters]. St Petersburg, Moscow (in Russian).