

ского (хотя видел и существенную разницу между поэтами в реализации утих принципов). Это родство он объясняет мифопоэтической природой эстетического сознания названных поэтов. Видимо, точнее говорить не просто о мифопоэтической, а конкретнее - о "неклассической" природе первообраза у них. как и у Мандельштама, Пастернака, Ахматовой, каждый из которых по-своему, глубоко оригинально реализовал ту внутреннюю меру, которая была задана русской поэзии символизмом.

1 Горнунг Б.М. Черты русской поэзии 10-х годов (к постановке вопроса о реакции против поэтического канона символистов) // Поэтика и стилистика русской литературы. Л., 1971. С. 264.

2 Мандельштам О. Слово и культура. М., 1987. С. 45.

3 Померанц Г.С. Басе и Мандельштам // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1970. С. 199.

4 Там же. С. 200.

5 Мандельштам О. Слово и культура. С'. 148.

6 Гинзбург Л.Я. О лирике. М.-Л., 1964. С. 213.

7 Пастернак Б. Стихотворения и поэмы. М.-Л.. 1965. С. 107.

8 Из ранних прозаических опытов Б. Пастернака // Памятники культуры. Новые открытия. М., 1977. С. 108.

9 Первые опыты Б. Пастернака // Труды по таковым системам. 1У. Ученые чаи. Тартуского ун-та. Вып. 236. Тарту, 1963. С. 244.

10 Пастернак В. Воздушные пути. М., 1983. С. 429.

11 Гинзбург Л.Я. О старом и новом. Л., 1982. С. 36.

12 Из ранних прозаических опытов Б. Пастернака. С. 110-111.

13 Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л., 1977. С. 119.

14 Виноградов П.В. Избранные труды. Поэтика русской литературы. М., 1976. С. 452.

15 Виноградов В.В. Указ. соч. С. 436.

16 Левин Ю.И., СегалД.М., Тимснчик Р.Д. и др. Русская семантическая поэтика как потенциальная культурная парадигма // Russian literature'. 1974. № 7/8. С. 56.

17 Дуганов Р.В. Проблема эпического в поэтике В. Хлебникова // Известия АН СССР. Сер. литературы и языка. Т. 35. 1975. № 5. С. 435.

18 Хлебников В.В. Неизданные произведения. М., 1940. С. 319.

*И. Ужаревич* (Загреб)

## ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ И ОСИП МАНДЕЛЬШТАМ

Нет никаких данных о том, что П. Флоренский и О. Мандельштам когда-нибудь лично встречались. В своей "Книге о Мандельштаме" (Белград, 1982) К.Тарановский как будто предполагает такую возможность. Исходя из того, что уже в 1916 г. Флоренский повлиял на поворот Мандельштама от католицизма к православию (ср. *Taranovski* 1982: 244), Тарановский в одной заметке утверждает: "Столп и утверждение истины" Павла Флоренского опубликован

в 1914 г. К сожалению, нам не известно, когда Мандельштам лично встретил Флоренского. Во всяком случае, он читал его произведения до того, как уехал в Киев к 1919 г." (*Taranovski* 1982: 272; ср. и 1987: 470). Как и другие мандельштамоведы, говорящие о **биографических** контактах (связях) Мандельштама, и Тарановский ссылается на воспоминания Н.Мандельштам (ср. *Н. Мандельштам* 1970: 248; 1972; 1987). Для нас в данном контексте самым важным является тот факт, что одно время "Столп и утверждение истины" Флоренского служил для Мандельштама "настойной книгой" (*Н. Мандельштам* 1987: 320).

Хотя исследование возможных биографических контактов может оказаться и важным, и интересным, тем не менее, мы здесь не будем их рассматривать; попытаемся найти элементы соприкосновения (как сходства, так и различия), в первую очередь, в сфере духовно-теоретической и мировоззренческой. Имея в виду факт, что Флоренский был на девять лет старше, а также зная, что он, по всему судя, никогда специально не занимался акмеизмом, т.е. Мандельштамом, можно с довольно большой долей уверенности говорить об односторонней направленности (асимметричности) их взаимоотношений. Это подтверждают, как мы уже видели, данные, которые приводит Н. Мандельштам. В каком же смысле и в каком объеме можно говорить о **влиянии** Флоренского на Мандельштама?

Существует, как мне кажется, три круга тем или три поля, в рамках которых, опираясь на критерий большего или меньшего соответствия, можно можно указать на общие черты исследуемых отношений. В **первом** круге можно говорить не только о сходстве интересов и проблем, но и об их различной трактовке. Во **втором** круге находим и сходные интересы, и их сходную обработку. В логическом отношении этот круг интересов будет являться исходным в поиске взаимных мировоззренческо-духовных корреспонденции между Мандельштамом и Флоренским. В **третьем** круг войдут те случаи, которые, по моему мнению, указывают на невоспосредственное "влияние" Флоренского на Мандельштама (ниже мы увидим, что слово "влияние" имеет в контексте этого исследования вполне условное значение).

Хотя существует целый ряд общих элементов (например, установка на синтетическое и органическое понимание мира, интерес к конкретному и "физиологическому", связью настоящего и эллинско-христианских традиций), все же нельзя забывать, что Флоренский и Мандельштам были участниками двух качественно различных культурно-исторических формаций - символизма (Флоренский) и акмеизма (Мандельштам). Эта разница культурно-исторических периодов поддерживается и разницей жизненно-творческой практики: Флоренский - философ, а Мандельштам - поэт. Для первого исходной творческой позицией является философская, метафизическая сфера, а для второго - филологическая и культурологическая. Иначе говоря, речь идет о глубинной разнице (или глубинном сходстве) **философии и филологии**. При этом, конечно, нужно иметь в виду то, что Мандельштам, будучи "филологом", одновременно философичен, а Флоренский, будучи философом, лиричен, "филологичен".

И Флоренский и Мандельштам уделяют большое внимание **закону тождества**. Именно в трактовке этого закона можно чутко распознать основные различия между символизмом и акмеизмом. Система символизма, основывающаяся на идее сосуществования двух миров, отбросила закон тождества из-за тавтологичности, несодержательности. "Закон тождества, претендующий на абсолютную все-общность, оказывается не имеющим места решительно нигде. Он видит свое право в своей фактической данности, но **вся** данность *to lo genere* фактически же отвергает его, нарушая его как в порядке пространства, так и в порядке времени, - всюду и везде. Каждое А, исключая **все** прочие элементы, исключается **всеми** ими; ведь если каждый из них для А есть **только** не-А, то и А супротив не-А есть только не-не-А. Под углом зрения закона тождества, все бытие, желая утверждать себя, на деле только изничтоживает себя, делаясь совокупностью таких элементов, из которых каждый есть центр отрицаний и, притом, **только** отрицаний; таким образом, все бытие является сплошным отрицанием, одним великим 'Не'. Закон тождества есть дух смерти, пустоты и ничтожества" (Флоренский 1914: 27). Вместо этого Флоренский выдвигает закон нетождества - двойственную природу всего в мире (ср. Бонецкая 1988: 12).

Мандельштам, как известно, о законе тождества думал противоположно. В очерке "Утро акмеизма" (1919) он говорит: "А=А: какая прекрасная поэтическая тема! Символизм томился, скучал законом тождества, акмеизм делает его своим лозунгом и предлагает его вместо сомнительного *a calibus ad realiora*... Признав суверенитет закона тождества, поэзия получает в пожизненное личное обладание все сущее без условий и ограничений" (Мандельштам 1971: 324). Цитированное положение находится в полном соответствии с акмеистско-авангардистским пониманием мира как чего-то одного "посюстороннего".

Хотя противоположное понимание закона тождества так или иначе отражается и на понимании множества других вопросов, все же можно предполагать, что и здесь Мандельштам и Флоренский не противопоставлены **существенно**. Кроме "признакового тождества", которым выражаются отношения между **вещами**, Флоренский, следуя за Аристотелем, Лейбницем, Кантом, Фихте и Шеллингом, указывает и на то, что существует и "нумерическое или числовое тождество", с помощью которого выражаются отношения между **личностями**: "Ведь нумерическое тождество есть глубочайшая и, можно сказать, единственная характеристика живой личности" (1914: 82). А именно феномен личности, существование личности - это один из тех феноменов, что, несомненно, в самом глубоком смысле соединяют духовно-теоретические предпосылки этих двух мыслителей.

С законом тождества связано, в первую очередь, понимание языка (слова, имени, символа). Здесь мы не будем вникать в эту довольно разработанную тему (ср. Szilard 1985; Бонецкая 1986; Гей 1990). Обратим внимание только на несколько основных деталей, интересных с нашей точки зрения. Для Флоренского **слово** - это мост, соединяющий Я и не-Я (Флоренский 1988а: 48), то

есть "амфибия" - "посредник между миром внутренним и миром внешним" (1988б). В отношении номиналистической и реалистической концепций слова Флоренский примыкает к реализму: слово **магично и мистично**. Мандельштам, напротив, "номиналист". Рассуждая об "эллинистической природе русского языка", он утверждает: русский номинализм, то есть представление о реальности слова, как такового, животворит дух нашего языка и связывает его с эллинской филологической культурой не этимологически и не литературно, а через принцип внутренней свободы, одинаково присущей им обоим" (*Мандельштам* 1971: 246). Однако если иметь в виду, что "номинализм" связывается здесь с русским языком как "разумной и дышащей плотью" и с его существенным антиутилитаризмом, то опять можно сделать вывод, что Мандельштам, на самом деле, не так далек от Флоренского. Судя по всему, он ошибочно употребляет слово "номинализм". Это особенно ясно, когда он утверждает, что "слово не вещь" (1971: 255) в том смысле, что оно существует **независимо от вещи**. Это значит, что слова существуют наряду с вещами; они предметны, оформлены, действительны, но не условны (конвенциональны), или номинальны.

С другой стороны, если знать, что тот и другой понимают язык как сохраненную память исторической жизни народа (рода), замеченные (и незамеченные) различия будут релятивизированы еще в большей степени. В данном контексте нужно согласиться с Л.Силард, которая утверждает, что Белый и Флоренский были (в культурно-историческом смысле) посредниками, которые создали мост от метафизического герметизма и гнозиса к формализму ОПОЯЗовцев, феноменологии Шпета и Бахтина, а также к "практической поэтике" слова у Хлебникова и Мандельштама" (*Силард* 1987: 229-230). Но не нужно забывать, что Мандельштаму как **типу** мышления и созерцания, свойственно "телеологическое (лирическое!) тепло", а Флоренскому - философско-метафизическое подозрение, вопросительность. Неудивительно поэтому, что Мандельштам в своих очерках совсем игнорирует то, что - в определенном аспекте - существенно определяет Флоренского: интерес к антиномиям, иллюзиям, табу, "греховности".

С проблематикой слова и языка связано и сходство оценок хлебниковской, корнесловно-заумной ветки русского футуризма. Известно, что Мандельштам восхищался Хлебниковым, потому что он уводит нас в "этимологическую ночь русского корнесловия". Это вполне соответствует мандельштамовскому пониманию поэзии как "плуга, взрывающего время" и выбрасывающего на поверхность "глубинные слои времени, его чернозем", а также и его пониманию поэтического слова как "тысячествольной цевницы, оживляемой сразу дыханием всех веков" (*Мандельштам* 1971: 224, 227). Со своей стороны, Флоренский видел в футуризме крайность языкового творчества, которую он называет "непосредственно-творческой, текучей стихией языка", имея в виду до-логическое измерение языка, т. е. "чувство корней языка" (Флоренский 1986 б: 153-154). Но будущее языкового развития не принадлежит футуристам ("будетлянам"), потому что "развитие языка в истории идет от "футуризм

ма" к современности" (*Флоренский* 1986 б: 147). Это положение соответствует мандельштамовской оценке поэзии Хлебникова как "архаической" и "идиотической" - в подлинном, греческом, неоскорбительном смысле этого слова (*Мандельштам* 1971: 327, 348). Замечательно, что сходное отношение к футуристам находим и у Ф. Сологуба: "Не соглашайтесь с ними, ругайте их, но пусть они будут. Они заставят нас посмотреть на себя, спорить, бурлить..." (см. *Силард* 1989: 83). Кажется удивительным, что Флоренский, насколько это известно, нигде не упоминает акмеистов, т.е. Мандельштама и его концепцию языка и поэтического слова, где установка на "логос", на сознательный смысл слова", в отличие от футуризма, является определяющей (ср. *Мандельштам* 1971: 320-321).

Показательно различное отношение мыслителей к Данте. Флоренский здесь довольно хорошо вписывается в то, что Л. Силард называет "Дантоном кодом русского символизма" (*Силард* 1989). В ее работе имя Флоренского встречается, в основном, в сносках, т.е. Флоренский не связывается непосредственно с основными тезисами исследования. Поэтому нужно здесь обратить внимание на то, что одним из двух аспектов, определяющих интерес Флоренского к Данте, является именно **идея пути**. Правда, нисхождение по кругам ада и возврат оттуда заинтересовали Флоренского больше как геометрическо-метафизическая проблема, нежели чем культурно-обрядовый акт посвящения. По все же и этот второй момент несомненно присутствует в подходе Флоренского к Данте (ср. *Флоренский* 1922). Подтверждением сказанному может послужить и место, которое занимает Данте в той антично-средневековой картине мира, которую Флоренский считал и своей: там Данте, вместе с Аристотелем и Птоломеем, противопоставляется субъективизму и релятивизму Нового (кантовского) времени.

Для Мандельштама Данте, как и совокупная "социальная архитектура" средневековья, имеет культурологическое, а не культовое значение (ср.: *Ronsp* 1988: 117). Мандельштам был против мистики вообще и против "культы дантовской мистики" в частности. Он был устремлен к творческо-социально-психологическому разбору гениального произведения итальянского поэта: Мандельштам старался, оставаясь в рамках "текста как такового", раскрыть механизма творческого процесса. Культурно-обрядовой символикой, которая коренится в средневековой мистике, он не интересовался, очевидно, сознательно, т.е. программно (ср. *Силард* 1989: 63, 64, 94-95). "Дантов код" имел для Мандельштама, очевидно, антисимволистское значение, но это вряд ли можно отнести к его грехам.

В данном контексте представляет интерес разница между символистским и акмеистским **страхом**. В первом случае (у Флоренского) он проявляется как страх бездонной **глубины**, а во втором (у Мандельштама) как страх бездонной **высоты**. "Страх высот" соответствует мандельштамовской "ненависти" к пустоте неба, т.е. к "свету однообразных звезд". При этом, в отличие от Флоренского, поэт, пугаясь высоты, старается ее наполнить, согреть "телеологическим теплом". Борьба против пустоты и неба оказывается, таким образом.

борьбой ча небо (полноту). Это становится очевидным в поздних стихотворениях (ср. *Uzarevic* 1991: 110-111).

Более чаметное сходство можно обнаружить в своеобразном **объективизме** ("реализме") в понимании и объяснении отдельных феноменов в сфере языка. действительности или искусства. Тот и другой далеки от любого вида субъективизма, солипсизма, релятивизма. Установка на объект и объективность - определяющая черта способа мышления Флоренского. Так, например, объектность слова свидетельствует о ее объективности: "слово, как деятельность познания, выводит ум за пределы субъективности и соприкасается с миром, что по ту сторону наших собственных психических состояний" (Флоренский 1988 а: 40). Известно "мышление целыми столетиями" у Мандельштама, характерное для его очерков ("взгляд сверху" - ср. *Uzarevic* 1991: 102), а "принцип аналогии", то есть взаимной проницаемости всех слоев и проявлений бытия является основополагающим в образе мышления Флоренского.

В понимании Мандельштама поэтическое слово оказывается "чудовищно-уплотненной реальностью" (1971: 320). Каждое слово (в этом Мандельштам последователь Гумбольдта и Флоренского) представляет собой свернутую историю, через которую опосредовано его отношение к предмету (ср. *Szilard* 1985).

Со сказанным выше связан и ряд платонических линий и мотивов, общих Флоренскому и Мандельштаму. Поскольку Мандельштам не был философом по образованию (т.е. он никогда не изучал философию систематически), трудно предположить, что он специально и непосредственно занимался Платоном. По крайней мере, в биографических и автобиографических заметках нет прямого упоминания об этом. Именно поэтому, поскольку нет сомнения, что Мандельштам связан с платонической традицией, можно предположить, что как раз Флоренский, большой знаток и поклонник Платона, сыграл здесь роль посредника. Само собой разумеется, что платонические категории типа "память", "воспоминание", "радость повторения" и др. получают особое значение как у Флоренского, так и у Мандельштама.

Центральное место занимает в данном контексте категория памяти. В то время как Флоренский, вслед за Платоном (ср. *Филеб* 34, Б-с) четко различает **память и воспоминание** (ср. Флоренский 1988 а: 60), у Мандельштама встречается полное взаимопроникание этих двух значений. Но интересно то, что значения мандельштамовской "памяти/воспоминания" текут в двух семантических направлениях. Первое можно обозначить как положительное, потому что оно говорит о "радости узнавания", взаимного нахождения, но и о "жажде возвращения". Речь идет о культурно-исторической и культурно-географической повернутости к Другому, который по определению принадлежит не-теперешним и не-здешним временам и пространствам (культурам). Именно память дает возможность преодолеть временные и пространственные пробелы (или даже прорывы); только с ее помощью можно попытаться понять мировую культуру как большую "семью". В метафизическом и творческом смысле память является способом (или средством) постижения цельности познания.

т. е. состояния полного творческого и познавательного удовлетворения. Интересно то, что и Платон связывает память (узнавание) как с удовольствием и наслаждением души (ср., например: *Платон* 1970: 186; 1971: 41), так и с целью познания (*Платон* 1971: 384). Поэтому память - это основной фактор построения и поддержки не только культуры, но и жизни вообще.

Второе направление указывает на неожиданную, но очевидно глубинную связь памяти и смерти ("Пушкин и Скрябин"). Эта связь сближает Мандельштама, с одной стороны, с платоновской концепцией смерти, которая понимается им как освобождение от забвения, наложенного на душу при рождении ("другой стороны, этот аспект мандельштамовской концепции памяти указывает на Евангелие от Иоанна, т. е. на христианско-иудаистскую философскую и духовную традицию. "Если пшеничное зерно, - говорит Иоанн. падши в землю, не умрет, то **останется одно**; а если умрет, то **принесет много плоди**" (Ио. 12. 24). В семантическом отношении самым весомым является мандельштамовское положение о том, что "умереть значит вспомнить", а "вспомнить значит умереть". Между "памятью" и "умиранием" здесь возникает двойное семантическое отношение. В первом случае память, как сказуемое, открывает новое начало, а во втором память, как подлежащее, закрывает или заканчивает жизненный (творческий, духовный) процесс. Самым парадоксальным является то, что смерть для Мандельштама - это не только цена, но и условие памяти/припоминания. Флоренский также в одном месте, отсылая к Григорию Богослову, отнесет условия памяти к **страданию** (которое в данном контексте можно толковать как мягкую форму смерти) (ср. *Флоренский* 1991: 175).

Еще один момент включает Мандельштама в платоническую традицию: это связь "узнавания" и "любви". Общеизвестным является платоновский вариант мифа, в котором утверждается, что любовь - это взаимная тяга двух разрозненных половин людей к воссоединению, к изначальной целостности существа. Со своей стороны Мандельштам часто говорит о "выпуклой радости узнавания", а в стихотворении "Я слово позабыл, что я хотел сказать..." (1920) непосредственно рядом упоминаются "любовь" и "узнавание": "А смертным власть дана любить и узнавать..."

Несомненно, что с памятью как фактором культурного единства мира, связано и положительное отношение как Флоренского, так и Мандельштама к этимологии и этимологическому подходу к языку. В европейской философии новейшего времени Флоренский был один из первых (во всяком случае, до Хайдеггера) использовал этимологию как философский аргумент. Он, вникая в этимологию таких слов как "истина", "мир", "вера" и другие, доказывал, что именно русский язык, русская культура, ментальность и религиозная духовность представляют собой органическое продолжение древнегреческой и византийской культуры и духовности (об этом - ниже).

Категории памяти, узнавания, возвращения теснейшим образом связаны с органически пониманием культуры, мира, языка у обоих наших мыслителей. В "Утре акмеизма" Мандельштам писал: "Любовь к организму и организации акмеисты разделяют с физиологически-гениальным средневековым" (1971:

323), а примером "органического поэта" он считал И. Анненского (ср. он *дельштам* 1969: 34). Органичность проявляется в понимании мировой культурной истории как органически - генетического единства (Мандельштам часто говорил о крови как основе наследственной связанности). Понимание же языка именно как национального языка, т.е. как принадлежащего определенному народу, существенно связывает Мандельштама не только с Флоренским, но и с Потебней, Гумбольдтом, а также и с совокупным христианско-славянским наследием (где синонимом слова "народ" является слово "язык").

Одним из важных аргументов, говорящих в пользу того, что "Флоренский повлиял" на Мандельштама, является, по всему судя и их отношение средневековью. Мандельштама в средневековье привлекала идея "социальной архитектуры", основанной на "чувстве языка и перегоронок" (*Мандельштам* 1971: 325) и на своеобразном демократическом аристократизме ("Слово и культура"). Нужно, конечно, отметить, что Мандельштама, как акмеиста, в средневековье привлекал момент домашности, тепла, антропоцентризма, "физиологизма" стройности и "архитектурности". Что же касается Флоренского, нужно подчеркнуть, что его интерес сводится, в первую очередь, к средневековой живописи, где принцип обратной перспективы является одним из фундаментальных духовно-мировоззренческих ("органических") выражений того времени. Флоренский восстанавливает средневековую (аристотелевско-птолемейско-дантовскую) картину мира не только в художественном, но и в философско научном плане. Он делает это в период возникновения и расцвета эйнштейновской теории относительности, причем аргументами самой этой теории

В связи со средневеково-христианским мироощущением тема имени-личности является существенной как для Флоренского, так и для Мандельштама.

Сущность персонализма, выдвигаемого Флоренским, можно увидеть в его понимании познания как "живого нравственного общения личностей": "Итак, познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью" (*Флоренский* 1914: 74). А сущностью личности является ее имя: "ибо и самая личность есть не что иное, как агрегат слов, синтезированных в слово слов - имя" (1988 б: 38). Здесь мы не будем вникать в многослойную и разветвленную философию имени Павла Флоренского. Проблема имени будет одной из доминирующих в русской марксистской философии XX века (ср. *Лосее* 1927; *Булгаков* 1953). Обратим внимание только на способ, при помощи которого Флоренский трактует Имя Божие, потому что кажется, что тут можно обнаружить некоторые более прямые "влияния" идей Флоренского на Мандельштама. Около 1910 года в русских духовно-религиозных кругах (и кружках) велись бурные дискуссии об Имени Божьем. О том, что и Мандельштам был активно включен в эти обсуждения, свидетельствует его стихотворение "И поныне на Афоне..." (1915).

В этом стихотворении в одном семантическом пучке с Именем Божиим непосредственно находится слово (источник веселия и средство исцеления от



тоски!) и **любовь** (безымянность, лишенность имени убивает как ересь имя божцев, так и любовь). В нескольких местах, говоря о том, что "Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя", Флоренским подчеркивает, что "психологическое впечатление от Имени Божия выражено как **впечатление тяжести**. Это как падающий на голову слиток золота" (Флоренский 1988: 73), Это связано с положением, что личные слова обладают "наиболее высокой степенью синтетичности" (1988: 34) и что у каждого имени "свой особый самозамкнутый мир" (10886:35). \* •

Может быть, что именно понимание Имени Божьего как тяжести повлияло на одну из трех существующих категорий мандельштамовской поэтики (ср. *Uzarevic* 1990: 230-245 ("Осип Мандельштам: поэзия памяти, тяжести и нежности") *Siilard* 1985). Как бы то ни было, этот момент нужно иметь и виду при интерпретации стихотворения "Сестры - тяжесть и нежность..." (1920). Кажется, что "имя твое" нужно связывать не столько с именем любимой женщины или с любовью к женщине, как это склонна считать Л. Силард (*Szilard* 1985: 40), сколько с Именем Божьим, т.е. с феноменом любви как сверхличного (мирового) чувства. Сама логика стиха "Легче камень поднять, чем имя твое повторить" указывает на особую - неизмеримую - **тяжесть имени**. Если знать, что камень для Мандельштама представляет свернутую историю человечества и мира, тогда единственным логичным ответом на вопрос: "Что может быть тяжелее, чем Мир?" - является следующий: "Бог". При этом не следует забывать, что одним из самых частых новозаветно-христианских определений Бога является именно **любовь**: "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную" (Ио. 3, 16).

Непосредственное влияние Флоренского на Мандельштама можно видеть в мандельштамовском положении об "эллинистической природе русского языка" и в понимании России как единственно законной наследнице византийской культуры и религиозности. Правда, восприятие Византии у Флоренского и Мандельштама нуждается в специальном исследовании. Здесь можно отметить различную, даже противоположную оценку Византии у этих двух авторов. Конечно, отрицательно-сдержанную оценку Византии дает Мандельштам.

Хотя нужно согласиться с Л. Гинзбург, что Мандельштам воспринял эллино-римскую культуру через посредство всей русской традиции - начиная с русского классицизма (XVIII в.) и романтизма (Батюшков, Пушкин) и кончая символизмом (Вяч. Иванов, Анненский, Брюсов) (ср. *Гинзбург* 1972: 310), все же в некоторых формулировках Мандельштама узнаются именно положения Флоренского. Таким образом, размышляя о природе русского языка, Мандельштам в очерке "О природе слова" говорит следующее: "Русский язык - язык эллинистический. В силу целого ряда исторических условий, живые силы эллинской культуры, уступив запад латинским влияниям и не надолго загнивая в бездетной Византии (здесь можно усмотреть "отрицательную" оценку Византии.- Й У.), устремилась в лоно русской речи, сообщив ей самоуве-

ренную тайму эллинистического мировоззрения, тайну свободного воплощения, и **потому русский язык стал именно звучащей и говорящей плотью**" (Мандельштам 1971: 245). Ниже Мандельштам заявит, указывая на антиутилитаризм греческого и русского языков, что дух русского языка связан с "эллинской филологической культурой не этимологически и не литературно, а через принцип внутренней свободы, одинаково присущей им обоим" (246).

Несколько лет до этого (в\* 1919 г.) Флоренский в своей статье "Троице-Сергиева лавра и Россия" писал, что Россия "единственно законная наследница Византии, а через посредство ее, но также - и непосредственно, - древней Эллады" (Флоренский 1985: 65). При этом речь идет не о внешнем, поверхностном и случайном подражании античности и даже не об "исторических влияниях", впрочем, несомненных и многочисленных, но о "самом **духе культуры**", о том веянии музыки ее, которое уподобить можно сходству родового склада, включительно иногда до мельчайших своеобразностей и до интонации и тембра голосов, которое может быть у членов фамилии и при отсутствии поражающего глаз внешнего сходства" (Флоренский 1985: 65). Заметим здесь, что и Мандельштам в уже цитированном очерке "О природе слова", употребляя филологию семье, говорит, что "всякая семья держится на интонации и на цитате, на кавычках" (Мандельштам 1971: 249). Как один из примеров внутреннего, глубинного родства русского и древнегреческого языка Флоренский приводит сходство этимологических значений слова "мир" в одном и другом языках. В понятии "мир" русский язык отмечает моменты стройности, согласованности, единства. То же самое имеется и в греческом языке. Разница, по Флоренскому, состоит в том, что русский народ видит эту гармоничность в **нравственном** единстве вселенной, уподобленной человеческому обществу (как миру-обществу), а греческий народ гармоничность мира воспринимает в **эстетическом** аспекте: там вселенная понимается как совершенное произведение искусства (греч. слово *kosmos* - "мир" - связано с глаголом *kosmio* - "украшаю"; это значение сохранилось в словах "косметика", "косметический" и др.).

Между Флоренским и Мандельштамом существуют, конечно, и важные различия. Одним из фундаментальных различий является категория (и феномен) **другого, т. е. чужого** (чуждости). Без нее, по мнению Мандельштама, нельзя представить жизнь любой национальной культуры. Отсюда его интерес к "латинской культуре" (латинскому языку, римской и итальянской литературе, католицизму и т. п.). Этот момент сближает Мандельштама и еще одного великого русского мыслителя XX века, который за последние два десятилетия оказал на Европу гораздо большее влияние, чем Флоренский. Речь идет о М. Бахтине. Но все же "единомыслие", которым можно было бы охарактеризовать философию Флоренского, имеет только декларативное значение. В анализе его исходных положений никак нельзя, по нашему мнению, исходить из тезисов типа: "православие лучше протестантизма или католицизма" (ср. начальную главу в "Столпе и утверждении истины"). Напротив, следует исхо-

дить из цельности его философской и научной "методологии". Более внимательное исследование обнаружило бы, что за беспощадной критикой западной культуры Нового времени просвечивает глубинное и, я бы сказал, решающее влияние традиций западноевропейского мышления (самым показательным и этом смысле является отношение Флоренского к Канту).

*Бонецкая Н.К.* 1986. Философия языка П.Л.Флоренского. *Studia Slavica Hungarica*. Budapest, 32/1-4. С. 118-123.

*Бонецкая Н.К.* 1988. Олово в теории языка П.Л.Флоренского. *Studia Slavica Hungarica*. Budapest, 34/1-4. С. 9-25.

*Булгаков С.Н.* 1953. Философия имени. Париж.

*Гей Н.К.* Принцип синтеза в "философии имени" П.А. Флоренского (в печати; доклад, прочитанный в Бергамо в 1990 г. на конференции о Флоренском).

*Илюшин А.А.* 1990. Данте и Петрарка в интерпретациях О.Э.Мандельштама. В: Жизнь, и творчество О.Э. Мандельштама. Воронеж. С. 367-382.

*Лосев А.Ф.* 1927. Философия имени. Москва.

*Machiedo M.* 1983. Na margini Mandeljstamjva Dantea. "Knjizevna smotra". Zagreb. Br. 50. С. 125-130.

*Мандельштам Н.* 1970. Воспоминания. New York.

*Мандельштам Н.* 1972. Вторая книга. St. Genevieve - Paris.

*Мандельштам Н.* 1987. Книга третья. Paris.

*Мандельштам О.* 1967. ("обр. соч. в трех томах. Т. 1. Washington.

*Мандельштам О.* 1971. Собр. соч. в трех томах. "Г. 3. New York.

*Мандельштам О.* 1979. Стихотворения, Ленинград.

*Mandeljstam O.* 1989. Pjesme i eseji. Zagreb.

*Платон.* 1970. Соч. в трех томах. Т. 2. Москва.

*Платон.* 1971. Соч. в трех томах. Т. 3. Москва.

*Ronen O.* 1983. An Approach to Mandel'stam. Jerusalem.

*Szillard L.* 1985. Rije i mit kod Mandeljstama. "Knjizevna smotra". Zagreb. Br. 57. С. 31-40.

*Силард Л.* 1987. Андрей Белый и Флоренский. *Studia Slavica Hungarica*. Budapest, 33/1-4. С. 227-237.

*Силард Л.* 1989. Дантов код русского символизма. *Studia Slavica Hungarica*. Budapest, 35/1-2. С. 61-95.

*Taranovski K.* 1982. Knjiga o Mandeljstamu. Beograd.

*Тарановский К.* 1987. Еще раз о стихотворении Мандельштама "На розвальнях, уложенных соломой". "Russin literature". Amsterdam, XXII. С. 447-476.

*Ugarevic J.* 1990. Knjizevnost, jezik, paradoks. Osijek.

*Ugarevic J.* 1991. Kompozicija lirske pjesme (O.Mandeljstam i V.Pasternak) Zagreb.

*Флоренский П.А.* 1914. Столп и утверждение истины. Москва.

*Флоренский П.А.* 1922. Мнимости в геометрии. Москва.

*Флоренский П.А.* 1985. Собр. соч. Т. 1. Статьи по искусству. Paris.

*Флоренский П.А.* 1986 а. Термин. *Dissertatio Slavicae*. Материалы и сообщения по славяноведению. Sectio Historiae Litterarum. XVIII. Szeged. С. 233-290.

*Флоренский П.А.* 1986 б. Антиномия языка. *Studia Slavica Hungarica*. Budapest, 32/1-4. С. 123-163.

*Флоренский П.А.* 1988 а. Имяславие как философская предпосылка. *Studia Slavica Hungarica*. Budapest. 34/1-4. С. 40-75.

*Флоренский П.А.* 1988 б. Магичность слова. *Studia Slavica Hungarica*. Budapest. 34/1-4. С. 25 40.

*Флоренский П.А.* 1991. У водоразделов мысли. Новосибирск.