

# ФЛОРЕНСКИЙ

A large, gnarled tree stands in the center of a forest. The background is filled with other trees, all rendered in a monochromatic blue and purple color scheme. The lighting is soft, creating a misty or ethereal atmosphere. The tree's trunk is thick and textured, with many smaller branches extending upwards and outwards.

СТОЛП  
И УТВЕРЖДЕНИЕ  
ИСТИНЫ

---

Священник Павел Флоренский

Сочинения



А.В. Уиттенговен  
Эклибрис о. Павла Флоренского. 1924.  
Ксилография

---

# СТОЛПЪ И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

ОПЫТЪ ПРАВОСЛАВНОЙ ЕЕОДИЦЕН  
ВЪ ДВѢНАДЦАТИ ПИСЬМАХЪ

СВЯЩ. ПАВЛА ФЛОРЕНСКАГО

*ἡ δὲ γνώσις ἀγάπη γίνεται.*

*Св. Григорій Нисскій.*



МОСКВА  
1914.

Москва  
Путь  
1914

---

---

Священник Павел Флоренский

Столп и утверждение  
Истины

Опыт православной теодицеи  
в двенадцати письмах

*ἡ δὲ γνώσις ἀγάπη γίνεται.*

<...Знание становится любовью>  
*Св. Григорий Нисский*

«Академический проект»  
Москва, 2017

---

---

УДК 1(091)(470)  
ББК 87.3(2)6  
Ф 73

Редакционный совет серии:

А.А. Гусейнов (акад. РАН), В.А. Лекторский (акад. РАН),  
Т.И. Ойзерман (акад. РАН), А.В. Смирнов (акад. РАН),  
В.С. Степин (акад. РАН, председатель совета),  
П.П. Гайденко (чл.-корр. РАН), В.В. Миронов (чл.-корр. РАН),  
Б.Г. Юдин (чл.-корр. РАН)

Печатается по изданию:

Издательство «Путь». Москва 1914 г.  
с исправлениями, дополнено именной указателем  
и сопровождается статьей «Из истории создания книги  
"Столп и утверждение Истины"»

Под общей редакцией игумена Ангроника (Трубачева)

### **Свящ. Павел Флоренский**

**Ф73** Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — 2-е изд. — М.: Академический проект, 2017. — 905 с. — (Философские технологии).

ISBN 978-5-8291-2106-8

Книга священника Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» — одно из самых значительных и влиятельных произведений русской религиозно-философской мысли начала XX века. В книге дается обоснование православного, церковного мирозерцания, рассматриваются основные категории философского, научного и религиозного познания, осуществляется широкий синтез философии, науки и искусства на религиозной основе.

Для историков русской философии, философов, богословов, культурологов и всех, кто интересуется проблемами русской философии.

УДК 1(091)(470)  
ББК 87.3(2)6

ISBN 978-5-8291-2106-8

© Трубачев А.С., 2017  
© Оригинал-макет, оформление.  
«Академический проект», 2017

**Уважаемые читатели,  
дорогие братья и сестры!**

Вы держите в руках первый том Собрания сочинений священника Павла Флоренского.

Многим отец Павел известен, прежде всего, как автор фундаментального труда «Столп и утверждение Истины», а также других богословских рассуждений о значении и мистическом смысле церковных Таинств.

Несомненно, главные интересы Флоренского лежали в области богословия и философии, однако отличительной чертой его творчества является замечательная эрудиция в сфере различных точных, естественных и гуманитарных наук. В основании его философской системы, при всей широте исследовательского охвата, лежит убеждение в том, что мировоззрение русского народа зиждется на его вере, из этой веры оно исходит и к этой вере устремляется.

Флоренский считал себя последователем Святых Отцов и христианским апологетом православной веры. В связи с этим он ставил перед собой две главные задачи: во-первых, способствовать очищению всего человеческого знания от ложных предпосылок и стереотипов современности, от ложной науки и философии, во-вторых, содействовать построению цельного православного мировоззрения, включающего в себя и богословие, и философию, и науку, и искусство.

Господь судил ему жить в те непростые годы, когда в традиционной и привычной для большинства жителей страны системе ценностей произошел переворот и вера стала восприниматься как пережиток прошлого, как удел малообразованных, неразвитых людей, как «мракобесие». Средства массовой пропаганды внушали обществу, что верующий человек по определению не может быть умным и способным. В «новой России» не должно было быть места для верующих людей, ибо они самим фактом своего существования мешали повсеместному распространению прогрессивной модели «советского человека», навязываемой боготорцами. В этих условиях Флоренский продолжал со страхом Божиим служить Церкви и Родине. Он являл образец благочестия и порядочности, трудолюбия и терпения, мужества перед лицом страданий и смерти. Во все советские научные учреждения он приходил в священническом одеянии, свидетельствуя этим, что он пастырь и что его христианские убеждения никоим образом не противоречат его научной деятельности.

---

Для верных чад Церкви, живших в годы государственного безбожия, имя отца Павла Флоренского стало символом духовной свободы. Личный пример священника-ученого убеждал в том, что можно быть верующим человеком и в то же время проявлять свою творческую активность в самых разных сферах. Поэтому можно говорить о влиянии отца Павла на те процессы, которые в конечном итоге привели к освобождению общества от оков атеизма и к религиозному возрождению стран Русского мира в конце XX века.

Пример активной научной и жизненной позиции, которую занимал отец Павел Флоренский, особенно актуален в наши дни. Он свидетельствует о возможности для христиан в любых условиях быть *солью земли и светом* миру (см. Мф. 5, 13–14), хранить верность Евангельской истине.

Знакомясь с религиозно-философским наследием Флоренского, следует иметь в виду, что его самобытное и оригинальное творчество не было лишено противоречивости. В нем отразился процесс постепенного духовного становления мыслителя, его научного роста, неординарность личности автора. Флоренский не предлагал читателю свои взгляды, мысли и идеи как нечто абсолютное и законченное, но, напротив, признавал возможность их обсуждения и исправления.

В настоящее время многие люди в нашем Отечестве и за его пределами обращаются к богословскому, философскому и научному опыту отца Павла, к «школе верующего разума», стремясь к познанию Истины.

Выражаю надежду, что новое академическое издание собрания трудов священника Павла Флоренского, дополненное научными комментариями, будет способствовать дальнейшему изучению и осмыслению обширного наследия этого ученого, мыслителя, педагога и служителя Церкви Христовой.

«29» 04 2011 г.

г. Москва

+ 

**ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ**

# СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

## СТОЛПЪ И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

опытъ православной еооднице  
въ двѣнадцати письмахъ

свѣщ. Павла Флоренскаго

*ἡ δὲ ὑμῶν δυνάμις ὑμῶν.*

*Св. Григорій Нисскій.*



МОСКВА  
1914.

«— Не позазрите на мя, господия мои и братїе яко юнѣйшій азъ всѣмъ вамъ, и держю писати о чудесехъ святаго. Вѣмъ бо и азъ свою хѣдость и зазираемъ бываю совѣстню и хѣдоумиемъ своимъ; паче жъ и грѣха ради моего много тягостно ми сие великое дѣло есть. И не мое дѣло сие есть, но ваше древнихъ и великихъ отецъ, еже въ чудесѣхъ преподобнаго отца нашего Сергія поучатися и насъ грѣбыхъ просвѣщати ученіемъ ꙗже въпредь бѣдущимъ родомъ писаниемъ возвѣщаша. Но молюся вамъ, послушайте прилѣжно: аще азъ не бѣдѣ писати, а вы тако жъ не изволите, то отъ ково повелѣніе цареву исполнится и о чудесехъ святаго кто возвѣститъ, яко жъ и прежніи не писаша толкомъ лѣтъ? Аще бо ꙗже грѣшенъ есмь и невѣжда и неискѣсен на такое дѣло, но строение ми прилѣжитъ ꙗже нужда ми есть сие дѣло начати, совершитель же всякому благому дѣлу — Отецъ и Сынъ и Святый Духъ».

«Тронце Сергіева монастыря Келарь Симонъ Азаринъ. Лѣта 1646 года». (Изъ «Сказанія о новоявленномъ кладези»).



*Восблагодужанному и Третиному*

*Дмени*

*Дубы и Матери.*



FINIS AMORIS, UT DUO UNUM FIANТ  
ПРЕДЪЛЪ ЛЮБВИ — ДА ДВОЕ ЕДИНО БУДУТЪ



Е me alo. Собою питаю.

## I. — К ЧИТАТЕЛЮ.

«Живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов» — так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги или, точнее, моих набросков, писанных в разные времена и под разными настроениями. Только опираясь на непосредственный о п ы т можно обозреть и оценить духовные сокровища Церкви. Только вода по древним строкам влажною губкой можно омыть их живую воду и разобрать буквы церковной письменности. Подвижники церковные живы для живых и мертвы для мертвых. Для потемневшей души лики угодников темнеют, для параличной — тела их застывают в жуткой неподвижности. Разве не известно, что кликуши и бесноватые боятся их? И не грех ли пред Церковью заставляет боязливо коситься на нее? Но ясные очи по-прежнему видят лики угодников сияющими, «как лицо ангела». Для очищенного сердца они по старому приветливы; как встарь вопиют и взывают к имеющим уши слышать. Я спрашиваю себя: почему чистая непосредственность народа невольно тянется к этим праведникам? Почему у них находит себе народ и утешение в немой скорби, и радость прощения, и красоту небесного праздника? Не обольщаюсь я. Знаю твердо, что зажег я себе не более, как лучинку или копеечную свечечку желтого воску. Но и это, дрожащее в непривычных руках,



пламешко мириадами отблесков заискрилось в сокровищнице св. Церкви. Многими веками, изо дня в день собиралось сюда сокровище, самоцветный камень за камнем, золотая крупинка за крупинкою, червонец за червонцем. Как благоуханная роса на руно, как небесная манна выпадала здесь благодатная сила богоозаренной души. Как лучшие жемчужины ссыпались сюда слезы чистых сердец. Небо, как и земля, многими веками делало тут свои вклады. Затаеннейшие чаяния, сокровеннейшие порывы к бого-уподоблению, лазурные, после бурь наступающие минуты ангельской чистоты, радости бого-общения и святые муки острого раскаяния, благоухание молитвы и тихая тоска по небу, вечное искание и вечное обретение, бездонно-глубокие прозрения в вечность и детская умиренность души, благоговение и любовь — любовь, без конца... Текли века, а это все пребывало и накапливалось.

И каждое мое духовное усилие, каждый вздох, слетающий с кончика губ, устремляет на помощь мне весь запас накопленной благодатной энергии. Невидимые руки носят меня по цветущим лугам духовного мира. Загораясь тьмами тем и леодрами леодров<sup>1</sup>, сверкающих, искрящихся, радужно-играющих взглядов, переливаясь вóронами воронов свето-зарных брызгов, сокровища Церкви приводят в благоговейный трепет бедную мою душу. Неисчислимы, несметны, несказуемы богатства церковные. Мне можно взять себе часть их для п о л ь з о в а н и я, для своей пользы, — может ли глаз не разгореться? Жадность разбирает меня, я хватаю первую попавшуюся пригоршню. Я еще даже не посмотрел, что — это: алмазы, карбункулы или смарагды? Или, быть может, нежные маргариты? Я не знаю, лучше ли, хуже ли моя пригоршня, нежели все остающееся. Но, — по слову Афанасия Великого — «из многого взяв немного» я знаю, что я заранее недоволен своею работою, потому что глаз слишком разгорелся на ценности. Что значит одна-две кучки самоцветных камней, когда их меряют четвериками? И я невольно вспоминаю, как постепенно менялся в моем сознании общий дух работы. Сперва было предполо-



жено не делать ни одной ссылки, а говорить только своими словами. Но скоро пришлось вступить в борьбу с самим собою и дать место коротеньким выдержкам. Далее, они стали расти, ширясь до целых отрывков. И, наконец, мне начало казаться, что необходимо отбросить все с в о е и печатать одни только церковные творения. Может быть, это — единственный правильный путь, — путь прямого обращения к самой Церкви. Да и кто я, чтобы писать о духовном? «Вем бо и аз свою скудость и зазираем бываю совестью и худоумием своим; паче ж греха ради моего многа тягостно ми сие великое дело есть». И если я все-таки придаю некоторое значение своим Письмам, то исключительно подготовительное, для оглашенных, пока у них не будет прямого питания из рук Матери, — значение, как бы, огласительных слов во дворе церковном. —

В е д ь ц е р к о в н о с т ь — вот имя тому пристанищу, где умиряется тревога сердца, где усмиряются притязания рассудка, где великий покой нисходит в разум. Пусть ни я, ни другой кто не мог, не может и, конечно, не сможет определить, что́ есть церковность! Пусть пытающиеся сделать это оспаривают друг друга и взаимно отрицают формулу церковности! Самая эта неопределимость церковности, ее неуловимость для логических терминов, ее несказанность не доказывает ли, что церковность — это ж и з н ь, особая, новая жизнь, данная человекам, но, подобно всякой жизни, недоступная рассудку? А разномыслия при определении церковности, возможность с р а з н ы х сторон пытаться установить в словах, что есть церковность, эта пестрота неполных и всегда недостаточных словесных формул церковности не подтверждает ли нам опытно, в свою очередь, то, что было нам уже сказано Апостолом; ведь Церковь есть тело Христово, полнота (*τὸ πλήρωμα*) наполняющего все во всем» (*Еф 1:23*). Так как же эта п о л н о т а — *τὸ πλήρωμα* — Божественной жизни может быть уложена в узкий гроб логического определения? Смешно было бы думать, будто эта невозможность что-либо свидетельствует против существования церковности; напротив, последнее таковую



невозможностью скорее обосновывается. И, поскольку церковность прежде отдельных проявлений своих, поскольку она есть та бого-человеческая стихия, из которой, так сказать, сгущаются и выкристаллизовываются в историческом ходе церковного человечества чинопоследования таинств, формулировки догматов, канонические правила и, отчасти даже, текучий и временный уклад церковного быта, — постольку к ней, к этой полноте по преимуществу относится пророчество Апостола: «Надо быть и разномыслиям между вами — *δεῖ καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι*» (1 Кор 11:19), — разномыслиям в понимании церковности. И, тем не менее, всякий, не бегущий от Церкви, самую жизнь свою приемлет в себя единую стихию церковности и знает, что есть церковность и что есть она.

Там, где нет духовной жизни, — необходимо нечто внешнее, как обеспечение церковности. Определенная должность, папа, или совокупность, система должностей, иерархия, — вот критерий церковности для католика. Определенная вероисповедная формула, символ, или система формул, текст Писания, — вот критерий церковности для протестанта. В конечном счете, и там и тут решающим является понятие, — понятие церковно-юридическое у католиков и понятие церковно-научное — у протестантов. Но, становясь высшим критерием, понятие тем самым делает уже ненужным всякое проявление жизни. Мало того, так как никакая жизнь не может быть соизмерима с понятием, то всякое движение жизни неизбежно переливается за намеченные понятием границы и, тем самым, оказывается зловредным, нетерпимым. Для католицизма (разумеется, беру как католицизм, так и протестантизм в их пределе, в их принципе) всякое самостоятельное проявление жизни неканонично, для протестантизма же — оно ненаучно. И там и тут жизнь усекается понятием, загодя отвергается во имя понятия. Если за католицизмом обычно отвергают свободу, а протестантизму ее решительно приписывают, то и то и другое одинаково несправедливо. И католицизм признаёт свободу, но... заранее определенную; все же,

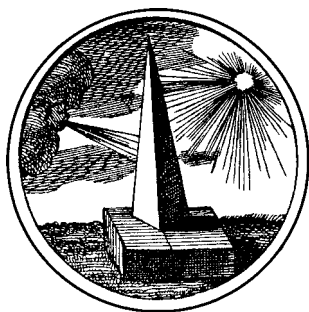


что в н е этих пределов, то — незаконно. И протестантизм признаёт насилие, но... тоже лишь вне заранее намеченного русла рационализма; все, что вне его — то ненаучно. Если в католицизме можно усматривать фанатизм каноничности, то в протестантизме — несколько не меньший фанатизм научности.

Неопределимость православной церковности, — повторяю, — есть лучшее доказательство ее жизненности. Конечно, мы не можем указать такой церковной должности, про которую могли бы сказать: «Она суммирует в себе церковность», да и к чему были бы тогда все остальные должности и деятельности Церкви. Не можем равным образом указать мы и такой формулы, такой книги, которую можно было бы предложить, как полноту церковной жизни, и опять, если бы была такая книга, такая формула, то к чему были бы тогда все прочие книги, все прочие формулы, все прочие деятельности Церкви. Нет п о н я т и я церковности, но есть с а м а она, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и осязаемое, что знает он. Но жизнь церковная усваивается и постигается лишь жизненно, — не в отвлечении, не рассудочно. Если уж надо применять к ней какие-нибудь понятия, то ближе всего сюда подойдут понятия не юридические и не археологические, а биологические и эстетические. — Что такое церковность? — Это — новая жизнь, жизнь в Духе. Каков же критерий правильности этой жизни? — Красота. Да, есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть в то же время единственный верный путь к определению, что́ православно и что́ нет. Знатоки этой красоты — старцы духовные, мастера «художества из художеств», как святые отцы называют аскетику. Старцы духовные, так сказать, «набили руку» в распознавании доброкачественности духовной жизни. Вкус православный, православное обличье чувствуется, но оно не подлежит арифметическому учету; православие показывается, но не доказывается. Вот почему для всякого, желающего понять православие, есть только о д и н способ, — прямой опыт православный. Рас-



сказывают, что плавать теперь за-границею учатся на приборах, — лежа на полу; точно также можно стать католиком или протестантом по книгам, нисколько не соприкасаясь с жизнью, — в кабинете своем. Но, чтобы стать православным, надо окунуться разом в самую стихию православия, зажить православно, — и нет иного пути.



Sic semper. — Всегда такова.

## II. — ПИСЬМО ПЕРВОЕ: ДВА МИРА.

Мой кроткий, мой ясный!

Холодом, грустью и одиночеством дохнула на меня наша сводчатая комната, когда я в первый раз после поездки открыл дверь в нее.

Теперь — увы! — я вошел в нее уже один, без тебя.

Это не было только первое впечатление. Вот, я примылся и прибрался. По прежнему выстроились на полках ряды материализованных мыслей. По прежнему послана твоя постель, и твой стул стоит на своем месте неизменно (пусть будет хоть иллюзия, что ты — со мною!). На дне глиняного горшочка по прежнему горит елей, бросая сноп света вверх, на Нерукотворенный Лик Спасителей. По прежнему поздними вечерами шумит в деревьях за окном ветер. По прежнему ободриительно стучат колотушки ночного сторожа, кричат грудными голосами паровозы. По прежнему перекликаются под утро горластые петелы. По прежнему около четырех часов утра благовестят на колокольне к заутрени. Дни и ночи сливаются для меня. Я, как будто, не знаю, где я и что со мною. Безмирное\* и безвременное водворилось под сводами, между узких стен нашей комнаты. А за стенами приходят люди, говорят, рас-

---

\* безмирное (безмірне) — там, где нет «мира», т. е. общины, людей; безлюдное. — *прим. изд.*





сказывают новости, читают газеты, потом уходят, снова приходят, — вечно. Опять кричат глубоким контраalto далекие паровозы. Вечный покой — здесь, вечное движение — там. Все по-прежнему... Но нет тебя со мною, и весь мир кажется запустелым. Я одинок, абсолютно одинок в целом свете. Но мое тоскливое одиночество сладко ноет в груди. Порою кажется, что я обратился в один из тех листов, которые кружатся ветром на дорожках.

Встал сегодня ранним утром и как-то почуял нечто новое. Действительно, за одну ночь лето надломилось. В ветряных вихрях кружились и змеились по земле золотые листья. Стаями загуляла птица. Потянулись журавли, заграяли вороны да грачи. Воздух напитался прохладным осенним духом, запахом увядающих листьев, влекущую в даль тоскою.

Я вышел на опушку леса.

Один за другим, один за другим падали листья. Как умирающие бабочки медленно кружились по воздуху, слетая наземь. На свалывшейся траве играл ветер «жидкими тенями» сучьев. Как хорошо, как радостно и тоскливо! О, мой далекий, мой тихий Брат! В тебе — весна, а во мне — осень, всегдашняя осень. Кажется, вся душа исходит в сладкой истоме, при виде этих порхающих листьев, обоняя

«осинников поблекших аромат».

Кажется, душа находит себя, видя эту смерть, — в трепете предчувствуя воскресение. Видя смерть! Ведь она окружает меня. И сейчас я говорю уж не о думах своих, не о смерти вообще, а о смерти дорогих мне. Скольких, скольких я потерял за эти последние годы. Один за другим, один за другим, как пожелтевшие листья, опадают дорогие люди. В них осязал я душу, в них сверкал мне порою отблеск Неба. Кроме добра я ничего не имел от них. Но моя совесть мечется: «Что ты сделал для них?». Вот, нет их, и между ними и мною легла бездна.

Один за другим, один за другим, как листья осени, кружатся над мгlistою пропастью те, с которыми на-



веки сжилось сердце. Падают, и нет возврата, и нет уже возможности обнять ноги каждого из них. Уж не дано более облиться слезами и молить о прощении, — молить о прощении перед всем миром.

Снова и снова, с неизгладимую четкостью проступают в сознании все грехи, все «мелкие» низости. Все глубже, как огненными письменами, вжигаются в душу те «мелкие» невнимательности, эгоизм и бессердечие, понемногу калечившие душу. Никогда ничего явно худого. Никогда ничего явно, осязательно грешного. Но всегда (всегда, Господи!) по мелочам. Из мелочей — груды. И, оглядываясь назад, ничего не видишь, кроме скверны. Ничего хорошего... О, Господи!

Неизменно падают осенние листья; один за другим описывают круги над землею. Тихо теплится неугасимая лампада, и один за другим умирает близкий. «Знаю, что воскреснет в воскресенье, в последний день». И все таки, с какою-то умиротворенною мукой, повторяю пред нами крестом, который тобою сделан из простой палки, который освящен нашим ласковым Старцем: «Господи! если бы ты был здесь, не умер бы Брат мой».

Все кружится, все скользит в мертвенную бездну. Только Один пребывает, только в Нем неизменность, жизнь и покой. «К Нему тяготеет все течение событий; как периферия к центру, к Нему сходятся все радиусы круга времен». Так говорю не я, от своего скудного опыта; нет, так свидетельствует человек, всего себя окунувший в стихию Единого Центра, — еп. Феофан Затворник. Напротив, вне этого Единого Центра «единственное достоверное — что ничего нет достоверного и ничего — человека несчастнее или надменнее; — *solum certum nihil esse certi et homine nihil miserius aut superbius*», как засвидетельствовал один из благороднейших язычников, всецело отдавший себя на удовлетворение своей беспредельной любознательности, — Плиний Старший. Да, в жизни все мятется, все забылется в миражных очертаниях. А из глуби души подымается нестерпимая потребность опереть себя на «Столп и Утверждение Истины», на *στῦλος καὶ ἐδραίωμα*



τῆς ἀληθείας (1 Тим 3:15) τῆς ἀληθείας, а не просто ἀληθείας, — не одной из истин, не частной и дробящейся истины человеческой, мятущейся и развеваемой, как прах, гонимый на горах дыханием ветра, но Истины все-целостной и веко-вечной, — Истины единой и Божественной, светлой-пресветлой Истины, — Той «Правды», которая, по слову древнего поэта есть «солнце миру»<sup>2</sup>.

Как же подойти к этому Столпу?

У нетленного тела Сергия Преподобного, всегда умиротворяющего встревоженную душу, каждодневно и каждочасно слышим мы призыв, обещающий покой и смущенному разуму. Все — читаемое на молебне Преподобному — 43-е зачало от Матфея (Мф 11:27-30) имеет преимущественно п о з н а в а т е л ь н о е значение, — осмелюсь сказать т е о р е т и к о -познавательное, гносеологическое; и таковое значение этого зачала делается тем более ясным, когда мы взглядемся, что предмет всей 11-ой главы от Матфея есть вопрос о п о з н а н и и, — о недостаточности познания рассудочного и о необходимости познания духовного<sup>3</sup>. Да, Бог «утаил» все то, что единственно может быть названо достойным познания, «от премудрых и разумных» и «открыл это младенцам» (Мф 11:26). Было бы неоправдываемым насилием над словом Божиим перетолковывать «премудрых и разумных» как «мнимо-мудрых», «мнимо-разумных», а на деле не таковых, равно как и в «младенцах» видеть каких-то добродетельных мудрецов. Конечно, Господь сказал без иронии именно то самое, что хотел сказать: истинная человеческая мудрость, истинная человеческая разумность недостаточна по тому самому, что она — человеческая. И, в то же время, умственное «младенчество», отсутствие умственного богатства, мешающего войти в Царство Небесное, может оказаться условием стяжания духовного ведения. Но полнота всего — в Иисусе Христе, и потому ведение можно получить лишь чрез Него и от Него. Все человеческие усилия познания, измучившие бедных мудрецов, тщетны. Как нескладные верблюды нагружены они своими познаниями, и, как соленая вода, наука



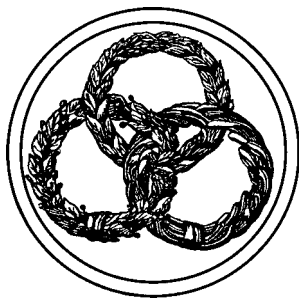
только разжигает жажду знания, никогда не успокаивая воспаленного ума. Но «благостное иго» Господне и «легкое бремя» Его дают уму то, чего не дает и не может дать жестокое иго и тяжкое, неудобноносимое бремя науки. Вот почему, у гроба преизливающего благодать все звучат и звучат, как неумолчный ключ воды живой, божественные глаголы:

«Вся мне предана суть Отцем Моим: и никтоже знает (ἐπιγινώσκει) Сына, токмо Отец; ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же еще волит Сын открыти (ἀποκαλύψαι). Приидите ко мне вси труждающии ся и обремененнии, и Аз упокою (ἀναπαύσω) вы. Возьмите иго мое на себе, и научите ся от мене (μάθετε ἀπ' ἐμοῦ), яко кроток есмь и смирен сердцем: и обрящете покой (ἀνάπαυσιν) душам вашим. Иго бо Мое благо, и бремя Мое легко есть (Μφ 11:27-30)».

Но прочь отсюда да бежит желание убеждать кого-нибудь. От скудости своей даю. И если бы хоть одна душа почувствовала, что я говорю ей не устами и не в уши, я большего не хотел бы. Знаю, что ты примешь меня, потому что это ты разрушаешь грани моего эгоизма.

Брат, едино-душный мой Брат! И оторванный, и одинокий — я все-таки с тобою. Подымаясь над временем, вижу ясный твой взгляд, снова лицом к лицу говорю с тобою. Для тебя думаю писать свои прерывистые строки. Ты не взыщешь, что я стану набрасывать их без системы, намечая немногие лишь вехи.

Глухими осенними ночами, в святые часы молчания, когда на ресницах заискрится слеза восторга, украдкою стану писать тебе схемы и жалкие обрывки тех вопросов, которые мы столько обсуждали с тобою. Ты заранее знаешь, что я напишу. Ты поймешь, что это — не поучения и что важный тон — от глупой моей неумелости. Если мудрый наставник и трудное делает как бы шутя, то неопытный ученик и в пустяках принимает торжественный тон. А я, ведь, — не более как ученик вторящий за тобою уроки любви.



His ornari aut mori. — Смерть или корону принять

### III. — ПИСЬМО ВТОРОЕ: СОМНЕНИЕ.

«Столп и утверждение истины». Но как узнать его?

Этот вопрос неизбежно вводит нас в область отвлеченного знания. Для теоретической мысли «Столп истины» это — достоверность, *certitudo*.

Достоверность удостоверяет меня, что Истина, если она достигнута мною, действительно есть то самое, чего я искал. Но что же я искал? Что разумел я под словом «И с т и н а»? — Во всяком случае — нечто такое полное, что оно все содержит в себе и, следовательно, только условно, частично, символически выражается своим наименованием. Истина есть «с у щ е в с е е д и н о е», определяет философ<sup>4</sup>. Но тогда с л о в о «истина» не покрывает собственного своего содержания, и чтобы, хотя приблизительно, ради предварительного осознания собственных исканий, раскрыть смысл слова истина, необходимо посмотреть, какие стороны этого понятия имелись в виду р а з н ы м и языками, какие стороны этого понятия были подчеркнуты и закреплены посредством этимологических оболочек его у разных народов.

Наше русское слово «истина» лингвистами сближается с глаголом «есть» (и с т и н а — е с т и н а). Так что «истина», согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности: Исти-



на — «сущее», подлинно-существующее, τὸ ὄντως ὄν или ὁ ὄντως ὄν, в отличие от мнимого, не действительного, бывающего. Русский язык отмечает в слове «истина» онтологический момент этой идеи. Поэтому «истина» обозначает абсолютное само-тождество и, следовательно, само-равенство, точность, подлинность. «Истый», «истинный», «истовый» — это выводок слов из одного этимологического гнезда.

Онтологического разума «Истины» не чуждалась и схоластическая философия. Для примера можно указать на полу-фомиста доминиканца Иоанна Гратидеи из Асколи († 1341), который со всею решительностью настаивает, что «Истину» должно понимать не как равенство или согласие, вносимое в вещь познающим актом разума, а как то равенство, которое сама вещь вносит в свое существование во-вне; «формально истина есть та равенность или та согласованность, которую сама вещь, поскольку она мыслится, вносит в себя самое в природе вещей во-вне»<sup>5</sup>.

Обратимся теперь к этимологии. И с т-и н-а, и с т-и н-ы й = истовина от и с т-ы й, и с т-о в-ы й, и с т-о в-ь н-ы й, ср. с лотышским ist-s, ist-en-s находится в связи с е-сть, е-ст-е-ств-о (i- в прошедшем времени = j-ѣ- = j-e). Можно сделать сопоставление с польскими: istot-a = существо, istot-nie = действительно, istnieć = действительно существовать<sup>6</sup>. Так же смотрят на этимологию слова «истина» и другие. По определению В. Д а л я, например, «и с т и н а» — «все что верно, подлинно, точно, справедливо, что *есть*. Все, что *есть*, то *истина*; не одно ль и то же *есть* и *естина*, *истина* спрашивает он<sup>7</sup>. То же говорят и М и к л о ш и ч<sup>8</sup>, М и к у ц к и й<sup>9</sup> и наш старинный лингвист Ф. Ш и м к е в и ч<sup>10</sup>. Отсюда понятно, что среди прочих значений слова «*истый*» мы находим и «очень похожий». По старинному изъяснению некоего купца А. Фомина «истый: подобный, точный». Так что древний оборот: «истый во отца» (= «истый отец») объясняется им чрез «точно подобен отцу»<sup>11</sup>.

Этот онтологизм в русском понимании истины усиливается и углубляется для нас, если мы дадим себе отчет, что за содержание первоначального глагола



«есть». Ведь «есть» — от  $\sqrt{es}$ , в санскрите дающего *as* (например *âsmi* = есми; *asti* = ести), с *есмь*, *есть* нетрудно сопоставить древне-славянское есми; ести, греческое *εἶμι* (*έσμι*); латинское (e) *sum*, *est*, немецкое *ist*, санскритское *asmi*, *asti* и т. д.<sup>12</sup>. Но, согласно некоторым намекам, сохранившимся в санскрите, этот  $\sqrt{es}$  обозначал в древнейшей своей, конкретной фазе развития дышать, *hauchen*, *athmen*. В подтверждение такого взгляда на корень *as* К у р ц и у с указывает санскритские слова *as-u-s* — жизненное дыхание, дыхание жизни; *asu-ra-s* — жизненный, *lebendig* и на одной доске с латинским *os* — рот стоящее *as*, *as-ja-m*, тоже обозначающее рот; сюда же относится и немецкое *athmen*, дыхание. Итак «е с т ь» первоначально значило «д ы ш и т». Но *дыхание*, *дуновение* всегда считалось главным признаком и даже самой сущностью жизни; и по с ю пору на вопросе: «Жив?» обычно отвечают: «Дышит», как если бы это были синонимы. Поэтому второе, более отвлеченное значение «е с т ь» — «жив», «живет», «силен». И, наконец, «е с т ь» получает значение наиболее отвлеченное, являясь просто глаголом существования. *Дышать*, *жить*, *быть* — вот три слоя в  $\sqrt{es}$  в порядке их убывающей конкретности, — по мнению лингвистов соответствующем порядку хронологическому.

Корень *as* обозначает, как дыхание, равномерно пребывающее существование (*ein gleichmässig fortgesetzte Existenz*) в противоположность корню *bhu*, входящему в состав *быть*, *fui*, *bin*, *φύω* и т. д. и обозначающему *становление* (*ein Wesen*)<sup>13</sup>.

Э. Р е н а н, указывая связь понятий дыхания и существования дает параллель из семитских языков, а именно еврейское глагольное существительное  $\text{חַיָּה}$  *haia* — случиться, возникнуть быть или  $\text{חַוָּה}$  *hawa* — дышать, жить, быть<sup>14</sup>; в них он видит звукоподражательные процессы дыхания.

Благодаря такой противоположности корней *es* и *bhu*, они взаимно восполняют друг друга: первый применяется исключительно в *длительных* формах, *производных от настоящего времени*, а второй — преимущественно в тех формах времени, которые, как *аорист* и *перфект*, означают наступившее или завершенное становление<sup>15</sup>.



Возвращаясь теперь к понятию *истины*, в русском ее разумении, мы можем сказать: истина — это «пребывающее существование; — это — «живущее», «живое существо», «дышущее», т. е. владеющее существенным условием жизни и существования. Истина, как существо живое по преимуществу, — таково понятие о ней у русского народа. Не трудно, конечно, подметить, что именно такое понимание истины и образует своеобразную и самобытную характеристику русской философии<sup>16</sup>.

Совсем другую сторону подчеркивает в понятии истины древний эллин. Истина, — говорит он, — ἀλήθεια. Но что же такое эта ἀλήθεια? — Слово ἀλήθεια(σ)ια, или, в ионической форме, ἀληθείη, равно как и производные: ἀληθής — *истинный*, ἀληθεύω — *истинствую, соответствую истине* и др., образовано из отрицательной частицы ἀ (ἀ privativum) и \*λήθος, дорическое λᾶθος. Последнее же слово, от √lādho, со-коренно с глаголом λάθω, ионическое λήθω, и λανθάνω — *минуя, ускользая, остаюсь незаметным, остаюсь неизвестным*; в среднем же залоге этот глагол получает значение memoria labor, *упускаю памятью, для памяти* (т. е. для сознания вообще) *теряю, забываю*. В связи с последним оттенком корня λ α θ стоят: λήθη, дорическое λάθα, λαθοσύνα, λησμοσύνα, λήστις — *забвение и забывчивость*; ληθεδαρός — *заставляющий забывать*; λήθαργος — *забывающий* и, отсюда, λήθαργος — *позыв к сну*, Schlafsucht, как хотение погрузиться в состояние забвенности и бессознательности, и, далее, название патологического сна, *летаргия*<sup>17</sup>. Древнее представление о смерти, как о переходе в существование призрачное, почти в само-забвение и бессознательность и, во всяком случае, в забвение всего земного, — это представление символически запечатлено в образе испиения тенями воды от подземной реки Забвения, «Леты». Пластический образ *летейской воды*, τὸ Λήθης ὕδωρ, равно как и целый ряд выражений, в роде: μετὰ λήθης — *в забвении*; λήθην ἔχειν — *иметь забвение*, т. е. *быть забывчивым*; ἐν λήθητι τινὸς εἶναι — *быть в забвении чего, забыть о чем*; λήθητι τινὸς ποιεῖσθαι — *производить забвение чего, предавать что забвению*; λησμοσύνα





*θέσθαι* — положить забвение, привести в забвение; *λήσθιν ἴσχειν τι* — забывать что и др. — все это вместе ясно свидетельствует, что забвение было для эллинского понимания не состоянием простого отсутствия памяти, а специальным актом уничтожения части сознания, угашением в сознании части реальности того, что забывается, — другими словами, не неимением памяти, а силой забвения. Эта сила забвения — сила всепожирающего времени.

Все — текуче. Время есть форма существования всего, что ни есть, и сказать: «существует» — значит сказать: «во времени», ибо время есть форма текучести явлений. «Все течет и движется, и ничто не пребывает; πάντα ῥεῖ καὶ κινεῖται, καὶ οὐδὲν μένει», — жаловался уже Гераклит. Все ускользает из сознания, протекает сквозь сознание, — забывается. Время-*χρόνος* производит явления, но, как и его мифологический образ, как *Κρόνος*, оно пожирает своих детей. Самая сущность сознания, жизни, всякой реальности — в их текучести, т. е. в некотором метафизическом забвении. Оригинальнейшая из философий наших дней, — философия времени А н р и Б е р г с о н<sup>18</sup>, — всецело построена на этой несомненной истине, на идее о реальности времени и его мощи. Но, не смотря на всю весоменность этой последней, у нас незаглушимо требование того, что не забвенно, что не забываемо, что «пребывает, μένει» в текущем времени. Эта незабвенность и есть *ἀλήθεια*. Истина, в понимании эллина, есть *ἀλήθεια*, т. е. нечто способное пребывать в потоке забвения, в летейских струях чувственного мира, — нечто превосмогающее время, нечто стоящее и не текущее, нечто вечно памятуемое. Истина есть вечная память какого-то Сознания; истина есть ценность, достоянная вечного памятования и способная к нему.

Память хочет остановить движение; память хочет неподвижно поставить пред собою бегущее явление; память хочет загатить плотину навстречу потоку бывания. Следовательно, не забвенное сущее, которого ищет сознание, эта *ἀλήθεια* есть покоящийся поток, пребывающее течение, неподвижный вихорь бытия. Самое стремление памятовать, эта «воля к незабвенности»,



превышает рассудок; но он хочет этого само-противоречия. Если понятие памяти, по существу своему, выходит за границы рассудка, то память в высшей мере своей, — Истина, — тем более выше рассудка. Память-Мнемосина есть мать муз — духовных деятельности человечества, спутниц Аполлона — Творчества Духовного. И, тем не менее, древний Эллин требовал от Истины того же самого признака, который указывается и Словом Божиим, ибо там говорится, что «Истина Господня пребывает во век, אֱמֶתוֹ לְעוֹלָם» (Пс 116<sub>2</sub>, по еврейскому счету 117<sub>2</sub>) и еще: «В род и род Истина Твоя» (Пс 118<sub>90</sub> по еврейскому счету 119<sub>90</sub>).

Латинское слово *veritas*, истина, происходит, как известно, от  $\sqrt{\text{var}}$ . В виду этого слово *veritas* считается со-коренным русскому слову *вера*, *верить*; от того же корня происходят немецкие *währen* — *беречь, охранять* и *wehren* — *возбранять, недопускать*, а также — *быть сильным*. *Wahr, Wahrheit истинный, истина* относится сюда же, равно как и прямо происходящее из латинского *veritas* французское *vérité*. Что  $\sqrt{\text{var}}$  первоначально указывает на область *культовую* — это видно, как говорит Курциус<sup>19</sup>, из санскритского *vra-ta-m* — священное действие, обет, из зендского *varena* — *вера*, затем из греческих *βρέ-τας* — *нечто почитаемое, деревянный кумир, истукан*; слово *ἑορτή* (вместо *ἑ-φορ-τή*) — *культовое почитание, религиозный праздник* по-видимому относятся сюда же; о слове *вера* уже сказано. Культовая область  $\sqrt{\text{var}}$  и тем более слова *veritas* наглядно выступает при обозрении латинских же со-коренных слов. Так, глагол *ver-e-or* или *ge-vereor*, в классической латыни употреблявшийся в более общем смысле — *остерегаюсь, берегусь, боюсь, пугаюсь, страшусь, почитаю, уважаю, благоговею со страхом*, первоначально бесспорно относился к *мистическому страху* и происходящей отсюда *осторожности* при слишком близком подходе к священным существам, местам и предметам. Табу, заповедное, священное — вот что заставляет человека *verēri*: отсюда-то и получился католический титул духовных лиц: *reverendus*. *Reverendus* или *reverendissimus pater* — это лицо, с кото-



рым надо обходиться уважительно, осторожно, боязненно, иначе может худо выйти. *Verenda*, -orum или *partes verendae* — это *puenda*, «тайные уды»; а известно, что древность относилась к ним почтительно, с боязливым религиозным уважением. Затем, существительное *verecundia* — *религиозный страх, скромность*, глагол *verecundor* — *имею страх*, *verecundus* — *страшный, стыдливый, приличный, скромный*, опять таки указывают на культовую область применения √*var*. Отсюда понятно, что *vevus* означает, собственно, *защищенный, обоснованный*, в смысле *табуированный, заклятый*. *Verdictum* — вердикт, приговор судей, — конечно в смысле религиозно-обязательного постановления лиц заведывающих культом, ибо п р а в о древности есть не более, как одна из сторон к у л ь т а. Другие слова, как-то *veridicus*, *veriloquium* и т. д., понятны и без объяснений.

Автор латинского этимологического словаря А. С у в о р о в указывает на глаголы: *говорю, реку*, как на выражающие первоначальный смысл √*var*. Но несомненно из всего сказанного, что если √*var* действительно значит *говорит*, то — в том именно смысле, какой придавала этому слову в с я древность, — в смысле вещающего и могучаго слова, будь то заклятие или молитва, способного сделать все заκлятое не только юридически, номинально, но и мистически, реально внушающим в себе страх и благоговение<sup>20</sup>. *Vererog* тогда означает, собственно, «меня заговаривают», «надо мною раздражается сила заклятия».

После этих предварительных сведений уже не трудно угадать смысл слова *veritas*. Отметим прежде всего, что это слово, вообще позднего происхождения, всецело принадлежало к области *права* и лишь у Ц и ц е р о н а получило значение философское, да и вообще теоретическое, относящееся до области познания. — Даже в обще-моральном смысле искренности, *παρ᾽-ἔησις*, оно встречается до Цицерона всего единожды, именно у Т е р е н ц и я<sup>21</sup> в слово-сочетании: «obsequium amicos, veritas odium parit — ласкательство производит друзей, а искренность — ненависть». Далее, хотя у Ц и ц е р о н а оно сразу получает большое применение, однако по преимуществу в правовой и отчасти моральной области.



Veritas означает тут: то настоящее положение разбираемого дела, в противоположность ложному его освещению одной из сторон, то справедливость и правду, то правоту истца, и лишь изредка равняется «истине» приблизительно в нашем понимании<sup>22</sup>.

Религиозно-юридическое по своему корню, морально-юридическое по своему происхождению от юриста, слово veritas и впоследствии сохраняло и отчасти усилило свой юридический оттенок. В позднейшей латыни оно стало даже иметь чисто-юридическое значение: veritas, — по д ю К а н ж у, — значит depositio testis — *отвод свидетеля*, verdictum; затем veritas означает inquisitio iudicialia — *судебное расследование*; значит еще, — *право, привилегия*, в особенности в отношении имущества и т. п.<sup>23</sup>

Древний еврей, да и семит вообще, в языке своем запечатлел опять особый момент идеи Истины, — момент *исторический* или, точнее, *теократический*. Истиною для него всегда было Слово Божие. Неотменяемость этого Божиего обетования, верность его, надежность его — вот что для еврея характеризовало его в качестве Истины. Истина — это Надежность. «Скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет» (Лк 16 17); этот безусловно непреложный и неизменный «закон» есть то, чем в Библии представляется Истина.

Слово<sup>24</sup> אָמֵן, 'змет или, на жаргонном произношении, эмес, *истина* имеет в основе אָמַן, √'мн. Происходящий отсюда глагол אָמַן, 'аман значит, собственно, *подпер, поддержал*. Это основное значение глагола 'аман еще сильнее указывается со-коренными существительными из области архитектуры: אָמֵן 'омна — *колонна* и אָמֵן 'амон — *строитель, мастер*, а отчасти и словом אָמֵן 'омен — *педагог*, т. е. *строитель детской души*. Затем, переходное среднее значение глагола 'аман — *был подержан, был подперт* — служит отправным пунктом для целого вывода слов более отдаленных от основного значения глагола 'аман, а именно: *был крепок, тверд* (как подпертый, как поддержанный), поэтому, — *был непоколебим; следовательно был таков, что на него с безопасностью для него можно опереться, и, наконец, был верен*. Отсюда слово אָמֵן 'амен или новозаветное ἀμήν, *аминь* означает:



«слово мое крепко», «воистину», «конечно», «так должно быть», «да будет, fiat» и служит формулой для скрепления союза или клятвы, а также употребляется в заключении доксологии или молитвы, тут — удвоенно. Смысл слова «аминь» хорошо уясняется из *Откр* 3 4: «τάδε λέγει ὁ Ἀμὴν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός — сие глаголет Аминь свидетель верный и истинный», ср. *Ис* 65 16: לַמֶּלֶךְ הָאֱלֹהִים 'элогэ 'амен — «Бог, которому должно довериться». Отсюда понятна вся совокупность значений слова לַמֶּלֶךְ 'эмет (вместо לַמֶּלֶךְ 'аменет. Непосредственной значения его — *твердость, устойчивость, долговременность*; отсюда — *безопасность*. Далее *вера-верность, fides*, в силу которой, кто постоянен в себе, тот сохраняет и выполняет обещание, — понятия *Treue* и *Glaube*. Понятна, затем, связь этого последнего понятия с *честностью, целостностью души*. Как признак судьбы или судебного приговора 'эмет означает, поэтому, *справедливость, истинность*. Как признак внутренней жизни, она противопоставляется притворству и имеет значение *искренности* — по преимуществу искренности в Бого-почитании. И, наконец, 'эмет соответствует нашему слову *истина*, в противоположность лжи; таков именно случай употребления этого слова в *Быт* 42 16, *Втор* 26 20, 2 *Суд* 7 28 (2 *Сам* 7 28), см. также *1 Рег* 10 6, 22 16, *Ps* 15 2, 51 6 и т.д.

Отсюда, от этого последнего оттенка слова 'эмет происходит и термин *меамес*, употребляемый еврейскими философами, например Маймонидам, «для означения людей, стремящихся к умственному познанию истины, не довольствуясь авторитетом и обычаем»<sup>25</sup>.

Итак. *Истина* для еврея, действительно, есть «верное слово», «верность», «надежное обещание». А так как надеяться «на князи, на сыны человечести» — тщетно, то подлинно надежным словом бывает лишь Божие Слово; Истина есть неременное обетование божие, обеспечением которого служит верность и неизменность Господа. Истина, следовательно, есть понятие не онтологическое, как у славян, и не гносеологическое, как у эллинов, и не юридическое, как у римлян, а историческое или, скорее, священно-историческое, теократическое.



При этом можно отметить, что четыре найденных нами оттенка в понятии истины сочетаются попарно, следующим образом: русское *Истина* и еврейское *אמת* 'эмет относятся преимущественно к *божественному содержанию* Истины, а греческое *Ἀλήθεια* и латинское *Veritas* — к *человеческой форме* ее. С другой стороны, термин русский и греческий — характера философского, тогда как латинский и еврейский — социологического. Я хочу сказать этим, что в понимании русского и эллина Истина имеет *непосредственное* отношение к каждой *личности*, тогда как для римлянина и еврея она *опосредствована обществом*. — Таким образом, итог всего выше-сказанного о делении понятия *истины* удобно может быть представлен в следующей табличке:

	По содержанию	По форме
Непосредственное личное отношение	Русское Истина	Греческое <i>Ἀλήθεια</i>
Опосредствованность обществом	Еврейское <i>אמת</i> — 'эмет	Латинское <i>Veritas</i>

«Что есть истина?» вопрошал Пилат у Истины. Он не получил ответа, — потому не получил, что вопрос его был всуе. Живой Ответ стоял пред ним, но Пилат не видел в Истине ее истинности. Предположим, что Господь не только своим вопившим молчанием, но и тихими словами ответил бы римскому Прокуратору: «Я есмь Истина». Но и тогда, опять таки, вопрошавший остался бы без ответа, потому что не умел признать Истину за истину, не мог убедиться в подлинности ее. Знание, в котором нуждался Пилат, знание, которого прежде всего не хватает у человечества, это есть знание условий достоверности.

Что ж такое достоверность? Это — узнание собственной приметы истины, усмотрение в истине некоторого признака, который отличает ее от неистины. С психологической стороны таковое признание знаменует себя как



невозмущаемое блаженство, как удовлетворенное алканье истины.

Познаете Истину (*την ἀλήθειαν*) и Истина (*ἡ ἀλήθεια*) сделает вас свободными» (*Ио 8:32*). От чего? — Свободными вообще от греха (*Ио 8:34*), — от в с я к о г о греха т. е., в области ведения, ото всего, что неистинно, что не соответствует истине. «Достоверность», — говорит † архимандрит Серапион Машкин<sup>26</sup>, — есть чувство истины. Оно возникает при произношении необходимого суждения и состоит в исключении сомнения в том, что произносимое суждение когда или где-либо изменится. Следовательно, достоверность есть интеллектуальное чувство принятия произносимого суждения в качестве истинного». Под критерием истины, — говорит тот же философ в другом сочинении, — мы разумеем состояние обладающего истиной духа, состояние полной удовлетворенности, радости, в котором отсутствует всякое сомнение в том, что выставяемое положение соответствует подлинной действительности. Достигается такое состояние удовлетворением суждения о чем-либо известному положению, называемому мерилom истины или ее критерием».

Вопрос о достоверности истины сводится к вопросу о нахождении критерия. В ответ на последний стекается во-едино, как бы в жало системы, вся ее доказательная сила.

Истина делается моим достоянием чрез акт моего суждения. Своим суждением я восприемлю в себя истину<sup>27</sup>. Истина, как истина, открывается мне посредством моего утверждения ее. И потому возникает такой вопрос:

Если я утверждаю нечто, то чем же гарантирую я себе его истинность? Я приемлю в себя нечто, в качестве истины; но следует ли делать это? Не есть ли самый акт суждения моего то, что удаляет меня от искомой истины? Или, другими словами, какой признак я должен усмотреть в своем суждении, чтобы быть внутренне спокойным? —

Всякое суждение — или ч р е з с е б я, или ч р е з д р у г о г о, т. е. оно или дано непосредственно или опосредствованно, как следствие



другого, имея в этом другом свое достаточное основание. — Если же оно ни чрез себя не дано, ни другим не опосредствовано, то оно, тем самым, оказывается лишенным как реального содержания, так и разумной формы, т. е. оно вовсе не есть суждение, а одни лишь звуки, *flatus vocis*, колебания воздуха, — не более. Итак, всякое суждение необходимо принадлежит по меньшей мере к одному из двух разрядов. Рассмотрим же теперь каждое из них особо.

Суждение, данное непосредственно, есть самоочевидность интуиции, *evidentia*, *ἐνάργεια*. Далее она дробится:

Она может быть самоочевидностью чувственного опыта, и тогда критерий истины есть критерий эмпириков в его опыте (эмпирио-критицистов и проч.): «Достоверно все то, что может быть сведено к непосредственным восприятиям органов чувств; достоверно восприятие объекта».

Она может быть самоочевидностью интеллектуального опыта, и критерием истины в этом случае будет критерий эмпириков в его опыте (трансценденталистов и проч.), а именно: «Достоверно все то, что приводится к аксиоматическим положениям рассудка; достоверно самовосприятие субъекта».

И, наконец, самоочевидность интуиции может быть самоочевидностью интуиции мистической; получается критерий истины, как он разумеется большинством мистиков (особенно индусских): «Достоверно все то, что остается, когда отваяно все неприводимое к восприятию субъект-объекта, достоверно лишь восприятие субъект-объекта, в котором нет расщепления на субъект и объект»<sup>28</sup>.

Таковы три вида самоочевидной интуиции. Но все эти три вида данности, чувственно-эмпирическая, трансцендентально-рационалистическая и подсознательно-мистическая, — имеют один общий недостаток; это — голая их данность, их непосредственность. Такую данность сознание воспринимает, как что-то внешнее для себя, принудительное, механическое, на-





пирающее, слепое, тупое, наконец, неразумное, а потому условное. Разум не видит внутренней необходимости своего восприятия, а только — необходимость внешнюю, т. е. насильственную, вынужденную, — неизбежность. На вопрос же: «Где основание нашему суждению восприятия?» все эти критерии отвечают: «В том, что чувственное ощущение, интеллектуальное усмотрение или мистическое восприятие есть именно это самое ощущение, усмотрение и восприятие». — Но почему же «э т о» есть и именно «э т о», а не что-либо иное? В чём разум этого само-тождества непосредственной данности? — «В том, — говорят, — что и вообще всякая данность есть она сама: всякое А есть А».

$A = A$ . Таков последний ответ. Но эта тавтологическая формула, это безжизненное, безмысленное и потому бессмысленное равенство « $A = A$ » есть на деле лишь обобщение само-тождества, присущего всякой данности, но никоим образом не ответ на наш вопрос «Почему?..». Другими словами, она переносит наш частный вопрос о единичной данности на данность вообще, показывает наше тягостное состояние момента в исполинских размерах, как бы проектируя его волшебным фонарем на все бытие. Если мы наткнулись ранее на камень, то теперь нам заявлено, что это — не отдельный камень, а глухая стена, охватывающая всю область нашей пытливости.

$A = A$ . Этим сказано все; а именно: «Знание ограничено суждениями условными» или, по-просту: «Молчи, говорю тебе!» Механически затыкая рот, эта формула обрекает на пребывание в конечном и, следовательно, случайном. Она заранее утверждает раздельность и эгоистическую обособленность последних элементов сущего, разрывая тем всякую разумную связь между ними. На вопрос «Почему?», «На каком основании?» она повторяет: «Sic et non aliter, — так и не иначе», обрывая вопрошающего, но не умея ни удовлетворить его, ни научить самоограничению. Всякое философское построение этого типа дается по парадигму следующего разговора моего со старухой-служанкою:



**Я:** Что такое солнце? — **Она:** «Солнышко». — **Я:** Нет, что о н о такое? — **Она:** «Солнце и есть». — **Я:** А почему оно светит? — **Она:** «Да так; солнце и есть солнце, потому и светит. Светит и светит. Посмотри, вон какое солнышко...» **Я:** А почему? — **Она:** «Господи, Павел Александрович, словно я знаю! Вы грамотный народ, ученый, а мы — неучены».

Само собою ясно, что критерий данности, в той или иной своей форме применяемый подавляющим большинством философских школ, не может дать достоверности. Из «*есть*», как бы глубоко оно ни залегло в природе, или в моем существе, или в общем корне той и другого, никак не извлечь «*необходимо*».

Но мало того. Если бы даже мы не заметили этой слепоты голого тождества  $A = A$ , если бы нам не было душно в «*есть потому что есть*», то, все равно, сама действительность заставила бы нас устремить на нее умственный взор.

То именно, что принимается за критерий истины в силу своей данности, оказывается нарушаемым действительностью решительно со всех сторон.

По странной иронии, именно тот критерий, который хочет опираться исключительно на свое фактическое господство надо всем, на право силы над к а ж д о ю действительною интуицией, — он-то и нарушается фактически к а ж д о ю действительною интуицией. Закон тождества, претендующий на абсолютную в с е-общность, оказывается не имеющим места решительно нигде. Он видит свое право в своей фактической данности, но в с я данность *toto genere* фактически же отвергает его, нарушая его как в порядке пространства, так и в порядке времени, — всюду и всегда. Каждое *A*, исключая в с е прочие элементы, исключается в с е м и ими; ведь если каждый из них для *A* есть т о л ь к о не-*A*, то и *A* супротив не-*A* есть только не-не-*A*. 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, при том, т о л ь к о отрицаний; таким образом, все бытие является сплошным отрица-



нием, одним великим «*He*». Закон тождества есть дух смерти, пустоты и ничтожества.

Разналичная данность является критерием, то так — абсолютно везде и всегда. Поэтому все взаимо-исключающие А, как данные, истинны, — все истинно. Но это приводит к нулю власть закона тождества, ибо он оказывается тогда содержащим в себе внутреннее противоречие.

Но, впрочем, нет надобности указывать на то, что один воспринимает так, а другой — иначе: не неизбежно ссылаться на саморазногласие сознания в пространстве. Таковую же множественность являет в себе и каждый отдельный субъект. И з м е н е н и е, происходящее во внешнем мире, в мире внутреннем и, наконец, в мире мистических восприятий, — и это все согласно зывает: «Прежнее А не равно теперешнему А, и будущее будет разнствовать с настоящим». Настоящее так же противополагает себя своему прошедшему и будущему во времени, как в пространстве это было со всем, для элемента вне-положным. И во времени сознание саморазногласно. Везде и всегда — противоречие; но тождества — нигде и никогда.

Закон « $A = A$ » обращается в совсем пустую схему само-утверждения, не синтезирующую собою никаких действительных элементов, — ничего, что стоило бы соединять знаком « $=$ ». « $Я = Я$ » оказывается ничем более, как криком обнаженного эгоизма, — «*Я!*», — ибо, где нет различия, там не может быть и соединения. Есть, следовательно, одна лишь слепая сила косности и само-заклечения, — эгоизм. В н е с е б я Я ненавидит всякое Я, ибо для него оно — не-Я, и, ненавидя, стремится исключить его из сферы бытия; а так как прошедшее Я (Я в его прошлом) тоже рассматривается объективно, т. е. тоже является как не-Я, то и оно непримиримо подвергается исключению. Я не выносит себя же во времени, всячески отрицается себя самого в прошлом и в будущем, и, тем самым, — так как голое «*теперь*» есть чистый н у л ь содержания, — Я ненавидит в с я к о е конкретное свое содержание, т. е. всякую свою же жизнь. Я оказывается мертвою пусты-



нею «здесь» и «теперь». Но тогда что же подлежит формуле « $A = A$ »? — только фикция (атом, монада и т. п.), только гипостазированное отвлечение от момента и точки, в себе — не сущих. Закон тождества есть неограниченный монарх, да; но его подданные только потому не возражают против его самодержавия, что они — безкровные призраки, не имеющие действительности, — не личности, а лишь рассудочные тени личностей, т. е. несущие вещи. Это — шеол; это — царство смерти.

Повторим, теперь, вместе все сказанное. Рассудочно, т. е. сообразно мере рассудка, вмести́мо в рассудок, отвечает требованиям рассудка, лишь то, что выделено из среды прочего, что не смешивается с прочим, что замкнуто в себя, — одним словом, что само-тождественно. Лишь  $A$ , равное самому себе и неравное тому, что не есть  $A$ , рассудок считает за подлинно сущее, за τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, за «истину»; и наоборот, всему неравному самому себе или равному не себе он отказывает в подлинном бытии, игнорирует его, как «не сущее», как не воистину сущее, как τὸ μὴ ὄν. Это μὴ ὄν он лишь терпит, лишь допускает, как не-истину, уловляя его, — по слову Платона, — чрез какое-то незаконное рассуждение, — ἀπτόν λογισμῶ τινὶ νόθῳ (νόθος собственно, значит незаконнорожденный)<sup>29</sup>.

Только первое, т. е. «с у щ е е», рассудком п р и з н а е т с я; от второго же, т. е. «не-сущего», наклеив этикетку «τὸ μὴ ὄν», рассудок отделяется, не замечает его, делая вид, как если бы его вовсе не было. Для рассудка только высказывание о «сущем» есть истина; напротив, высказывание о «не-сущем» даже не есть в собственном смысле высказывание: оно — лишь δόξα, «мнение», лишь видимость высказывания, лишенная, однако, его силы. Оно — только «так».

Но поэтому и выходит, что р а с с у д о ч н о е есть в то же время н е о б ъ я с н и м о е: объяснить  $A$  это значит привести  $A$  «к другому», к не- $A$ , к тому, что не есть  $A$  и что, следовательно, есть не- $A$ , вывести  $A$  из не- $A$ , породить  $A$ . И, если  $A$  действительно удовлетворяет требованию рассудка, если оно действительно рассудочно, т. е. безусловно само-тождественно, то,



тем самым, оно — и необъяснимо, неприводимо «к другому» (к не-А), невыводимо «из другого». Следовательно, рассудочное А есть безусловно неразумное, иррациональное, слепое А, непрозрачное для разума. То, что рассудочно, то неразумно, — несообразно мере разума. Разум противен рассудку, как и этот последний — первому, ибо требования их противоположны. Жизнь, — текучая, несамотождественная, — жизнь м о ж е т быть разумна, м о ж е т быть прозрачна для разума (так ли это — пока еще мы того не узнали); но именно потому самому она была бы невместима в рассудок, п р о т и в н а рассудку, разрывала бы его ограниченность. А рассудок, враждебный жизни, — поэтому самому, в свою очередь, искал бы умертвить ее, прежде нежели согласится принять ее в себя<sup>30</sup>.

Итак, если критерий само-очевидности недостаточен прежде всего т е о р е т и ч е с к и, как останавливающий искание духа, то он негоден, затем, и п р а к т и ч е с к и, как не могущий осуществить своих притязаний и в им же обведенных границах. Непосредственная данность интуиции всех трех родов (объективной, субъективной и субъективно-объективной) не дает достоверности. Этим в корне осуждаются решительно все философские догматические системы, не исключая и кантовой, для которой чувственность и разум со всеми его функциями суть простые данности.

Обращаюсь теперь к суждению не непосредственному, а к о п о с р е д с т в о в а н н о м у, — к тому, что принято называть д и с к у р с и е й, ибо здесь разум *discurrit*, п е р е б е г а е т к суждению какому-то другому.

Достоверность его, по самому названию, полагается в приводимости его к д р у г о м у суждению. На вопрос об основании суждения отвечает уже не оно само, но и н о е. В д р у г о м суждении данное является как оправданное, — в своей правде. Таково относительное доказательство одного суждения на почве другого; относительно доказать и значит показать, как одно суждение образует следствие другого, порожда-



ется другим<sup>31</sup>. Разум переходит при этом к суждению обосновывающему. И оно не может быть просто данным, ибо тогда все дело сводилось бы к критерию самоочевидности. И оно должно быть оправданным в другом суждении. И оно приводит к другому. Так идет дело и далее. — Это весьма похоже на то, как говорили наши деды, строя целые цепи из объяснительных звеньев. Например, в одной сербско-болгарской рукописи XV-го века читаем:

«Да скажи ми: що дръжить з е м л ю? Рече: вода в и с о к а. Да що дръжить воду? Ответь: к а м е н ь плосень вельми. Да що дръжить камень? Рече: камень дръжить 4 к и т о в е з л а т ы. Да что дръжить китове златы? Рече: р е к а о г н ь н н а я. Да что дръжить того огня? Рече: други огонь, еже есть п о ж е ч ь, того огня 2 че(а)сти. Да что дръжить того огня? Рече: д у б ь ж е л е з н ы, еже есть первонасажденъ отвесего же (его же) кореніе на силе божіей стоить»<sup>32</sup>.

Но где конец? — Свои «объяснения» или «оправдания» наличной действительности наши предки заканчивали ссылкой на Божественные атрибуты; но так как они не показывали, почему же эти последние должно признать оправданными, то ссылка наших предков на волю Божию или на силу Божию, если только не была прямым о т к а з о м от объяснения, необходимо должна была иметь смысл формальный, как сокращенное обозначение продолжаемости объяснительного процесса. Современный язык пользуется для той же цели выражениями: «и проч.», «и т. д.», «и т. п.». Но смысл того и другого ответа — один и тот же: ими хотят сказать, что нет конца этому оправдыванию данной действительности. В самом деле, раз уж кто, оставив детскую веру, вступил на путь объяснений и обоснований, для того неизбежно кантовское правило, что «самые дикие гипотезы более выносимы, чем ссылка на сверхъестественное»<sup>33</sup>. И потому, на вопрос: «Где же конец?» отвечаем: «Конца н е т». Есть беспредельное отступление назад, *regressus in indefinitum* — нисхождение в серый туман «дурной» бесконечности, никогда не останавливающейся падение в беспредельность и в



бездонность<sup>34</sup>. Этому удивляться не следует: иначе даже и быть не должно. Ведь если бы ряд нисходящих обоснований оборвался где-нибудь, то соответствующее звено разрыва было бы слепым, было бы тупиком, разрушало бы самую идею достоверности разбираемого типа — достоверности отвлеченно-логической, дискурсивной, в отличие от предыдущей — конкретно-воззрительной, интуитивной. В возможности оправдать всякую степень нисходящей лестницы суждений, т. е. в непререкаемой всегдашней беспрепятственности спуститься еще хотя бы на одну ступеньку ниже всякой данной, т. е. во всегдашней допустимости перехода от  $n$  к  $(n+1)$ , каково бы ни было  $n$ , — тут, — говорю, — заложена, как зародыш в яйце, вся суть, вся разумность, весь смысл нашего критерия.

Но эта-то суть его и есть его ахиллесова пята. *Regressus in indefinitum* дается *in potentia*, как возможность, но не *in actu*, не как законченная и осуществленная когда-нибудь и где-нибудь действительность. Разумное доказательство только создает во времени мечту о вечности, но никогда не дает коснуться самой вечности. И потому разумность критерия, достоверность истины никогда не дана, как таковая, в действительности, актуально, в ее оправданности, но всегда — только в возможности, потенциально, в ее *оправданности*.

Интуиция, в данной непосредственно своей конкретности, была величиною действительною, хотя, правда, слепую и потому условною; она не могла удовлетворить нас. Но дискурсия, во всегда только оправдываемой посредственно своей отвлеченности, неотменно является величиною лишь *возможною*, ирреальною, хотя ( — за то! — ) разумною и безусловною. Конечно, и ее мы признаем неудовлетворительною.

Скажу по-просту: слепая интуиция — синица в руках, тогда как разумная дискурсия — журавль на небе.

Если первая доставляла нефилософское удовлетворение своею наличностью, своею надежностью, то вторая фактически бывает не достигнутой разумностью, но лишь регулятивным принципом, правилом деятель-



ности разума, дорогою, по которой мы должны вечно идти, чтобы... Чтобы никогда не прийти ни к какой цели. Разумный критерий есть направление, а не цель.

Если слепая и нелепая интуиция может еще дать успокоение уму нефилософскому, в его практической жизни, то разумная дискурсия, конечно, годится лишь для литературных упражнений школы или для научного самодовольства кабинета, — для «занимающихся» философией, но самоё ее ни разу не вкусивших.

Несокрушимая стена и непереплываемое море; мертвенность остановки и суетливость непрекращаемого движения; тупость золотого тельца и вечная недостроенность вавилонской башни, т. е. истукан и «Будете как боги»; наличная действительность и никогда не завершенная возможность; бесформенное содержание и бессодержательная форма; конечная интуиция и безграничная дискурсия — вот сцилла и харибда на пути к достоверности. Диллема весьма грустная! Первый выход: тупо упереться в очевидность интуиции, в конце концов сводящейся к данности известной организации разума, откуда и вытекает пресловутый спенсеровский критерий достоверности. Второй выход: безнадежно устремиться в разумную дискурсию, являющуюся пустою возможностью, спуститься ниже и ниже в глубину мотивации.

Но ни там, ни тут нет удовлетворения в поисках нетленной правды. Ни там, ни тут не получается достоверности. Ни там, ни тут не видать «Столпа истины».

Нельзя ли подняться над обоими препятствиями?

Возвращаемся к интуиции закона тождества.

Но, исчерпав средства реализма и рационализма, мы невольно поворачиваемся к скепсису, т. е. к рассмотрению, к критике суждения само-очевидного.

Как устанавливающее фактическую неразрывность подлежащего и его сказуемого в сознании, такое суждение асерторично. Связь подлежащего и сказуемого есть, но ее может и не быть. В складе ее нет еще ничего, что делало бы ее аподиктически-необходимую,





неотменяемую и непреложную. То единственное, что может установить такую связь, есть д о к а з а т е л ь - с т в о. Доказать — это значит показать, почему мы считаем сказуемое суждения аподиктически-связанным с подлежащим. Не принимать ничего без доказательства — это значит не допускать никаких суждений, кроме аподиктических. Считать всякое не доказанное положение недостоверным — таково основное требование скепсиса; другими словами, — не допускать абсолютно-никаких недоказанных предпосылок, какими бы само-очевидными они ни были. Это требование мы находим отчетливо выраженным уже у П л а т о н а и А р и с т о т е л я. Для первого, т. е. для Платона, даже «правильное мнение — τὸ ὀρθὰ δοξάζειν, которое нельзя подтвердить доказательством, не есть «знание, ἐπιστήμη», «ибо дело недоказанное как могло бы быть знанием — ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη», хотя оно, вместе с тем, не может быть названо и «незнанием, ἀμαθία»<sup>35</sup>. А для второго, т. е. для А р и с т о т е л я, «знание, ἐπιστήμη» есть не иное что, как «доказанное обладание — ἐξίς ἀποδεικτική»<sup>36</sup>, откуда происходит и самый термин «аподиктический».

«Но, — скажут, — ведь последнее положение, — т. е. принятие только доказанных положений и отметание всего недоказанного, — само-то оно не доказано; вводя его разве не пользуется скептик как раз той же самую н е д о к а з а н н о ю предпосылкой, которую он осудил у догматика?». — Нет. Оно — лишь аналитическое выражение существенного стремления философа, его любви к Истине. Любовь к Истине требует именно истины, а не чего-либо иного. Недостоверное может и не быть искомою истиной, может быть не-истиной, и потому любящий Истину необходимо заботиться о том, чтобы под личиною очевидности не проскользнула к нему не-истина. Но именно таким сомнительным складом отличается о ч е в и д н о с т ь. Она — тупое первое, дальше не обосновываемое. А так как она и не доказуема, то философ попадает в а п о р и ю («ἀπορία»<sup>37</sup>), в затруднительное положение. Единственное, что он мог бы принять, это — очевидность, но и ее он не может



принять. И, не будучи в состоянии высказать достоверное суждение, он обречен «ἐπέχειν», — медлить с суждением, воздерживаться от суждения. Ἐποχή, или состояние воздержания от всякого высказывания, — вот последнее слово скепсиса<sup>38</sup>.

Но что такое ἐποχή как устройство души? Есть ли это «невозмутимость, ἀταραξία»<sup>39</sup>, — то глубокое спокойствие отказавшегося от каких бы-то ни было высказываний духа, та кротость и тишина, о которых мечтали древние скептики, или что-нибудь иное? — Посмотрим.

И еще: решившийся на атараксию в самом ли деле делается мирным и успокоенным, подобно П и р р о н у, — тому самому Пиррону, в котором скептики всех времен видели своего патрона и чуть ли ни святого<sup>40</sup>? Или, напротив, чарующий образ этого великого скептика имеет корень свой совсем не в теоретическом изыскании истины, а в чем-либо ином, чего не успел задеть скепсис?

— Посмотрим.

Выраженная в словах, ἐποχή сводится к следующему двух-составному тезису:

{ «Я ничего не утверждаю;  
«не утверждаю и того, что ничего не утверждаю».

Этот дву-домный тезис доказывается положением, установленным ранее, а именно: «Всякое недоказанное положение не достоверно»; а последнее есть обратная сторона любви к Истине.

Раз так, то я не имею никакого доказанного положения; я ничего не утверждаю. Но, высказав только что высказанное, я и это положение должен снять, ибо и оно не доказано. Вскроем первую половину тезиса. Тогда она предстанет в вид двух-составного суждения:

{ «У т в е р ж д а ю, что ничего не утверждаю (А');  
«я н е у т в е р ж д а ю, что ничего не утверждаю (А'')»,

слагающегося из частей А' и А''. Теперь, как оказывается, мы явно нарушаем закон тождества, высказывая



об одном и том же подлежащем, — об утверждении своем, А, — в одном и том же отношении, противоречивые сказуемые. Но мало того.

И та, и другая часть тезиса является утверждением: первая — утверждением утверждения, вторая — утверждением не-утверждения. К каждой из них неизбежно применяется тот же процесс. А именно, получаем:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{«Я утверждаю (A}_1\text{')} \\ \text{«я не утверждаю (A}_2\text{')} \end{array} \right.$$

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{«Я утверждаю (A}_1\text{'')} \\ \text{«я не утверждаю (A}_2\text{'')} \end{array} \right.$$

Точно таким же образом процесс пойдет далее и далее, при каждом новом колене удваивая число взаимопроверочающих положений. Ряд уходит в бесконечность, а рано или поздно, будучи вынуждены прервать процесс удвоения, мы ставим в неподвижности, как застывшую гримасу, явное нарушение закона тождества. Тогда получается властное противоречие, т. е. з а р а з:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{А есть А;} \\ \text{А не есть А.} \end{array} \right.$$

Не будучи в состоянии а к т и в н о совместить эти две части одного положения, мы вынуждены пассивно предаться противоречиям, раздирающим сознание. Утверждая одно, мы в э т о т ж е с а м ы й м и г н у д и м с я утверждать обратное; утверждая же последнее — немедленно обращаемся к первому. Как тенью предмет, каждое утверждение сопровождается мучительным желанием противного утверждения. Внутренне сказав себе «да», в то же мгновение говорим мы «нет»; а прежнее «нет» тоскует по «да». «Да» и «нет» — неразлучны. Теперь далеко уже сомнение, — в смысле неуверенности: началось а б с о л ю т н о е с о м н е н и е, как полная невозможность утверждать что бы то ни было, даже свое не-утверждение. Последовательно развиваясь, выявляя присущую ему *in ipse* идею, скепсис доходит до собственного отрицания, но не может перескочить и чрез последнее, так что обращается в бесконечно-мучительное т о м л е н и е, в п о т у г и, в а г о н и ю



духа. Чтобы пояснить себе это состояние, вообрази утопающего, который силится ухватить полированную облицовку отвесной набережной; он царапается ногтями, срывается, снова царапается и, обезумев, цепляется еще и еще. Или, еще, представь себе медведя, старающегося спихнуть в сторону колотушку, подвешенную пред бортёвою сосною; чем дальше толкает он бревно, тем болезненнее обратный удар, тем более вздымается внутренняя ярость, тем слаще представляется мед.

Таково и состояние последовательного скептика. Выходит даже не утверждение и отрицание, а безумное вскидывание и корча, неистовое топтание на месте, метание из стороны в сторону, — какой-то нечленораздельный философский в о п л ь. В результате же — воздержание от суждения, абсолютная *ἐποχή*, но не как спокойный и бесстрастный отказ от суждения, а как затаенная внутренняя боль, стискивающая зубы и напрягающая каждый нерв и каждый мускул в усилии, чтобы только не вскрикнуть и не завывать окончательно безумным воем.

Уж конечно, это — не атараксия. Нет, это наисви-репейшая из пыток, дергающая за сокровенные нити всего существа; п и р р о н и ч е с к о е, поистине огненное (*πῦρ* — огонь) терзание. Расплавленная лава течет по жилам, темный огонь проникает внутренность костей и, одновременно, мертвящий холод абсолютного одиночества и гибели леденит сознание. Нет слов, нет даже стонов, хотя бы на воздух, выстонать миллион терзаний. Язык отказывается повиноваться; как говорит Писание «язык мой прильпнул к гортани моей» (*Пс* 21 16; ср. *Пс* 13 66; *Плач* 4 6; *Иез* 3 26). Нет помощи, нет средств остановить пытку, ибо палящий огонь Прометея идет изнутри, ибо истинным очагом этой огневой агонии является самый центр философа, его «Я», домогающе-ся не-условного знания.

Истины нет у меня, но идея о ней жжет меня. Я не имею данных утверждать, что вообще есть Истина и что я получу ее; а сделав подобное утверждение, я отказался бы тем самым от жажды абсолютного, потому что



принял бы нечто недоказанное. Но, тем не менее, идея об Истине живет во мне, как «огнь поядай», и тайное чаяние встретиться с нею лицом к лицу прилепляет язык мой к гортани моей; это оно, именно, огненным потоком кипит и клоочет в моих жилах. Не будь надежды, кончилась бы и пытка; сознание вернулось бы тогда к философскому филистерству, в область условностей. Ведь именно э т о огненное упование на Истину, именно оно плавит своим черным пламенем гремучего газа всякую условную истину, всякое недостоверное положение. Впрочем, недостоверно и то, что я чаю Истины. Может быть, и это — только кажется. А кроме того, может быть, и самое казание есть не казание?

Задавая себе последний вопрос, я вхожу в последний круг скептического ада, — в отделение, где теряется самый смысл слов. Слова перестают быть фиксированы и срываются со своих гнезд. Все превращается во все, каждое слово-сочетание совершенно равносильно каждому другому, и любое слово может обменяться местом с любым. Тут ум теряет себя, теряется в безвидной и неустроенной бездне. Тут носится горячечный бред и безтолочь.

Но это предельно-скептическое сомнение возможно лишь как неустойчивое равновесие, как граница абсолютного б е з у м и я, ибо что́ иное есть безумие, как ни б е з-у м и е, как ни переживание без-субстанциональности, без-опорности ума<sup>41</sup>. Когда оно переживается, то его тщательно скрывают от других; а раз переживши вспоминают весьма неохотно. Со стороны почти невозможно понять, что́ это такое. Бредовой хаос клубами вырывается с этой предельной границы разума, и всепронизывающим холодом ум умерщвляется. Тут, за тонкой перегородкою, — начало духовной смерти. И потому состояние предельного скепсиса возможно лишь в мановение ока, чтобы затем — либо вернуться к огненной пытке Пиррона, к *ἐποχή*, либо погрузиться в безпросветную ночь отчаяния, откуда нет уже выхода и где гаснет самая жажда истины. От великого до смешного — один шаг, а именно, шаг, уводящий с почвы разума.

Итак, путь скепсиса тоже не ведет ни к чему.



Мы требуем достоверности, и это наше требование выражает себя решением не принимать ничего без доказательства; но, при этом, и самое положение «не принимать ничего без доказательства» должно быть доказано. Посмотрим, однако, не сделали ли мы в предыдущем некоторого догматического утверждения? Снова обращаемся назад.

Мы искали положения, которое было бы абсолютно доказано. Но на пути исканий прокрался некоторый признак этого, искомого положения, и сам однако ж остался недоказанным. А именно, это искомое абсолютно-доказанное положение почему-то *наперед* было признано *первым* в своей доказанности, — тем, с чего *начнется* вся положительная работа. Несомненно, что это утверждение на счет изначальности абсолютно-доказанного суждения, как не доказанное, само *является догматическою предпосылкою*. Ведь возможно, что искомое положение *будет* в наших руках, но — не как первое, а как некоторый результат других положений, — *недостоверных*.

«Из недостоверного не может получиться достоверного» — вот несомненно *догматическая* предпосылка, лежавшая в основе утверждения о *первичности* Истины достоверной: да, догматическая, ибо она нигде не доказана.

Итак, снова отрицаясь пройденного пути, мы отбрасываем обнаружившуюся догматическую предпосылку и говорим: «Мы не знаем, есть ли достоверное положение, или нет его; но, если бы оно было, то опять таки мы не знаем, является ли оно первым, или нет. Впрочем, и того, что «мы не знаем», мы тоже не знаем» и т. д., — как доселе. Далее начнется наша *эпохѣ* в подобном прежнему виде. Но наше теперешнее состояние будет несколько новым. Мы не знаем, есть ли Истина, или нет ее; но если она есть, то мы не знаем, может ли привести к ней разум, или нет; и, если разум может привести к ней, то не знаем и того, как мог бы привести к ней разум и где он ее встретит. Однако, при всем том, мы говорим себе: «Если бы была Истина, то мож-



но было бы поискать ее. Может быть, мы найдем ее, проходя некоторый путь наудачу, и тогда, может быть, она заявит нам себя, как таковая, как Истина». Но почему я говорю так? Где основание для моего утверждения? — Е г о н е т. И потому, при требовании д о к а з а т ь свое предположение, я сейчас же снимаю его с очереди и возвращаюсь к *ἐποχή* утверждением: «Может быть, это так, а, может быть, — и обратно». Раз от меня требуется ответ на вопросе: «Так ли это?», я говорю: «Это — не так». Но если меня спросят решительно: «Это — не так?», я скажу: «Это — так». Я спрашиваю, а не утверждаю, и то, что вкладываю в свои слова, оно есть нечто вовсе н е логическое. Что же оно? — Т о н надежды, но н е логическое высказывание надежды. И из этого тона следует только то, что я все-таки попытаюсь сделать предлагаемую н е о п р а в д а н н у ю, но и н е осужденную попытку найти Истину. Если меня спросят об основаниях, я уйду в себя, как улитка. Я вижу, что мне грозит либо б е з у м и е воздержания, либо суетный, б ы т ь м о ж е т, труд попыток, — работа с полным сознанием, что она не имеет для себя основания, и что оправдание ее мыслимо лишь как случайность, — лучше сказать, как дар, как *gratia quae gratis datur*. Не о том же ли говорит преп. С е р а ф и м Саровский: «Если человек, из любви к Богу, не имеет излишнего попечения о себе, то это — мудрая надежда»? По слову святого Старца я и хочу «не иметь излишнего попечения о себе», о рассудке своем, т. е. — н а д е я т ь с я<sup>42</sup>.

Итак, я иду ощупью, все время помня, что шаги мои не имеют никакого значения. Я п о п р о б у ю на свой страх, на авось вырастить что-нибудь, руководствуясь н е философским скепсисом, а своим ч у в с т в о м, и куда погожу испепеливать его пирронической лавою. Про себя-то я имею тайную надежду — надежду на чудо: авось поток лавы отступит перед моим ростком, и растение окажется купиною неопалимою. Но это — только про себя. Только п р о с е б я я принимаю слово кафизм, тысячекратно слышаное в церкви, но только



сейчас почему-то всплывшее в сознании: «взыскающие бога не лишатся всякого блага». Да, в з ы с к а ю щ и е, т. е. ищущие, жаждущие. Не сказано «имеющие», да так сказать было бы и лишне, — ибо само собою, что имеющие Бога, Перво-источника благ, не лишатся и каждого из них в отдельности, — и, быть может, неправильно, — ибо может ли кто сказать, что он всецело и м е е т Бога и, стало быть, уже более — не из числа взыскающих? — Но именно в з ы с к а ю щ и е Бога не лишатся всякого блага; в з ы с к а н и е утверждается Церковью уже как не-лишение; неимеющие оказываются как бы имеющими, — имеющими. Но, хотя это равенство еще и не доказано, но оно запало мне в душу. А раз у меня н и ч е г о нет, то почему бы не повиноваться этой силе Божьего слова?

Таким образом, я вступаю на новую почву — п р о б а б и л и з м а, однако, под тем непременным условием, что мое вступление будет лишь пробой, опытом. Истинной родиной все еще остается *ἐποχή*. Но если бы я сопротивлялся своему предчувствию и хотел вовсе не уходить от *ἐποχή*, то нужно было бы опять таки д о к а з а т ь свое упорство, чего я так же не мог бы, как и теперь не могу доказать своего схождения. Ни для того, ни для другого у меня нет оправданий; но практически, конечно, е с т е с т в е н н е е искать пути, хотя бы даже надеясь на чудо, нежели сидеть на месте в отчаянии. Однако, для и с к а н и я необходимо оказаться в н е рассудка. Тут опять возникает вопрос: «По какому же праву мы выходим з а пределы нашего рассудка?» — Ответ таков: «По тому праву, которое дает нам сам рассудок: он нас к тому вынуждает<sup>43</sup>. Да и что же остается делать, когда, все равно, рассудок отказывается служить».

Я хочу сделать проблематическое построение, имея в виду, что оно, быть может, с л у ч а й н о о к а ж е т с я д о с т о в е р н ы м. «Окажется!» Этим словом я перенес свои искания с почвы умозрения в область опыта, фактического восприятия, но такого, которое должно соединить в себе еще и в н у т р е н н ю ю р а з у м н о с т ь.





Каковы же формальные, умозрительные условия, которые удовлетворились бы, е с л и б ы такой опыт явился на деле? Другими словами, какие суждения мы необходимо составили бы по поводу этого опыта (еще «раз подчеркну, что его у нас н е т)?

Эти суждения суть следующие:

1°, — абсолютная Истина есть, т. е. Она — безусловная реальность;

2°, — она познаваема, т. е. она — безусловная разумность;

3°, — она дана, как факт, т. е. является конечною интуицией; но она же абсолютно доказана, т. е. имеет строение бесконечной дискурсии.

Впрочем, третье положение, при анализе, влечет за собою два первых. В самом деле, «Истина — интуиция»; это и значит, что она есть. Далее, «Истина — дискурсия»; это и значит, что она познаваема. Ведь интуитивность есть фактическая данность существования, а дискурсивность — идеальная возможность постижения.

Значит, все внимание наше сосредоточивается на двойственном по составу, но едином по идее положении:

«Истина есть интуиция, Истина есть дискурсия», или проще:

**«Истина есть интуиция-дискурсия».**

Истина есть интуиция, которая доказуема, т. е. дискурсивна. Чтобы быть дискурсивною, интуиция должна быть интуицией не слепой, не тупо-ограниченной, а уходящею в бесконечность, — интуицией, так сказать, говорящей, разумной. Чтобы быть интуитивною, дискурсия должна быть не уходящею в безпредельность, не возможною только, а действительною, актуальною.

Д и с к у р с и в н а я и н т у и ц и я должна содержать в себе синтезированный бесконечный ряд своих обоснований; и н т у и т и в н а я ж е д и с к у р с и я должна синтезировать весь свой безпредельный ряд обоснований в конечность, в единство, в единицу. Д и с к у р с и в н а я и н т у и ц и я есть интуиция дифференцированная до бесконечности; и н т у и т и в -



на я же дискурсия есть дискурсия интегрированная до единства.

Итак, если Истина есть, то она — реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная безконечность и безконечная конечность, или, — выразюсь математически, — актуальная безконечность<sup>44</sup>, — Безконечное, мыслимое как цело-купное Единство, как единый, в себе законченный субъект. Но законченная в себе, она несет с собою всю полноту безконечного ряда своих оснований, глубину своей перспективы. Она — солнце, и себя и всю вселенную озаряющее своими лучами. Бездна ее есть бездна мощи, а не ничтожества. Истина — движение неподвижное и неподвижность движущаяся. Она — единство противоположного. Она — *coincidentia oppositorum*.

Раз так, то скепсис, действительно, не может уничтожить истины и, действительно, она — «сильнее всего»<sup>45</sup>: она всегда дает скепсису оправдание себя, она — всегда «ответчива». На каждое «почему?» есть ответ, и, при том, все ответы эти даны не разрозненно, не внешне сцепляясь один с другим, но свитыми в целостное, изнутри сплоченное единство. Единый миг восприятия истины дает ее со всеми и ее основаниями (хотя бы они ни к ем, — нигде и никогда — не мыслились раздельно!). Мгновение ока дает в с ю полноту ведения.

Такова абсолютная Истина, буде она существует. В ней должен находить себе оправдание и обоснование закон тождества. Пребывая выше всякого внешнего для себя основания, выше закона тождества, Истина обосновывает и доказывает его. И, вместе с тем, в ней — объяснение, почему бытие неподвластно этому закону.

Пробабилистически-предположительное построение ведет к утверждению истины, как само-доказательного субъекта, — такого субъекта, *qui per se ipsum concipitur et demonstratur*, который через себя постигается и доказуется, — субъекта, который безусловно Господин себе, Господь, владеет синтезированным в единство и даже в единичность безконечным рядом в с е х своих обоснований, господствует над всеми своими основаниями. Мы не можем конкретно мыслить



такого субъекта, ибо не можем синтезировать бесконечный ряд во всей его целокупности; на пути последовательных синтезов мы всегда будем видеть лишь конечное и условное. Прибавляя сколько угодно раз к конечному числу конечное же число, мы не получим ничего, кроме числа конечного. Подымаясь на горы выше и выше, — воспользуюсь образом Канта<sup>46</sup> — мы тщетно надеялись бы тронуть рукою небо; и безумны расчеты на вавилонскую башню. Точно так же и в с е н а ш и у с л и я всегда будут давать только синтезируемое, но никогда — осинтезированного. Бесконечная Единица трансцендентна для человеческих достижений.

Если бы в сознании у нас о к а з а л о с ь реальное восприятие такого само-доказательного субъекта, то оно было бы именно ответом на вопрос скепсиса и, следственно, уничтожением *ἐποχή*. Если *ἐποχή* вообще разрешима, то только таким уничтожением, разгромом, — если, угодно полновластным удовлетворением; но ее решительно нельзя просто о б о й т и или у с т р а н и т ь. Попытка пренебречь *ἐποχή* непременно является логическим фокусом, — не более, и в тщетном стремлении произвести такой фокус загублены все догматические системы, не исключая и Кантовой.

В самом деле, если не удовлетворено условие интуитивной конкретности, то Истина будет лишь пустою возможностью; если же не удовлетворено условие разумной дискурсивности, то Истина является не более, как слепую данностью. Только осуществленный независимо от нас конечный синтез бесконечности может дать нам р а з у м н у ю д а н н о с т ь или, другими словами, само-доказуемый субъект.

Имея все основания себя и явления себя нам — в себе же, т. е., имея все основания с в о е й р а з у м н о с т и и с в о е й д а н н о с т и — в себе, он самообосновывается не только в порядке разумности, но и в порядке данности. Он — *causa sui* как по сущности, так и по существованию, т. е. он — не только *per se concipitur et demonstratur*, но и *per se est*. Он — «чрез себя есть и чрез себя познается». Это хорошо понимали схоластики.



Так, по определению Ансельма Кентерберийского<sup>47</sup> Бог — «per se ipsum ens», «ens per se». По замечанию Фомы Аквинского<sup>48</sup> природа Бога «per se necesse esse», ибо она есть «prima causa essendi, non habens ab alio esse». —

Вот более точное определение смысла этого «per se»: «Per se ens est, quod separatim absque adminiculo alterius existit, seu quod non est in subjecto inhaesionis: quod non est hoc modo per se est accidens»<sup>48a</sup>.

Это разумение Бога, как само-сущего и само-разумного, красною нитью проходит чрез всю схоластическую философию и свое крайнее, но одностороннее применение находит в философии Спинозы; по третьему определению Спинозовской «Этики»<sup>49</sup>, налагающему своеобразный отпечаток на всю систему его, субстанция именно и есть то, что само-суще и само-разумно: «Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur».

Само-доказуемый Субъект! Формально мы можем утверждать, что эта «Безконечная Единица» все объясняет, потому что дать объяснение чему-нибудь, это значит, во первых, показать, как оно не противоречит закону тождества и, во вторых, как данность закона тождества не противоречит возможности его обоснования.

Встает, однако, новый вопрос. Как некое откровение в нашем восприятии явила себя (— допустим! —) синтезированная в конечную интуицию безконечность ряда оснований. Пусть так. Но как же, именно, эта интуиция дала бы обоснование закону тождества со всеми его нарушениями?

Прежде всего, как возможна множественность со-существования (разногласие, вне-положность) и множественность последования (изменение, движение)? Другими словами, как временно-пространственная множественность не нарушает тождества?

— Она не нарушает тождества только в том случае, если множество элементов абсолютно синтезировано в Истине, так что «другое», — в порядке со-существования и в порядке последования, — есть в то же время и «не другое» sub specie aeternitatis, — если



ἑτερότης, «инаковость», отчужденность «другого» есть только выражение и обнаружение ταὐτότης, тождественности «этого же».

Если «другой» момент времени не является уничтожающим и пожирающим собою «этот», но, будучи «другим», он есть в то же время «этот», т. е. если «новое», открывающееся как новое, есть «старое» в его вечности, если внутренняя структура вечного: «этого» и «другого», «нового» и «старого» в их реальном единстве такова, что «это» должно появиться вне «другого» и «старое» — ранее «нового», если, — говорю, — «другое» и «новое» является таковым не чрез себя, а чрез «это» и «старое», а «это» и «старое» суть то, что они суть, не чрез себя, а чрез «другое» и «новое», если, наконец, каждый элемент бытия есть только член субстанционального отношения, отношения субстанции, то тогда закон тождества, вечно нарушаемый, вечно восстанавливается самым своим нарушением.

Последним положением, зараз, дается ответ и на старый вопрос, а именно: «Как возможно, что всякое А есть А?». Да, в таком случае из самого закона тождества течет источник, разрушающий тождество, но зато это разрушение тождества есть мощь и сила вечного его восстановления и обновления. Тождество, мертвое в качестве факта, может быть и непременно будет живым в качестве акта. Закон же тождества тогда окажется не всеобщим законом бытия, так сказать, поверхностного, а поверхностью бытия глубинного, — не геометрическим образом, а внешним обликом недоступной рассудку глубины жизни; и в этой жизни он может иметь свой корень и свое оправдание. Слепой в своей данности закон тождества может быть разумен в своей созданности, в своей вечной создаваемости; плотяный, мертвый и мертвющий в своей статике, он может быть духовным, живым и живо-творящим в своей динамике. На вопрос: «Почему А есть А?» отвечаем: «Потому А есть А, что вечно бывая не-А, в этом не-А оно находит свое утверждение как А». Точнее: А потому есть А, что оно есть не-А. Не будучи



равно А, — т. е. самому себе, — оно в вечном порядке бытия всегда устанавливается силою не-А, как А. Впрочем, об этом речь будет далее.

Таким образом, закон тождества получит обоснование не в своем низшем, рассудочном виде, но в некотором высшем, разумном. Эта «высшая форма закона тождества» — основное открытие о. архимандрита Серапиона Машкина<sup>а</sup>; Впрочем, ценность открытия обнаруживается только при конкретной разработке системы философии<sup>50</sup>.

Вместо пустого, мертвого и формального само-тождества «А = А», в силу которого А должно было бы самостно, само-утвержденно, эгоистически исключать всякое не-А, мы получили содержательное, полное жизни, реальное само-тождество А, как вечно отвергающегося себя и в своем само-отвержении вечно получающего себя. Если в первом случае А есть А (А = А) вследствие исключенности из него всего (и его самого в его конкретности!), то теперь А есть А чрез утверждение себя как не-А, чрез усвоение и уподобление себе всего.

Отсюда понятно, как о в само-доказательный Субъект и в чём его само-доказательность, — если только вообще он есть.

Он таков, что он есть А и не-А. Обозначим для ясности не-А чрез Б. Что же — Б? Б есть Б; но оно само было бы слепым Б, если бы не было вместе и не-Б. Что же такое не-Б? Если оно — просто А, то А и Б были бы тождественны. А, будучи А и Б, было бы одним только простым, голым А, равно как и Б. (Как увидим, в ересеологии это соответствует модализму, савеллианству и т. п.). Чтобы не было простого тождесловия «А = А», чтобы было реальное равенство «А есть А, ибо А есть не-А», необходимо, чтобы Б само было реальностью, т. е. чтобы Б было зараз и Б и не-Б; последнее, т. е. не-Б для ясности обозначим чрез В. Чрез В круг может замкнуться, ибо в его «другом», — в «не-В», — А находит себя, как А. В Б переставая быть А, А от другого, но не от того, которому приравнивается, т. е. от В, опосредствовано получает себя, но уже



«доказанным», уже установленным. То же относится и к каждому из субъектов А, Б, В троичного отношения.

Само-доказательность и само-обоснованность Субъекта Истины Я есть отношение к он чрез Ты. Чрез Ты субъективное Я делается объективным Он, и в последнем имеет свое утверждение, свою предметность как Я. Он есть явленное Я. Истина созерцает Себя чрез Себя в Себе. Но каждый момент этого абсолютного акта сам абсолютен, сам есть Истина. Истина — созерцание Себя чрез Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух. Таково метафизическое определение «сущности — *οὐσία*» само-доказательного субъекта, которая есть, как видно, субстанциональное отношение. Субъект истины есть отношение Трех, но — отношение, являющееся субстанцией, отношением-субстанцией. Субъект истины есть Отношение Трех<sup>51</sup>. А так как конкретное отношение вообще есть система актов жизне-деятельности, в данном же случае — безконечная система актов, синтезированных в единицу или, еще, безконечный единичный акт, то мы можем утверждать, что *οὐσία* истины есть Безконечный акт Трех в Единстве. Потом мы конкретнее объясним этот безконечный акт Жизни. Но что такое каждый из «трех» в отношении к безконечному акту-субстанции?

Реально это не то, что весь Субъект, и реально же — это то же, что и весь субъект. В виду необходимости дальнейших рассуждений мы назовем его, — как «не то», — «ипостасью — *ὑπόστασις*», тогда как ранее уже установили мы термин «сущность — *οὐσία*» — для обозначения его как «то же». —

Следовательно, Истина есть **единая сущность** **о трех ипостасях**. Не три сущности, но одна; не одна ипостась, но три. Однако, при всем том, и **ипостась** и **сущность** — **одно и то же**. Выражаясь несколько не точно, скажу: «Ипостась — абсолютная личность». Но, спрашивается: «В чем же личность, как ни в сущности?». И еще: «Разве дается сущность иначе как в личности?». — Да, и все таки все предыдущее уста-



навливает, что не одна ипостась, а три, хотя сущность — конкретно едина. И потому нумерически, числом — один Субъект истины, а не три.

«Святые и блаженные отцы наши, — пишет авва Фалассий, — как единое существо божества триипостасным признают, так св. Троицу единосущною исповедуют. — Единица, простираясь у них до Троицы, пребывает Единицею; и Троица, собираясь в Единицу, пребывает Троицею. И сие чудно. — Сохраняется так у них свойство ипостасей неподвижным и непреложным, и общность сущности, т. е. Божества, нераздельною. Исповедуем Единицу в Троице, и Троицу в Единице, разделяемую нераздельно и совокупляемую разделительно»<sup>52</sup>.

«Почему же ипостасей, именно, три?» спросят меня. Я говорю о числе «три», как имманентном Истине, как внутренне неотделимом от нее. Не может быть меньше трех, ибо только три ипостаси извечно делают друг друга тем, что они извечно же суть. Только в единстве Трех каждая ипостась получает абсолютное утверждение, устанавливающее ее, как таковую. Вне Трех нет ни одной, нет Субъекта Истины. А больше трех? — Да, может быть и больше трех, — чрез принятие новых ипостасей в недра Троичной жизни. Однако, эти новые ипостаси уже не суть члены, на которых держится Субъект Истины, и потому не являются внутренне-необходимыми для его абсолютности; они — условные ипостаси, могущие быть, а могущие и не быть в Субъекте Истины. Поэтому-то их нельзя называть ипостасями в собственном смысле, и лучше обозначить именем обóженных личностей и т. п. Но, кроме того, имеется еще одна сторона, доселе опущенная нами; впоследствии мы обсудим ее со тщанием, а пока заметим только: в абсолютном единстве Трех нет «порядка», нет последовательности. В трех ипостасях каждая — непосредственно рядом с каждой, и отношение двух только может быть опосредствовано третьей. Среди них абсолютно немыслимо первенство. Но всякая





четвертая ипостась вносит в отношение к себе первых трех тот или иной п о р я д о к и, значит, с о б о ю ставит ипостаси в неодинаковую деятельность в отношении к себе, как ипостаси четвертой. Отсюда видно, что с четвертой ипостаси начинается сущность совершенно новая, тогда как первые три были одного существа.

Другими словами, Троица может быть б е з четвертой ипостаси, тогда как четвертая — самостоятельности не может иметь. Таков общий смысл троичного числа.



Semper adamas. — Всегда не сокрушаем

#### IV. — ПИСЬМО ТРЕТЬЕ: ТРИЕДИНСТВО

«Троица единосущная и нераздельная, единица триипостасная и соприпосущная» — вот единственная схема, обещающая разрешить *ἐποχή*, если только вообще можно удовлетворить вопросу скепсиса. Лишь ее не расплавил бы пирронизм, если бы встретил ее осуществленной в о п ы т е. Если вообще может быть Истина, то вот — путь к ней, при том, единственный. Но проходим ли он на деле, не есть ли он лишь т р е б о в а н и е разума, — хотя и необходимое и неизбежное для разума, — это не ясно. Найдена единственная для разума возможная и д е я и с т и н ы; однако не рискуем ли мы остаться с о д н о ю т о л ь к о и д е е ю — вот вопрос. Истина есть несомненно то, что мы сказали о ней; но есть ли она вообще — мы того не знаем. Этот вопрос стоит на очереди. Но, прежде нежели итти вперед в исследовании нашего настоящего вопроса, поясню идею Триипостасного Бога, — о которой мы говорили доселе в терминах философских, — языком богословия.

Идея едино-сущия, как известно, выражается термином *ὁμοούσιος*, омоуисиос. Около него и из за него происходили, в существе дела, все тринитарные споры. Вглядеться в историю этих прений — значит обозреть все цвета и все оттенки, которыми окрашивалась идея, едино-сущия. Но я могу избавить себя от этого труда, сославшись на «Истории догматических споров»<sup>53</sup>.



Как известно, ни светская языческая письменность, ни письменность церковная до-никейская не знали различия между словами *οὐσία* и *ὑπόστασις*, впоследствии рассматривавшимися как *termini technici*; в философском словоупотреблении *οὐσία* безусловно приравнивалось к *ὑπόστασις*. Так было даже еще в V в. по Р. Х. Есть все основания думать, что и отцы первого вселенского собора принимали слова «ипостась» и «сущность» в качестве равно-значущих и совсем не имели в виду того различия между ними, которое было внесено позднейшею мыслию. Св. Афанасий Великий употребляет их как равно-значущие и, даже спустя 35 лет после никейского собора, он решительно утверждает в одном из посланий, что «ипостась есть сущность и не иное что обозначает, как самое существо». На одной почве с Афанасием стояло старое поколение никейцев<sup>54</sup>. А в конце IV-го века бл. Иероним, в послании к папе Дамасу, определенно говорит, что «школа светских наук не знает иного значения слова ипостась, как только сущность (*usian*)»<sup>55</sup>. Но известно также, что в позднейшем богословии тот и другой термин стали различаемы. Различаемы — да, но различны ли по содержанию? Несомненно, они различаемы друг относительно друга, подобно тому, как «правое» различается при соотношении с «левым»; и «левое» — с «правым», но, — спрашиваю, — различно ли их содержание безотносительно, о себе? Правильно ли утверждение, что один термин (ипостась, *ὑπόστασις*) означает индивидуальное, тогда как другой (сущность, *οὐσία*) — общее?

— Тут ответом, прежде всего, может служить то обстоятельство, что выбрана пара слов, всячески совпадающих по содержанию. Почему так? — только потому, что обозначенное ими логически разнится друг с другом лишь относительно, взаимно, но — не в себе, не о себе.

Если позволить себе грубое сравнение, содержания рассматриваемых терминов относятся друг к другу, как предмет и его зеркальное отражение, как рука и ее дружка, как кристалл право-вращающий и кристалл лево-вращающий и т. д. Во всех этих случаях суще-



ственная разность одного объекта от другого воспринимается вполне явственно, но логически не может быть охарактеризована иначе, как чрез ссылку на другой объект: в восприятии дается не одно и то же, но когда нас спрашивают, в чем же, именно, разность, то мы не можем фактически не отождествить различующего и формально вынуждены признать тождественность<sup>56</sup>.

Так — и относительно терминов «ипостась» и «сущность». Ведь «единосущие» означает собою конкретное единство Отца и Сына и Духа Св., но никак не единство номинальное; *ὁμοούσιος* у Афанасия и старших никейцев прямо равносильно *ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρὸς*. Но если — так, то *ὑπόστασις*, — так сказать, личная сущность Отца и Сына и Духа Св., поскольку каждый из них рассматривается отдельно от других, — ни мало не сливаясь с другою *ὑπόστασις*, в то же время неотделима от нее. Если терминологически, формально слово *ὑπόστασις* стало принципиально отличным от *οὐσία*, то содержательно, по своему логическому значению *ὑπόστασις* остается решительно тем же, что и *οὐσία*. В том-то и выразилось безмерное величие никейских отцов, что они дерзнули воспользоваться вполне тождественными по смыслу речениями, верою победив рассудок, и, благодаря смелому взлету, получив силу даже с чисто-словесною четкостью выразить невыразимую тайну Троичности. Отсюда понятно, что всякие попытки разграничить *οὐσία* и *ὑπόστασις*, придать каждому из них самостоятельное логическое положение, не взаимно-относительное, в не контекста догмата, неизбежно должны были вести и вели на деле к рационализированию догмата, к «сечению Несекомого»<sup>57</sup>, к так называемому, трифеизму или трех-божной ереси. Еще с древности обвинение в трифеизме висит над головою каппадокийцев. Конечно, оно несправедливо; но оно глубоко знаменательно. Еще большим уклоном к рационализму ознаменовали себя омиусиане. *Ὁμοιούσιος*, омиусиос или *ὁμοιος κατ' οὐσίαν* значит «такой же сущности», «с такою же сущностью», и, хотя бы даже ему было придано значение *ὁμοιος κατὰ πάντα*, «во всем такой же», — все



едино, — оно никогда не может означать нумерического, т. е. численного и конкретного единства, на которое указывает *ὁμοούσιος*. Вся сила таинственного догмата разом устанавливается е д и н ы м словом *ὁμοούσιος*, полно-властно выговоренным на Соборе 318-ти, потому что в нем, в этом слове — указание и на реальное единство, и на реальное же различие. Нельзя вспоминать без благоговейной дрожи и священного ужаса о том, без конца значительном и единственном по философской и догматической важности миге, когда гром «*Ὁμοούσιος*» впервые прогрохотал над Городом победы. Тут дело шло не о специальном богословском вопросе, а о коренном само-определении Церкви Христовой. И единым словом «*ὁμοούσιος*» был выражен не только христологический догмат, но и духовная оценка рассудочных законов мышления. Тут был *нá*-смерть поражен рассудок. Тут впервые было объявлено *urbi et orbi* новое начало деятельности разума.

Вспомним, в самом деле, что такое все христианское жизне-понимание? — развитие музыкальной темы, которая есть система догматов, догматика. А что есть догматика? — расчлененный Символ Веры. А что есть Символ Веры? — Да не иное что, как разросшаяся крещальная формула, — «Во имя Отца и Сына и Св. Духа». Ну, а последняя-то уж, несомненно, есть раскрытие слова *ὁμοούσιος*. Рассматривать ветвистое и широко-сенное древо горчичное жизне-понимания христианского, как разросшееся зерно идеи «е д и н о - с у щ и я», — это не логическая только возможность. Нет, и с т о р и - ч е с к и именно так и было. Термин *ὁμοούσιος* и выражает собою это антиномическое зерно христианского жизне-понимания, это е д и н о е имя («во имя Отца и Сына и Св. Духа», а не «во имена»<sup>58</sup>) Т р е х ипостасей<sup>59</sup>.

Очагом омиусианского рационализирования были в значительной мере ф и л о с о ф с к и е стремления. Вот почему, аскет и духовный подвижник А ф а н а с и й Великий, к тому же, быть может, по определению свыше не получивший философского образования и, во всяком случае, внутренне порвавший со всем, что — не от веры, математически-точно сумел выразить усколь-



завшее даже в позднейшую эпоху от точного выражения для умов интеллигентных.

И замечательно, сколько усилий пришлось тратить каппадокийцам, — они гордились своими университетскими годами! — чтобы сопротивляться тянувшей их к трифеизму философской терминологии. «Общность природы (*κοινωνία*), согласно смыслу всей терминологии каппадокийцев, — утверждает А. А. Спасский<sup>60</sup>, — еще не говорит о реальном бытии сущности и не гарантирует ее нумерического единства. Природа в Божестве и в людях может быть едина, но свое конкретное осуществление находит в ипостасях».

Несмотря на этот трифеистический тон своих писаний, каппадокийцы в душе были вполне православны и явно, что внутреннее их понимание шло неизмеримо далее неточных слов. Как бы исправляясь, в 38-ом письме Василий Великий заявляет: «Не удивляйся, если говорим, что одно и то же и соединено и разделено, и если представляем мысленно, как бы в гадании, некое новое и необычайное разделение соединенное, и единение разделенное»<sup>61</sup>. А Г р и г о р и й Нисский в своем «большом катехизическом поучении» решительно становится н а д рассудком: «Кто до точности вникает в г л у б и н ы т а и н с т в а, тот, хотя объемлет некоторое скромное по непостижимости понятие бого-ведения, не может однако уяснить словом этой неизреченной глубины таинства: как одно и то же числимо и избегает счисления, и разделенно зримо и заключается в единице, и различаемо в ипостаси и не делимо в подлежащем»<sup>62</sup>.

Таким образом, последняя формула «единой сущности» и «трех ипостасей» приемлема лишь по столько, по сколько она одновременно отождествляет и различает термины «ипостась» и «сущность», т. е. поскольку она снова приводится к чисто-мистическому, сверх-логическому учению старо-никейцев или к слову *ὁμοούσιος*. И напротив, всякая попытка рационально истолковать указанную формулу посредством вложения в термины *οὐσία* и *ὑπόστασις* р а з л и ч н о г о содержания неминуемо ведет либо к савеллианству, либо к трифеизму. Богословие до афанасиевское — богословие апологе-



тов, опиравшихся на античную философию, впадало в ошибку первого рода (разные виды монархианства), полагая несоразмерный вес в единстве Божественной сущности и тем лишая ипостаси собственного их бытия. Оно то субординастически подчиняло Сына и Духа Святого Отцу, то сливало ипостаси. Богословие после-афанасиевское, тоже связавшее себя античными терминами, грешило в сторону прямо противоположную, так как, в противовес апологетическому монархианству, чрезмерно настаивало на самостоятельности ипостасей и тем впадало в трифеизм. Если первое имело склонность обратить в видимость ипостасную множественность Божества, то второе, несомненно, тяготело к уничтожению существенного Его единства.

Равновесие обоих начал — у Афанасия. Его богословие — это та точка, где погрешность, прежде нежели вероучение перейдет с «—» на «+», делается строго нулем. И потому Афанасий Великий, можно сказать, — исключительный носитель церковного сознания касательно рассматриваемого, — догмата Троичности. Может быть, после него богословие усовершенствовалось в частных вопросах, но у кого из позднейших отцов в эпоху соборов равновесие двух начал было так математически-точно и у кого была очевиднее показана сверх-логичность догмата, нежели у этого поборника едино-сущия, — святителя, из православных православнейшего. «Среди защитников никейского собора, — говорит А. А. Спасский<sup>63</sup>, — Афанасий занял исключительное место; он был не только их вождем, но и показателем их положения в церкви. Все козни, направлявшиеся против никейского символа, начинались обыкновенно с Афанасия; изгнание служило ясным симптомом усиливающейся реакции; торжество его являлось торжеством никейского собора и его вероучения. Можно сказать, что Афанасий на своих плечах вынес никейский символ из бури сомнений, вызванных им на Востоке. Не даром позднейшее поколение никейцев назвало его спасителем церкви и столпом православия». Не даром, — добавлю, — Григорий Богослов не находит достаточно сильных слов, чтобы восхвалить Великого Александрийца. Он —



«блаженный, поистине Божий человек и великая труба истины», он «прекратил недуг» Церкви, он — «мужественный поборник Слова» и «строитель душ». Не даром «претерпеть за Афанасия что-либо самое тяжкое подвижники почитали величайшим приобретением для любомудрия, ставили это гораздо богоугоднее и выше продолжительных постов, возлежания на голой земле и других злостраданий, какими они всегда услаждаются»<sup>64</sup>. «Святейшее око вселенной, архиерея иереев, наставника в исповедании, сей великий глас, столп веры, сего, — если можно так сказать, — второго светильника и предтечу Христова, почившего в старости доброй, исполненной дней благородных, после наветов, после подвигов, после многой молвы о руке, после живого мертвеца, к себе переселяет Троица, для Которой он жил, и за Которую терпел напасти». «Я уверен, — добавляет Григорий Богослов, — что по сему описанию всякий узнает Афанасия»<sup>65</sup>. И действительно, он всегда был настраже. Когда пытались весьма тонко-рационалистически подделать *ὁμοούσιος*, Афанасий спешит предупредить Иовиана относительно тех, которые «принимают вид, что исповедуют веру никейскую, в самой же истине отрицают ее, перетолковывая речение “едино-сущный”», и не обвиняясь называет их арианами. И вот почему: он понимает, — как говорил Григорий Богослов, — что «вместе со слогами распадутся и концы вселенной», что тут малого отступления быть не может, что всякое, по-видимому тончайшее, рационализирование догмата делает его солью обуявшею, что нельзя говорить об искажении догмата, когда вечный Столп Истины подменяется прахом носимым в ветре по дорогам. «Отцов никейских, — писал сам Афанасий, — должно уважать, иначе не приемлющие символа должны быть признаваемы скорее всеми, но не христианами». Весь смысл догмата — в афанасиевском установлении *ὁμοούσιος*, и вне «едино-сущия» — лишь суета человеческих, мятущихся мнений.

Вот почему грубоватый Рим тоже не сдавался ни на какие ухищрения, и все льстивые, мудрствующие речи восточных полу-ариан, как много-шумливые волны,





разбивались о камень веры, — о непреклонное со стороны Рима требование вернуться к никейскому символу.

Возвращаюсь к вопросу о скепсисе.

Чтобы закон тождества был дан не только как глухой корень рассудка, — чтобы избавиться от эмпирии рассудка, которая нисколько не лучше эмпирии чувственности, нужно было бы выйти за пределы рассудка, войти в ту область, где коренится рассудок со всеми своими нормами. Это значит, что нужно было бы в опыте осуществить синтез безотносительного и отношения, первого и выводного, покоя и движения, единицы и бесконечности и т. д. Рассудок не принимает этих сочетаний. Там, где каждое А есть А и только А, искомый синтез решительно невозможен. Если он возможен вообще, то только лишь за пределами рассудка, при чем для рассудка раз полученный синтез будет мыслиться как идеальный предел рассудка, как по-ту-стороннее, за-предельное, трансцендентное для него образование, — как регулятивный принцип. Но, при попытке охватить этот синтез, рассудок, по самой структуре своей, не может воспринять его целостности и неминуемо разлагает его на несовместные, противополагающиеся термины. *Coincidentia oppositorum* неудержно распадается и рассыпается на взаимно-исключающие *opposita*. А раз так, то для рассудка будет безвыходным либо устранение одного из терминов в пользу другого, либо ритмическое чередование их, — борьба, подобная борьбе разно-цветных зрительных полей в стереоскопе. То или другое, но не синтез! Кстати сказать, победа одного термина над другим будет соответствовать той или иной ереси, а чередование полей — рассудочному «православию» учебников, какое на деле есть лже-православие, представляющее собою букет несовместимых ересей.

В поисках достоверности мы наткнулись на такое сочетание терминов, которое для рассудка не имеет и не может иметь смысла. «Троица во Единице и Единица в Троице» для рассудка ничего не обозначает, если только брать это выражение с его истинным, не потвор-



ствующим рассудку содержанием; это — своего рода √2. И, тем не менее, сама наличная норма рассудка, т. е. закон тождества и закон достаточного основания, приводит нас к такому сочетанию, требует, чтобы оно и м е л о свой смысл, чтобы оно б ы л о исходным пунктом всего ведения. Осуждая себя самого, рассудок требует Троицы во Единице, но не может вместить Ее. А для того, чтобы в о п ы т е пережить это требование, этот постулат разума (— если только он вообще может быть переживаем в опыте! —), разум должен мыслить его, должен построить себе н о в у ю норму. Для последней же необходимо препобедить рассудок, — единственное, что есть у нас, хотя и не оправданное: мудрость Божественная и мудрость человеческая столкнулись. Поэтому сам от себя разум никогда не пришел бы к возможности такого сочетания. Только а в т о р и т е т «Власть Имеющего» может быть опорною точкою для усилий<sup>66</sup>. Доверившись и поверив, что тут, в этом усилии — Истина, разум должен отрешиться от своей ограниченности в пределах рассудка, отказаться от замкнутости рассудочных построений и обратиться к н о в о й норме, — стать «новым» разумом. Тут-то и требуется свободный подвиг. С в о б о д н ы й: ибо разум может делать усилие и подняться к лучшему, а может и не делать его, оставаясь при том конечном, условном и «хорошем», что он уже имеет. П о д в и г: ибо нужно усилие, напряжение само-отречение, сбрасывание с себя «ветхого адама», а в это время все данное, — «естественное», конечное, знакомое, условное, — тянет к себе. Нужно само-преодоление, нужна в е р а. Если вообще достижимо «б е з т р е п е т н о е С е р д ц е н е п р е л о ж н о й И с т и н ы — ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἥτορ», о котором тосковал Парменид<sup>67</sup>, то путь к Нему не минует гефсиманского подвига веры.

Ариане и православные — вот типичный случай, когда две позиции явно противопоставились одна другой. «В то время как православные, — пишет один исследователь<sup>68</sup> — ставили вопрос, н у ж н о ли мыслить в Боге три действительных Лица, три нераздельных единства Божественной Сущности, и отвечали на этот



вопрос категорическим утверждением, — ариане спрашивали: *можно ли мыслить троичность Божественных Лиц, при нераздельном единстве их сущности, — и отвечали нет, нельзя*. Творя подвиг веры, православные искали *должного, высшего*; ариане же, внутренне само-оберегаясь, расчетливо выспрашивали: «А не потребует ли Истина жертвы от нас?» и, завидя сад гефсиманский, пятились назад. И те и другие делали *свободный выбор*; однако, ариане употребляли свою свободу на рабство себе, а православные — на освобождение себя от плена плотской ограниченности. «Вы дерзаете учить и мыслить невозможное», — писал *Евномий Василию Великому и Григорию Нисскому про догмат христологический*<sup>69</sup>. Это — крик плотяности, крик рассудка, ходящего по стихиям мира и эгоистически дрожащего за свою целость, — рассудка довольного собою, несмотря на *полное внутреннее разложение* его, рассудка в своей безграничной боязни пред малейшею болью дерзающего самую Истину приспособлять к себе, к своим слепым и бессмысленным нормам. Но для *животного* страха за себя есть одно только средство — *бич*. «Власть имеющий» поднял его над растленным рассудком: «Истинно, истинно говорю вам: Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода; любящий душу свою погубит ее, а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (*Ио 12:24, 25*). Кто не хочет погубить душу свою, те пусть же пребывают в геенне, в неугасимом огне *ἐπιχώη*, «где червь их не умирает, и огонь их не гасает».

Итак, исходная точка — полное доверие и полная *олевая* победа над тяготением к плотяности, над колебаниями, удерживающими от подъема ввысь, от пленения рассудка в послушание вере. Обливаясь кровью буду говорить в напряжении: «Credo, quia absurdum est. Ничего, ничего не хочу своего, — не хочу даже рассудка. Ты один, — Ты только. Dic animae meae: salus tua Ego sum! Впрочем, не моя, а Твоя воля да будет. Троице Единице, помилуй мя!»<sup>70</sup>.



Эта необходимая стадия личного развития — в истории Церкви типически представлена II-м веком и невольно связывается с именем Тертуллана, всю свою пламенную личность в чистоте выразившего первую ступень веры: *Credo quia absurdum*<sup>71</sup>. Верю вопреки стонам рассудка, верю именно потому, что в самой враждебности рассудка к вере моей усматриваю залог чего-то нового, чего-то неслыханного и высшего. Я не спущусь в низины рассудка, какими бы страхами он ни запугивал меня. Я видел уже, что оставаясь при рассудке я гибну в *эпоху*; я хочу быть теперь безрасудным. А на льстивые уверения его я крикну: «Ажеш! слышал тысячу раз уже!», и пусть тогда свистнет безжалостный бич.

Блажен, кто сохранил еще знаменованье  
обычаев отцов, их темного преданья,  
ответствовал слезой на пение псалма;  
кто волей оторвав сомнения ума,  
святую Библию читает с умилением,  
и, вняв церковный звон, в ночи, с благоговеньем,  
с молитвою зажег пред образом святым  
свечу заветную, и плакал перед ним.

Затем, поднявшись на новую ступень, обеспечив себе невозможность соскользнуть на рассудочную плоскость, я говорю себе: Теперь я верю и надеюсь понять то, во что я верю. Теперь бесконечное и вечное я не превращу в конечное и временное, высшее единство не распадется у меня на несовместимые моменты. Теперь я вижу, что вера моя есть источник высшего разумения, и что в ней рассудок получает себе глубину». И, отдыхая от пережитой трудности, я, спокойно, повторяю за Ансельмом Кентерберийским: «*Credo ut intelligam*. Сперва мне казалось, будто я нечто «знаю»; после перелома стал «верить». Теперь же знаю, потому что верю».

Нужно было 9 веков человечеству, чтобы притти к такому состоянию. И, сказав, я перехожу на третью ступень. Я уразумеваю веру свою. Я вижу, что она есть поклонение «Ведомому Богу»<sup>72</sup>, что я не только верю,



но и знаю. Границы знания и веры сливаются. Тают и текут рассудочные перегородки; весь рассудок претворяется в новую сущность. И я, радостный, взываю; «Intelligo ut credam! Слава Богу за все. «Теперь мы видим, как бы, сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же — лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю подобно тому, как я узнал себя самого<sup>73</sup> (1 Кор 13:12)» — Человечеству нужно было еще 9 веков, чтобы подняться на эту ступень.

Таковы три стадии веры, — как в фило-генезисе, так и в онто-генезисе. Но, описывая их, я забежал вперед. Необходимо оборотиться и раскрыть, в чем же заключается последняя стадия веры во Св. Троицу, — другими словами, как в действительности переживается истинность догмата, как разрешается *ἐπιποχή*.

Подвигом веры преодолена, побеждена и ниспровергнута рассудочная «нелепость» догмата. Сознано, что в нем — источник знания. Но конечную целью является ведь данность его. Последняя имеет, — в условиях земной жизни, — две ступени: ведение символическое и ведение непосредственное, — хотя и не всецелостное.

Подвиг веры — в том, чтобы от данной ассерторической истины мира перейти к аподиктической, — но еще не данной, — Истине догмата, — сомнительное, хотя и наличное, «здесь» предпочесть достоверному, но еще не наличному «там».

Закон тождества и его высшая форма понята нами в их возможности. Требование воспринимать действительность этой возможности означает необходимость выйти из области понятий в сферу живого опыта. Разумная интуиция и была бы последним все-разрешающим звеном в цепи выводов. Без нее мы возвращаемся в области постулатов и предпосылок достоверного познания, — правда, неизбежных, но не видим, удовлетворяются ли они. Вся цепь, закинутая к небу, на мгновение повисла в воздухе, на миг затвердела в стоячем положении. Но ведь если она не зацепится «там», то со зловещим лязгом и грохотом падет обратно на нашу голову. Или, быть может,



Истины вовсе нет? — Тогда в с я действительность обращается в абсолютно-бессмысленный и безумный кошмар, а мы вынуждены от разумной, но мучительной *ἐποχή* перейти к безумной и уж до конца мучительной агонии, вечно задыхаясь, вечно умирая без Истины.

Так или иначе, но между Триединым христианским Богом и умиранием в безумии *tertium non datur*. Обрати внимание: я пишу это не преувеличенно, а до точности; у меня даже слов не хватает выразиться еще резче. Между вечною жизнью в недрах Троицы и вечною смертью второю н е т промежутка, хотя бы в волосок. И л и то, и л и другое. В самом деле: рассудок, в своих конститутивных логических нормах, и л и насквозь нелеп, безумен до тончайшей своей структуры, сложен из элементов бездоказательных и потому вполне случайных, и л и же он имеет свою основу сверх-логическое. Что-нибудь одно: и л и нужно принять принципиальную случайность законов логики, и л и же неизбежно признание сверх-логической основы этих норм, — основы, с точки зрения самого рассудка, постулативно-необходимой, но тем самым имеющей д л я р а с с у д к а антиномический закал. И то и другое выводит з а пределы рассудка. Но первое разлагает рассудок, внося в сознание вечно-безумную агонию, а второе укрепляет его подвигом само-преодоления, — крестом, который есть для рассудка нелепое отторжение себя от себя. Вера, которую спасаемся, есть начало и конец креста и со-распинания Христу. Но вера, — то что называется «разумная», — т. е. «с доказательствами от разума», вера по Толстовской формуле: «Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне, как необходимость разума»<sup>74</sup>, — такая вера есть заскорузлый, злой, жесткий и каменный нарост в сердце, который не допускает его к Богу, — крамола против Бога, чудовищное порождение человеческого эгоизма, желающего и Бога подчинить себе. Много есть родов безбожия, но худший из них — так именуемая «разумная», или, точнее рассудочная вера. Х у д ш и й, ибо кроме непризнания объекта веры («вещей н е в и д и м ы х») она, к тому же, являет в себе лицемерие,



признает Бога, чтобы отвергнуть самое существо Его, — «невидимость», т. е. сверх-рассудочность. «Что есть «разумная вера»?» — спрашиваю себя. Отвечаю: ««Разумная вера» есть гнусность и смрад пред Богом». Не поверишь, доколе не отвергнешься себя, с в о е г о закона. А «разумная вера» именно и не желает отвергнуться самости, да вдобавок утверждает, что она ведаёт Истину. Но, не отвергшись себя, она может иметь у себя т о л ь к о себя. Истина чрез себя познается, — не иначе; чтобы узнать Истину, надо иметь ее, а для этого необходимо перестать быть т о л ь к о собою и причаститься самой Истины. «Разумная вера» есть начало диавольской гордыни, желание не п р и н я т ь в себя Бога, а в ы д а т ь с е б я за Бога, — самозванство и самовольство. Отказ для Бога от м о н и з м а в мышлении и есть начало веры. М о н и с т и ч е с к а я н е п р е р ы в н о с т ь — таково знамя крамольного рассудка твари, отторгающегося от своего Начала и Корня и рассыпающегося в прах само-утверждения и само-уничтожения. Д у а л и с т и ч е с к а я п р е р ы в н о с т ь — это знамя рассудка, погубляющего себя ради своего Начала и в единении с Ним получающего свое обновление и свою крепость<sup>75</sup>. В противоположении двух паролей — противоположение твари, дерзнувшей возжелать стать на место Творца и неизбежно низвергающейся из Него в агонию вечного уничтожения, и твари, со смирением принимающей от истины вечное обожение: «Се раба Господня, да будет мне по слову Твоему». Но — т а к, е с л и И с т и н а с у щ е с т в у е т. Последнее условие, как застава у моста, стоит при переходе в область Истины. Между пройденною уже областью знания в понятиях, знания о б И с т и н е (постулативного, а потому и предположительного) и предполагаемою, требуемою областью знания в интуиции, знания И с т и н ы (существенного, включающего в себя свое обоснование, а потому и абсолютного) лежит б е з д н а, которую нельзя обойти никакими обходами, чрез которую нет сил прыгнуть никакими усилиями. Ведь надобно стать на вполне новую землю, о которой у нас нет и помину. Мы даже не



знаем, есть ли в действительности эта новая земля, — не знаем, ибо блага духовные, которых ищем мы, лежат в не области плотского познания: они — то, «чего око не видело и ухо не слышало, и что на сердце человеку не восходило» (1 Кор 2:9; ср. Ис 64:4). Но мостом, ведущим к у д а-то, — может быть, на т о т, предполагаемый край бездны, к Эдему неувядающих радостей духовных, а, может быть, и никуда не ведущим, является в е р а. Нам надо и л и умирать в агонии на нашем крае бездны, и л и итти на авось и искать «новой земли», на которой «живет Правда» (2 Пет 3:13). Мы свободны выбрать, но мы должны решиться л и б о на то, л и б о на другое. И л и поиски Троицы, и л и умирание в безумии. Выбирай, червь и ничтожество: *tertium non datur!*

Может быть, именно в созерцании неизбежности такого выбора у Блеза Паскаля возникла мысль о пари на Бога<sup>76</sup>. С одной стороны — в с е, но еще не верное; с другой — н е ч т о, глупцу кажущееся ч е м - т о, но для познавшего его подлинную стоимость делающегося абсолютно ничем без т о г о и — всем, если будет найдено т о. В самой наглядной форме идея такого пари была высказана одним лавочником: он понавешал у себя множество лампад, икон, крестов и всякой святыни. Когда же какой-то «интеллигент» стал по поводу этого высказывать свой скептицизм, то лавочник выразился так: «Э, барин! Мне все это пятьдесят рублей стоит в год, — прямо ничто для меня. А ну, как пойдет в дело!». — Конечно, такая формулировка «пари Паскаля» звучит грубо, даже цинично. Конечно, даже у самого Паскаля она может казаться чересчур расчетливой. И, тем не менее, общий смысл этого пари, всегда себе равный, — не-сомненен: сто́ит верное ничто обменить на неверную Безконечность, тем более, что в последней меняющий может снова получить свое ничто, но уже как нечто: однако, если для отвлеченной мысли выгода такого обмена ясна сразу, то перевести эту мысль в область конкретной душевной жизни удастся не сразу: как раненый зверь защищает себя уличенная самость.





Само-утверждающийся языческий рассудок уже давно толковал, что обетования Христовы недоказуемы, так как они относятся к б у д у щ и м б л а г а м. Но на это А р н о б и й отвечает, что из двух недостоверных вещей та, которая дает нам надежду, всегда надо предпочитать той, которая нам не дает ее<sup>77</sup>.

Человек мыслящий уже понял, что на этом берегу у него нет н и ч е г о. Но ведь вступить на мост и пойти по нему! Нужно усилие, нужна затрата сил. А вдруг эта затрата ни к чему? Не лучше ли быть в предсмертных корчах тут же, у моста? Или итти по мосту, — может быть, итти всю жизнь, вечно ожидая другого края? Что лучше: в е ч н о умирать, — в виду, быть может, обетованной страны — замерзать в ледяном холоде абсолютного ничто и гореть в вечной огневице пирронической *ἐποχή*, или истощать последние усилия, быть может, ради химеры, ради миража, который будет удаляться по мере того, как путник делает усилие приблизиться? — я остаюсь, я остаюсь з д е с ь. Но мучительная тоска и внезапная надежда не дают даже издыхать спокойно. Тогда я вскакиваю и бегу стремительно. Но холод столь же внезапного отчаяния подкашивает ноги, бесконечный страх овладевает душою. Я бегу, стремительно бегу назад.

Итти и не итти, искать и не искать, надеяться и отчаиваться, бояться истратить последние силы и, из-за этой боязни, тратить их вдесятеро, бегая взад и вперед. Где выход? Где прибежище? К кому, к чему кинуться за помощью? «Господи, Господи, е с л и Ты существуешь, помоги безумной душе, Сам приди, Сам приведи меня к Себе! Хочу ли я, или не хочу, спаси меня<sup>78</sup>. Как можешь и как знаешь дай мне увидеть Тебя. Силою и страданиями привлекли меня!».

В этом возгласе предельного отчаяния — начало новой стадии философствования, — начало живой в е р ы. Я не знаю, есть ли Истина, или нет ее. Но я всем нутром ощущаю, что н е м о г у без нее. И я знаю, что е с л и она е с т ь, то она — все для меня: и разум, и добро, и сила, и жизнь, и счастье. Может быть, нет ее;



но я люблю ее, — люблю больше, нежели все существующее. К ней я уже отношусь, как к существующей, и ее, — быть может, не существующую, — люблю всею душою моею и всем помышлением моим. Для нее я отказываюсь от всего, — даже от своих вопросов и от своего сомнения. Я, сомневающийся, веду себя с нею, как не сомневающийся. Я, стоящий на крае ничтожества, хожу, как если бы я уже был на другом крае, в стране реальности, оправданности и ведения. Трояким подвигом веры, надежды и любви преодолевается косность закона тождества. Я перестаю быть Я, моя мысль перестает быть моею мыслью; не постижимым актом отказываюсь от само-утверждения «Я = Я». Что-то или Кто-то помогает мне выйти из моей само-замкнутости. Это, — по слову св. Макария Великого, — «Сама Истина побуждает человека искать Истины — *αὐτὴ ἡ ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν*»<sup>79</sup>. Что-то или Кто-то гасит во мне идею, что Я — центр философских исканий, и я ставлю на это место идею о самой Истине. Будучи ничем, но единственным данным мне, я, себе данный, непостижимо для себя самого отказываюсь от этого единственного своего достояния, приношу Истине ту единственную жертву, которая предоставлена мне, но и ее-то приношу опять не своею силою, а силою самой Истины; как ранее греховная самость ставила себя на место Бога, так теперь помощью Божией я ставлю на место себя Бога, мне еще не ведомого, но чаемого и любимого. Я отказываюсь от боязливости опасения, что со мною будет, и решительным взмахом делаю себе операцию. Я покидаю край бездны и твердым шагом вбегаю на мост, который, быть может, провалится подо мною.

Свою судьбу, свой разум, самую душу всего искания — требование достоверности я вручаю в руки самой Истины. Ради нее я отказываюсь от доказательства. В том-то и трудность подвига, что приносишь в жертву самое заветное, — последнее, — и знаешь, что если и это обманет, если и эта жертва окажется тщетною, то тогда деваться некуда. Ведь она — последнее сред-



ство. Если самой Триединой Истины не оказалось, то где же искать ее? И, при вступлении на мост веры, новая углубленность открывается в словах Послания к евреям: «Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (11:4), — в тех самых словах, которые ранее были для рассудка столь неприемлемо противоречивыми.

Для большей конкретности изложения рассмотрим вкратце, каковы те основные направления в понимании веры, которые запечатлены самой этимологией слова «в е р а» в различных языках.

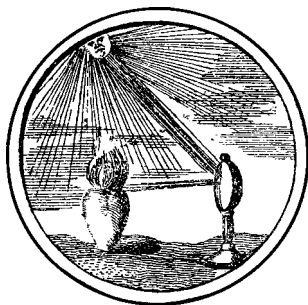
**Русское** «верить» означает, собственно, доверять, т. е. содержит в себе указание на *нравственную* связь того, кто верит, с тем, кому он верит. Несколько подобно этому и **немецкое** *glauben* верить, равно как и со-коренные: *erlauben* дозволить, *loben* хвалить, *geloben* дать обет, *lieben* любить и **английское** *believe* верить во что, веровать, происходящие от  $\sqrt{\text{lub}}$  (ср. наш  $\sqrt{\text{люб}}$  в слове «любить») и первоначально означали почитать, доверять и также одобрять. **Греческое** *πίστεύειν* связано с *πίσθεσθαι* слушаться, а собственно — дать себя уговорить, «быть убеждену́», но также относится и к самому лицу: «дарить доверием», «доверять». При этом может быть написана пропорция:

*πίστις* : *πίστός* = вера : верный.

**Еврейское** אֱמֶת *ge'эмин*, от глагола אָמַן *'āman* подпирать, означает, *твердость лица или вещи, когда на них основываешься* и, вместе с тем, — что чрезвычайно важно, — оказывается со-коренным со словом אֱמֶת *'эмёт* истина. Следовательно, если русское *верить* и немецкое *glauben* указывают на субъективный момент веры, именно «веренье» как нравственную деятельность соотношения с Каким-то Лицом, то еврейское אֱמֶת *ge'эмин* отмечает природу этого Лица, как природу Истины и указывает на веру — как на *истинствование*, как на пребывание в Истине, разумемой, конечно, *по-еврейски же*.



Далее, латинское *fides*, как и греческое *πίστις*, означает удостоивание доверием и самое доверие; а глагол *credere* происходит от санскритского *śraddhā*, т.е. «свое сердце полагать на (Б о г а)», так что имеет, по латинскому обычаю, значение сакральное<sup>80</sup>.



Inflammat. Горю, но не убываю изнуренно

## V. — ПИСЬМО ЧЕТВЕРТОЕ: СВЕТ ИСТИНЫ

Легче и выше моего возлетаешь ты над «пылающей стеною мироздания», мой окрыленный Друг. Но все-таки я пишу и буду писать тебе — больше ради себя, нежели ради тебя. Лампада неизменно бросает сноп света на Спасителей Лик. Сейчас глухая осенняя ночь. Под окном залегли снега. Все замерло, не слышать даже ночных колотушек. Только я один мыкаюсь здесь еще в своей келлии, и мне кажется, что давно уж я умер. В этих небрежных и водянистых строках — моя связь с жизнью; если еще не совсем умер я, то — через беседу с тобою, одним только тобою, тихо-веющий Хранитель, самая мысль о котором очищает и подымает меня. Могли ли я не набрасывать тебе своих мыслей? Ведь я надеюсь, что, может быть, ты услышишь меня сколько-нибудь в этих письмах, и тогда ко мне еще волеется струя тихого примирения, чистоты и веры. Веры...

В самой вере я неожиданно нашел для себя первый намек на искомое мною. Как бывает в феврале: улыбнется ясною-ясною улыбкою примытое солнышко; повеет мягкий ветерок; хотя до весны-то далеко, но

природа

сквозь сон встречает утро года, —

пахнет чем-то вешним. Так и в молитве. Сделав усилие над собою ради любви к Истине, я вступил с Истиною



в личное, живое общение (— неохотно добавляю казенное: если только Она есть вообще —). Я отказался от себя и тем самым нарушил нисший закон тождества, потому что перестало быть голое «Я!». Явилось какое-то укрепление Я, но — в новом смысле. То Я, которое требовало доказательства, начало неясно воспринимать это доказательство, начало чувствовать, что доказательство будет. Как после болезни, получилось некоторое восстановление. Доносилась уже бодрящая свежесть и отдаленный прибой самой Вечности; я шел как в пред-утреннем тумане и разглядывал неясные облики самой Истины. Мне почему-то хочется сравнить состояние свое с тем, как если бы тело превратилось в мягкий воск и по всем жилам разлилось молоко: ведь так именно бывает после долгой молитвы с поклонами. Кажется, смешно выходит мое сравнение, но лучшего не подберу. С этим как-то связалась любовь к людям, и в любви я нашел начальную стадию давно-желанной интуиции.

Если есть Бог, — а для меня это делалось несомненным, — то Он, необходимо, есть абсолютная любовь. Но любовь есть не признак Бога. Бог не был бы абсолютною любовью, если бы был любовью только к другому, к условному, к тленному, к миру; ведь тогда любовь Божия стояла бы в зависимости от бытия условного и, следовательно, сама была бы случайна. Бог есть существо абсолютное потому, что он — субстанциальный акт любви, акт-субстанция. Бог или Истина<sup>81</sup> не только имеет любовь, но, прежде всего, «Бог есть любовь — ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (1 Ио 4:8,16), т. е. любовь — это сущность Божия, собственная Его природа, а не только Ему присущее промыслительное Его отношение. Другими словами, «Бог есть любовь» (точнее — «Любовь»), а не только «Любящий», хотя бы и «совершенно»<sup>82</sup>.

В этом положении — вершина теоретического («отрицательного») познания и перевал к практическому («положительному»<sup>83</sup>). Доселе каждое суждение сопровождалось своею неизбежною тенью, — условием: «Если только Бог вообще есть». Теперь, в свете



знания интуитивно-дискурсивного, эта тень тает и расплывается. Но вместе с нею исчезает и возможность убеждать, потому что пришла пора подвижничества. Тут можно только обще наметить некоторые черты этого н о в о г о пути, но только личным опытом каждый может убедиться в правильности всего дальнейшего. То, что для пережившего является уже абсолютным ведением, для теоретика представляется лишь продолжением пробабиллизма. Но у философа *experimentum stucis* произведен. Его предположительное построение и л и оказалось Истиною, и тогда — Истиною достоверною, и л и же — пустым домислом. Но, если и это построение ложь, то в о о б щ е н е т И с т и н ы; в таком случае самое положение о ложности не может быть истинным и т. д. Философ впадает в *ἐποχή* и вынужден начинать все сначала, мучиться, снова пробовать и верить, вечно верить, — верить до муки и до смерти. Не может успокоиться на простом нигилизме тот, кто хочет Истины. «Верь в Истину, надейся на Истину, люби Истину» — вот голос самой Истины, неизменно звучащий в душе философа. И если бы его постигла неудача с первою попыткою веры, он с удвоенною решимостью взялся бы за нее снова. — Впрочем, все это пишу более для формального ответа на вопрос «А если..?», нежели по существу, ибо опыт доказывает, что вера в с е г д а удается. Как говорит Единственная Книга про Авраама: «поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность» (*Быт 15:6=Рим 4:6*) — послушался таинственного зова Неведомой Истины, «верою повиновался призыванию итти в страну, которую имел получить в наследие, и пошел, н е з н а я, к у д а и д е т. Верою обитал он на земле обетованной, как на ч у ж о й» (*Евр 11:8,9*).

Как Авраам, так — и другие праведники (см. *Евр 11*). «И если бы они в мыслях имели то отечество, из которого вышли, то имели бы время возвратиться; но они стремились к лучшему, т. е. к небесному; посему и Бог не стыдился их, называя себя их Богом» (*Евр 11:15, 16*). Вот опыт истории. Праведники беззаветно стремились к «Невидимому», т. е. им не данному Небу, и Небо при-



няло их. И философ, стремясь к Истине, не вернется ни к идоло-поклонству слепой интуиции, ни к самоволю горделивой дискурсии; нет, он не оставит стремления своего к

#### ВЕДОМОМУ БОГУ<sup>84</sup>.

Но присмотримся ближе, как и в силу чего принимает философа Небо.

Что бы мы ни думали о человеческом разуме, но для нас загодя есть возможность утверждать, что он — орган человека, его живая деятельность, его реальная сила, *λόγος*. В противном же случае, в случае признания его «самим по себе» и потому — чем-то ирреальным, — *διάνοια*, — мы неизбежно обречены на столь же бесспорное и наперед предрешенное отрицание реальности знания<sup>85</sup>. Ведь если разум непричастен бытию, то и бытие непричастно разуму, т. е. алогично. Тогда неизбежен иллюзионизм и всяческий нигилизм, кончающийся дряблым и жалким скептицизмом. Единственный выход из этого болота относительности и условности — признание разума причастным бытию и бытия причастным разумности. А если — так, то акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное *в ы х о ж д е н и е* познающего из себя или, — что то же, — реальное *в х о ж д е н и е* познаваемого в познающего, — реальное единение познающего и познаваемого<sup>86</sup>. Это основное и характерное положение всей русской и, вообще, восточной философии. Мы его получили ранее несколько иным и более твердым путем, прямо указывая на сердце и душу этого «выхождения из себя», как на акт *в е р ы* в религиозном, в православном смысле, ибо *и с т и н н о е* «выхождение» есть именно *в е р а*, все же прочее может быть мечтательным и прѣлестным. Итак, познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное *о б щ е н и е* личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью.





Другими словами, с у щ е с т в е н н о е п о з н а - н и е, разумеемое как акт познающего субъекта, и с у щ е с т в е н н а я и с т и н а, разумеемая как познаваемый реальный объект, — обе они — одно и то же реально, хотя и различаются в отвлеченном рассудке.

Существенное познание Истины, т. е. приобщение самой Истины, есть, следовательно, реальное вхождение в недра божественного Троиинства, а не только идеальное касание к внешней форме Его. Поэтому, истинное познание, — познание Истины, — возможно только ч р е з п р е с у щ е с т в л е н и е человека, ч р е з о б о ж е н и е его, ч р е з с т я ж а н и е любви, как Божественной сущности: кто не с Богом, тот не знает Бога. В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины. И наоборот, познание Истины обнаруживает себя любовью: кто с Любовью, тот не может не любить. Нельзя говорить здесь, что причина и что следствие, потому что и то, и другое — лишь с т о р о н ы одного и того же таинственного факта, — вхождения Бога в меня, как философствующего субъекта, и меня в Бога, как объективную Истину.

Рассматриваемое внутри меня (по модусу «Я») «в с е б е» или, точнее, «о с е б е», это вхождение есть познание; «д л я д р у г о г о» (по модусу «Ты») оно — любовь; и, наконец, «д л я м е н я», как объективировавшееся и предметное (т. е. рассматриваемое по модусу «Он»), оно есть красота. Другими словами, мое познание Бога, воспринимаемое в о м н е другим, есть любовь к воспринимающему; предметно же созерцаемая, — третьим, — любовь к другому есть красота.

То, что для субъекта знания есть истина, то для объекта его есть любовь к нему, а для созерцающего познание (познание субъектом объекта) — красота.

«И с т и н а, Д о б р о и К р а с о т а» — эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это — одна и та же д у х о в н а я ж и з н ь, но под разными углами зрения рассматриваемая. Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я свое средоточие имеющая — есть Истина. Воспринимаемая как непосредствен-



ное действие другого — она есть Добро. Предметно же созерцаемая третьим, как во-вне лучащаяся — Красота.

Явленная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота. Самая любовь моя есть действие Бога во мне и меня в Боге; это со-действие — начало моего при-общения жизни и бытию Божественным, т. е. любви существенной, ибо безусловная истинность Бога именно в любви раскрывает себя.

Бог, знающий меня, как творение свое; любящий меня чрез Сына, как «образ» свой, как сына своего; радующийся мною в Духе Святом, как «подобием» своим, активно знает, любит и радуется мною, ибо я дан Ему. Источником знания, любви и радости является тут сам Бог. Но мое знание Бога, моя любовь к Богу, моя радость о Боге пассивны, потому что Бог только отчасти дан мне и может быть даваем только по мере моего бого-уподобления. Уподобление же любви Божией есть активная любовь к уже данному мне. Почему любовь именно, а не знание и не радость? Потому, — что любовь есть субстанциальный акт, переходящий от субъекта на объект и имеющий опору — в объекте, тогда как знание и радость направлены на субъекта и в нем — точка приложения их силы. Любовь в Божия переходит на нас, но знание и созерцательная радость — в Нем же пребывает. Потому-то воплотилась Ипостась не Отчая и не Духа Святого (Параклит = Утешитель, Доставляющий радость), а Сын-Слово, ипостасная Божественная Любовь, Сердце Отчее, — если позволительно воспользоваться сильным оборотом Якова Бёма: Сын Божий, по Якову Бёму, есть «сердце во Отце, — *das Herz im dem Vater*»<sup>87</sup>.

Во избежание недоуменных вопросов следует подчеркнуть онтологизм такого понимания любви, имеющий свои исторические корни в древнем, реалистическом жизне-понимании. В новом же жизне-понимании, иллюзионистическом, господствует психологическое трактование любви, хотя и не исключаемое первым, однако слишком бедное в сравнении с ним. Это понимание берет свое начало, кажется, от Лейбница, — и понятно почему. Ведь, для него,



«монады не имеют окон или дверей»<sup>88</sup>, чрез которые бы совершалось реальное взаимо-действие в любви; поэтому, обреченные на само-замкнутость онтологического эгоизма и чисто-внутренние состояния, они любят только иллюзорно, не выходя из себя посредством любви. Так возникает, под влиянием Фридриха Шпее, знаменитое лейбницевское определение любви, столь высоко-ценимое им самим и столь многократно повторяемое<sup>89</sup>.

По Лейбницу, именно, любовь есть «радование счастьем другого, или — счастье других, считаемое вместе с тем за собственное»<sup>90</sup>. — Подобное определение находится и в неизданных фрагментах Лейбница. Так, оно находится в *Definitio justitiae universalis*; затем, в I-м письме к Арно́ (1761 г.) говорится, что «любовь есть наслаждение чужим счастьем — *amorem voluptatem ex felicitate aliena*»; в письме к Арно́ от 23 марта 1690 г. находим то же; наконец, в предисловии *Codex juris gentium diplomaticus* (1693 г.) Читаем: «*Милосердие* есть вселенское благоволение, а благоволение — состояние любви или ценения. Любить же или ценить значит наслаждаться счастьем другого, или, что сводится к тому же, чужое счастье признавать за свое. — *Caritas est benevolentia universalis et benevolentia amandi sive diligendi habitus. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam*» и т. д.<sup>91</sup>

С небольшими видоизменениями Лейбницевское определение неоднократно было повторяемо и в последующей философии. —

По Хр. Вольфу «любовь есть расположение души к получению наслаждения от счастья другого — *amor est dispositio animae ad percipiendam voluptatem ex alterius felicitate*»<sup>92</sup>. Или еще: «расположение из счастья другого создавать значительное удовлетворение есть любовь. — *Die Bereitschaft aus eines andern Glück ein merkliches Vergnügen zu schöpfen — ist die Liebe*»<sup>93</sup>.

Мендельсон<sup>94</sup> определяет: «любовь есть гордость удовлетворяться счастьем другого».



Столь же, — если не более, — иллюзионно понимание любви и у Спинозы: это, впрочем, можно было бы предвидеть и загодя, зная, что сущность нашей души, — по Спинозе, — в познании<sup>95</sup> и что самую душу Спиноза называет не иначе, как *mens*, что собственно значит ум, мысль. «Любовь есть наслаждение, сопровождающееся идеей внешней причины — *Amor est Laetitia concomitante idea causae externae*», — говорит он в «Этике»<sup>96</sup>, при чем психологизм этих слов особенно характерен, если принять во внимание общую онтологическую окраску Спинозизма. Для Лейбница и его последователей, — как мы видели, — любовь обусловливается представлением счастья другого; для Спинозы же «идея внешней причины», т. е. идея о некотором не-Я только сопутствует наслаждению, как чисто-субъективному состоянию Я. Но и при первом, и при втором понимании любви она истолковывается исключительно психологически и, значит, лишается своей значимости, как ценность. Мало того, она может считаться даже нежелательной: ведь, в самом деле, если любовь никого никуда метафизически не выводит, если она никого ни с кем не соединяет реально, если она не онтологична, а лишь психологична, то почему видеть в ней что-то более ценное, чем простую щекотку души? Но, будучи источником ложных представлений о взаимодействии сущего, она тем самым оказывается и лживой и вредной. Для психологического понимания любовь есть то же, что и вожделение. При этом такое смешение — вовсе не случайная и побочная черта философии рационалистической, а глубоко-залегающее своими корнями необходимое следствие самых существенных начал такого жизне-понимания. Ведь любовь возможна к лицу, а вожделение — к вещи; рационалистическое же жизне-понимание решительно не различает, да и не способно различить лицо и вещь, или, точнее говоря, оно владеет только одной категорией, категорией вещиности, и потому все, что ни есть, включая сюда и лицо, овеществляется им и берется как вещь, как *res*. Этот недостаток указывал уже Шеллинг<sup>97</sup>. «Ошибка системы Спино-



зы, — говорит он, — отнюдь не в том, что он помещает вещи в Б о г е, а в том, что он говорит о в е щ а х, т. е. в абстрактном понятии мировых существ, в понятии самой безконечной субстанции, также являющейся для Спинозы вещью. — Отсюда безжизненность его системы, бездушность форм, бедность понятий и выражений, неумолимая суровость определений, совершенно согласующаяся с абстрактностью его образа мышления; отсюда же вполне последовательно вытекало и его механическое воззрение на природу».

В чём же, — раз так, — противоположность в е щ и и л и ц а, лежащая в основе противоположности в о ж д е л е н и я и л ю б в и? — В том, что в е щ ь характеризуется чрез свое в н е ш н е е единство, т. е. чрез единство суммы признаков, тогда как л и ц о имеет свой существенный характер в е д и н с т в е в н у т р е н н е м, т. е. в единстве деятельности само-построения, — в том самом само-положении Я, о котором говорит Ф и х т е. Следовательно, тождество вещей устанавливается чрез тождество п о н я т и й, а тождество личности — чрез единство с а м о - п о с т р о я ю щ е й или с а м о - п о л а г а ю щ е й е е д е я т е л ь н о с т и. Но, далее, о двух вещах никогда нельзя в строгом смысле слова сказать, что они — «т о ж д е с т в е н н ы»; они — лишь «сходны, хотя бы даже и «в о в с е м — *κατὰ πάντα*», лишь п о д о б н ы друг другу, хотя бы и по в с е м признакам. Поэтому, тождество вещей может быть родовым, г е н е р и ч е с к и м, по роду (*identitas generica*, *ταυτότης τῷ εἶδει*<sup>98</sup>), или видовым, с п е ц и ф и ч е с к и м, по виду (*identitas specifica*), одним словом — п р и з н а к о в ы м по тому или иному числу признаков, включая сюда совпадение по трансфинитному множеству признаков и даже, — предельный случай, — по в с е м признакам, но все же — не н у м е р и ч е с к и м, не ч и с л о в ы м, не по числу (*identitas numerica*, *ταυτότης κατ' ἀριθμὸν*).

Понятие о ч и с л о в о м тождестве неприменимо к в е щ а м: вещь может быть лишь «такая же» или «не такая же», но никогда — «та же» или «не та же». Напротив, о двух л и ч н о с т я х, в сущности говоря, нельзя говорить, что они «сходны», а лишь —



«тождественны» или «нетождественны». Для личностей, как личностей, возможно или нумерическое тождество их, или — никакого. Правда, говорят иногда о «сходстве личностей», но это — неточное слово-употребление, так как на самом-то деле при этом разумеется не сходство личностей, а сходство тех или иных свойств их психо-физических механизмов, т. е. речь идет о том, что, — хотя и в личности, — но — не личность. Личность же, разумеемая в смысле *чистой личности*, есть для каждого Я лишь идеал, — предел стремлений и само-построения. Но для любви *чистых личностей*, т. е. таких личностей, которые вполне овладели механизмом своих организаций, — которые одухотворили свое тело и свою душу, для любви таких личностей возможно лишь чистое нумерическое тождество, *ὁμοουσία*, тогда как для *чистых вещей* возможно лишь чистое генерическое подобие, *ὁμοιοουσία*. Личности же не чистые еще, личности, поскольку они вещны, плотски, плотяны, постольку и способны к «уподоблению» вожделения; а поскольку они чисты и отрешились от «вещности», постольку способны к «отождествлению» любви.

Но что же такое эта вещьность личности? Это — тупое само-равенство ее, дающее для нее единство *понятия*, само-заклученного в совокупности своих признаков, т. е. понятия мертвого и неподвижного. Иными словами, это есть ничто иное, как рационалистическая «понятность» личности, т. е. подчиненность ее рассудочному закону тождества. Напротив, личный характер личности — это живое единство ее само-созидающей *деятельности*, творческое выхождение из своей само-замкнутости, или, еще, это есть неукладываемость ее ни в какое понятие, поэтому «непонятность» ее и, следовательно, неприемлемость для рационализма. Победа над законом тождества — вот что подымает личность над безжизненной *вещью* и что делает ее живым центром деятельности. Но понятно, что *деятельность*, по самому существу ее, для рационализма непостижима, ибо деятельность есть *творчество*, т. е. прибавление к данности того, что еще не есть данность, и, следовательно, преодоление закона тождества.



Р а ц и о н а л и з м, т. е. философия понятия и рассудка, философия вещи и безжизненной неподвижности, — рационализм, таким образом, еще раз всецело связан с законом тождества и может быть сжато охарактеризован как философия омиусианская. Это — философия плотская.

Напротив, христианская философия, т. е. философия идеи и разума, философия личности и творческого подвига, опирается еще раз на возможность преодоления закона тождества и может быть охарактеризована как философия омиусианская. Это — философия духовная.

Стремление к чистому омиусианству как к своему пределу, определяет историю новой философии в Западной Европе; тяготение к чистому омиусианству делает своеобразную природу русской и вообще православной философии. При этом нам нужды нет, что ни там, на Западе, ни здесь, у нас, нет доведенного до конца ни омиусианского, ни омиусианского мышления. Да мы знаем, что первое — и вообще невозможно, иначе как в геенне огненной, а второе — иначе как в раю, — в просветленном и одухотворенном человечестве. Но тенденции той и другой философии настолько определены, что классификация их по их идеальным пределам законна и удобна.

Господством западной философии объясняется заганность и малая употребительность термина «нумерическое тождество». Когда говорят о тождестве, то, более или менее решительно, под ним разумеют полноту подобия, — не более, — как об этом в свое время, т. е. в начале XIX века, проговаривается Дестюд де Траси<sup>99</sup> («тождество, — говорит он, — это значит совершенное и полное подобие; *identité veut dire similitude parfait et complète*») и как ныне об этом определенно сказал Палаги<sup>100</sup>, а именно, что «та же самая истина» есть та — которая может быть представлена (изложена) в бесконечно-многих согласующихся актах суждения». — Эта-то, или этой подобная, мысль положена в основу новейшего определения тождества



в л о г и с т и к е. Тут т о ж д е с т в о окончательно и сознательно подменяется п о д о б и е м.

Уничтожение идеи нумерического тождества, — как сказано, — особенно ярко проявляется в современной логике. Но было бы слишком обременительным для читателей входить здесь в подробности.

В тех же случаях, где с тождеством нумерическим считались, попытка определить этот термин всегда оставалась или простым пояснением, или указанием, что источник идеи нумерического тождества должно искать в само-тождестве сознания. Так, Аристотель<sup>101</sup> определяет описательно тождество в словах: «*ἡ ταυτότης ἐνότης τις ἐστὶν ἢ πλείονων τοῦ εἶναι, ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὐτῷ ταῦτόν* — тождество есть род единства в существовании, идет ли дело о нескольких различных существах (бытиях), или об одном единственном, которое рассматривают, как несколько. Таким, вот например, образом говорят, что единственное и одно и то же существо тождественно самому себе, и тогда рассматривают это существо, как если бы оно было двумя существами вместо одного».

С другой стороны, уже по Л е й б н и ц у<sup>102</sup> в само-сознании делается известным реальное, а вместе с тем моральное личное тождество.

Эту идею, хотя в сильно измененном виде, как известно, развил далее К а н т<sup>103</sup>, а чрез него она легла в основу систем спекулятивного идеализма у Ф и х т е и Ш е л л и н г а. Безчисленное множество раз и в разнообразнейших вариациях повторялась философами самых различных направлений та основная тема, что идея тождества вообще есть отражение само-тождества Я (то — как продукт рефлексии, то — как результат бессознательной проекции и привычки), или, другими словами, что тождество в собственном и первичном смысле может быть усматриваема лишь в само-тождестве л и ч н о с т и, а не в само-подобии в е щ и. Наконец, «старшина»<sup>104</sup> марбургской школы Герман К о г е н<sup>105</sup> снова объявляет, что «само-тождество бытия есть рефлекс тождества мышления — *die Selbigkeit des Seins ist ein Reflex der Identität des Denkens*».





Общий вывод из сказанного ясен: определение тождества, чем оно строже, тем отчетливее обособляет в свой предмет тождество п р и з н а к о в о е и тем решительнее исключает из рассмотрения своего тождество н у м е р и ч е с к о е; при этом оно имеет дело исключительно с в е щ а м и. Напротив, когда считаются с тождеством нумерическим, то тогда могут лишь описывать его, пояснять его, ссылаясь на источник происхождения идеи тождества, и при этом названный источник, названное перво-тождество находят в недрах живой личности.

Естественно, что иначе и быть не может. Ведь нумерическое тождество есть глубочайшая и, можно сказать, единственная характеристика живой личности. Определить нумерическое тождество — это значило бы определить личность<sup>106</sup>. А определить — это значит дать п о н я т и е.

Дать же понятие личности невозможно, ибо тем-то она и отличается от вещи, что, в противоположность последней, подлежащей понятию и поэтому «понятной», она «непонятна», выходит за пределы всякого понятия, трансцендентна в с я к о м у понятию. Можно лишь создать с и м в о л коренной характеристики личности, или же з н а ч о к, с л о в о, и, не определяя его, ввести ф о р м а л ь н о в систему других слов, и распорядиться так, чтобы оно подлежало общим операциям над символами, «как если бы» было в самом деле знаком п о н я т и я. Что же касается до с о д е р ж а н и я этого символа, то оно не может быть рассудочным, но — лишь непосредственно переживаемым в опыте само-творчества, в деятельном само-построении личности, в тождестве духовного само-сознания. Вот почему термин «нумерическое тождество» есть лишь символ, а не понятие.

Каков же общий вывод всего отступления? — Необходимость строгого разграничения тождества нумерического и тождества генерического и, отсюда, строгое разграничение л ю б в и, как п с и х о л о г и ч е с к о г о с о с т о я н и я, соответствующего вещной



философии, от любви, как онтологического акта, соответствующего философии личной. Иными словами, христианская любовь должна быть самым непрекословным образом изъята из области психологии и передана в сферу онтологии. И только приняв во внимание это требование, читатель может понять, что все сказанное о любви и все то, что предстоит еще сказать, — не метафора, а точное выражение истинного нашего разумения.

Познание человеком Бога неминуемо открывается и выявляет себя деятельною любовью к твари, как у же данную мне в непосредственном опыте. А проявленная любовь к твари созерцается предметно как красота. Отсюда — наслаждение, радование, утешение любовью при созерцании ее. То же, что радует, — называется красотой; — любовь, как предмет созерцания — есть красота.

Моя духовная жизнь, моя жизнь в Духе, совершающееся со мною «бого-уподобление» есть красота, — та самая красота перво-зданной твари, о которой сказано: «И виде Бог вся елика сотвори: и се добра зело» (*Быт* 1:31).

Любить невидимого Бога — это значит пассивно открывать перед Ним свое сердце и ждать Его активного откровения так, чтобы в сердце нисходила энергия Божественной любви: «Причина любви к Богу есть Бог — *causa diligendi Deum Deus est*», — говорит Б е р н а р д Клервосский<sup>107</sup>. Напротив, любить видимую тварь — это значит давать воспринятой Божественной энергии открываться, — чрез воспринявшего, — во вне и окрест воспринявшего, — так же, как она действует в самом Триипостасном Божестве, — давать ей переходить на другого, на брата. Для собственных человеческих усилий любовь к брату абсолютно невозможна. Это — дело силы Божией. Любя, мы любим Богом и в Боге.

Только познавший Триединого Бога может любить истинною любовью. Если я не познал Бога, не приобщился Его Существо, то я не люблю. И еще обратно: если



я люблю, то я приобщился Богу, знаю Его; а если не люблю, то не приобщился и не знаю. Тут — прямая зависимость знания и любви к твари. Центром исхождения их является пребывание меня в Боге и Бога во мне.

«А что мы познали его, узнаём из того, что соблюдаем Его заповеди. Кто говорит: «Я познал Его», но заповедей Его не соблюдает, тот — лжец, и нет в нем истины; а кто соблюдает слово Его, в том истинно любовь Божия совершилась: из сего узнаём, что мы — в Нем. Кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал...» (1 Ио 2:3, 6). Но пока еще это взаимо-сопребывание Бога и человека есть положение свободной веры, и не факт принудительно-властного опыта.

Почти исключительно э т о й зависимости посвящены Иоанновы Послания<sup>108</sup>.

«Будем любить друг друга — ἀλλήλους, — потому что любовь — от Бога — ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, — и всякий любящий рожден от Бога — ἐκ τοῦ Θεοῦ — и знает — γινώσκει — Бога; кто не любит Бога, тот не познал Бога — οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν, — потому что — ὅτι — Бог есть любовь» (1 Ио 4 7,3). — «Всякий любящий рожден от Бога». Это — не только изменение, или улучшение, или усовершенствование; нет, это есть, именно, исхождение «о т — ἐκ — Бога», приобщение Святому. Любящий возродился или родился во второй раз, — в новую жизнь; он соделался «чадом Божиим — τέκνον Θεοῦ», приобрел новое бытие и новую природу, был «мертв и ожил» для перехода в новое царство действительности (это-то и говорит притча о блудном сыне, Лк 15:32). Пусть другим, — людям с «окаменевшим сердцем», — он продолжает к а з а т ь с я тем же, просто человеком. Но на деле в невидимых недрах его «блудной» души произошло таинственное п р е с у щ е с т в л е н и е. Ἐποχή и агония абсолютного скепсиса были лишь муками рождения из тесной и темной утробы плотской жизни в необъятную ширь жизни без-конечной и все-светлой. Любящий перешел от смерти к жизни, из царства века сего в Царство Божие. Он соделался «причастником Божеского естества — θείας κοινωνός



*φύσεως*» (2 Пет 1:4). Он явился в новый мир истины, в котором может расти и развиваться; в нем пребывает семя божие, — семя божественной жизни (1 Ио 3:9), семя самой истины и подлинного ведения. Зная Истину, он понимает теперь почему произошло с ним такое изменение: «Мы знаем *οἶδαμεν*, что мы перешли из смерти в жизнь [и, тем самым, — из тьмы неведения в свет истины] п о т о м у ч т о — *ὅτι* — любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти. Ненавидящий брата своего — не имеет жизни вечной, в нем пребывающей» (1 Ио 3:14, 15). Но это — не в тавтологическом значении, не в том смысле, что «не иметь жизни вечной» есть другой лишь словесный оборот для «ненавидящий» и «не любящий», а в значении метафизической связи двух состояний. «Не имеющий жизни вечной», т. е. не вошедший в жизнь Троицы и любить-то не может, ибо самая любовь к брату есть некое проявление, как бы истечение Божественной силы, лучащейся от любящего Бога. Обычное, — морализирующее, — толкование делает плоским и пресным глагол Тайновидца, расслабляет метафизическую цепь, сковывающую эти два акта, — познания и любви. Да и вообще, — кстати замечу, — чем массивнее и метафизически-грубее и архаичнее мыслятся религиозные понятия, тем глубже символизм их выражения и, значит, тем ближе мы подходим к подлинному постижению собственно-религиозного переживания. Этою сгущенностью и уплотненностью религиозных понятий характеризуется все наше богослужение, относясь к протестантскому и сектантскому, как старое красное вино — к тепловатой сахарной водичке. — Напомню, хотя бы, порядок богослужения пред «Верую» за литургией верных:

Диакон возглашает: «Возлюбим друг друга да единомыслием исповемы, — *ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν*<sup>109</sup> ...» Что же именно исповемы? На это отвечает лик, — т. е., в сущности, верующие в лице своих представителей, — подхватывая и доканчивая возглас диакона: «...Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу единосущную и нераздельную — *Πατέρα, Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα Τριάδα ὁμοούσιον, καὶ ἀχώριστον*». Тогда иерей



трижды покланяется и глаголет тайно: «Возлюблю тя, Господи, крепосте моя, Господь утверждение мое и прибежище мое»; если же священников несколько, то они, сверх того, выражают друг другу свою любовь братским целованием и взаимно свидетельствуют: «Христос посреди нас». После этого само-собрания в любви Церкви, как целого, необходимо отъединение ото всего внешнего, ото всего этой любви непричастного, от чуждого церкви, — мира. Поэтому диакон возглашает: «Двери, двери, премудростию вонмем — τὰς θύρας, τὰς θύρας ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν»; т. е. «заприте двери, чтобы не вошел кто-нибудь чужой: мы будем внимать м у д р о с т и»; заметим, что славянский перевод речения «ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν» чрез «премудростию вонмем» — неверен, и требуется перевести этот оборот посредством «п р е м у д р о с т и вонмем»<sup>110</sup>. Теперь когда все, что нужно для исповедания Троицы едино-сущной и нераздельной, подготовлено, следует и сама «мудрость»: народ — ὁ λαός, — т. е. самое тело церковное, поет «Символ веры». Но вспомним, что такое есть «Символ веры». Это — и исторически, и метафизически есть ничто иное, как распространенное изложение, как объяснительная амплификация, как расчленение крещальной формулы: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа»<sup>111</sup>. Произнося эту формулу, мы мыслим именно все то, что содержится в Символе Веры. Но, далее, что такое крещальная формула? — Это, в сущности говоря, ни более ни менее, как выражение догмата едино-сущия Пресвятой Троицы. Таким образом, все предваряющее «Верую» оказывается подготовкою ко «вниманию» слова «едино-сущие, ὁμοουσία». «Е д и н о - с у щ и е» и есть «премудрость».

Идея такого порядка богослужения ясна: любовь взаимная одна только и бывает условием е д и н о - м ы с л и я — ὁμο-νοία, — единой мысли любящих друг друга, в противоположность с внешним отношением друг к другу, дающим не более, как п о д о б н о - м ы с л и е — ὁμοι-νοία, — на котором основывается мирская жизнь, — наука, общественность, государственность и т. д. А е д и н о - м ы с л и е дает почву, на которой возмож-



но совместное исповедание — *ὁμο-λογήσωμεν*, — т. е. постижение и признание догмата е д и н о - с у щ и я: *ἐν ὁμονοία*, в- или п о с р е д с т в о м этого едино-мыслия мы касаемся тайны Троиединого Божества.

Та же идея о неразрывности связи между внутренним единством верующих и познанием, а потому и прославлением Бога, который есть «Троица во е́динице», содержится и в иерейском возглашении на литургии: «И даждь нам единеми усты и едином сердцем славить и воспевать пречестное и великолепное и м я Твое, Отца и Сына и Святого Духа, ныне и присно и во веки веков — *καὶ ὁὸς ἡμῖν ἐν ἐνὶ στόματι, καὶ μιᾷ καρδίᾳ δοξάζειν, καὶ ἁνυμενεῖν τὸ πάντῃ σου καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου*<sup>112</sup>. Разница — лишь в дополнительном моменте прославления и м е н и Троиединого Бога, — прославления вытекающего из исповедания верующими этого е д и н о г о, в трех именах сказуемого Имени.

Точно так же, не юридически-моральный, а метафизический смысл имеет положение: «Кто говорит, что он во свете [в истине], а ненавидит брата своего, тот во тьме [в неведении]. Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна [т. е. тьмы неведения]; а кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза» (1 Ио 2:9-11). Свет — Истина<sup>113</sup>, и эта Истина непременно выявляет себя; вид ее перехода на другого — любовь, точно так же, как вид перехода на другого упорствующей, не желающей признать себя за таковую тьмы-неведения — ненависть. «Кто делает добро, тот от Бога; а делающий зло не видел Бога» (3 Ио 1:11). Внутренний свет души в себе и его явление в другом так точно соответствуют друг другу, что по колебанию одного можно решительно заключать о другом. Нет любви, — значит, нет истины; есть истина, — значит, неотменно есть и любовь. «Всякий пребывающий в Нем, не согрешает, всякий согрешающий не видел Его и не познал Его» (1 Ио 3:5). «Всякий рожденный от Бога не делает греха, потому что семя Его — *σπέρμα αὐτοῦ* — пребывает в нем; и он н е м о ж е т г р е ш и т ь, потому что он рожден от Бога. Дети Бо-



жи и дети диавола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего» (1 Ио 3:9,10). Любовь с такою же необходимостью следует из познания Бога, с какою свет лучится от светильника и с какою ночное благоухание струится от раскрывшейся чашечки цветка: «познание делается любовью — *ἡ γνώσις ἀγάπη γίνεται*»<sup>114</sup>. Поэтому, взаимная любовь учеников Христовых есть знамение, знак их наученности, их ведения, их хождения в истине. Любовь есть собственный признак, по которому признается ученик Христов: «По тому узнают все, что вы — Мои ученики, если будете иметь любовь — *ἀγάπην* — между собою» (Ио 13:35).

Но нельзя было бы сделать большей ошибки, как отождествив духовную любовь ведающего Истину с альтруистическими эмоциями и стремлением ко «благу человечества», в лучшем случае опирающимися на естественное сочувствие или на отвлеченные идеи. Для «любви» в последнем, — и у д е й с к о м, — смысле все начинается и кончается в эмпирическом д е л е, ценность подвига определяется его зримым д е й с т в и е м. Но для духовной любви, — в смысле х р и с т и а н с к о м, — эта ценность — лишь мишура. Даже нравственная деятельность, — как-то филантропия и т. п., взятая сама по себе, — совершенное ничто. Не внешность, не «кожа» особых деятельностей желательны, а благодатная жизнь, переливающаяся в к а ж д о м творческом движении личности. Но «кожа», как «кожа», эмпирическая внешность, как таковая, всегда допускают подделку. Ни одно время не смеет отрицать, что «лже-апостолы, лукавые делатели принимают вид апостолов Христовых»; что даже «сам сатана принимает вид Ангела Света» (2 Кор 11:13,14). Но если в с е внешнее может быть поддельваемо, то даже высший подвиг и высшая жертва, — жертва жизнью своею, — сами по себе, — ничто:

«Если я языками  
людей глаголю  
и даже ангелов, —  
л ю б в и ж е н е и м е ю.



являюсь медью я звенящей,  
иль кимвалом звучащим.

И если пророчество имею,  
и знаю тайны всея,  
и всю науку, —  
и если веру всю имею,  
чтоб горы преставлять,  
любви же не имею:  
нет пользы мне.

И если все раздам имущество свое  
и если тело я предам свое,  
чтоб быть сожженным мне, —  
любви же не имею:  
нет пользы мне

(1 Кор 13:1-3)<sup>115</sup>.

Так называемая «любовь» вне Бога есть не любовь, а лишь естественное, космическое явление, столь же мало подлежащее христианской безусловной оценке, как и физиологические функции желудка. И, значит, тем более само собою ясно, что здесь употребляются слова «любовь» «любить» и производные от них в их христианском смысле и оставляются без внимания привычки семейные, родовые и национальные, эгоизм, тщеславие, властолюбие, похоть и прочие «отбросы человеческих чувств», прикрывающиеся словом любовь<sup>116</sup>.

Истинная любовь есть выход из эмпирического и переход в новую действительность.

Любовь к другому есть отражение на него истинного ведения; а ведение есть откровение Самой Триипостасной Истины сердцу, т. е. пребывание в душе любви Божией к человеку: «если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь его совершенна есть в нас» (1 Ио 4:17), — мы вошли с Ним не только в безличное, промыслительное-космическое отношение, но и в личное отче-сыновнее общение. Поэтому-то, «если сердце наше не осуждает нас», — но, конечно, самое-





то сердце должно быть для своего суждения хоть сколько-нибудь очищенным от коры скверны, истлившей его поверхность, и способным судить о подлинности любви, — т. е. если мы сознаём сознанием оцеломудренным, что действительно любим, «не словом или языком, но делом и истиною» (1 Ио 3:18), что мы действительно получили новую сущность, действительно вошли в личное общение с Богом, — то «мы имеем дерзновение к Богу» (1 Ио 1:21), ибо плотской обо всем судит по плотскому. Ведь «кто сохраняет заповеди Его, тот пребывает в Нем, и Он в том» (1 Ио 3:24); если мы любим Его, то «мы в Нем пребываем и Он в нас» (1 Ио 4:13).

Мы говорим «любовь». Но, спрашивается, в чем же конкретно выражается эта духовная любовь? — В преодолении границ самости, в выхождении из себя, — для чего нужно духовное общение друг с другом. «Если мы говорим, что имеем общение с Ним [Богом], а ходим во тьме, то лжем и не поступаем по истине; если же ходим в свете, подобно как Он в свете, то имеем общение друг с другом» (1 Ио 4:13).

Абсолютная Истина познаётся в любви. Но слово «любовь», как уже разъяснено, разумеется не в смысле субъективно-психологическом, а в смысле объективно-метафизическом. Не то, чтобы самая любовь к брату была содержанием Истины, как утверждают это толстовцы и другие им подобные религиозные нигилисты; не то, чтобы ею, этой любовью к брату, в себе исчерпывалось. Нет, и нет. Любовь к брату — это явление другому, переход на другого, как бы в течение в другого того вхождения в Божественную жизнь, которое в самом Бого-общающемся субъекте сознается им как ведение Истины. Метафизическая природа любви — в сверх-логическом преоборании голого само-тождества «Я = Я» и в выхождении из себя; а это происходит при истечении на другого, при влиянии в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой конечной самости. В силу этого выхождения Я делается в другом, в не-Я, этим не-Я, делается едино-сущным брату, — едино-сущным (*ὁμοούσιος*),



а не только п о д о б н о-сущным (*ὁμοιοῦσιος*), каковое подобно-сущие и составляет м о р а л ь з м; т. е. тщетную внутренне-безумную попытку человеческой, вне-божественной любви. Подымаясь н а д логическим, бессодержательно-пустым законом тождества и отождествляясь с любимым братом, Я тем самым свободно делает себя не-Я или, выражаясь языком священных песнопений, «о п у с т о ш а е т» себя, «и с т о щ а е т», «о б х и щ а е т», «у н и ч и ж а е т» (ср. *Фил 2:7*)<sup>117</sup>, т. е. лишает себя необходимо-данных и присущих ему атрибутов и естественных законов внутренней деятельности по закону онтологического эгоизма или тождества; ради нормы чужого бытия Я выходит из с в о е г о рубежа, из нормы своего бытия и добровольно подчиняется новому образу, чтобы тем включить свое Я в Я другого существа, являющееся для него не-Я. Таким образом, безличное не-Я делается лицом, другим Я, т. е. Ты. Но в этом-то «о б н и щ а н и и» или «и с т о щ а н и и» Я, в этом «о п у с т о ш е н и и» или «к е н о з и с е — *κένωσις*» себя происходит обратное вос-становление Я в свойственной ему норме бытия, при чем эта его норма является уже не просто данною, но и оправданною, т. е. не просто наличною в данном месте и моменте, но имеющею вселенское и вечное значение. В д р у г о м, чрез уничтожение свое, образ бытия моего находит свое «искупление» из-под власти греховного само-утверждения, освобождается от греха обособленного существования, о котором гласили греческие мыслители<sup>118</sup>, и в т р е т ь е м, как искупленный, «прославляется», т. е. утверждается в своей нетленной ценности. Напротив, б е з уничтожения Я владело бы нормою своею лишь в потенции, но не в акте. Любовь и есть «да», говоримое Я самому себе; ненависть же — это «нет» себе. Непереводимо, но выразительно эту идею Р. Г а м е р л и н г<sup>119</sup> отчеканивает в формуле: любовь есть «das lebhafteste Sichselbst-bejahen des Seins — живое себе-самому-«да» бытия». Любовь сочетает ценность с данностью<sup>120</sup>, вносит в ускользящую данность должествование, долг; а д о л г, ведь, и есть то, что дает данности д о л г о т у; б е з д о л г а, она «*ρεῖ*», а с д о л г о м — «*μένει*».



Это любовь единит два мира: «в том и великое, что тут тайна, — что мимоидущий лик земной и вечная Истина соприкоснулись тут вместе»<sup>121</sup>.

Любовь любящего, перенося его Я в Я любимого, в Ты, тем самым дает любимому Ты силу познавать в Боге Я любящего и любить его в Боге. Любимый сам делается любящим, сам подымается над законом тождества и в Боге отождествляет себя с объектом своей любви. Свое Я он переносит в Я первого чрез посредство третьего и т. д. Но эти взаимные само-предания, само-истощания, само-уничужения любящих только для рассудка представляются рядом, идущим в безпредельность. Подымаясь н а д границами своей природы, Я выходит из временно-пространственной ограниченности и входит в Вечность. Там весь процесс взаимоотношения любящих есть е д и н ы й акт, в котором синтезируется бесконечный ряд, бесконечная серия отдельных моментов любви. Этот единый, вечный и бесконечный акт есть е д и н о - с у щ и е любящих в Боге, при чем Я является о д н и м и т е м же с другим Я и, вместе, отличным от него. Каждое Я есть не-Я, т. е. Ты, в силу отказа от себя ради другого, и — Я, в силу отказа от себя другого Я ради первого. Вместо отдельных, разрозненных, само-упорствующих Я получается д в о и ц а, — дву-единое существо, имеющее начало единства своего в Боге: «*finis amoris, ut duo unum fiant*; предел любви — да двое едино будут». Но, притом, каждое Я, как в зеркале, видит в образе Божиим другого Я с в о й образ Божий.

Эта двоица сущностью своею имеет л ю б о в ь и, как конкретно-воплощенная любовь, она прекрасна для предметного созерцания. Если для первого Я исходною точкою едино-сущия бывает истина, а для второго, для Т ы, — любовь, то у третьего Я, у О н, такую точкою опоры будет уже красота. В нем красота возбуждает любовь, а любовь дает ведение истины. Наслаждаясь красотой двоицы Он любит ее и чрез то — познаёт, утверждая каждого, каждое Я в его ипостасной само-бытности. Этим утверждением своим созерцающее Я восстанавливает само-тождество созерцаемых



ипостасей: первого Я, как Я любящего и любимого; второго Я, как Я любимого и любящего, — как Ты. Тем самым, чрез отдачу себя двоице, разрывом оболочки своей само-замкнутости, третье Я приобщается ее едино-сущию в Боге, а двоица делается троицею. Но Он, это третье Я, как созерцающее двоицу предметно, само является началом для новой троицы. Третьими Я все троицы срастаются между собою в едино-сущное целое — в Церковь или Тело Христово, как предметное раскрытие ипостасей Божественной любви. Каждое третье Я может быть первым во второй троице и вторым — в третьей, так что эта цепь любви, начинаясь от Троицы Абсолютной, — которая силою своею, как магнит бахрому из железных опилок, сдерживает все, — простирается дальше и дальше. Любовь, по бл. А в г у с т и н у, есть «некоторая жизнь, сочетающая или сочетать стремящаяся — *vita quaedam copulans vel copulare appetens*»<sup>122</sup>. Подобную мысль высказывает и И о а н н С к о т т Э р и г е н а<sup>123</sup>: «Любовь, — говорит он, — есть связь или путы, посредством которых все вещи сочетаются неизреченною дружбою и неразрывным единством — *Amor est connexio aut vinculum quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur*». Это и есть веяние Духа Святого, утешающего радостью созерцания, везде-сущего и все исполняющего сокровищем благим, подающего жизнь и своим вселением очищающего мир от всякой скверны. Но для осознания живо-творческая деятельность Его делается явною лишь при высшем прозрении духовности.

Такова схема само-обоснования личностей. Но как к о н к р е т н о раскрывает себя любовь, — эта центробежная сила бытия, исходящая от знающего Истину? Не входя в подробности, напомним лишь обще-известное место (*1 Кор 13:4-7*) из Павлова «Г и м н а л ю б в и»<sup>124</sup>, в котором сказано в с е:

«Любовь долготерпит:

милосердствует любовь,  
не завидует любовь,



не превозносится,  
не надмеается,

не знает безобразия,  
не ищет своего,  
не прогневается,  
не мыслит зла,  
не радуется о неправде.  
А сорадуется истине,

все покрывает,  
всему верует,  
всего надеется,  
все переносит».

Однако, каждая из ипостасей троицы, имея в себе духовную жизнь, — знание-любовь-наслаждение, — в р а з н ы х метафизических аспектах, сообразно особому положению в троице отличается и особым типом духовной жизни своей, особым устройением ее, особым складом всего пути к Богу. Это придает своеобразный, тот или иной, оттенок ее знанию, ее любви и ее радости: так, любовь первой ипостаси — пламенная, ревнивая; второй — кроткая, жертвенная; а третьей — восторженная, трепетная.

Не интуиция и не дискурсия дают ведение истины. Оно возникает в душе от свободного о т к р о в е н и я самой Триипостасной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым. Начатком такого посещения бывает волевой акт веры, абсолютно-невозможный для самости человеческой и совершающийся чрез «привлечение» Отцом, Сущим на Небесах (*Ио 5:44*). Но тот, кто совершил подвиг веры, не знает, Чьёю силою совершен он. Только поверив в Сына и получив в Нем обетование Духа Святого, верующий узнаёт, кто есть Отец (*Ап 10:22*), — только в Сыне Божиим узнаёт Отца, как Отца, и оттого сам делается сыном. Чрез сына получает он Духа Святого и тогда, в Утешителе, созерцает несказанную красоту сущности Божией, радуется неизъяснимым трепетом, в и д я внутри сердца своего «с в е т



умный» или «свет фаворский»<sup>125</sup>; и сам он делается духовным и прекрасным. Так, слышим мы об этом в тропаре преп. Сергия Радонежскому:

... Вселися в тя Пресвятый Дух,  
Его же действием светло украси еси»,

т. е. Святой Дух прямо называется Источником и Причинителем светлой красоты Преподобного. «Свет умный», соединяющийся иногда с духовною «теплотою» и «благоуханием» — это и есть искомая нами разумная интуиция, интуиция, включающая в себя ряд своих обоснований, — совершенная красота как синтез абсолютной конкретной данности с абсолютною разумною оправданностью. Свет умный — это свет Самого Триипостасного Божества, сущность Божественная, которая не просто дается, но само-дается. Это — «свет разума», возсиявший для мира от Рождества Господа Иисуса Христа, как и поется в тропаре Рождеству:

«Рождество твое Христе Боже наш,  
возсия мирови свет разума...».

Это — «Свет Христов», который «просвещает всех». Это — тот самый «свет мысленный», ради которого «душа утренюет Тебе», Богу, как говорит св. Церковь, — свет любви Божией, о которой молимся:

«Любовию о зари, молюся,  
ведети тя Слове Божий»<sup>126</sup>,

тот свет, в зрении которого — созерцание Божие и потому — спасение нас, не могущих быть вне Бога. Не молится ли православный:

«Спаси мя Твоим осиянием»!<sup>127</sup>

И, узрев свет, не успокаивается ли он:

«Не убо есмь един, но с Тобою Христе мой, светом  
тфрисолнечным, просвещающим мир»<sup>128</sup>.

И не воздает ли он на утрене хвалы «Отцу светов» или, точнее, «светил»<sup>129</sup> (*Иак 1:17*),



«показавшему нам свет»?

И еще, готовясь дать отпуск, не произносит ли ерей безконца умиленной молитвы:

«Христе, свете истинный, просвещающий и освящающий всякого человека, грядущаго в мир, да знаменуется на нас свет лица Твоего, да в нем узрим свет непреступный...»?

Напомним наконец:

«Свете тихий святая славы, бессмертнаго Отца, небеснаго, святаго блаженнаго, Иисусе Христе:

Пришедше на запад солнца, видевши свет вечерний,

По ем Отца, Сына и Святаго Духа Бога.

Достоин еси во вся времена пет быти гласы преподобными, Сыне Божий животдающий:

«тем же мир Тя славит».

Тут выпукло обрисовывается связь всех разбираемых нами идей. Господь Иисус — кроткий, тихий свет от святой славы бессмертнаго, значит, святаго, и потому блаженнаго Отца Небеснаго. Но Он, это тихое Солнце миру, взошло на земле и затем закатилось, снова стало как бы не с нами. Мы видели свет этого закатнаго Солнца и в нем, в свете этого Света «узрели свет» Присносущной Троицы. Поэтому и воспеваем теперь Ее, Отца и Сына и Святаго Духа, — Бога; Сына же Божия, тем трисолнечным просветлением твари дающего жизнь миру, мир славит в благодарных песнопениях.

Но это — почти наудачу взятые, — из бесчисленнаго множества прочих, — места о свете фаворском. Идея света благодатнаго — одна из немногих основных идей всего богослужения, ибо богослужение составлялось людьми духо-носными, людьми по опыту познавшими благодатное ведение. Да, свет духовный...

Свет уже и в чувственном созерцании есть преимущественно само по себе прекрасное, интуитивно прекрасное. Все прочее, — как-то звук, запах, теплота и т. д., —



бывает прекрасно скорее чрез ритмическое расчленение; оно прекрасно не в собственном, интуитивном смысле, а в смысле известной и н т е л л е к т у а л ь н о й удовлетворенности. Обратим внимание и на то, что тон, сам по себе, в своей абсолютной высоте почти даже не запоминаем, а запах или вкус — даже и не воспроизводим в представлении. Относительная высота тонов, т. е. некоторое бессознательно воспринимаемое рациональное содержание, — вот что составляет предмет музыкального наслаждения<sup>130</sup>: по остроумному выражению Л е й б н и ц а, душа, слушая музыку, «бессознательно упражняется в арифметике»<sup>131</sup>, т. е. в той деятельности, которая всегда считалась образцом и типом рациональности. Свет же прекрасен помимо всяких расчленений, помимо формы, — в себе, и он делает собою прекрасным все зримое. «Нет столь отталкивающего объекта, которого интенсивный свет не делал бы красивым, — говорит один почти современный писатель. И стимул, который он дает чувствам, и присущее ему свойство какой-то бесконечности, подобно пространству и времени, придает всякой материи веселый вид»<sup>132</sup>. Красота, как некое явление или выявление того, что делается объективным, существенно связана со светом, ибо все являемое является именно светом, или, — как свидетельствует Апостол, — «все обличаемое светом является — *τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦνται*» (Еф 5:13а). А чрез то оно со светом, его являющим, срастворяется и само преобразуется в свет, о чем опять таки учит Апостол в словах: «все являемое свет есть — *πάν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν*» (Еф 5:13б). Итак, если красота есть именно являемость, а являемость — свет, то, повторяю, красота — свет, и свет — красота. Абсолютный же свет есть абсолютно-прекрасное, — сама Любовь в ее законченности, и она делает собою духовно-прекрасным всякую личность. Венчающий Собою любовь Отца и Сына Дух Святой есть и предмет и орган созерцания прекрасного. Вот почему а с к е т и к у, как деятельность, направленную к тому, чтобы созерцать Духом Святым свет неизреченный, святые отцы называли не наукою и даже не нравствен-





ною работою, а искусством, — художеством, мало того, искусством и художеством по преимуществу, — «искусством из искусств», «художеством из художеств»<sup>133</sup>. Теоретическое знание — *φιλοσοφία* — есть любовь к мудрости, любовь мудрости; теоретическое же, созерцательное ведение, даваемое аскетикою, есть *φιλοκαλία*, любовь к красоте, любовь к красоте. Сборники аскетических творений<sup>134</sup>, издавна называющиеся *Φιλοκαλία*, вовсе не суть Добро-любие в нашем, современном смысле слова. «Добро-та» тут берется в древнем, общем значении, означающем скорее красоту, нежели моральное совершенство<sup>135</sup>, и *φιλοκαλία* значит красоту-любие. Да и в самом деле, аскетика создает не «добротного» человека, а прекрасного, и отличительная особенность святых подвижников — вовсе не их «доброта», которая бывает и у плотских людей, даже у весьма грешных, а красота духовная, ослепительная красота лучезарной, свето-носной личности, дебелиму и плотскому человеку никак недоступная. «Прекраснее же Христа», — Единого безгрешного, — «ничего нет»<sup>136</sup>. Но впрочем, не будем говорить о подвижничестве: ведь посвящают целые книги, чтобы описать аскетический путь к вечной Истине — путь единственный: в аскетике, как и в математике, нет царских путей, ибо только очищенное сердце может принять в себя неизреченный свет Божества и стать прекрасным.

«Когда человек преступил заповедь, — говорит св. Макарий Великий, — диавол всю душу его покрыл темною завесою. Посему приходит, наконец, благодать и совлекает все покрывало, так что душа соделавшись уже чистою и восприяв собственную свою природу, это неукоризненное и чистое создание, всегда уже чисто и чистыми очами созерцает славу Истинного Света и Истинное Солнце Правды, воссиявшее в самом сердце»<sup>137</sup>. «Как видимое око, будучи чистым, всегда видит солнце; так и ум, совершенно очистившись,



всегда видит славу Света-Христа, и с Господом пребывает день и ночь, подобно тому, как тело Господне, соединившись с Божеством, всегда со-пребывает с Духом Святым. Но в сию меру не вдруг достигают люди, и то разве трудами, скорбью, великим подвигом...»<sup>138</sup>.

Это очищение себя или само-исправление требуется для собрания всего существа в сердце<sup>139</sup>, для внутреннего оплотнения около сердца всех сил духа — умом, волею и чувством. «Собрание ума в сердце есть в н и м а н и е, собрание воли — б о д р е н н о с т ь, собрание чувства — т р е з в е н и е»<sup>140</sup>. Это тройкое само-собрание и ведет за собою «вхождение во храмину внутреннюю», в которой можно узреть «храмину небесную». Свет Божественного ведения есть достояние очищенной личности. Но Любовь Божия, озаряющая праведника, излучаясь уже от него, может, по неизреченной милости Божией, по молитвам Божией Матери, ради каких-нибудь особых целей, — может порою быть созерцаема и другими, не достигшими духовности людьми: одиночество подвижника — только путь к высшему единению. Грани само-упорного Я подточены и разрушены у подвижника, и чрез него в душу соприкасающегося с ним вливается нездешняя сила. Великий неизреченный свет блистает ему; но видит ли не до-до-стигший совершенства в свете этом в с е, что можно и должно видеть в нем? — Сомневаюсь.

Так было даже в Ветхом Завете: «И было, — повествует Священный Писатель, — когда сходил Моисей с горы Синая, и две скрижали свидетельства были в руке у Моисея при сошествии его с горы; Моисей не знал, что стало с и я т ь л у ч а м и л и ц о е г о от-того, что Бог говорил с ним.

«И увидел Аарон и все сыны Израилевы Моисея, и вот, с и я е т л у ч а м и л и ц о е г о, и боялись подойти к нему.

... и когда перестал Моисей говорить с ними, то положил на лицо свое покрывало.

Когда же входил Моисей пред лицо Господа, чтобы говорить с Ним, снимал покрывало, доколе невы-



ходил. — И видели сыны Израилевы, что сияет лицо Моисея, и Моисей опять полагал покрывало на лицо свое, пока не выходил говорить с Ним» (*Исх 34:29-35*).

Но то, что было чуть ли ни единственным исключением в Ветхом Завете, для личного «друга Божия», то стало почти правилом в Новом. Можно без числа приводить рассказы о свете от святых подвижников. Вот, для примера, несколько таких случаев:

«Был авва, именем Памво, о котором рассказывают, что он три года молился Богу и говорил: «Поддай мне славу на земле». Но Бог так прославил его, что никто не мог смотреть на лицо его, по причине блеска, который он имел на лице своем»<sup>141</sup>.

«Говорили об авве Памво, что, как Моисей получил образ славы Адамовой, когда прославилось лицо его (*Исх 34:29*), так и у аввы Памво лицо сияло, как молния, и он был как царь, сидящий на престоле своем. Таков же был и авва Силуани и авва Сисой»<sup>142</sup>.

«Рассказывали об авве Сисое. Пред смертью его, когда сидели около него отцы, лицо его просияло как солнце. И он говорит отцам: «Вот пришел авва Антоний». Немного после опять говорит: «Вот пришел лик Пророков». И лицо его заблестало еще светлее. Потом он сказал: «Вот вижу лик Апостолов». Свет лица его удвоился, и он с кем-то разговаривал. — Тогда старцы стали спрашивать его: «С кем ты, отец, беседуешь?» Он отвечал: «Вот пришли Ангелы взять меня: а я прошу, чтобы на несколько времени оставили меня для покаяния». Старцы сказали ему: «Ты, отец, не имеешь нужды в покаянии». Он отвечал им: «Нет, я уверен, что еще и не начинал покаяния». А все знали, что он совершен. Вдруг опять лицо его заблестало подобно солнцу. Все пришли в ужас, а он говорит им: «Смотрите, вот Господь — Он говорит: “Несите ко мне избранный сосуд пустыни”», — и тотчас предал дух и был светл, как молния. Вся храмина исполнилась благоухания»<sup>143</sup>.



«Один из отцов рассказывал: некто встретился с аввою С и л у а н о м и, увидев, что он л и ц о м и т е л о м светел, как Ангел, пал на лицо свое. Он говорил при сем, что и н е к о т о р ы е д р у г и е с т а р ц ы и м е л и с е й д а р»<sup>144</sup>.

«Один брат, пришедши в скит, к кельи аввы А р с е н и я, посмотрел в дверь и видит, что с т а р е ц в е с ь к а к б ы о г н е н н ы й. Брат сей достоин был видения. Когда он постучался, старец вышел и, видя брата как бы в ужасе, спросил его: «Долго ли ты стучался? Не видел ли чего здесь?». Брат сказал ему: «Нет». Побеседовав, старец отпустил его»<sup>145</sup>.

Из примеров почти современных беру один только отрывок из рассказа Н. А. М о т о в и л о в а о посещении им в начале зимы 1831-го года, препод. С е р а ф и м а Саровского<sup>146</sup>. Тут мы увидим, как умная интуиция воплощается во всех сферах конкретной данности. Святой объяснял Мотовилу, что вся цель христианского подвига— в стяжании Духа Святого. Мотовилов недоумевал, как же узнать, что находишься в Духе Святом. Продолжаю далее рассказ словами самовидца:

«Тогда о. Серафим взял меня весьма крепко за плечи и сказал мне:

— Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божиим с тобою!.. Что же ты не смотришь на меня?

Я отвечал:

— Не могу, батюшка, смотреть, потому что из глаз Ваших молнии сыпятся. Лицо Ваше сделалось светлее солнца, и у меня глаза ломит от боли!..

О. Серафим сказал:

— Не устрашайтесь, Ваше Боголюбие! и Вы теперь сами также светлы стали, как и я сам. Вы сами теперь в полноте Духа Божьего, иначе вам нельзя было бы и меня таким видеть.

И преклонив ко мне свою голову, он тихонько на ухо сказал мне:

— Благодарите же Господа Бога за неизреченную к Вам милость Его. Вы видели, что я и не перекрестился даже, а только в сердце моем мысленно помолился Гос-



поду Богу и внутри себя сказал: «Господи! удостой его ясно и телесными глазами видеть то сошествие Духа Твоего, которым Ты удостоиваешь рабов Своих, когда благоволишь являться в свете великолепной славы Твоей». И вот, батюшка, Господь и исполнил мгновенно просьбу убогого Серафима... Как же нам не благодарить Его за этот неизреченный дар нам обоим. Этак, батюшка, не всегда и великим пустынноикам являет Господь Бог милость Свою. Это благодать Божия благоволила утешить сокрушенное сердце ваше, как мать чадолюбивая, по предстательству Самой Матери Божией... — Что ж, батюшка, не смотрите мне в глаза? Смотрите просто и не убойтесь — Господь с нами!

Я взглянул после этих слов в лицо его, и напал на меня еще больший благоговейный ужас. Представьте себе, в середине солнца, в самой блистательной яркости его полуденных лучей, лицо человека с Вами разговаривающего. Вы видите движение уст его, меняющееся выражение его глаз, слышите его голос, чувствуете, что кто-то вас руками держит за плечи, но не только рук этих не видите, не видите, ни самих себя, ни фигуры его, а только один свет ослепительный, простирающийся далеко, на несколько саженей кругом, и озаряющий ярким блеском своим и снежную пелену, покрывающую поляну, и снежную крупу, осыпающую сверху меня и великого старца. Возможно ли представить себе то положение, в котором я находился тогда!

— Что же чувствуете Вы теперь? — спросил меня о. Серафим.

— Необыкновенно хорошо! — сказал я.

— Да как же хорошо? что именно?

Я отвечал:

— Чувствую я такую тишину и мир в душе моей, что никакими словами выразить не могу!

— Это, Ваше Боголюбие, — сказал батюшка о. Серафим, — тот мир, про который Господь сказал ученикам Своим: «Мир мой даю вам, не якоже мир дает, Аз даю вам. Аще бо от мира были есте, мир убо любил свое, но якоже избраны вы от мира, сего ради ненавидит вас мир. Обаче держайте, яко Аз победил мир». Вот этим-то лю-



ням, ненавидимым от мира сего, избранным же от Господа, и дает Господь тот мир, который вы теперь в себе чувствуете... Что же еще чувствуете вы? — спросил меня о. Серафим.

— Необыкновенную сладость! — отвечал я.

И он продолжал.

— Это та сладость, про которую говорится в Св. Писании: «От тука дому Твоего упиются и истоком сладости Твоя напоиши я». Вот эта-то теперь сладость преисполняет сердца наши и разливается по всем жилам нашим неизреченным услаждением. От этой-то сладости наши сердца как будто тают, и мы оба исполнены такого блаженства, которое никаким языком выражено быть не может... Что же еще вы чувствуете?

— Необыкновенную радость во всем моем сердце!

И батюшка о. Серафим продолжал:

— Когда Дух Божий снисходит к человеку и осеняет его полнотою своего наития, тогда душа человеческая преисполняется неизреченною радостью, ибо Дух Божий радостотворит все, к чему бы Он ни прикоснулся. Это та самая радость, про которую Господь говорит в Евангелии Своем: «Жена егда рождает, скорбь имать, яко прииде год ея, егда же родит отроча, к тому не помнит скорби за радость, яко человек родися в мир. В мире скорбни будете, но егда узрю вы, возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто же возмет от вас». Но как бы ни была утешительна радость эта, которую вы теперь чувствуете в сердце своем, все-таки она ничтожна в сравнении с тою, про которую Сам Господь устами Своего апостола сказал, что радости той «никто не виде, ни ухо не слыша, ни на сердце человеку не въздоша благая, еже уготова Бог любящих Его» — Что же еще Вы чувствуете, Ваше Боголюбие?

Я отвечал:

— Теплоту необыкновенную!

— Как, батюшка, теплоту? Да ведь мы в лесу сидим. Теперь зима на дворе и под ногами снег, и на нас более вершка снегу, и сверху крупа падает... Какая же может быть тут теплота?!

Я отвечал:



— А такая, какая бывает в бане, когда поддадут на каменку и когда на нее столбом пар валит...

— И запах. — спросил он меня, — такой же, как из бани?

— Нет, — отвечал я, — на земле нет ничего подобного этому благоуханию. Когда, еще при жизни матушки моей, я любил танцевать и ездил на балы и танцевальные вечера, то матушка моя sprysнет меня, бывало, духами, которые покупала в лучших магазинах Казани, но те духи не издают такого благоухания...

И батюшка о. Серафим, приятно улыбнувшись, сказал:

— И сам я, батюшка, знаю это точно так же, как и вы, да нарочно спрашиваю у вас — так ли вы это чувствуете? Сушая правда, Ваше Боголюбие! Никакая приятность земного благоухания не может быть сравнена с тем благоуханием, которое мы теперь ощущаем, потому что нас окружает благоухание Святого Духа Божия. Что же земное может быть подобно Ему!.. Заметьте же, Ваше Боголюбие, ведь вы сказали мне, что кругом нас тепло, как в бане, а посмотрите-ка, ведь ни на вас, ни на мне снег не тает и под нами также. Стало быть теплота эта не в воздухе, а в нас самих. Она-то и есть именно та самая теплота, про которую Дух Святой словами молитвы заставляет нас вопиять к Господу: «Теплотою Духа Твоего Святого согрей мя!»! Ею-то согреваемые пустынники и пустынницы не боялись зимнего мороза, будучи одеваемы, как в теплые шубы, в благодатную одежду, от Св. Духа истканную. Так ведь и должно быть на самом деле, потому что благодать Божия должна обитать внутри нас, в сердце нашем, ибо Господь сказал: «Царство Божие внутри вас есть». Под царствием же Божиим Господь разумел благодать Духа Святого. Вот это Царствие Божие теперь внутри нас и находится, а благодать Духа Святого и отвне осиевает и согревает нас, преисполняя многообразным благоуханием окружающий нас воздух, услаждает наши чувства пренебесным услаждением, напоая сердца наши радостью неизглаголанною...».

Только что приведенный рассказ, как почти современный нам, и написанный, притом, человеком умелым,



полон многозначительных частных и жизненных черт. В этом отношении он неизмеримо ценен и, пожалуй, почти исключителен. Но самая действительность света свидетельствуется бесчисленным рядом житий и сказаний о святых, так что нужно быть без ума, чтобы решиться отвергать достоверность этих явлений благодатного света. Они подтверждаются еще и тем, что в е н ч и к на иконах, — будь то *нимб* или *ореол*, или *слава* в их различных и много-образных видах<sup>147</sup>, — представляющий именно этот, истекающий от духо-носцев свет благодатный, что в е н ч и к не мог бы ни возникнуть, ни держаться в иконописи и других изобразительных искусствах, если бы был, — как это нередко полагают, — простою условностью, условным атрибутом святости.

Едва ли может столь упорное и столь широко-распространенное явление возникнуть «без огня», не выражая собою никакой действительности, лежащей в его основе. Но является вопрос: не бывало ли созерцания э т о г о же света у мистиков вне-христианских, ну хотя бы например у неоплатоников?<sup>148</sup> Ведь несомненно то, что и они видели к а к о й - т о с в е т; несомненно, что и они блаженствовали о своем ведении. Да, видели; и блаженствовали. Возможно даже, что они видели свет Божества. Говорю лишь «возможно», ибо видение внутреннего света может быть и «прелестью», т. е. явлением чисто-субъективного и психо-физиологического значения, иногда, — а быть может и всегда, — не без соучастия темных сил, принимающих вид ангела света. О д н а к о, если и было так, то этот свет, о котором учат мистики всех стран и народов и который толкуется ими именно как свет горняго мира, свет божественный, этот божественный свет для них был т о л ь к о интуицией, но не разумностью, не доказательностью, т. е. не разумной, не само-доказательной интуицией. Свет этот давал им новую духовную действительность, но он так же мало оправдывал ее, как обычная чувственная интуиция, слепо давая действительность чувственного мира, оставляет ее недоказанной, неоправданной. Свет мистиков не разрешал им *ἐποχή*, да и не мог разрешить ее. Они, и видя, не видели. Ты спрашиваешь, по-





чему так. — Потому, что у них не было догмата Троичности, а были лишь призраки учения о троичности<sup>149</sup>, не имевшие в себе соли его, — сверх-логического преобладания закона тождества. Чтобы усмотреть в духовном свете с а м о - д о к а з а т е л ь н о с т ь его, необходимо уже заранее знать результаты анализа этого света; тогда пред духовными очами нашими синтезируется Троичность во Единство, мы увидим фактически данным «*ὁμοούσιος*». Догмат, — который, по своей сверх-логичности, не мог быть возведен никем, кроме Самого Бога; который в устах н е Господа оставался бы набором слов, — является «апперцепирующей массой» В у н д т а<sup>150</sup>, позволяющей обратить духовный взор на то, на что должно обратить его для разрешения *ἐποχή*. Никакие человеческие силы сами по себе не могли бы анализировать Бесконечную Единицу, — совершенно так же, как они не могут синтезировать Ее. Ведь Синтезированная Бесконечность абсолютно неразложима на единицы. И, только имея в сознании догмат, т. е. самим Богом сообщенный анализ, мы можем усмотреть в свете Божественном осуществление этого догмата.

Вот почему свет, виденный П л о т и н о м и другими мистиками, — каково бы ни было его происхождение, — столь же безразличен для абсолютного скептика, как и свет чувственный. Он только усложнял задачу скепсиса, указывая на н о в ы й род слепых интуиций, не имеющих в себе своего обоснования. Да и вообще, мало ли кто что видел, но не понимал и не мог понимать с м ы с л а его. Чтобы увидеть, нужна была гипотеза; но чтобы высказать гипотезу, явно противоречащую нормам рассудка, надо было жить в недрах Св. Троицы, быть Сыном Божиим, а чтобы этой гипотезе поверил кто бы-то ни было, надо было иметь б е с к о н е ч н ы й авторитет, опиравшийся на само-отверженную любовь, на безпорочную чистоту, на непостижимую красоту и на необоримую мудрость. Вне Христа невозможна была гипотеза Троичности, — стало быть, невозможно было абсолютное видение.

Приблизительно так отвечает на поставленный вопрос о свете неоплатоников о. С е р а п и о н М а ш-



к и н. «Гипотеза, — пишет он в другом месте, — есть «око ума», она — возможность явления и, вместе с тем, апперцепирующая его «масса», у кого это «око» есть, тот воспринимает в опыте и действительность гипотетической возможности, получает знание, приближающееся к постижению необходимости бытия, дающему **д о с т о в е р н о с т ь**».

И если догмат есть «око ума», то преимущественный носитель догмата есть «око человечества», — то око, которым человечество взирает на непрístupный свет неизреченной Божественной славы. Только теперь выясняется внутренний смысл определения, данного св. Г р и г о р и е м Богословом Афанасию Великому. Он, выразивший и отстаивавший догмат Троичности, поистине был **«С в я т е й ш и м о к о м в с е л е н н о й»**<sup>151</sup>. И м вселенная усмотрела Истину.

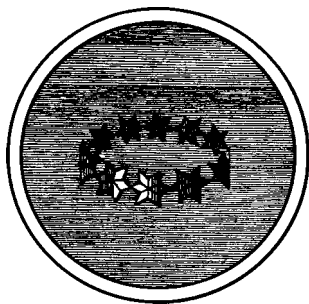
Тернистый путь умного делания венчается блаженством абсолютного ведения.

«Почувствовав потребность возвратиться к себе самому, я вошел, руководимый Тобой, в свой внутренний мир, я мог сделать это, так как Ты стал моим помощником, — говорит бл. А в г у с т и н. — Я вошел и увидел каким-то оком моей души, выше этого самого ока души моей, выше моей мысли, **н е и з м е н я е м ы й с в е т**. Это не был тот обыкновенный свет, который видел всякий почти. Он был сильнее света солнца, но не в том роде, как если бы этот свет светил во много раз яснее и занимал своею массою все. Он был не то, а нечто иное, совершенно иное, чем все это. И Он был выше моей мысли, — не так, как мыло плавает выше воды или небо возвышается над землею: Он был выше меня, потому что Он меня создал, а я был ниже его, потому что я создан Им. **К т о з н а е т и с т и н у, т о т з н а е т э т о т с в е т, а к т о з н а е т э т о т с в е т, т о т з н а е т в е ч н о с т ь. Л ю б о в ь з н а е т е г о. О, Вечная Истина, Истинная Любовь и Возлюбленная Вечность! Ты мой Бог; по тебе тоскую я день и ночь. — И когда я впервые познал Тебя, Ты принял меня к себе, и я увидел, что су-**



существует то, что я видел, а я, который видел, еще не существую. Ты воскликнул издалека: «Я есмь сущий». И я услышал, как слышат в сердце, и не осталось во мне более никакого сомнения: мне легче было бы усомниться в своей собственной жизни, чем в том, что существует Истина, видимая чрез рассматривание тварей»<sup>152</sup>.

Слава Тебе, показавшему нам свет!



Pignus amoris. Залог есть любви.

## VI. — ПИСЬМО ПЯТОЕ: УТЁШИТЕЛЬ.

Помнишь ли ты, тихий, наши долгие прогулки по лесу — по лесу умирающего августа. Как стройные пальмы стояли серебряные стволы берез, и золотисто-зеленые маковки, будто исходя кровью, прижимались к багровым и пурпурным осинам. А над поверхностью земли, как зеленый газ, ветвился сквозящий орешник. Священную торжественностью веяло под сводами этого храма.

Помнишь ли ты, далекий и вечно-близкий Друг, наши проникновенные беседы? Дух Святой и религиозные антиномии, — вот что, кажется, интересовало нас более всего. А находившись по заповедной роще мы шли на закате озимыми, упивались пылающим западом и радовались, что вопрос выясняется, что мы врозь пришли к одному и тому же. Т о г д а мысли текли пылающими, как небосвод, струями, и мы ловили мысль с полу-слова. Во вдохновенном, холодном и пламенном вместе, восторге шевелились корни волос, и мурашки щекотали спину.

Помнишь ли ты, Брат мой едино-душный, тростник над черными заводами? Молча стояли мы у обрывистого берега и прислушивались к таинственным вечерним шелестам. Несказанно-ликующая тайна нарастала в душе, но мы безмолвствовали о ней, говоря друг другу молчанием: тогда...



Т е п е р ь на дворе зима. Занимаюсь при лампе, и вечеряющий свет в окне кажется синим, величавым, как Смерть. И я, как пред смертью, снова пробегаю все прошлое, снова волнуюсь вне-мирной радостью. Но ничего мне не собрать — теперь, когда я один. Жалкие отрывочные мысли пишу я тебе. И все-таки пишу: столько чаяний связано с вопросом о Духе Святом, что я постараюсь написать хоть что-нибудь, — на память тебе. Пусть страницы письма будут засохшими цветами т о й осени.

Познание Истины, т. е. едино-сущия Св. Троицы, совершается благодатью Духа Святого. Вся жизнь подвижническая, т. е. жизнь во Истине, направляется Духом Святым. Третья Ипостась Св. Троицы является, как бы, наиболее близкою, наиболее искреннею для подвижника Истины. Это Он, «Д у х И с т и н ы» (Ио 12:26), свидетельствует в самой душе его о Господе, т. е. о б е д н о - с у щ и и; это Он научает, «что́ должно говорить» всем вне его сущим, и потому гонящим Господа, т. е. идею е д н о - с у щ и я (Лк 12:11-12). Но, тем не менее, знание Духа, как Утёшителя, радость Утёшителя озолачивает лишь верховные точки скорби; так розы усталого за день солнца улыбаются на снего-вершинных пиках Кавказа. Только на к о н ц е тернистого пути видятся розовые облака очищенной твари и снежно-белый блеск святой, преображенной плоти.

Только на конце... Т а к — в личной жизни каждого; т а к и в целостной жизни человечества. Пока не стало человечество твердою ногою на стезю спасения, его поддерживал Господь. Тогда забывались все скорби; но скорби были уже в зачатке, готовились. «Могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених? Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься» (Мф 9:15).

Правда, и в начале подвига, нежным поцелуем встретит Невеста. Правда, полнотою радости трепетало апостольское христианство. Но э т о т поцелуй, эта радость — лишь обручение. На долгий путь, на многие муки дается она, — не достойно, а для бодрости.

Чудное мгновенье сверкнуло ослепительно и... к а к б ы нет его. Господь отделился от земли и всего, что



сиянием своим непосредственно, зримо преодолевал на ней. Он — с нами; но по-человечески, по-земному, Его нет с нами. Точно так же и в личной жизни, в начале пути подвижнического, когда незаслуженно и нечаянно великая, несказанная радость осеняет душу. Она, — как и даруемое для питания и укрепления Пречистое Тело и Честная Кровь Христовы, — «во обручении будущего Царствия», во обручение одухотворенности и просветленности всего существа<sup>153</sup>.

Так, — повторяю, — в начале пути. И бесконечно-радостно это начало; так неизъяснимо-хорошо тогда, что, вспоминая сладкое прощание, даже в памяти мимолетного видения своего человечество находит силу преодолевать препятствия; мечтами о восторге первой влюбленности подвижник отгоняет от себя черные мысли будничного труда и скуку и тоскливость серой повседневной жизни.

Но, в общем, в среднем, в обычном и личная жизнь христианина, вне своих высших подъемов, и повседневная жизнь Церкви, — за вычетом избранных Неба, — мало, смутно и тускло знает Духа Святого, как Лицо. А с этим связано и недостаточное, не всегдашнее знание небесной природы Твари.

Иначе и быть не может. Ведение Духа Святого дало бы полную духо-носность, полное обожение всей Твари, завершенное просветление. Тогда кончилась бы история; тогда исполнилась бы полнота сроков; тогда во всем мире Времени уже не было бы. Повторяю, это — завершение, как удостоился узреть Тайнозрительный Орел: «И Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, — повествует Он, — поднял руку свою к небу и клялся Живущим во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, море и все, что в нем, что в времени уже не будет — *ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται*; но в те дни, когда возгласит седьмой Ангел, когда он вострубит, совершится — *ἐτελέσθη* — тайна Божия, как Он благовествовал рабам Своим, пророкам» (*Откр* 10:5-7). Вот что будет на грани истории, когда Утешитель откроется.



Но, доколе идет история, дотоле возможны лишь моменты и миги озарения Духом; дотоле знают Утѣшителя лишь отдельные люди в отдельные моменты и миги, и тогда поднимаются над временем, — в Вечность, — «времени для них нет», и кончается для них история. Полнота стяжания недоступна верующим, как целому, недоступна и отдельному верующему, в целостности его жизни. Христова победа над Смертью и Тлением не усвоена еще Тварью, не всецело усвоена; значит, нет и полноты ведения. Как святые нетленные мощи подвижников — залого победы над Смертью, т. е. обнаружения Духа в телесной природе, так и святые духовные озарения — залого победы над разсудком, т. е. обнаружения Духа в природе душевной. Но поскольку нет воскресения, постольку же нет и полного разумного просветления Духом Святым. Утверждать же, что достигнуто полное ведение или полное очищение плоти — это самозванство, — самозванство Симона Волхва, Манеса, Монтана, хлыстов и тысячи других им подобных лже-духоносцев, лгавших и лгущих на Духа. Это и есть извращение всего человеческого естества, именуемое «п р е л ь щ е н и е м» или «п р е л е с т ь ю»<sup>154</sup>.

Да, Дух Святой действует в Церкви. Но знание Его всегда было либо залогом, либо наградою, — в особые моменты и в исключительных людях; и будет так, доколе не «свершится» все. Вот почему, при чтении церковной письменности не может не обратить внимание одно явление, сперва кажущееся странным, но потом, в свете предыдущих соображений, выявляющее свою внутреннюю необходимость. А именно: все святые отцы и мистические философы говорят о важности идеи Духа в христианском миро-воззрении, но почти никто не выясняет чего-либо отчетливого и решительного. Ясно видно, что святые отцы про себя ч т о - т о з н а ю т; но еще яснее, что это знание так глубоко затаенно, так «неответчиво», так несказанно, что облечь его в отчетливые слова не хватает у них сил. Главным образом это относится к догматистам, потому что им надо говорить определенно и — по существу дела; они-то и оказываются почти немymi, или явно путаются. Вспом-



нить хотя бы из II-го века «бинитарную систему» Ерма и Автора 2-го псевдо-Климентова Послания к коринфянам: и тут и там Дух Святой прямо смешивается с Церковью<sup>155</sup>. Или вспомним еще из III-го века систему Тертуллана, где Дух столь неясно разграничен от Слова, что почти неразличим от Последнего и нередко называется вместо Него<sup>156</sup>.

Меня впервой особенно поразило это внутреннее противоречие при чтении Оригеновых «Начал», относящихся к 228–229 годам. Излагая христианскую догматику, Ориген выражает твердую уверенность, что идея Духа Святого есть идея нарочито-христианская, так сказать шибболет христианства.

«Все, — говорит он<sup>157</sup>, — каким бы то ни было образом признающие Промысл, исповедуют, что существует нерожденный Бог, сотворивший и устроивший все; все они признают Его родителем — *parentem* — вселенной. Не одни мы проповедуем, потом, что у Него есть Сын. Так, хотя греческим и варварским философам это учение представляется довольно удивительным и невероятным; но все же некоторые из них выражают мнение о Сыне, когда исповедуют, что все сотворено словом или разумом Бога. — Что же касается ипостаси (*subsistentia*, т. е. буквальный перевод *ὑπόστασις*) Св. Духа, то относительно нее никто не мог иметь даже какого-либо предположения, за исключением тех, которые знакомы были с законом и пророками, или тех, которые исповедуют веру во Христа».

Можно, правда, сомневаться, так ли это на самом деле. Св. Иустин Философ, в своей Первой Апологии<sup>158</sup>, относящейся, вероятно, к 150 году или даже к 138–139 гг., и написанной, следовательно, за 80 или 90 лет до «Начал» Оригена, — Иустин Философ, — говорю, — не менее определенно приписывает Платону знание в трех Ипостасей. Но, — правильно ли по существу дела убеждение Оригена, или нет, — оно высоко характерно для понимания истории





ведения духовного. В самом деле, можно подумать, что высказав приведенное выше, Ориген займется дедукцией идеи о Духе Св., как то было ранее сделано им для идеи Отца и Сына. Но «эта задача дать спекулятивное обоснование факту бытия Св. Духа, указать логическую необходимость именно троичного существования Божества, не выполнена Оригеном». Таков суд беспристрастнейшего историка и ученейшего догматиста<sup>159</sup>.

Впрочем, Ориген заранее согласен с этим строгим приговором. Ведь то, что требует от него судья, то, что требует от него естественное движение мысли — это «н е в о з м о ж н о», по Оригену<sup>160</sup>. Да, дедукция невозможна. Пусть так; но не правда ли: невозможность с п е к у л я ц и и не есть ведь еще оправдание для нерешительности и неопределенности даже в и з л о ж е н и и догматического материала. А Ориген вопросительною формою своего изложения порою просто уклоняется от ответа, иногда же — явно забывает об идее Духа Святого. Забывчивость, впрочем, легко объяснимая! Дух святой, на самом-то деле, — при глубоком метафизическом анализе системы Оригена, — ни к чему в ней не нужен; это, — так сказать, «ложное окно» для симметрии здания, не более. — Ориген-великан, — бодро и твердо шагавший по полям догматики, не боявшийся создавать свои собственные концепции, иногда поражающие смелостью и стремительностью своего взлета, — этот самый Ориген неожиданно проходит м и м о того, что сам же назвал существеннейшею стороною христианского жизнепонимания и, превратившись во что-то маленькое, в сгорбленного и сморщенного карлу, шамкает о существеннейшем смутно и невразумительно.

Это превращение из великого в жалкого так паразитично, что издавна бросалось в глаза всякому, — от Василия В., по мнению которого «Ориген — человек, имевший не совсем здравые понятия о Св. Духе»<sup>161</sup>, и до современных защитников Оригена, пытающихся оправдать его то преимущественным интересом времени к выяснению идей о Сыне и об Отце, то ссылкой на недосказанность соборных определений о Духе Св., то



намерением Оригена высказаться по инкриминируемому вопросу в каком-то другом сочинении<sup>162</sup>. Но, так ли это, или не так, остается несомненное непосредственное впечатление какой-то внутренней неотстоенности идей в сознании самого Оригена. И подобное же должно сказать о других, ибо говорят они о Духе Святом то неясно и отрывочно, то сдержанно и осторожно.

Эта неотстоенность идей, происходящая из незаурядности умственных встреч с Духом Святым, явствует и из того, что в творениях церковной письменности не редкость, как уже отчасти указано выше, встретить некоторую неразграниченность идей Духа Святого и Софии-Премудрости, — отчасти же и их обоих от Логоса, — явление тем более бросающееся в глаза, что идеи Отца и Сына разработаны со всяческою тонкостью и, можно сказать, вычеканены довольно. Общее непосредственное впечатление неизбежно остается при чтении церковной письменности такое же, как от картины, часть которой закончена, а часть — только в неясных очерках. Разумеется, можно приводить в с я к и е отдельные места и выдержки из святоотеческих творений. Но нельзя не согласиться, что в о б щ е м деле обстоит именно так, как указывается здесь мною, и это о б щ е е впечатление легко может быть доказано, если мы попробуем с о п о с т а в и т ь между собою учение об Отце и Сыне и учение о Духе Святом<sup>163</sup>.

Правда, относительно Духа Святого идут споры и делаются разные утверждения. Но все они носят характер формальный и схематический; все они отличаются от соответственных утверждений о Сыне и об Отце так же, как карандашные обводы картины отличны от полотна, заполненного красками. В то время как ипостасное бытие Отца и Сына воспринимается каждым нервом духовного организма; в то время как еретичество в отношении к Отцу и Сыну органически, непосредственно, всем нутром неприемлемо; в то время как природа Отца и Сына раскрывается в кристалльно-прозрачных и геометрически-стройных формулах, имеющих характер религиозно-аксиоматический, — учение о Духе



Святом, то вовсе, или почти вовсе, не замечается, то раскрывается выводным или обходным путем, как рас-судочная теорема, по схеме: «Так как о Сыне сказано то-то и то-то, то т е м с а м ы м мы уже в ы н у ж - д е н ы говорить о Духе то-то и то». Истинность положений о Сыне для верующего человека непосредственно очевидна; истинность же положений о Духе уясняется путем окольным, устанавливается чрез формальную правильность промежуточных рассуждений. Доказатель-ства и обоснования логологии могли оказаться и оказы-вались наивными, недостаточными, предварительными стройками, тогда как самое здание догматики опиралось на великое, н е п о с р е д с т в е н н о - и с т и н н о е для сознания, для жизни по вере во Христа Иисуса сло-во *ἁμοούσιος*, на котором само здание держалось и ко-торым все леса поддерживало. Едино-сущие Слова для людей духовных было данною из опыта жизни, и они признавали едино-сущие и исповедывали его, н е с м о т р я на аргументацию слабую и в о п р е к и противным доказательствам. Аргументация в учении о Слове была не более, как привеском. Но в учении о Духе Святом аргументация была почти в с е м, и б е з нее догмат лишался своей убедительности. То́, что говорит алмаментовый в прочем О р и г е н о бытии и проис-хождении Духа Св., есть ad hoc придуманное учение, нарочитое мудрование, созданное для того, чтобы не столкнуться с церковным преданием; в сущности говоря, Оригену было бы гораздо естественнее, у д о б н е е, — если бы можно было, — вовсе замолчать Духа Святого. Дух «исходит» от Отца, и б о иначе де Он д о л ж е н был бы быть рожденным или от Отца, — и тогда у Сына был бы «брат» (так именно возражали православным духо-борцы), — или же — от Сына, и тогда был бы Он «внуком» Отцу (соображение Тертуллиана и др.). И Ориген настолько смутно мыслит о Духе, что в Толко-вании на Иоанна<sup>164</sup> колеблется между с о т в о р е н - н о с т ь ю Духа Отцом и и с х о ж д е н и е м от Отца, высказываясь то так, то иначе.

Ты скажешь: «Что тебе так дался Ориген?» — Во-пер-вых, потому, что он — крупнейший богослов и сильный,



независимый ум; во-вторых, потому, что он оказал неизмеримое влияние на все позднейшее богословие. Что сказано об Оригене, то *mutatis mutandis* придется говорить и о других.

С а м А ф а н а с и й Александрийский, — не только «Великий», но и подлинно великий, — в своих трех, т. е. в первом, втором и четвертом, Посланиях к Серапиону Тмуитскому о Духе Святом давший «исчерпывающее исследование о Нем, ставшее образцом для последующих писателей»<sup>165</sup>, — аргументирует исключительно *ad personas*; он опирается, именно, главным образом на то, что признающие тварность Духа «разделяют и разлагают Троицу», тем подвергая опасности самое учение о Сыне, и т. п. Итак, Духа Святого Афанасию п р и х о д и т с я признать едино-сущным, ибо иначе п р и ш л о с ь б ы отвергнуть все то, что сказано о Сыне. Но даже Афанасий не уясняет, что́ же такое «ἐκπόρευσις, и с х о ж д е н и е» Духа, в отличие от «γέννησις, р о ж д е н и е» Сына. Из трех личных свойств ипостасей Божественных, — а именно: ἀγεννησία, γέννησις и ἐκπόρευσις, — первые два духовно вполне понятны, тогда как последнее оказывается только знаком к а к о г о - т о, еще предстоящего для постижения духовного опыта.

Столь же формально возражали против духоборцев и Г р и г о р и й Н и с с к и й с В а с и л и е м В е л и к и м<sup>166</sup>; и они, несмотря на свою привычку к умственному парению, не смогли одолеть вопроса о Духе Святом. И у них Дух рассматривается п р и Отце и Сыне, а не самостоятельно.

Св. В а с и л и й В е л и к и й, вероятно, более чем кто-нибудь способствовал подготовке умов ко Второму Вселенскому Собору, т. е. к осознанию догмата о Духе Святом. И, тем не менее, различие пресловутой т е р п и м о с т и св. Василия Великого в полемике с македонианами и вообще в вопросах пневматологии, в сравнении с г о р я ч н о с т ь ю всей духовной атмосферы при обсуждении вопросов логологии, быть может, в сильнейшей степени обусловлено различием во в н у т р е н н е й убежденности при занятии той и другой позиции<sup>167</sup>. Невольно является подозрение, что это —



не только терпимость к другим, но и собственная некоторая холодность к вопросу, собственное недостаточно острое проникновение его в сердце. И В а с и л и й В е л и к и й занимался едино-сущием Святого Духа, смотря на этот вопрос боковым зрением, тогда как точка наияснейшего зрения была направлена на едино-сущие Сына. Охотное и свободное исповедание и защита Сына в о в л е к а л и в как бы невольное и неизбежное исповедание и защиту Духа.

Повторяю, это — не случайность истории б о г о с л о в и я, а непреложная последовательность в исполнении часов и сроков, — необходимое и непремненное обнаружение сравнительно неяркого откровения Духа, как И п о с т а с и, недостаток самой жизни. Наше утверждение легко доказуемо. Ведь где непосредственное выражение духовного опыта? Где духовный опыт наименее переработан? — В молитвах и песнопениях, — в богослужении: богослужение есть самое значительное и существенное отправление жизни церковного тела. Свидетельство богослужения — свидетельство надежнейшее. Но, спрашивается, где же первее всего искать нам указаний на то, какое место занимал Дух Святой в умах и сердцах древних членов Церкви сравнительно с другими Ипостасями? Ну, конечно, там, где самое празднество было направлено на прославление всех трех Ипостасей.

Богослужение Т р о и ц ы н а Д н я, т. е. дня, нарочито посвященного Пресвятой Троице, должно дать нам решительное указание, насколько ипостасность Духа Святого была достоянием живого церковного опыта, а не только теоремой догматического богословия. И это указание для нас тем более драгоценно, что основная часть в «П о с л е д о в а н и и П е н т и к о с т и и»<sup>168</sup>, — разумею три торжественные молитвы колено-преклонения, — составлена, вероятнее всего, именно ко времени или во время В а с и л и я В е л и к о г о.

Что же мы находим тут? — П е р в а я молитва колено-преклонения начинается словами:

«Пречисте, нескверне, безначальне, непостижимо, невидиме, неизследиме, непременно, непобедиме, не-



изчетне, незлобиве Господи: един имейя безсмертие, во свете живый неприступном, сотворивый небо и землю, и море, и вся созданная на них: прежде еже просити всем, прошения подаваяй. Тебе молимся и Тебе просим, Владыко Человеколюбче, О т ц а Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа ...», — очевидным обращением к Б о г у О т ц у.

В т о р а я молитва колено-преклонения — к С ы н у:

«Господи И и с у с е Христе Боже наш, мир твой подавый человеком и пресвятаго Духа дар еще в житии и с нами сый, в наследие неотъемлемое верным присно подаваяй ...», — начинает молиться священно-служаший.

Наконец, т р е т ь я молитва колено-преклонения, в последовании занимающая место точно соответствующее местам двух первых молитв, т. е. литургический аналог двух первых молитв, открывается обращением:

«Приснотекущий, животный и просветительный Источниче, соприсносущая Отцу, содетельная Сило, всесмотрение за спасение человеческое прекрасне исполнивый...»

Но к Кому же именно это моление? Чтó дальше? — По смыслу самого праздника (— «Т р о и ц ы н» день! —), по литургическому положению этой третьей молитвы, наконец, по употребленным в ней эпитетам Лица, к которому она обращена — естественно ждать продолжения:

«Душе Святе», или «Утешителю», или «Царю Истины», или еще какого-нибудь имени Третьей Ипостаси Пресвятой Троицы, — до такой степени естественно, что, слушая эту молитву, невольно слышишь что-нибудь из этого и остаешься при убеждении, что она обращена к Духу Святому. Но на деле — ничуть не бывало. Вот непосредственное продолжение оборванного нами моления:

«...Х р и с т е Боже наш: смерти узы неразрешимыя, и заклепы адовы расторгнувый, лукавых же духов множество поправый: приведи Себе о нас непорочное зачатие...» — и т. д., — все к Господу Иисусу Христу, а вовсе не к Духу Святому.



Век стереотипных, более или менее распространенных вероучений, когда догмат о Духе Святом закреплялся в слове лишь вскользь и лишь постольку, поскольку домостроительная деятельность Духа связывалась с таковою же Отца и Сына, сменился затем веком применения к Духу Святому понятий, найденных для Сына. Но замечательно, что личная особенность Третьей Ипостаси все же оставалась лишь *формально* обозначенною словом *ἐκπόρευσις*, «исхождение», однако — без конкретного содержания.

И так продолжалось далее. Богословский рецепт говорит о Духе по образцу того, что сказано о Слове, т. е., в сущности говоря, создавать теневой очерк Слова, так или иначе царил в православных кругах, хотя в это же время в пустынях Фиваиды и Палестины, отдельным святым, — этим вершинным и почти над-человеческим точкам Церкви, — Дух являл себя и через них, чрез их душу и чрез их тело, являл Себя окружавшим их. А неправославные круги впадали в явное лжеучение, когда пытались силою познать Утешителя, принудительно запереть его, Духа Свободы, в клетку философских понятий. Вместо Духа ухватывали прелестные, лжемистические переживания души, погружившейся в призрачную под-основу мира и хватающейся за темные силы, как за ангелов света. Этим еще раз доказывалось, что вне подвига и упражнения Дух познавался и познается лишь отрицательно.

Мистики позднейших времен, которые всегда живо интересовались пневматологией, были в положении не лучшем. На словах различив Ипостаси Духа и Сына, они, в большинстве случаев, в итоге отождествляли их на деле, потому что приписывали Духу Святому все то, что было уже сказано о Сыне, и, кроме того, смешивали Духа с Софией<sup>169</sup>.

В чём же личная особенность Духа Святого? — Об этом слишком много говорили, но слишком мало сказали. В а с и л и й В е л и к и й<sup>170</sup> сознается, что «образ исхождения остается неизъяснимым», и вследствие этого не делает ни одной попытки к его раскрытию. Примечательно, что знаменитый защитник правосла-



вия от католических поползновений, — от попыток рационализировать догмат и насильственно объяснить, как философему, то, что философии не подлежит, Марк Ефесский, на могильном памятнике которому Георгий Схоларий<sup>171</sup> и вырезал эпитафию:

*Ἐφεσίων πρόεδρος ἀστὴρ γῆς πάσης,  
πῶς ἐμπιπρῶν τὰς ἀντιδόξους φατρίας  
καὶ φῶς ὁδηγοῦν εὐσεβεστέρας φρένας...*

т. е.: «Епископ ефесян, светило всего края, огонь пополающий ереси, путеводный свет душ благочестивых», — этот самый Марк Ефесский пишет «православным христианам»: «Мы же, вместе с Иустином Философом и Мучеником, говорим, что как, — ὡς, — Сын от Отца, так, — οὕτω, — и Св. Дух от Отца; они же, — греко-латины, — говорят с латинами, что Сын непосредственно, — ἀμέσως, — а Св. Дух посредственно, — ἐμμέσως, — от Отца; мы, с Дамаскиным и со всеми свв. отцами, не знаем различия между рождением и исхождением; — они же различают с Фомой и латинами два рода происхождений, — посредственное и непосредственное»<sup>172</sup>. Впрочем, это свидетельство не единственное; подобных утверждений можно было бы привести множество, укажу хотя бы на св. Григория Нисского, говорящего о «непостижимости исхождения Духа Святого»<sup>173</sup>.

Теософская спекуляция или не договаривала до конца, или запутывалась в различии рождения и исхождения, если только не прибегала к католическому Filioque, — этому наивному порождению излишнего благочестия и недоношенного богословия. Стоит ли называть «имена»? Оставим их, пусть изобретатели разных теорий о Духе Святом мирно спят под землю до того времени, когда эти вопросы сами собою разрешатся без наших усилий. Было бы слишком наивно искать причину этой двухтысячелетней недоговоренности в недостаточной проницательности богословов. Да и в проницательности ли дело, когда речь идет о вере? «Ex nihilo nihil» более, нежели к чему-нибудь, относится к богословию, — науке о пытно<sup>174</sup>. Если сейчас нет





полных восприятий Духа Святого, как Ипостаси, если нет л и ч н ы х пневматофаний, — кроме исключительных случаев, у исключительных людей, — то нельзя выработать и формул, потому что формулы вырастают на почве общей, повседневной церковной жизни, — на поле общих, так сказать, постоянных явлений, а не в применении к единичным, к особым точкам духовной жизни. Конечно, в св. Церкви все — чудо: и таинство — чудо, и водосвятный молебен — чудо, и каждая икона — чудо, и каждое песнопение — не иное что, как чудо. Да, все — чудо в Церкви, ибо все что ни есть в ее жизни, — благодатно, а благодать Божия и есть то единственное, что достойно имени «ч у д о». Но все это — чудо постоянное; есть же в Церкви и более р е д к и е явления, «чудеса» в более привычном смысле слова, и они, чем реже, тем далее от выражения в слове: нельзя создать ф о р м у л для таких чудес, ибо всякая формула есть формула повторяемости. Кроме некоторых отдельных моментов, когда верующие с о в м е с т н о, — а в э т о м — все дело, — бывали в Духе Святом или начинали быть в Нем, это пребывание не стало обыкновенною струей жизни.

В тех же общинах или компаниях, где переживание Духа объявлялось нормою, неизбежно возникало х л ы с т о в с т в о, разумея это наименование в широком смысле всякого лже-духовного энтузиазма и лжемистического, д у ш е в н о г о (не духовного) волнения совокупности радеющих людей.

Станем вглядываться в свято-отеческие писания, особенно аскетические, где наиболее ярко изображена духовная жизнь. Тогда мы увидим типичное явление: об Отце говорится мало, о Сыне Божиим — довольно много, но более всего — о Духе Святом. И, при всем том, нельзя отрешиться от впечатления, что Сына Божия, как самостоятельную Ипостась, святые подвижники знают очень отчетливо, и настолько близок Он для сознания их, что даже несколько заслоняет Отца; об Отце они тоже знают, но о Духе Святом, к а к И п о с т а с и, мало знают, почти не знают. Если отцы-догматисты свою нерешительностью или своим молчанием



показывают внутреннюю неуверенность в вопросе о Духе Святом, свое недостаточное ведение Его как Ипостаси, то отцы-аскеты своими обильными словами обнаруживают то же состояние сознания еще яснее. Для них, — практически, житейски, — Дух Святой есть «Дух Христов», «Дух Божий», — некая освящающая и очищающая безличная сила Бога. Недаром ведь впоследствии вместо Духа Святого незаметно и постепенно стали говорить о «б л а г о д а т и», т. е. о чем-то уж окончательно безличном. Известен обычно не Дух Святой, а Его благодатные энергии, Его силы, Его действия и деятельности. «Дух», «духовный», «духо-носный», «духовность», и т. д. испещряют свято-отеческие творения. Но из этих-то творений и видно, что эти слова «Дух», «духовный» и т. д. относятся к особым состояниям верующего, вызываемым Богом, но вовсе или почти вовсе не имеют в виду личного, самостоятельного бытия Третьей Ипостаси Пресвятой Троицы. В сущности говоря, святые отцы говорят много не о Д у х е С в я т о м, н о о д у х е с в я т о м, и трудно провести границу и выделить, когда они говорят о Д у х е и когда — о д у х е. Общее впечатление — то, что от Д у х а у них, чрез посредство Д у х а, незаметный переход к д у х у. В лучшем случае происходит умозаключение от духа Божьего к Духу. Правда, от Духа — наша духовность, точно так же как от Сына — наша сыновность Богу, и от Отца — наша творческая личность. Но неужели же кому-нибудь из читающих творения святых отцов придет на мысль, — хотя бы в самом себе, — усумниться и недоумевать: о С ы н е, или о с ы н е идет речь в том или другом месте? О Творце или о творце? —

Далее, желая доказать едино-сущие Духа со Отцом и Сыном отцы указывали на одинаковость грехо-очистительной деятельности Духа Святого и деятельности Сына<sup>175</sup>. Значит, даже в в о с п р и я т и и благодатных действий Того и Другого для святых отцов не было отчетливой границы. Тут Макарий Великий мало чем отличается от Исаака Сирина, Иоанн Лествичник — от Ефрема Сирина. Конечно, я огрубляю и упрощаю по-



ложение дела; конечно, я обвожу контур, и притом не карандашом, а малярною кистью; конечно, э т о, сказанное здесь, — далеко не в с е. Бесспорно, порою выступают черты иного ведения: личное восприятие Духа Святого; но черты эти — предварительные, недоговоренные. Впрочем, было бы смешно видеть в этой недоговоренности личный недостаток святых, следствие недостаточной их глубины или чистоты. Из мгlistой бездны веков, из тумана истории сияют нам отцы святые, как живые, нетленные звезды, как Богозрительные очи церковные. Но не пришло еще время, и не могли даже э т и светлые очи узреть Того, Которым будет обрадована и утешена вся Тварь. Не исполнилась тогда полнота сроков, как не исполнилась она и донныне. Святые томилась и ждали; так ветхо-заветные праведники ждали ведения Сына Божьего. Вся жизнь древности до-христианской, — религия, наука, искусство, общественность, даже личные настроения, — вся она всецело опиралась на откровение Отца, на переживание Отца, Творца всяческих, на сознательный или полузабытый Завет с Ним. Все миро- и жизне-понимание было развитием одной категории, — категории отцовства, рождения, родительства, — как бы ее ни называть<sup>176</sup>. И выявить неясные черты их знания так же невозможно, как невозможно заставить проявиться недостаточно-экспонированную фотографическую пластинку; если более известного времени мы стали бы держать ее в проявителе, то в с е изображение лишь «завуалировалось» бы, подернулось серою, как бы, пеленою. Подобно этому «вуалируется» и мысль, желающая без святости воспринять Духа. Так и случается, кстати сказать, с людьми «нового сознания».

По мере приближения Конца Истории являются на маковках Святой Церкви новые, доселе почти невиданные, р о з о в ы е лучи грядущего Дня Немеркнувшего. Уже С и м е о н Новый Богослов говорит как-то иначе, в каких-то новых тонах, нежели древние подвижники. В нашей поместной Церкви эти тоны «играют», — подобно восходящему солнцу в Праздник Праздников<sup>177</sup>. Св. С е р а ф и м Саровский и великие оптинцы — стар-



цы Лев, Леонид и Макарий, особенно же Амвросий — собирают в себя, как в огненный фокус, святую науку. Они — святые наполовину уже не монахи в узком смысле слова. Сквозь них, как сквозь далеко-зрительные стекла виднеется Грядущий. Весь оттенок их тут новый, особый, апокалипсический. Только слепые могут не видеть этого. Легкомыслие или безумие идти дальше не за ними, а помимо их, потому что это значило бы самовольно стремиться сократить от века намеченный ход мировой историей. Это значило бы отвергнуть слова Господа Иисуса: «Кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть» (Мф 6:27 = Лк 12:25).

Но обрати теперь внимание: все наше жизне-понимание, вся наша наука, — говорю не о богословской науке, а о науке вообще, о духе научном, — вся целиком построена она на идее Логоса, на идее Бога-Слова, — да и не наука только, а вся жизнь, весь уклад нашей души. Мы все мыслим под категорией закона, мерою гармонии. Эта идея логичности, логизма<sup>178</sup>, «словесности», часто искажаемая почти до неузнаваемости, есть основной нерв всего живого, всего подлинного в нашей умственной и нравственной жизни и эстетической. Единый, вселенский, все-охватывающий всеобщий «Закон» Мира, ипостасное Имя Отчее, Провидение Божие, без воли Которого не падает и волос с головы, Которое растит лилии полевые и питает птиц небесных, Бог, истощающий Себя творением мира и домостроительством — вот религиозная предпосылка нашей науки, и вне ее, вне этой предпосылки, более или менее отвлеченно формулируемой, нет науки. «Едино-образии законов природы» — это постулат, без которого вся наука есть пустая софистика<sup>179</sup>; но этот постулат может быть сделан психологической реальностью лишь при вере в То слово, о Котором Тайно-зрительный Орел в первых стихах своего пасхального Благовестия вещает: «В начале было Слово, и Слово было к Богу, и Слово было Бог. Сей был искони к Богу; все чрез Него стало быть, и без Него ничто не стало быть, что произошло, в Нем была жизнь, и жизнь была свет человекам; и свет



во тьме светит, и тьма Его не объяла» (*Ио 1:1-5*)<sup>180</sup>. Вот — «Основы науки»<sup>181</sup>; и если их отвергнем, то неминуемо жестокое возмездие: падение науки, построенной на песках, зыбучих и засасывающих.

Достояние науки — мировая закономерность, стройность и ладность мира, *κόσμος* твари. Этот закон вселенной, это Мировое число, эта гармония сфер, дарованная бытию тварному коренится всецело в Боге-Слове, в личной особенности Сына и в свойственных ему дарах.

Но все то, что опирается не на эту особенность, что связано с нарочитыми дарами Духа Святого, — оно не по д л е ж и т ведению нашей науки, — науки уединенно-взятого Логоса. Вдохновение, творчество, свобода, подвиг, красота, ценность плоти, религия, и многое другое только неясно ч у в с т в у е т с я, изредка о п и с ы в а е т с я, устанавливается в своей наличности, но сто́ит в н е методов и средств научного исследования, ибо основная их предпосылка, конечно, есть предпосылка связности, предпосылка непрерывности, постепенности. Идея закономерности, в существующей форме, решительно неприменима ко всему таковому. Тут — п р е р ы в н о с т ь, а прерывность выходит за пределы нашей науки, не вяжется с основными идеями современного мирозерцания и разрушает его. Может быть, и новейшие исследования и течения<sup>182</sup> в области идеи прерывности намекают именно на ту же близость Конца.

Одностороннее ведение Первой Ипостаси создало религию и жизнь древности, ее «субстанциональное», органическое миро-созерцание, при котором мыслят о непосредственном п о р о ж д е н и и метафизической причиной его феноменального следствия.

Одностороннее ведение Второй Ипостаси породило религию и жизнь нового времени, ее «закономерное», логическое миро-созерцание, имеющее в виду упорядочение явлений их идеальной формой.

И, наконец, свободное устремление к красоте, любовь к Цели — таковы отклонения от н а у ч н о с т и, типологически предрекающие жизнь бессмертную и



святую, воскресшую плоть. Св. посты — начатки просветления тела; св. мощи, которые мы лобызаем, — проблески воскресения; св. таинства — источники обожения. Вот залого и обручения будущего царствия. Но это царствие наступает, — лично, — и наступит, — общественно, — тогда только, когда познаётся и познается Утешитель, как Ипостась, и этим ведением постигается и постигнется «Тройческое Единство», просветляющее душу:

«Святым Духом всяка душа живится  
и чистотою возвышается, —  
светлеется Тройческим Единством,  
священнотайне».

Священная, седая таинственность древней науки; нравственная, важная строгость — новой; наконец, радостная, легкая окрыленность грядущей, «в е с е л о й науки»<sup>183</sup>.

Мой окрыленный! Я набрасываю мысли, которые больше чувствую, нежели могу высказать. Словно какая-то ткань, словно какое-то тело из тончайших звездных лучей ткется в мировых основах: ч т о - т о ждется. В ч е м - т о недостаток, по ч е м у - т о томится душа, желающая разрешиться и быть со Христом. И будет ч т о - т о: «не ú явится, что будет». Но чем острее чувствуется г о т о в я щ е с я, тем ближе и кровнее делается связь с Матерью Церковью, тем легче и проще ради любви к Ней переносить ту грязь, которую забрасывают Ее. То, что будет, будет в Ней и чрез Нее, не иначе. С тихой радостью я жду того, что будет, и «Ныне отпускаеши» целыми днями поется и звенит в умирном сердце. Когда настанет т о, когда откроется Великая Мировая Пасха, тогда кончатся все человеческие споры. Я не знаю, скоро ли будет то, или ждать еще миллионы лет, но сердце мое спокойно, потому что н а д е ж д а вплотную подводит к нему т о. Мне в высокой степени чуждо стремление людей «нового религиозного сознания»<sup>184</sup> как бы насильно стяжать Духа Святого. В непрременном желании уничтожить времена и сроки, они перестают видеть то, что есть у них пред глазами, что дано им и чего они не знают и не понима-



ют внутренне; гонясь за всем, они лишаются того, что ёсть и больше чего мы сейчас не в с о с т о я н и и усвоить себе, потому что не чисто еще сердце наше, не чисто сердце твари, и, нечистое, — оно сгорело бы от близости к Пречистому и Пречистейшему. Пусть, — хотя бы на короткое время, — вернется к ним спокойствие, и тогда быть может, увидят они, эти люди лжеименного знания, что нет у них реальной почвы под ногами, что говорят они пустоцветные слова и сами же потом начинают верить им. Происходит в роде как со Львом Толстым: сам создал с х е м у (!), — безблагодатной, мнимой церковности, затем разбил ее, — что далось ему, конечно, без труда, — и, довольный победою над химерой, порожденной его, насквозь рационалистическим, само-утверждающимся рассудком, ушел с благодатной, хотя бы и загрязненной, почвы в пустыню «хороших» слов, с которыми и сам-то справиться не может, а других ими смущает. Ведь церковность так прекрасна, что причастный к ней даже эстетически, непосредственным вкусом не может вынести нестерпимого запаха затей вроде Толстовской. Сочинить свое «пятое евангелие»<sup>185</sup>, — можно ли даже нарочно придумать что-нибудь более безвкусное!

И все-таки, как в основе толстовства, так и в основе «нового сознания» лежит истинная идея. Возьми хотя бы то, что древние молились Отцу, а втечение всей нашей эпохи молятся главнейшим образом Сыну; Духу же, если и молятся, то больше, ожидая Его, нежели имея лицом к Лицу, больше тоскуя об Утёшителе, нежели радуясь Им пред Отцом в Сыне. Я знаю, можно против меня набрать всевозможных выдержек, утверждающих и противное; даже сам могу привести их. Но я говорю о типичном, хотя и почти недоказуемом. Потому-то я и пишу тебе «письма» вместо того, чтобы составить «статью», что я б о ю с ь у т в е р ж д а т ь, а предпочитаю спрашивать. Но типичное, — что мне представляется, — это именно — ожидание, надежда, но только кроткая и умиренная.

И в Ветхом Завете, несомненно, имеются Слово- и Духо-явления, — лого- и пневмато-фании; и там, —



особенно в Пятокнижии, — можно находить неясные указания на Слово и на Духа. И, тем не менее, они так неотчетливы и так не соответствуют общему фону Писания, что только в свете воплотившегося Слова можем мы отыскивать разум их; только имея в сознании догмат Троичности можем мы этим «оком» увидеть в Ветхом Завете первые проблески грядущего ведения. Попробуй китайца убедить в догмате Троичности на основании одного только Ветхого Завета! Не уверен я даже и в том, можно ли ему выяснить, к о г д á речь идет об Ипостасном Слове и Духе и к о г д á — просто о деятельности Отца. Во всяком случае, для всякого не предрешенного читателя несомненно, что учение о Слове и, тем более, о Духе в ветхо-заветных книгах выступает с неизмеримо-меньшею выпуклостью, нежели учение о Боге Отце<sup>186</sup>. И это понятно, раз даже у пророков не было полноты конкретных переживаний Слова и Духа. Новое откровение, в лучшем случае, лишь чаялось. Посмотри же теперь на Новый Завет. С какою массивностью стоит тут пред всяким учение об Отце и Сыне, и, сравнительно, как мало развито учение о Духе. Идея о Духе порою почти растворяется в идее о дарах духовных. В людях пребывающие сила и дары Духа Святого, — не знаменательно ли?, — заслоняют Самого Духа, как Ипостась. Мы — духи, но — лишь в Духе; однако, это «но» часто забывается. А между тем, неужели же можно сказать, что бого-сыновность людей в Сыне Божиим может быть даже сравниваема с Собственным бытием Сына. В то время как путать «сын» и «Сын» могут только безумцы или находящиеся в прелести духовной, — хлысты всякого рода, — спутать «духа» и «Духа» порою очень легко; нередко одно и то же место толкуется то как относящееся к духу, то как относящееся к Духу.

Конечно, иные места Посланий апостола Павла в молниевом озарении разверзают пред сознанием Ипостасное бытие Духа Святого. «Все водимые Духом Божиим, — свидетельствует Апостол языков, — суть сыны Божии — и в том Духе взываем: «Авва Отче!». Сей самый Дух свидетельствует с духом нашим, что мы чада





Божию» (*Рим* 8:14-17). И еще: «А поелику вы сыны, послал Бог Духа своего в сердца ваши, вопиющего: «Авва Отче!» (*Гал* 4:6) и: «...Дух подкрепляет нас в немощах наших. Сами не знаем мы, о чем молиться нам должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизглаголаннскими» (*Рим* 8:26-27). Несомненно, эти «ходатайства» Духа Святого за нас, эти «воздыхания неизглаголаннские», эти возглашения Его, утешительного, эти «Авва Отче!» были ведомы Апостолам, ведомы бывали и святым мужам и женам. Но столь же несомненно, что эти прозрения, эти миги и точки духовной полноты, эти зарницы полного ведения остаются до сих пор чем-то особенным, чем-то доступным лишь для исключительных людей в исключительные времена, — чем-то в роде мессианских прозрений Ветхого Завета. Как до Христа существовали христовоносцы, так и до полного сошествия Духа существуют духоносцы. Те, древние праведники, «умерли в вере, не получивши обетований, а только издали видели оные и радовались, и говорили себе, что они странники и пришельцы на земле; ибо те, которые так говорят, показывают, что они ищут отечества» (*Евр* 11:13-14). Таковы и были те, древние христиане до Христа. «Верую они побеждали царства, творили правду, получали обетования, заграждали уста львов, угашали силу огня, избегали острия меча, укреплялись от немощи, были крепки на войне, прогоняли полки чужих; жены получали умерших своих воскресшими; иные же замучены были, не принявши освобождения, дабы получить лучшее воскресение другие испытали поругания и побои, а также узы и темницу, были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в милотях и козых кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления; те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли. И все сии, свидетельствованные в вере, не получили обещанного, потому что Бог предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства» (*Евр* 11:33-40).



Ведение Христа трепетало пред ними; они почти касались Христа. В надежде своей полагали они свое спасение (ср. Рим 8:21а). Но должны были свершиться времена и сроки, прежде нежели надежда осуществилась, и невидимое стало видимым. Они умели ждать и терпеть: «Надежда, когда уже перед нею видимо, чего чает, не есть надежда, ибо, если кому что уже видимо, как ему того чаять? Но когда чаем того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим 8:24б). Они, великие и святые, не узрели Христа, дабы «не без нас достигли совершенства»; но они почти знали Его, — в особые времена и чистейшими умами. Трепет Вечной жизни в такие времена дрожит на их ликах: это Дух-Голубь зацепил сердце крылом белоснежным. Как восприятие Бога Слова пред праотцами и пророками, так и ведение Духа Святого трепещет пред святыми нашего времени, — почти касается их. Но и тут должна совершиться полнота времен; и тут верховные точки человечества должны ждать, дабы «не без нас достичь совершенства». Их сердца очищены, и их храмина приметена и прибрана для принятия Утешителя. Но наши — исполнены скверны. И вот верхние ждут нижних, зрячие — слепых, святые — грешных, живые — мертвых, духовные — плотских, люди упреждающие и даже предвещающие — людей косных и отстающих. Только в отдельные моменты разверзается пред ними завеса будущего.

«Дабы не без нас достигли совершенства»... Этим-то и объясняется, почему появлявшиеся в истории Церкви учения о Духе Святом, несмотря на свою глубину, как-то не находили себе отклика и оставались одинокими. А, вместе с тем, и те стороны христианской жизни, которые по преимуществу относятся к Духу Святому, а именно, свобода христианская, сыно-положение, творчество и духовность бывали подмененными, или же искажались, как только те или иные еретики хотели преждевременно и самочинно вызвать их к жизни. Самым делом глаголемые люди «нового религиозного сознания», начиная от I-го века и до XX-го включительно, всегда выдавали себя головою, потому что



насаждаемые ими кусты роз всякий раз приносили терние и волчцы; «новое» сознание всегда оказывалось не выше-церковным, каким оно себя выдавало, а противо-церковным и противо-Христовым, т. е. церковно-борственным, антихристовым. Тот, кто имеет Духа на столько, на сколько имели его святые, явно видит безумие притязать на большее. Но, при совершенной недухоносности, людям во все времена слишком легко было впадать в прелестное само-обольщение и подменять духо-носность своим субъективно-человеческим, душевным творчеством, а затем — и бесовским наваждением. Изступление и восторженность, мечтательный профитизм и примрачная экзальтированность принимались за радость о Духе Святом; а, вместе с тем, грех, предоставленный самому себе, овладевал «свободой». Начиналось искание «двух бесконечностей», а за исканием — погружение в «обе бездны»: — в верхнюю бездну гностической теории и в нижнюю бездну хлыстовской практики; это-то и выдавалось за полноту благодатной жизни. Повторяю, параллельно всей церковной истории тянется нить этого, всегда выдававшего себя за «новое», лже-религиозного сознания<sup>187</sup>.

Беспристрастное обозрение показывает, что ни для умозрений о Духе, ни для утверждений о новом сознании у человечества, в общем, в массе, нет твердой почвы. Да ведь если бы была она, т. е. если бы был реальный опыт жизни с Духом Святым, разве могло бы происходить в твари то, что ныне происходит?... И в глубине Церковного сознания не прекращались чаяния Утешителя. Но, кроме церковного экзотеризма, есть своего рода церковный эсотеризм, — есть чаяния, о которых не должно говорить слишком прямо. Э т о г о т о не понимают и не чувствуют иные, потому что они — не в Церкви, потому что они не понимают духа церковности. Они обнажают непоказуемое, ибо они — бесстыдники. Непрерывная цепь еретичествовавших бесстыдников «н о в о г о сознания» тянется вдоль всей церковной истории; она-то и выявляет сокровенную артерию Церкви.



Но и в пределах Церкви б ы л и попытки высказаться о Духе Святом. Вот — то, что мне кажется наиболее поучительным:

С в. Г р и г о р и й Б о г о с л о в в своих «Д о г м а т и ч е с к и х п о э м а х» говорит о постепенности откровения Троицкостасного Божества и в этом усматривает залог новых откровений.

«Кто хочет божество небесного Духа найти на страницах бого-духовенного закона, тот увидит многие частые и вместе сходящиеся стези, если только пожелает видеть, если сколько-нибудь сердцем привлеч чистого Духа, и ум у него остро-зрителен. А если кто потребует открытых слов вселюбезного Божества, то пусть знает, что неблагоразумно его требование. Ибо доколе большей части смертных не было явлено Божество Христово, не надлежало возлагать невероятного бремени на сердца до крайности немощные. Не для начинающих благовременно совершеннейшее слово. Кто станет слабым еще глазам показывать полный блеск огня, или насыщать их непомерным светом? Лучше постепенно приучать их к яркому блеску, чтобы не повредить и самых источников сладостного света. Так и слово, открыв всецелое божество Царя-Отца, стало озарять светом великую славу Христову, являемую немногим разумным из людей, а потом, яснее открыв Божество Сына, осияло нам и Божество светозарного Духа. И для тех проливалось оно малый свет, бóльшую же часть предоставило нам, которым потом обильно и в огненных языках разделен Дух, показавший явные признаки Своего Божества, когда Спаситель вознесся от земли»<sup>188</sup>. — Еще сильнее выражена та же мысль в «Слове 31-м (о богословии 5-е), о Духе Святом»: «Впродолжение веков были два знаменитые Преобразования, — *μεταθέσεις*, — жизни человеческой, называемые двумя Заветами и, по известному изречению Писания. Потрясениями земли, — *σεισμοίης* (Агг 2:7). Одно вело от идолов к Закону, а другое от Закона — к Евангелию. Благовествую и о третьем Потрясении — о преставлении от здешнего к тамошнему, непоколебимому и не-



з ы б л е м о м у. Но с обоими Заветами произошло одно и то же. Что именно? — Они вводились не вдруг, не по первому приему за дело. Для чего же? — Нам нужно было знать, что нас не принуждают, а убеждают. Ибо что не произвольно, то и непрочно, как поток или растение ненадолго удерживаются силою. Добровольное же — и прочнее и надежнее. И первое есть дело употребляющего насилие, а последнее — собственно наше. Первое свойственно насильственной власти, а последнее — Божью правосудию. Посему Бог определил, что не для нехотящих должно делать добро, но — благодетельствовать желающим». Этим объясняет св. Григорий Богослов постепенность в отменении идолов, жертв и обрезания. «Сему, — продолжает святой отец, — хочу уподобить и Богословие, только в противоположном отношении. Ибо там преобразование достигалось чрез отменения, а здесь совершенства — чрез прибавления. Но дело в том, что Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такою ясностью — Сына; Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; нынче пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Не безопасно было прежде, нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде, нежели признан Сын, — выражусь несколько смело, — о б р е м е н я т ь нас проповедию о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает с людьми, которые обременены пищею, принятою не в меру, или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет. Надлежало же, чтоб Троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, — *ταῖς κατὰ μέρος προσθήκαις*, — как говорит Давид «восхождениями» (*Пс 12:6*), поступлениями от славы в славу и преуспеваниями. По сей-то, думаю, причине и на Учеников нисходит Дух постепенно, соразмеряясь с силою приемлющих, в начале Евангелия, по страдании, по вознесении, то совершает чрез них силы (*Мф 18:1*), то дается им чрез дуновение (*Ио 30:22*), то является в огненных языках (*Дн 2:3*). Да и Иисус возвещает о Нем постепенно, как сам ты увидишь при внимательнейшем чтении. «Умолю, — говорит — Отца, и иного Утешителя послет



вам» (Ио 50:16, 17), чтобы не почли его противником Богу, и говорящим по иной какой-либо власти. Потом, хотя и употребляет слово «послет», но присовокупляя: «Во имя мое» (Ио 14:29), и, оставив слово «умолю», удерживает слово «послет». Потом говорит «Послю» (Ио 14:26), показывая собственное достоинство. Потом сказал: «Приидет» (Ио 16:13), показывая власть Духа. Видишь постепенно возсиявающие нам озарения, и тот порядок Богословия, — *φωτισμοὺς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας, καὶ τάξιν θεολογίας*, — который и нам лучше соблюдать, не все вдруг высказывая и не все до конца скрывая; ибо первое неосторожно, а последнее безбожно; и одним можно поразить чужих, а другим отчуждить своих. Присовокуплю к сказанному и то, что, хотя может быть и приходило уже на мысль и другим, однако же почитаю плодом собственного ума. У Спасителя и после того, как многое проповедовал Он ученикам, было еще нечто, чего, как сам Он говорил, Ученики (может быть по причинам выше мною изложенным) не могли тогда «нести» (Ио 16:12), и что посему самому скрывал Он от них. И еще Спаситель говорил, что будем всему научены снисшедшим Духом (Ио 16:13). Сюда-то отношу я и самое Божество Духа, ясно открытое впоследствии, когда уже ведение сие сделалось благовременным и удобовместимым, по прославлении — *ἀποκατάστασιν* — Спасителя, после того, как с неверием стали принимать чудо»<sup>189</sup>.

Св. Григорий Богослов утверждает постепенность исторического явления Духа; но необходимо мыслить еще иную сторону — прерывность за-исторического откровения Его, подобно тому как Царство Божие имеет и постепенно-историческое, и прерывно-эсхатологическое явление<sup>190</sup>, несводимые друг к другу. Иначе непонятно, чем же именно отличается состояние окончательное, просветление твари, извержение смерти, одним словом, «век грядущий» от предварительного и выжидательного состояния, от «века сего», в котором смерть все еще господствует.

Таким образом, идеи Царства Божия и Духа Святого имеют формальное сходство Но оно — не только



формально. Учение о Духе Святом, как о Ц а р с т в е Отца, по общей идее, несомненно, уходит корнями в Евангелие, а у ап. Павла получает и словесное обоснование. «Царство Божие, — пишет он к римлянам, — праведность и мир, и радость во Святом Духе» (Рим 14:17). Ἐν Πνεύματι Ἀγίῳ — «во ...» или «о Святом Духе», т. е. в праведности, мире и радости, производимых Духом Святым. Субъективное состояние праведности, мира и радости, производимых Духом Святым, — это и есть то самое Царство Божие, которое «внутри» нас (Лк 17:21), — чуть-приметное горчичное зерно веры, посеянное в душе. Но прорастая и показываясь н а д полем моего, и только моего, над областью субъективности, росток зерна веры делается объективным, космическим, вселенским. Богослужение и таинства — вот выявления наружу Царства Божия в церковной жизни; чудо-творения же и прозрения открывают тó же Царство в личной жизни святых угодников. И мы все ежедневно призываем Полноту свершений этого Царства — Духа Святого. Ведь, по указанию св. Г р и г о р и я Нисского<sup>191</sup>, Молитва Господня у Мф 6:10 и у Лк 11:12 имела важное разно-чтение, — в современном тексте не существующее, — а именно читалась и так:

«Отче наш, ... да приидет Царствие Твое — ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου» (Мф 6:10 и современ. Лк 11:2), и так:

«Отче наш, ... да приидет Святы́й Дух Твой на нас и да очистит нас — ἐλθέτω τὸ ἅγιον Πνεῦμα σου ἐφ' ἡμᾶς, καὶ καθαρῶσάτω ἡμᾶς» (древний Лк 11:2).

Из снесения этих вариантов одного и того же места Г р и г о р и я Нисский выводит равно-смысленность речений «Дух Святой» и «Царство Божие», т. е. что «Д у х С в я т о й е с т ь Ц а р с т в о — Πνεῦμα τὸ ἅγιον βασιλεία ἐστίν». А затем, основываясь на этом последнем выводе своем, св. Григорий развивает замечательное учение о Духе, как «о Царстве Отца и Помазании Сына»<sup>192</sup>.

Царство существует с царем. Царем является Отец и, значит, в Духе Святом покоится царственное величие Самого Отца. И еще: от вечности рождаемый Отцом едино-сущный Ему Сын от вечности же получает в



Духе Святом царственную славу, принадлежащую Отцу. Дух венчает Сына славою. Э т о — п о м а з у ю щ а я деятельность Духа, и если Он в отношении к Отцу есть Царство, то в отношении к Сыну — Помазание, Хрисма. Григорий Нисский еще раз поверяет этот свой вывод разбором известного мессианского псалма: «Помазал Тебя, Боже, Бог твой Елеем Радости более соучастников Твоих» (Пс 10:7 = Евр 1:9). Помазующий — Отец, Помазуемый — Сын, Помазание или Елей Радости — Дух Святой<sup>193</sup>.

Елей всегда был символом радости, а Дух Святой — Утешитель, Параклит, Радователь. Он — Истинный Елей, — Елей по преимуществу, — Елей, смягчающий боль раненного, истерзанного и разбитого сердца.

Поэтому самое имя «Христос» [Χριστός = ἡΐΐϛ] Мешиа́, Мессия = Помазанник] содержит в себе указание на троичность Ипостасей в Божестве. «Исповедание этого имени, — говорит Григорий, — содержит в себе учение о Святой Троице, потому что в этом названии соответственно выражается Каждое из Лиц, в Которые мы веруем»<sup>194</sup>. «В нем познаем мы и Помазавшего, и Помазанного, и Того, чрез Кого помазан»<sup>195</sup>. — Помазующее отношение Духа к Сыну указывается еще определеннее в речи ап. Петра Корнилию: «Бог Духом Святым и Силою помазал Иисуса из Назарета» (Дн 10:38)<sup>196</sup>. В силу этого помазания Он — от века Христос и Царь, «предвечно облечен царственною славою Духа, в чем и состоит Его помазание»<sup>197</sup>.

Таким образом, если раньше взаимоотношение Ипостасей определялось чрез любовь, чрез о т д а н и е себя, чрез-внутри-Божественное само-истощание Ипостасей, чрез вечное смирение и к е н о з и с, то теперь, напротив, оно определяется как вечное возстановление и утверждение Друг Другом, как прославление и царственность. «Вечно славен Отец, существующий прежде веков, слава же Отца — предвечный Сын [Отец, отдаваясь Сыну, в Нем находит свою славу], равно и слава Сына — Дух Христов»<sup>198</sup>.

Разсмотренный раньше п е р в ы й момент внутри-Божественной жизни заключался во взаимной пе-





редаче трагической, жертвенной любви, во взаимном само-опустошении, обнищании и уничтожении Ипостасей; рассматриваемый ныне второй момент есть, как бы, обратное течение, нам, — не стяжавшим Духа и знающим близко только Жертвенного Бога, — почти непостижимое наглядно. Для твари еще не началось возстановление и слава, откровения которой ждет она, стеноя и мучаясь (см. *Рим* 8:19-23). В сверх-временном же порядке Троичной жизни вечен этот момент ответной любви, любви торжествующей, прославляющей Любящего и возстановляющей Его, — эта передача славы от Ипостаси к Ипостаси. «Сын прославляется Духом, Сыном прославляется Отец; наоборот, Сын получает славу от Отца, и Единородный делается славою Духа, потому что — чем прославляется Отец, как ни истинною славою Единородного, и в чем прославляется Сын, как ни в величии Духа»<sup>199</sup>. Таким образом, Дух Святой есть *Χρίσμα βασιλείας* — помазание Царства, есть *Ἀξίωμα βασιλείας* — Сан Царственный. Но эти наименования приложимы к Нему за Его внутри-Троичную деятельность; Он — не признак Божественного бытия, не достоинство и не атрибут Божества, а «живое, существенное и личное царство — *βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ ἐνυπόστατος Πνεῦμα τὸ ἅγιον*»,<sup>200</sup> тоже Личность, имеющая безусловную деятельностью Своею, — как Третье Лицо Св. Троицы, — быть Царством Отца и Помазанием Сына.

Подобное же учение о помазующей деятельности Духа развивал св. Иринеи Лионский<sup>201</sup>. Но, не останавливаясь на святителе Иринее, перейду к св. Максиму Исповеднику. Вот, как мыслит он:

По св. Максиму Исповеднику<sup>202</sup>, первые слова молитвы «Отче Наш» «заключают в себе указание на Отца, на Имя Отца и на Царство Отчее, чтобы мы от самого начала (молитвы) научились чтить Троицу, призывать Ее и поклоняться Ей. Ибо Имя Бога Отца, существенно и ипостасно пребывающее, есть Единородный Сын Отца. А Царство Бога Отца, пребывающее су-



щественно и ипостасно, есть Дух Святой. Ибо то, что Матфей называет здесь Царством, другой евангелист называет Духом, говоря: «Да придет Дух Твой Святой, и да очистит нас». Ибо Отец имеет это Имя, не как вновь приобретенное, и Царство мы понимаем не как созерцаемое в Нем достоинство. Потому что Он не начинал быть — не начинает и Отцом и Царем быть. Но, всегда сущий, Он всегда есть и Отец и Царь, вовсе не имея начала ни для Своего бытия, ни Того, чтобы быть Отцом или Царем. Если же Он — всегда Сущий и всегда есть и Отец и Царь, то, значит, и Сын и Дух Святой всегда соприбывает со Отцом существенно и ипостасно; Они существуют от Него и в Нем естественно, выше причины и слова; но не после Него Они стали быть, не по закону причинности, не позже. Ибо соотношение Лиц Божества имеет силу совместного бытия и не позволяет думать, что Одни из Находящихся в указанном соотношении были после Других».

Так учит святой М а к с и м И с п о в е д н и к.

Около Духа Святого сгущаются все недоумения, затруднения и муки нашей жизни; а в откровении Его — все надежды. Будем же молиться в м е с т е о явлении Духа Святого, будем в м е с т е заклинать Его таинственным призыванием С и м е о н а Нового Богослова<sup>203</sup>:

«Приди свет истинный. Приди, жизнь вечная. Приди, сокрытая тайна. Приди, сокровище безымянное. Приди, вещь несказанная. Приди, лицо, бегущее от человеческого постижения. Приди непрестанная бодрость. Приди, всех спасаемых истинная надежда. Приди, мертвых воскресение. Приди, могучий: ты все всегда делаешь, преобразуешь и меняешь одним только мановением. Приди, вполне невидимый, неприкосновенный, неосязаемый. Приди, всегда пребывающий недвижимым, хотя ты ежечасно весь передвигаешься и приходишь к нам, лежащим в преисподней, хотя сам живешь выше всех небес. Приди, имя вожденнейшее и чаще всего встречающееся; но сказать о тебе, что — ты, или

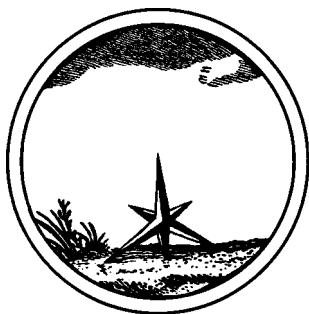


знать — какóв и како́го рода, нам решительно отказано. Приди, радость вечная. Приди, венок неувядающий. Приди, великого Бога и Владыки нашего багряница. Приди, опоясание, как кристалл прозрачное, и расцвеченное драгоценным камением. Приди, прибежище неприступное. Приди, царская багряница и священного величества десница. Приди: нуждалась и нуждается в тебе жалкая душа моя. Приди, одинокий, к одинокому; ведь я одинок, как видишь. Приди: ты отделил меня и сделал меня на земле одиноким. Приди, ты сделался нуждою моею, и сделал, чтобы я нуждался в тебе, — в тебе, к которому ни для кого нет доступа. Приди, дыхание и жизнь моя. Приди, презренной души моей утешение. Приди, радость, и слава, и безпрестанная утеха моя. Воздаю благодарность тебе, потому что здесь, среди смятения, перемены, круго-обращения ты сделался единым со мною духом и, хотя ты — Бог превыше всего, однако сделался для меня всем во всем. Питие неизъяснимое! ты никак не можешь быть отнято, и непрестанно вливаешься в уста души моей, и обильно течешь в источнике сердца моего. Сияющая одежда, и демонов пополаяющая! Очистительное жертвоприношение! ты омываешь меня непрестанными и святыми слезами, обильно источаемыми от твоего присутствия у тех, к кому приходишь ты. Возношу благодарность тебе, потому что днем невечереющим ты сделался для меня и солнцем по сю сторону заката: тебе негде скрыть себя, и славою своею ты наполняешь вселенные. Никогда ты не скрывал себя от кого-нибудь, но мы всегда сами скрываем себя от тебя, покуда не хотим притти к тебе. Ведь где бы ты сокрыл себя, когда нет для тебя нигде места отдохновения? Или зачем бы ты сокрыл себя, — ты, никого из всех не презирающий, никого не боящийся? Сотвори же ныне во мне скинию себе, кроткий Господи, и обитай во мне, и до смерти моей не отторгайся, не отделяйся от меня, раба твоего, чтобы и я при кончине моей, и после кончины в тебе находился, и царствовал с тобою, — Богом над всем царствующим. Останься, Господи, и одинокого не оставляй меня, чтобы, когда придут враги мои, которые постоянно



ищут пожрать душу мою, и тебя обрели пребывающим во мне, и совершенно-совершенно убежали и не одержали верха надо мною, потомучто заметят тебя, сильнеешего всего, внутри, в жилище уничиженной души моей поселившимся. Поистине, как помнил ты меня, Господи, когда я был в мире, и как без ведома моего сам ты избрал меня, и от мира удалил, и пред лицом славы твоей поставил: так тоже и сейчас охраняй меня чрез свое пребывание во мне совершенно поставленным, всегда недвижимым, чтобы каждодневно созерцая тебя я, смертный, жил, чтобы обладая тобою я, нищий, всегда был богатым. Так я буду могущественнее любых царей: и вкушая и испивая тебя, и ежечасно одеваясь в тебя буду наслаждаться нерасказуемой утехою блаженною. Так как ты — всякое благо и всякое украшение, и всякая услада, и тебе подобает слава, святой и единосущной Троице, которая прославляется в Отце, и Сыне и Духе Святом, и познается, и чтится, и почитается всем собранием верных теперь и всегда и по бесконечности веков. Аминь».

Аминь. Аминь. Аминь.



Quocumque ferar. Отвсюды прям.

## VII. — ПИСЬМО ШЕСТОЕ: ПРОТИВОРЕЧИЕ.

Духом Святым, Духом Истины провозвещается твари Истина. Тут, — когда сознание подымается над «двойною гранью пространства и времен» и входит в вечность, тут, в этом миге провозвещения, Провозвещающий Истину и Провозвещаемая Истина всячески совпадают. В явлении Духа Истины, т. е. в свете фаворском, форма Истины и содержание Истины — одно. Но, воспринятое и усвоенное тварью, знание Истины ниспадает во время и в пространство, — во время много-образия личного и в пространство много-образия общественно-го. Этим дважды разрывается непосредственное единство формы и содержания, и знание Истины делается знанием об Истине. Знание же об Истине есть истина.

Несомненно, что на ряду с Истиною необходимо существует и истина, если только на ряду с Богом существует тварь. Существование истины есть лишь иное выражение самого факта существования твари, как таковой, т. е. как лежащей личным много-образием во времени и общественным — в пространстве. Наличие истины равна наличности твари. Но существует ли самая тварь-то?

— В том-то и дело, что философски, загодя не может быть дано ответа на такой вопрос.



Тварь потому и есть тварь, что она — не Безусловно Необходимое Существо и что, следовательно, существование твари никак не выводимо не только из и д е и Истины, этого перво-двигателя всякого разумения, но даже из ф а к т а существования Истины, из Бога.

Вопреки акосмизму Спинозы и пантеизму большинства мыслителей, из природы Бога ничего нельзя заключить о существовании мира, ибо акт миро-творения, — будем ли мы его разуместь мгновенным и исторически-досягаемым, или постепенным и разлитым на все историческое время, или раскрывающимся в бесконечном временном процессе, или, наконец, предвечным, — при всем много-образии возможностей понимания непреложно должен мыслиться с в о б о д н ы м, т. е. из Бога происходящим не с необходимостью<sup>204</sup>.

Существование твари, т. е. немощи нашей, повторяю, не выводимо никакими, хотя бы самыми утонченными рассуждениями, и, если мыслители все же пытаются делать это выведение, то загодя можно утверждать, что они либо проделывают логический фокус, либо уничтожают Бого-дарованную тварность твари, низводя ее, — личность, свободную, — хотя и немощную, со ступени бытия богоподобно-творческого на плоскость бытия отвлеченного, — в качестве атрибута или модуса Божества. Итак, бытие истины не в ы в о д и м о, а лишь п о к а з у е м о в опыте: в опыте жизни познаем мы и свое бого-подобие и свою немощь; лишь опыт жизни открывает нам нашу личность и нашу духовную свободу. Не под силу философии — вывести ф а к т и с т и н ы; но, если он у ж е дан философии, то е е дело спросить о свойствах, о сложении, о природе человеческой, — т. е. данной, хотя и Богом но в человечестве и человечеству, — истины. Иными словами, з а к о н е н вопрос о формальном сложении истины, об ее разсудочном устройении, тогда как содержание ее — сама Истина. Или, — еще уместно спросить себя, — как представляется Божественная Истина человеческому рассудку?

Чтобы ответить на вопрос о логическом строении истины должно держать в уме, что истина есть истина именно об Истине, а не о чем ином, т. е. находится в ка-



ком-то соответствии с Истиною. Форма и с т и н ы только тогда и способна сдержать свое содержание, — Истину, — когда она к а к - т о, хотя бы и символически, имеет в себе нечто от Истины. Иными словами, и с т и н а необходимо должна быть эмблемою какого-то основного свойства И с т и н ы. Или, наконец, будучи з д е с ь и т е п е р ь, она должна быть символом Вечности.

Хотя и в твари данная, однако истина должна быть монограммою Божества. По-сю-сторонняя, она должна быть как бы не по-сю-сторонней. Красками условного она должна обрисовать Безусловное. В хрупком сосуде человеческих слов должен содержаться приснонесокрушимый Адамант Божества. Тварь мятется и кружится в бурных порывах Времени; истина же должна п р е б ы в а т ь. Тварь рождается и умирает, и поколения сменяются поколениями; истина же должна быть нетленной. Люди спорят между собою и возражают друг другу; истина же должна быть непрерываема и выше прекословий. Людские мнения меняются от страны к стране и из году в год; истина же — везде и всегда одна, себе равная. Одним словом, истина — это «то, во что верили п о в с ю д у, в с е г д а, в с е, потому что то только в действительности и в собственном смысле есть вселенское, что, как показывает самое значение и смысл слова, сколько возможно вообще в с е обнимает — *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit*»<sup>205</sup>. А этому требованию можно удовлетворить лишь при том условии, «если будем следовать всеобщности, древности, согласию — *si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem*»<sup>206</sup>. Всякая и с т и н а д о л ж н а б ы т ь ф о р м у л о ю н е - у с л о в н о ю.

Но как это возможно? Как возможно из у с л о в - н о г о материала человеческого ума построить б е з - у с л о в н у ю формулу Истины Божественной?

Знание дается в виде некоторого суждения, т. е. как синтез некоторого подлежащего S с некоторым сказуемым Р. Отсюда не исключается и суждение аналитичес-



кое, даже суждение тождественное, ибо и в них подлежащее и сказуемое в каком-то смысле разны, — должны быть сперва различены, чтобы затем быть соединенными<sup>207</sup>. Но если всякое суждение — с и н т е з некоторой двойственности, то почему же не могло бы быть и и н о г о синтеза, — синтеза данного подлежащего  $S$  с д р у г и м сказуемым, с  $P'$ ? Далее, почему не могло бы быть соединения данного  $S$  с отрицанием  $P$ , с не- $P$ ? Ясное дело, что всякое суждение у с л о в н о, т. е. может встретить себе возражение в виде другого суждения, противоположного, и даже в виде суждения противоречивого. И если доселе и досюда такого возражения еще не представилось, то это еще ничуть не обеспечивает неотменяемости нашего суждения на дальнейшее время или в иных местах.

Жизнь безконечно полнее разсудочных определений, и потому ни одна формула не может вместить в с е й полноты жизни. Ни одна формула, значит, не может заменить с а м о й жизни в ее творчестве, в ее еже-моментном и повсюдном созидании нового. Следовательно, разсудочные определения всегда и везде подвергаются и неизбежно будут подвергаться возражениям. Возражения на формулу и суть такие формулы, такие противо-суждения, которые исходят из сторон жизни дополнительных к данной, из сторон жизни противных и даже противоречивых в отношении этой, оспариваемой формуле.

Разсудочная формула тогда и только тогда может быть превыше нападений жизни, если она в с ю ж и з н ь в б е р е т в с е б я, со всем ее много-образием и со всеми ее наличными и имеющими быть противоречиями. Разсудочная формула может быть истиною тогда и только тогда, если она, так сказать, п р е д усматривает все возражения на себя и отвечает на них. Но, чтобы п р е д у с м о т р е т ь в с е возражения, — надо взять не их именно конкретно, а п р е д е л их. Отсюда следует, что и с т и н а есть такое суждение, которое содержит в себе и предел всех отменений его, или, иначе, и с т и н а есть с у ж д е н и е с а м о - п р о т и - в о р е ч и в о е.





Безусловность истины с формальной стороны в том и выражается, что она *з а р а н е е* подразумевает и принимает свое отрицание и отвечает на сомнение в своей истинности *п р и я т и е м* в себя этого сомнения, и даже — в его пределе. Истина потому и есть истина, что не боится никаких оспариваний; а не боится их потому, что сама говорит против себя более, чем может сказать какое угодно отрицание; но это само-отрицание свое истина сочетает с утверждением. Для рассудка и *с т и н а* *е с т ь* *п р о т и в о р е ч и е*, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку. Каждое из противоречащих предложений содержится в суждении истины и потому наличность каждого из них доказуема с одинаковою степенью убедительности, — с необходимостью. Тезис и антитезис в *м е с т е* образуют выражение истины. Другими словами, истина есть *а н т и н о м и я*, и не может не быть таковою<sup>208</sup>.

Впрочем, она и не должна быть иною, ибо загодя можно утверждать, что познание истины требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А подвиг разсудка есть вера, т. е. само-отрешение. Акт само-отрешения разсудка и есть высказывание антиномии. Да и в самом деле, только антиномии и можно *в е р и т ь*; всякое же суждение не-антиномичное просто признается или просто отвергается разсудком, ибо не превышает рубежа эгоистической обособленности его. Если бы истина была *н е-антиномична*, то разсудок, всегда вращаясь в своей собственной области, не имел бы точки опоры, не видел бы объекта вне-разсудочного и, следовательно, не имел бы побуждения начать подвиг веры. Эта точка опоры — догмат. С догмата-то и начинается наше спасение, ибо только догмат, будучи антиномичным, не стесняет нашей свободы и дает полное место доброхотной вере или лукавому неверию. Ведь никого нельзя *з а с т а в и т ь* верить, как никого же нельзя и заставлять не верить: по слову бл. *А в г у с т и н а*<sup>209</sup>, «*nemo credit nisi volens — никто не верует иначе как доброхотно*»<sup>210</sup>.

Все сказанное доселе говорилось, — ради простоты, — в предположении, что мы исходим в логике из



с у ж д е н и й; и тогда истина оказалась антиномией с у ж д е н и й. Но нетрудно увидеть, что при иной точке зрения, а именно, в логике п о н я т и й мы пришли бы к выводу подобному, а именно, что истина есть антиномия п о н я т и й. Конечно, тот и другой вывод — одно и то же, ибо антиномия понятий есть только п с и х о л о г и ч е с к и нечто иное в сравнении с антиномией суждений. Ведь каждое понятие превращаемо в соответствующее ему суждение, и каждое суждение — в понятие. Логически есть в разсудке вообще некоторые элементы двух сопряженных родов, и эти элементы взаимопревращаемы и потому взаимозаменяемы в рассуждениях, так что формальная теория их — одна и та же. Но нам сейчас не тó важно, а лишь а н т и н о м и ч е с к а я связь тех или иных элементов в истине.

Истина есть антиномия. Этот важный итог наших размышлений требует себе более строгого выражения. Иными словами, необходима формальная логическая теория антиномии. Вот один из удобных к сему путей. В основу его положен логистический алгоритм<sup>211</sup>, столь удобный для сокращенной записи логических операций. Поэтому, прежде чем представить наше построение, полезно напомнить себе значение некоторых символов логистики. Как известно, первым и существеннейшим в современных символических методах логики является принцип

$$p \supset q \quad (I),$$

т. е. принцип *импликации*, — если под  $p$  и  $q$  разумеются предложения, — и *инклюдзии*, — если  $p$  и  $q$  истолковываются как классы. Для определенности дальнейшего изложения, мы будем под  $p$  и  $q$  разумеать п р е д л о ж е н и я, т. е. продукты акта суждения, хотя с таким же правом могли бы мыслить под этими символами и к л а с с ы. Но, есть ли « $\supset$ » знак *импликации* или *инклюдзии*, или, другими словами, разумеются ли под  $p$  и  $q$  предложения или классы, написанная выше формула включения (I) выражает, в сущности, о д и н и т о т ж е факт, а именно, связанность истинности  $q$  с истинностью  $p$ , и этот факт выражается словами «следовательно», «значит», «e r g o».



$p \supset q$ , т. е.: « $p$ , — следовательно,  $q$ », « $p$ , — значит,  $q$ », « $p$  ergo  $q$ ». Это «с л е д о в а т е л ь н о», это «з н а ч и т», это «e r g o» в развернутом виде выражает тот смысл, что

«если  $p$  истинно, то и  $q$  истинно»;

или еще:

«если  $q$  ложно, то и  $p$  ложно»,

или, далее:

«не может быть  $p$  истинным, а  $q$  ложным»,

или, наконец, — выражение наиболее предпочтительное по своей недвусмысленности, — что

«или  $p$  ложно, или  $q$  истинно»<sup>212</sup>.

Из этой последней формулировки делается понятною равносильность операции в к л ю ч е н и я « $\supset$ » и операции л о г и ч е с к о г о с л о ж е н и я « $\cup$ ». В самом деле, сочетание символов

$p \cup q$  (II),

т. е. операция логического сложения, означает ничто иное, как альтернативность слагаемых  $p$  и  $q$ :

«или  $p$  ложно, или  $q$  истинно»,

или, упрощенно:

« $p$  или  $q$ »<sup>213</sup>.

Очевидно отсюда, что можно написать логическое равенство двух операций, а именно:

$p \supset q \equiv \neg p \cup q$  (III),

где знак « $\equiv$ » пред  $p$  означает отрицание, «*négation*» или, точнее, негатив, «*négative*»  $p$ ; вообще ведь в логистике любой символ, сочетаясь со знаком « $\neg$ », дает свой негатив<sup>214</sup>.

Напомним далее, что знак « $\cap$ » есть оператор л о г и ч е с к о г о у м н о ж е н и я, т. е. что, будучи поставлен между двумя символами или группами их, он указывает на совместное существование этих символов или групп<sup>215</sup>. Напомним еще, наконец, что символом  $V$  обозначается «и с т и н а», «*Veritas*», а перевернутым символом  $\bar{V}$ , т. е. « $\Lambda$ » — «отрицание истины», « $\neg V$ » или «ложь»<sup>216</sup>, и мы тогда имеем все данные для того логического определения антиномии  $P$  и выражения схем ее, к которым стремимся.

Наши рассуждения об антиномии естественно возникают из того приема доказательства чрез приведение



к нелепости, который в математике применен Евклидом для доказательства 12-го предложения IX-ой книги «Начал»<sup>217</sup>, а в философии использован догматиками для коренного ниспровержения скептических доводов против доказуемости истины<sup>218</sup>. Этот прием нередко употреблялся и впоследствии как математиками, так и философами<sup>219</sup>, и даже распространился в широких кругах общества, служа целям салонной и домашней диалектики, как это изображено, например Тургеневым в «Рудине»<sup>220</sup>. Но, несмотря на свою распространенность в практическом употреблении, он долго не был осознан в логической теории умозаключений, и только около десяти лет тому назад был указан приверженцем логики Дж. Вайлати, из пеановской школы<sup>221</sup>.

Однако, ни почти без-сознательно пользовавшиеся этим приемом широкие слои публики, ни полу-сознательно употреблявшие его философы и математики, ни даже теоретически осознавший его Вайлати не видели недостаточности его для тех целей, ради которых он употреблялся и связи его с теорией антиномии.

Прием этот в знако-положении логики выражается весьма простою формулою:

$$\neg p \supset p \supset p \quad (IV),$$

т. е. «если негатив предложения (или, соответственно, класса) включает в себя это самое, отрицаемое им предложение (или, соответственно, класс), то оно — истинно; — si négation d'une proposition implique cette proposition même, celle-ci est vraie»<sup>222</sup>.

Логика объясняет и оправдывает этою парадоксальный способ рассуждения. В самом деле, по формуле (III)

$$\neg p \supset p = \neg(\neg p) \cup p \quad (III')$$

но, по принципу двойного отрицания<sup>223</sup>

$$\neg(\neg p) = p \quad (V)$$

и, следовательно,

$$\neg p \supset p = p \cup p \quad (III'')$$

Но понятно, что альтернатива « $p \cup p$ », т. е. « $p$  или  $p$ » влечет за собою непреложное утверждение  $p$ , так что

$$p \cup p \supset p \quad (VI)$$

и, значит,



$$\neg p \supset p \supset .p,$$

что и требовалось доказать.

Вот путь, указываемый логикой. Но достаточен ли он? Другими словами, действительно ли строго-доказательно рассуждение Евклида и иже с ним? — Конечно нет. Чтобы убедиться в последнем, достаточно обозначить  $\neg p$  чрез  $q$

$$\neg p = q \quad (\text{VII}).$$

Тогда ясно, что нет оснований загодя исключать возможность и для  $q$  всего того, что сказано выше о  $p$ , т. е. применимость к  $q$  формулы (IV). Итак, не исключена возможность, что

$$\neg q \supset q \supset .q \quad (\text{VIII})$$

или, делая подстановку из формулы (VII),

$$\neg(\neg p) \supset (\neg p) \supset .\neg p \quad (\text{VIII}')$$

или, наконец, в силу формулы (V)

$$p \supset \neg p \supset .\neg p \quad (\text{IX}),$$

так что доказано не только  $p$  (IV), но и  $\neg p$  (IX).

Итак, у нас получилось два равно-несомненных доказательства, слагающих собою антиномию  $P$ . Вот как-ва, значит,

## ЛОГИЧЕСКАЯ СХЕМА АНТИНОМИИ

$P$ :

ТЕЗИС

$p$ :

Можно предположить одно из двух: или тезис  $p$ , или отрицание его, антитезис  $\neg p$ . В первом случае доказывать тезис нечего, а во втором — оказывается, что из антитезиса опять-таки выводится тезис, так что получается альтернатива: «или тезис, или тезис»

$$p \cup p,$$

т. е. утверждается тезис

$p$ .

АНТИТЕЗИС

$\neg p$ :

Можно предположить одно из двух: или антитезис  $\neg p$ , или отрицание его, анти-анти-тезис  $\neg(\neg p)$ , т. е. тезис  $p$ . В первом случае доказывать антитезис нечего, а во втором — оказывается, что из тезиса опять-таки выводится антитезис, так что получается альтернатива: «или антитезис, или антитезис»

$$\neg p \cup \neg p,$$

т. е. утверждается антитезис

$\neg p$



В знаках:

$$\neg p \supset p. \supset . p \cup p. \supset . p$$

Таким образом, непосредственно ли утверждая тезис, или же отрицая его, мы все равно не можем обойти его.

В знаках:

$$\neg(\neg p) \supset \neg p. \supset \neg p. \cup \neg p. \supset . \neg p$$

Таким образом, непосредственно ли утверждая антитезис, или же отрицая его, мы все равно не можем обойти его.

Методами и операциями чистой логики мы показали возможность антиномии в строжайшем смысле слова.

Отсюда, прежде всего, необходимо сделать вывод о недостаточности логической формулы (IV), применяемой для доказательства того или другого тезиса  $p$ , если при этом не исключена возможность формулы (IX); ведь наличие тезиса несколько не обеспечивает несуществование антитезиса, а, — по крайней мере, в области духа *в с е г д а*, а в иных областях *ч а с т о*, — предполагает наличие антитезиса. Другими словами, каждый раз необходимо убеждаться не только в истинности тезиса  $p$ , но и выяснять, не есть ли он половина некоторой антиномии  $P$ .

Затем, предлагаемый процесс позволяет дать следующее символическое определение антиномии:

$$P = (p \cap \neg p) \cap V \quad (X),$$

для понимания которого необходимо помнить, что  $V$  — знак истины, *Veritatis*, а « $\cap$ » — оператор логического умножения, т. е. символ совместности терминов, между которыми он поставлен. Переводя формулу (X) на обычный язык, скажем: «Антиномия есть такое предложение, которое, будучи истинным, содержит в себе совместно тезис и антитезис, так что недоступно никакому возражению». Прибавка же символа  $V$ , подымая антиномию *н а д* плоскостью разсудка, и есть то, что отличает антиномию  $P$  от лжи  $\Lambda$  (перевернутое  $V$ , или  $\neg V$ ), лежащей в плоскости разсудочной и определяемой формулой<sup>224</sup>:

$$\Lambda = p \cap \neg p \quad (XI).$$

Но что ж такое этот сомножитель  $V$  в определении антиномии? *Ф о р м а л ь н о* он появляется как результат некоторого процесса, устанавливающего так или



иначе относительно Р, что оно истинно, тогда как два другие процесса доказывают, что это Р, по своей структуре, есть р и, еще,  $\neg$ р. Таким образом, для чистой логики, V, в определении Р, есть лишь указание на п о л о ж е н и е этого Р, на должное к нему отношение, — так сказать, указующий на небеса перст при Р, но н е составная часть в сложении самого Р. По своему составу Р нисколько не разнится от простого противоречия  $\Delta$ , и, следовательно, в сфере разсудочной л и ш ь а в т о р и т е т является тем перстом, который отмечает истинность Р в сравнении с  $\Delta$ . Вот почему для католицизма, погрузившегося в область душевную и, следственно, разсудочную, но п р е д м е т о м своим имеющего все же духовное и, следственно, антиномическое, — вот почему для католицизма авторитет — в с е, и б е з железного авторитета, без указующего перста папы католик бессилен жить. В области же сверх-чувственной и, значит, сверх-разсудочной прибавка V в определении антиномии указывает составной признак ее, ее духовное единство, ее сверх-чувственную реальность, и, в Духе Святом это единство, эта реальность непосредственно переживаются и постигаются.

Формулу (X) ради большей наглядности можно еще представить в раскрытом вид и написать так:

$$\neg p \supset p. \cap . p \supset \neg p : p \cap \neg p. \cap . \neg \Delta = P \quad (\text{XII}),$$

т. е.: «если антитезис влечет за собою тезис, и, вместе с тем, тезис влечет антитезис, то совокупность тезиса и антитезиса, — если она не ложна, — есть антиномия». Такова ф о р м у л а а н т и н о м и и. Не трудно видеть, что Кант свои антиномии старался подогнать именно под э т у схему. С б о ь ш е й или меньшей отчетливостью под эту же схему подводятся и все вообще антиномии, выставлявшиеся в философии<sup>225</sup>.

Итак, истина есть антиномия. Самое слово «а н т и н о м и я», как философский термин, — происхождения весьма позднего, а именно, появляется не ранее К а н т а, да и то — только в «Критике чистого разума», т. е. в 1781 году. Д о того же времени это был юридический и, отчасти, богословский термин. Но, насколько поздним оказывается т е р м и н «антино-



мия», настолько же раннею — самая и д е я необходимой само-противоречивости разсудка, связываемая т е п е р ь с этим термином. Можно даже предполагать, что она явилась первоначально простым о т р а ж е н и е м того сложного и сочетающего в себе противоположности уклада, которым обладал древний эллин и лично, и общественно.

«На чем основано преимущество греческого ума?» — спрашивает один историк эллинской мысли. — «Тайна удивительного преуспевания, — отвечает он<sup>226</sup>, — заключается в с о ч е т а н и и п р о т и в о п о л о ж н о с т е й. Чрезвычайное богатство творческой фантазии и рядом с ним всегда бодрствующее сомнение, пытлиное, не отступающее ни перед каким дерзновением; могущественная способность к обобщениям в соединении с острой наблюдательностью, выслеживающей все особенности явления; религия вполне удовлетворяющая душевные потребности и не накладывающая оков на разсудок, анализирующий ее создания. К этому нужно прибавить многочисленность различных соревнующих между собою духовных центров, постоянное столкновение сил, исключаящее возможность застоя, и в конце концов государственное устройство и общественный уклад, достаточно суровые, чтобы сдерживать «беспутные детские стремления» безразсудных, и достаточно свободные, чтобы не мешать смелому порыву выдающихся умов. В том соединении даров и обстоятельств можно усмотреть источник преимущественного успеха, которого достиг эллинский дух на поприще научного исследования».

Как же начинается живое восприятие антиномичности?

Жил в Малой Азии некто с умом трагическим и, кажется, едва ли не из самых чутких к правде меж всех философов древности. По крайней мере, у него не было внутренней черствости, от которой слишком часто мертвеет душа профессиональных мыслителей. Вот за это-то современники прозвали его *ὁ Σχοτεινός*, Т е м н ы й. Имя же ему было Г е р а к л и т. И, как говорили, он всю жизнь свою проплакал над трагичностью себя и мира<sup>227</sup>.





Этот Гераклит впервые ясно почувал, что существует Бог-Слово, — впервые открыл высшую гармонию и сверх-мирное единство бытия. «Внимая не мне, но Истине, — говорил он, — разумно признавать, что все едино»; «Мудрость — едина (понимай под ней тот Разум, что управляет всем чрез все)»; «Разум — для всех один и тот же...». И именно этот самый философ, тянувшийся к «бестрепетному сердцу непреложной Истины, — как выражался П а р м е н и д<sup>228</sup>, — он-то именно и твердил всю жизнь свою о разрозненности, раздробленности и антиномичности нашей земной юдоли. Открыв совершенную гармонию Слова, он со всею возможною, — для жившего до Христа, — остротою увидал внутреннюю вражду мира. Впоследствии это бывало не раз, и даже спинозовских пауков и спинозовскую радость при слухе о войне<sup>229</sup> можно отнести за счет созерцания единой Субстанции. Может быть даже, в очищенном и одухотворенном виде, у ап. Павла сказывается т о же благоговейное и восторженное чувство, когда, в Послании к римлянам, он созерцает с высоты вечности ослепление еврейского народа.

Но там, у «христианина до христианства»<sup>230</sup>, это новое восприятие дуализма между дольным и горним было еще острее, потому что было вовсе не примиренным. «Люди должны знать, — восклицает он, — что война — повсеместна и что правда — вражда, ибо все возникает и все уничтожается благодаря вражде». «Война — родоначальница и владычица всего...» «Люди (— неразумные люди! не о вас ли проплакал свою жизнь философ? —) — люди не понимают, каким образом противоположности согласуются друг с другом. Мировая гармония заключается в сочетании напряжения и ослабления подобно тому, как у лука и лиры (то натягивают, то отпускают струну). Противодействие сближает. Из противоположностей образуется совершенная гармония. Все возникает благодаря вражде». И потому «соединяя целое и нецелое, согласное и несогласное, созвучное и несозвучное. Все дает одно, и одно дает все». «Для Бога все — красота, благо и справедливость; для людей одно — справедливо, другое — нет».



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». И основной тон его настроений, их сок и цвет совершеннейшим образом определяется фрагментом, состоящим всего на всего из одного только слова — «ΑΓΧΙΒΑΣΙΝ», «ПРОТИВОРЕЧИЕ»<sup>231</sup>.

**П р о т и в о р е ч и е!** Хочется повторить за Гераклитом его жалобу, остающуюся и теперь современной: «Люди не понимают этой вечно-существующей истины, пока не услышат о ней; не понимают они и тогда, когда услышат о ней впервые. Ибо, хотя все происходит согласно этой истине, люди оказываются непонимающими, когда на опыте находят и речи и факты такими, какими излагаю их я [читай: ἀγχιβασίη]» разумея каждое явление по природе и объясняя его по существу. От других же людей ускользает то, что они делают на яву подобно тому, как забывается ими то, что они делают во сне».

Славные имена элейцев должны быть поставлены вслед за Гераклитовым в истории интересующей нас идеи антиномии. По их убеждениям разсудок запутывается в непобедимых противоречиях, раз только хочет окончательно прилепиться к этому, эгоистически-раздробленному миру, — раздробленному во времени и в пространстве. Но то, что говорили мужи элейской школы, слишком известно, чтобы можно было напоминать это здесь.

Великим, хотя до сих пор с этой стороны непонятым, сторонником антиномичности разсудка был и сам Платон. Большинство его диалогов — не иное что, как исполинские, со всею тщательностью развитые и художественно драматизированные антиномии. Самое пристрастие Платона к диалогической форме изложения, т. е. к форме противопоставления убеждений, намекает уже на антиномическую природу его мышления; но последняя делается еще более осязательной, если мы примем во внимание, что чуть ли ни каждый



диалог лишь обостряет противоречие и углубляет бездну между «да» и «нет», между тезисом и антитезисом, но ничуть не решает вопроса в пользу того или другого. Что-нибудь одно из двух: и л и это очень хороший антиномизм, и л и же — весьма неудачная философия цельного разсудка.

Наконец, к числу глубоких и творчески-мощных представителей антиномизма нужно причислить кардинала Н и к о л а я К у з а н с к о г о с его учением о *coincidentia oppositorum*, т. е. о совпадении в Боге противоположных определений; это учение нашло своеобразное и много-значительное символическое выражение в его «Приложении математики к богословию», к сожалению не изученном и почти неизвестном среди историков мысли<sup>232</sup>.

Что же касается до прочих имен, как-то: Г е г е л я, Ф и х т е, Ш е л л и н г а, Р е н у в ь е и др., то едва ли нужно напоминать о них: они достаточно известны. Наконец, имена современных «прагматистов»<sup>233</sup> тоже могут быть начертаны на золотую доску истории антиномизма.

В е д е н и е п р о т и в о р е ч и я и л ю б о в ь к п р о т и в о р е ч и ю, на ряду с античным скепсисом, кажется, — высшее, что дала древность. Мы не должны, не смеем замазывать п р о т и в о р е ч и е тестом своих философов! Пусть противоречие остается глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут, и мы не можем н а д е л е уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их. Если разум познающий раздроблен, если он — не монолитный кусок, если он самому себе противоречит, — мы опять-таки не должны делать вида, что этого нет. Безсильное усилие человеческого разсудка примирить противоречия, вялую попытку напрячься давно пора отразить бодрым признанием противоречивости<sup>234</sup>.

«К н и г а И о в а» — вся состоит из этого уплотненного переживания противоречия, вся она построена на идее антиномичности. Тут Бог «напоминает нам, что человек не есть мера творения», что



«вселенная построена по плану, который бесконечно превосходит человеческий разум»<sup>235</sup>. Желания Божии и дела Божии существенно непонятны человеку, и потому кажутся ему неразумными (*Иов 23*): «Мы не постигаем Его... Он не взирает ни на кого из высокоумных» (*Иов 37:23,24*). «Все есть тайна, — говорится у Ф. М. Достоевского, — во всем тайна Божия... А что тайна, то оно тем даже и лучше: страшно оно сердцу и дивно; и страх сей к веселью сердца... Тем еще прекраснее оно, что тайна...»<sup>236</sup>. Тайна нравственного беспорядка поражает Иова своим величием, а друзья его даже не замечают ее (*Иов 21*). «Положите перст на уста ваши» — жест молчания и тайны, — тот самый жест, с которым нередко пишется на иконах Тайноведец Иоанн.

Тайны религии — это не секреты, которые не следует разглашать, не условные пароли заговорщиков, невыразимые, несказанные, неопишуемые *п е р е ж и в а н и я*, которые не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия, которые зараз — и «да» и «нет». Это — «вся паче смысла... таинства». Вот почему, делаясь церковным песно-пением, восторг души неизбежно облекается в оболочку своеобразной игры понятий. Вся церковная служба, особенно же каноны и стихиры, переполнены этим непрестанно-кипящим остроумием антитетических сопоставлений и антиномических утверждений. Противоречие! Оно всегда тайна души, — тайна молитвы и любви. Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там, в Горнем Иерусалиме нет их. Тут же — противоречия во всем; и устраняются они не общественным строительством и не философическими доводами. Что-то великое, давно желанное и все-таки вовсе неожиданное, — великая Радость Нечаянная, — явится вдруг, охватит весь круг земного бытия, встряхнет его, как свиток книжный скрутит небо, омоет землю, даст новые силы, все обновит, все пресуществит, самое простое и повседневное покажет во все-слепящем блеске лучезарной красоты. Тогда не будет противоречий, не будет и разсудка, ими мучающегося. А теперь, — чем ярче сияет Истина Трисиятельного Света, показанного Христом и отражающегося в праведниках, — Света,



в котором противоречие сего века преобезжено любовью и славою, — тем резче чернеют мировые трещины. Трещины во всем! Но я хочу говорить о трещинах в области умозрения.

Т а м, на небе — единая Истина; у нас — множество истин, осколков Истины, неконгруэнтных друг с другом. В истории плоского и скучного мышления «новой философии» К а н т имел дерзновение выговорить великое слово «а н т и н о м и я», нарушившее п р и л и ч и е мнимого единства. За это одно заслуживал бы он вечной славы. Нет нужды, если собственные его антиномии неудачны: дело — в переживании антиномичности<sup>237</sup>.

Под углом зрения догматики антиномии неизбежны. Если есть грех (а в признании его — первая половина веры<sup>238</sup>), то все наше существо, равно как и весь мир, раздроблены. Исходя из одного угла мира или своего разсудка, мы не имеем никаких оснований ждать, что получим тот же результат, как если бы вышли из другого угла. Встреча невероятна. Существование м н о ж е с т в а разно-гласящих схем и теорий, одинаково добросовестных, но исходящих из разных исходных точек, есть лучшее доказательство трещин мироздания. Самый разум раздроблен и расколот, и только очищенный бого-носный ум святых подвижников н е с к о л ь к о цельнее: в нем началось сростание разломов и трещин, в нем болезнь бытия залечивается, раны мира затягиваются, ибо и сам-то он — оздоравливающий орган мира.

«Ты и твои друзья, с которыми ты привык разговаривать, — жалуется платоновский И п п и й Сократу, — вы вещей в целом не рассматриваете, но отхватываете и толчете и прекрасное, и все остальные вещи, раздробляя их в речах. Оттого-то от вас и ускользают такие прекрасные и по природе своей цельные тела сущности»<sup>239</sup>. Но то, в чем наивный Иппий видит личный недостаток Сократа, есть на деле необходимый признак науки, как деятельности разсудка.

За что бы мы ни взялись, мы неизбежно дробим рассматриваемое, раскалываем изучаемое на несовместные аспекты. Смотря на одно и то же с разных сторон, т. е. действуя разными сторонами духовной деятельно-



сти, мы можем прийти к антиномиям, к положениям несовместным в нашей разсудке. Только в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но — не разсудочно, а сверх-разсудочным способом. Антиномичность вовсе не говорит: «И то, и другое не истинно»; не говорит также: «Ни то, ни другое не истинно». Она говорит лишь: «И то, и другое истинно, но каждое — по своему; примирение же и единство — выше разсудка». Антиномичность — от дробности самого бытия, — включая сюда и разсудок, как часть бытия.

Как идеальную предельную границу, где снимается противоречие, мы ставим догмат. Но он для разсудка, — лишь формален, и только в благодатном состоянии души наполняется соком жизни, делается само-доказательной Истиной. Будучи регулятивной нормой для разсудка, догмат для очищенного благодатию разума, воспринимающего откровение, является истиной интуитивно-данной. Для разсудка догмат есть не более как категорический императив, гласящий требование: «Ты должен мыслить так, чтобы каждое нарушение догмата в одну сторону сейчас же приводилось к нулю соответственным нарушением в сторону прямо-противоположную; все твои разсудочные операции над догматом должны производиться так, чтобы в них всегда сохранялась основная антиномия догмата».

Напротив, для разума, очищенного молитвою и подвигом, — предельным случаем чего является разум святотого, — догмат есть само-доказательная аксиома, свидетельствующая: «Ты видишь и истинность мою и внутреннюю необходимость быть мне антиномичною в разсудке; если же ныне ты видишь смутно, то увидишь ясно впоследствии, когда еще очистишь себя».

Догмат, как объект веры, непременно включает в себя разсудочную антиномию. Если нет антиномии, то разсудочно положение — цельно. А тогда это, во-первых, — не догмат, а научное положение. Верить тут нечему, очищать себя и творить подвиг — не для чего.



Но мне кажется великим кощунством думать, что религиозная истина, — «святыня», — постижима при в с я к о м внутреннем состоянии, без подвига. Правда, она может благодатно блеснуть разуму нечистому, чтобы привлечь его, но она не может быть доступной всякому. Итак, повторяю, такое положение — не догмат. А во-вторых, сознание тогда н е п о л н о, неглубоко, не взгляделось во внутреннюю суть объекта: ведь мы н е м о ж е м цельно мыслить суть религиозного объекта, не в силах охватить его р а з с у д к о м, не разлагая. Разсудок же не может не ограничиться одной из сторон объекта. Ограничение о д н о ю стороною — таков, именно, смысл е р е с и.

Ересь, даже мистическая, есть разсудочная одно-сторонность, утверждающая себя, как в с е. *Αἵρεσις* — выбор; избрание, склонность или расположение к чему-нибудь, затем избранное, избранный образ мыслей и, отсюда, — партия, секта, философская школа<sup>240</sup>. Одним словом, в слове *αἵρεσις* содержится идея одно-сторонности, какого-то прямолинейного сосредоточения на о д н о м из многих возможных утверждений<sup>241</sup>. Православие вселенско, а ересь — по существу своему партийна. Дух секты есть вытекающий отсюда эгоизм, духовная отъединенность: одно-стороннее положение ставится на основание безусловной Истины и тем самым это положение исключает все то, в чем видится антиномическое дополнение к данной половине антиномии, разсудочно — непостижимой. Объект религии, падая с неба духовного переживания в плотность разсудка, неминуемо раскалывается тут на аспекты, включающие друг друга. Дело п р а в о с л а в н о г о, соборного разсудка собрать в с е осколки, полноту их, а еретического, сектантского — в ы б р а т ь осколки, какие приглянутся: «нужно быть многострунным, чтобы заиграть на гусях Вечности»<sup>242</sup>.

Полнота в единстве, полнота целостная д л я р а з с у д к а, — как сказано, — лишь постулируется. Но условием интуитивной данности постулата является укрощение своей разсудочной деятельности и выход в благодатное мышление восстановленного, очищенного



и возсозданного человеческого естества. Христос дал зародыш новой твари, «семья Божие — *σπέρμα αὐτοῦ*» (1 Ио 3:9), и твердую точку недвижимой скалы, на которую мы можем становиться, спасаясь от *ἐποχή*. Но связанная полнота есть лишь ч а я н и е. Ее даст только Тот, Кто омоет всю скверну с твари, — Дух Святой. Духом постигаются догматы, в Нем — полнота разума. А покуда, тем острее и тем многообразнее разсудочные антиномии веры, чем проникновеннее и чем полно-звучнее самое переживание. И действительно, Священная Книга полна антиномиями. Антиномистично скрещиваются между собою суждения не только разных библейских авторов (у ап. Павла — оправдание верою, у ап. Иакова — делами и т. п.), но — одного и того же; и — не только в разных его писаниях, но — в одном и том же; и — не только в разных местах, но — в одном и том же месте. Антиномии стоят рядом, порою в одном стихе, и притом в местах наисильнейших, как ветер стремительный потрясающих душу верующего, как молния поражающих вершину ума. Только подлинный религиозный опыт усматривает антиномии и видит, как возможно ф а к т и ч е с к о е их примирение; но для позитивистического разсудка они не видны, или же их заостренность представляется литературною манерою парадоксального, — а то и больного, — ума.

Возьми апостола Павла. Его блестящая религиозная диалектика состоит из ряда изломов, — с утверждения — на другое, ему антиномичное. Порою антиномия заключена даже в стилистический разрыв сплошности изложения, — во внешний а с и н д е т о н: разсудочно противоречивые и взаимо-исключающие суждения острями направлены друг против друга.

Но для непосредственного восприятия в этих, громоглаголющих друг на друга, девственных глыбах «да» и «нет» открывается высшее религиозное единство, могущее получить свое завершение в Духе Святом. Какою внутреннею нечувствительностью, каким религиозным безвкусием было бы стараться свести все эти «да» и «нет» к одной плоскости, — счесть тот или другой слой несущественным! Антиномии принадлежат к самой с у щ -





н о с т и переживания, они неразлучны с ними, как цвет лепестка — с заключенным в нем пигментом. Это — как бы туман, написанный на картине, — как бы узор, затканый в материи. Желая рассмотреть картину яснее, намереваясь сделать материю гладкой, тщетно мы стали бы стирать туман и узор: вместе с ними пришлось бы уничтожить самое вещество картины или материи, — их самих. Так — и в религии. Антиномии — это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней разсудочно. Тезис и антитезис, как основа и уток, сплетают самую ткань религиозного переживания. Где нет антиномии, там нет и веры: а это будет тогда лишь, когда и вера и надежда упразднятся, и пребудет одна любовь (1 Кор 3:8,13).

Каким холодным и далеким, каким безбожным и черствым кажется мне то время моей жизни, когда я считал антиномии религии — разрешимыми, но еще не разрешенными, когда я в своем гордом безумии утверждал логический м о н и з м религии.

Само-отвержение — это единственное, что приближает нас к бого-подобию. Но и само-отвержение вообще, и самоотвержение разсудка в частности есть нелепость, бессмыслица для разсудка. А не может быть не-А. «Н е в о з м о ж н о», но и «н е с о м н е н н о»! Из Я любовь делает не-Я, ибо истинная любовь — в отказе от разсудка.

Довольно говорить об антиномиях вообще. Приведу тебе несколько конкретных примеров из бесчисленного множества. Бросаются в глаза прежде всего П а в л о в ы антиномии, причина чему — весьма простая. Глубина теософского умозрения сочетается у Павла с диалектической формой, тогда как у других священных писателей форма несколько афористическая, или же систематическая. Разсудок не предрасположен здесь ждать связности, и потому за афористической разрозненностью не сразу замечает противоречия. Но д и а л е к т и ч е с к о е изложение настраивает разсудок ждать связности, и когда связность нарушается «угловой точкою», где сходятся тезис с антитезисом, то разсудок невольно вздрагивает: это явно требуется от него жертва собою.



Для нас наиболее подходящим является опять-таки самое диалектическое и самое пламенное из Посланий, — «К римлянам», — эта разрывная бомба против разсудка, заряженная антиномиями. Вот же для примера<sup>243</sup> таблица некоторых антиномий, подобранных, впрочем, довольно случайно и не без сознательного уклонения от тех из них, которые предначемены к рассмотрению в одной из ближайших книг.

## ПРИМЕРЫ ДОГМАТИЧЕСКИХ АНТИНОМИЙ

ТЕЗИС

АНТИТЕЗИС

Божество:

единосушное

триипостасное

Два естества во Христе соединены:

неслитно (*ἀσπυχῶτως*)

нераздельно (*ἀδιαίρετως*)

и неизменно (*ἀτρέπτως*)

и неразлучно (*ἀχωρίστως*).

Отношение человека к Богу:

предопределение

свободная воля

*Рим* 9 (где объясняется отвержение Израиля с объективной и богословской точки зрения, икономической), т. е. дается ответ на вопрос «для чего?».

*Рим* 9:30 — 10:21 (где объясняется отвержение Израиля с нравственной и антропологической точки зрения (амартологической), т. е. дается ответ на вопрос «почему?»).

Грех:

Через падение Адама, т. е. как случайное явление в плоти (*Рим* 5:12-21).

Через конечность плоти, т. е. как необходимо присущий ей (*1 Кор* 15:50 сл.).

Суд:

Христос, как Судия всех христиан при своем втором пришествии (*Рим* 2:16, 14:10, *1 Кор* 3:13, *2 Кор* 5:10).

Бог, как окончательно судящий всех людей чрез Христа (*1 Кор* 4:5, 15:24,25).

Воздаяние:

Воздаяние всем по делам (*Рим* 2:6-10, *2 Кор* 5:10).

Свободное прощение искупленных (*Рим* 4:4, 9:11, 11:6).



### Конечная судьба:

Всеобщее возстановление и блаженство (*Рим* 8:19-23, 11:30-36)      Двойкий конец (*Рим* 2:5-12) «Погибель» (*2 Кор* 2:15 и пр.)

### Заслуга:

Необходимость человеческого подвига (*1 Кор* 9:24: «так бегите, чтобы получить»).      Недействительность человеческого подвига (*Рим* 9:16: «помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего»).

«Со страхом и трепетом совершайте свое спасение»      потому что Бог производит в вас и хотение и действие» (*Фил* 2:12,13).

Ср.: «Душа Господа хотела свободно; но хотела свободно того, что должна была хотеть по изволению воли Его Божества» (*Иоанна Дамаскина* Точное изложение православной веры, 3:18).

### Благодать:

Когда умножился грех, стала преизобиловать благодать (*Рим* 5:20).      «Оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? Никак» (*Рим* 6:10, 6:15).

«Всякий, пребывающий в Нем (Христе) не согрешает» (*1 Ио* 3:6).      «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем себя, и истины нет в нас» (*1 Ио* 1:3).

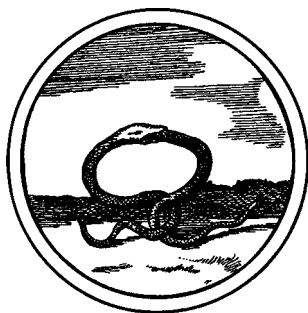
Всякий рожденный от Бога, не делает греха — и он не может грешить» — (*1 Ио* 3:9).

### Вера:

Свободна и зависит от доброй воли человека (*Ио* 3:16-18).      Дар Божий и не находится в воле человеческой, но — в воле привлекающего ко Христу Отца (*Ио* 6:44).

### Пришествие Христово:

Для суда над миром:      Не для суда над миром:  
«На суд пришел Я в мир»      «Я пришел не судить мир»  
(*Ио* 9:39).      (*Ио* 12:47).



Suummet rodit. — Свое же угрызает

### VIII. — ПИСЬМО СЕДЬМОЕ: ГРЕХ

Кто, еще от годов юности, не помнит нравоучительного рассказа «Г е р а к л н а р а с п у т ь е»? Эта, несколько приторная басня, составленная в V-м веке до Р. Х. знаменитым учителем Сократа софистом П р о д и к о м Кеосским или, правильнее, Кейским и, по свидетельству Аристофановского Схолиаста<sup>244</sup>, входившая в сочинение Продика «<sup>ρ</sup>Ωραι», «В р е м е н а г о д а», а, может быть, и «В о з р а с т ы ж и з н и», дошла до нас в передаче или, точнее, в пересказе К с е н о ф о н т а<sup>245</sup>. И, конечно, всякий помнит, как олицетворенные Добродетель — ἡ Ἀρετή, — и Порочность — ἡ Κακία, — или Счастье — ἡ Εὐδαιμονία — в риторическом споре состязаются пред юношей Гераклом о своих преимуществах, и как каждая тянет его вступить на один из двух возможных путей, — на свой. При этом автор пользуется случаем, чтобы дать каталог добродетелей и пороков. Вот педагогическое пособие для воспитания афинского юношества.

Но было бы ошибкою видеть в этом рассказе что-то исключительное. Сам будучи, вероятнее всего, литературною обработкою народной басни и имея, следовательно, много-вековую родословную<sup>246</sup>, он, в свой черед, стал родоначальником целого ряда литературных поколений. Сюжет «д в у х п у т е й» оказался, как выражаются историки литературы, «с т р а н с т в у ю щ и м».



Само собою понятно, что состав главной его части, т. е. каталога добродетелей и пороков, соответствующих двум путям жизни, каждый раз менялся сообразно нравственным воззрениям места и времени. Но и в позднейших обработках темы «двух путей» легко увидеть спор все тех же Добродетели и Порочности, в существе своем, в основном ядре своем приводящийся к борьбе за *ц е л о м у д р и е*.

Наконец, мы сталкиваемся с наиболее разработанным противопоставлением «двух путей» в так называемом «У ч е н и и д в е н а д ц а т и а п о с т о л о в»<sup>247</sup>, относящимся либо к концу I-го, либо к началу II-го столетия по Р. Х. Этот памятник имеет себе много подобных, почти вариантов, но установить с точностью взаимные генеалогические отношения всех их и затруднительно<sup>248</sup> и едва ли нужно, по крайней мере для нас. Даже на своей догадке о происхождении всех их от басни Продика мы не взяли бы настаивать особенно решительно.

Нам важна не генетическая зависимость различных обработок одной темы, а лишь самая т е м а, лишь та распространенная в человечестве и от его самосознания неотъемлемая общая мысль, что «есть два пути: один жизни и один — смерти» и что «различие между обоими путями большое»<sup>249</sup>, — как выражает ее неизвестный составитель «Учения» в приступе.

Consensus omnium свидетельствует, что есть д в а пути; но как понимать самую возможность этой двойственности? Есть два пути! Один из них — путь к Истине. А другой, — совсем на него не похожий?... Но как же может быть е щ е, д р у г о й путь, когда Истина — источник всякого бытия, и вне Истины — ничего нет. Если Истина есть все (— а, не будучи в с е м, как же она могла бы быть Истиною? —), то как же допустить какую-то Не-Истину, какую-то Ложь. Бог — Жизнь и Виновник жизни, т. е. творчества. Значит, Ложь есть Смерть и источник смерти, т. е. уничтожения. Бог есть Лад и Строй; а Ложь — беспорядок и Анархия. Бог есть Святость; а Ложь — Греховность. Но опять, как



может б ы т ь Греховность? Ведь бог — Сущий, ὁ ὢν, Ягве, יְיָ<sup>250</sup> и, значит, Сатана, Грех — совсем иное, — т. е.... —

Невольно подсказывается ответ, что греховность хотя и есть, но есть не-сущая. «Н е п л о д с т в о в а в ш и й мой у м, плодоносен Боже покажи ми»<sup>251</sup>, взывает душа, сознавшая свое бесплодие от греховной скверны. Бесплодие, бессилие, неспособность рождать жизнь — вот естественный плод греха. Грех неспособен творить, но — только разрушать. Грех неспособен рождать, ибо всякое чадородие — не иначе как от Сущего Отца, но — только умерщвлять. Грех бесплоден, потому что он — не жизнь, а смерть. А Смерть влачит свое призрачное бытие лишь Жизнью и насчет Жизни, питается от Жизни и существует лишь постольку, поскольку Жизнь дает от себя ей питание. То, что есть у Смерти — это лишь испоганенная ею жизнь же. Даже на «черной мессе», в самом гнезде диавольщины, Дьявол со всеми своими поклонниками не могли придумать ничего иного, как кощунственно пародировать тайнодействия литургии, делая все н а о б о р о т»<sup>252</sup>. Какая пустота! Какое нищенство! Какие плоские «г л у б и н ы»!

Это — еще доказательство, что нет ни на самом деле, ни даже в мысли ни Байроновского, ни Лермонтовского, ни Врубелевского Дьявола — величественного и царственного, а есть лишь жалкая «обезьяна Бога», о которой давно сказано:

*Simia quam similis turpissima bestia nobis.*

По чеканному определению св. И о а н н а Б о г о с л о в а, «г р е х е с т ь б е з з а к о н и е — ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία» 1 Ио 3:46).

В этом определении обращает на себя внимание член, поставленный как при подлежащем, ἁμαρτία, так и при сказуемом, ἀνομία. Член при существительном обычно является и н д и в и д у а л и з а т о р о м, выделяющим объект из ряда ему подобных<sup>253</sup>, тогда как б е з члена объект имеет смысл о д н о г о и з м н о г и х, или же слово употреблено в о т в л е ч е н н о м значе-



нии, как а б с т р а к т. Следовательно, *ἡ ἀνομία* означает, что тут берется не одно из многих прегрешений, но именно грех, как таковой, как совокупность всего греха, сущего в мире, грех в его метафизическом корне, как Грех. — Но, далее, как понять член при слове *ἀνομία*? Ведь известно из элементарной грамматики, что при сказуемом-существительном и при сказуемом-прилагательном не бывает члена, так что предлагается даже, в сомнительных случаях, когда трудно понять, где подлежащее и где сказуемое, посмотреть, при каком слове стоит член; оно, де, и есть подлежащее. Это и понятно: ведь чаще всего предложения выражают суждения предикации, подведения подлежащего под объем сказуемого, и потому сказуемое неминуемо должно иметь отвлеченный смысл общего понятия, класса. Но, тем не менее, при особых обстоятельствах бывает и сказуемое с членом. Так, например, в Четверо-евангелии находим: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων* (т. е. который известен под этим именем; *Μρ* 6:3).

*ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς* (*Μφ* 5:13);

— — *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* (*Μφ* 5:14);

*ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμὸς* (*Μφ* 6:22);

*σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* (*Μφ* 16:16);

*σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* (*Μκ* 15:2);

*ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ* (*Ιο* 11:25);

далее *Ιο* 14:8 и проч.<sup>254</sup>; сюда же относятся чрезвычайно важные места *Εφ* 1:286, *Μφ* 26:27, *Μρ* 14:22, *Λκ* 22:12, *1 Κοφ* 11:24, говорящие о Церкви и о Теле Христовом. — Смысл приведенных мест прозрачен: тут говорится не о соли, свете и проч. в о б щ е, не о некоторой соли (*ein Salz*) и т. д., на ряду с другою солью и т. д., а о том, что одно только имеет или достойно иметь это название, о том, что несет в себе самую суть тех свойств, за которые обычная соль, обычный свет и проч. получают свое имя<sup>255</sup>.

Итак, *ἡ ἀνομία* значит: не одно из беззаконий, не беззаконие вообще, а беззаконие *κατ' ἐξοχήν*, — беззаконие, по преимуществу заслуживающее это назва-



ние, — то, что несет в себе самое начало незаконности, — беззаконие в чистейшем и полнейшем виде и смысле, — деяние в высшей степени совокупающее в себе все то, за что отдельные беззакония называются беззакониями, — с а м о б е з з а к о н и е или, — одним словом, — Б е з з а к о н и е.

Апостол говорить хочет не об о д н о м и з признаков греха, хочет оставаться не на периферии его, но углубляется в самые недра его, в его метафизическое естество. Поэтому определение, даваемое им греху, есть определение в г л у б и н е о н т о л о г и ч е с к о й, а не метафорическое или акцидентальное. Было бы крайне ошибочно понимать его з а к о н н и ч е с к и. Грех есть Беззаконие, есть извращение Закона, т. е. того Порядка, который дан твари Господом, того внутреннего Строя всего творения, которым живо оно, того Устроения недр твари, которое даровано ей Богом, той Премудрости, в которой — смысл мира. Вне Закона, Грех — ничто, имеет лишь мнимое существование, ибо, — позволяю себе применить слова Апостола, хотя, быть может, в несколько свободном толковании, — «законном познается грех».

Если нет рождения, нет и умерщвления; если нет бытия, то нет и небытия; если нет жизни, то нет и смерти. Если нет света, то нет и тьмы, ибо светом изобличается тьма. Грех — паразит святости и есть потому, что святость еще не отделена от него окончательно, — потому что пшеница и плевелы растут до поры до времени вместе.

Разрушая, как и всякое паразитическое существование, своего кормителя, грех подрывает вместе и себя самого. Он направляется на себя, себя ест, ибо все, что не хочет у н и ч и ж е н и я, подвергается у н и ч т о ж е н и ю. Бог, никому не желающий зла, никогда никого не уничтожал; но всегда сами себя злые губили: Бог «разсеял гордых» ничем иным, как «м ы с л и ю с е р д ц а и х — *διανοία καρδίας αὐτῶν*» (Лк 1:51б), или, точнее, р а з с у ж д е н и е м, *διανοία*, — ибо разсудок — *διανοία*, — в противоположность уму, и есть проявление самости.





«Сотвори державу мышцею своею,  
расточи гордыя мыслию сердца их» —

так некогда воспела Пречистая Дева Мария при свидании с Елизаветою, и так доньше поется на утрени и будет петься во веки веков.

Само-разрушительную природу зла понимали уже и лучшие из эллинов:

«...хорошие, — говорит Платон, — подобны друг другу и бывают друзьями, а дурные, как об них и говорится, даже сами себе никогда не остаются подобными, но бывают непостоянны и неустойчивы; а то, что не остается подобным самому себе, но бывает различным, едва ли может быть подобным другому или подружиться с ним — *τοὺς δὲ κακοὺς ὅπερ καὶ λέγεται περὶ αὐτῶν, μηδέποθ' ὁμοίου μηδ' αὐτοὺς αὐτοῖς εἶναι, ἀλλ' ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμῆτους ὃ δ' αὐτὸ αὐτῷ ἀνόμοιον εἶη καὶ διάφορον, σχολῆ (ἄν) πού τῳ ἄλλῳ ὅμοιον ἢ φίλον γένοιτο*»<sup>256</sup>.

Желая только себя, в своем «здесь» и «теперь», злое само-утверждение негостеприимно запирается ото всего что не есть оно; но, стремясь к само-бóжеству, оно даже себе самому не остается подобным и рассыпается и разлагается и дробится во внутренней борьбе. Зло по самому существу своему — «царство разделившее на ся». Эта мысль о раздробительном действии зла глубокомысленно выражено уже Платоном под прозрачным покровом мифа об «андрогине»<sup>257</sup>.

«Некогда наша природа, — так приблизительно повествует Платоновский Аристофан, — была далеко не такой, как теперь. Тогда существовал еще андрогин — существо, составленное из двух теперешних особей, и он был единою личностью. Эти андрогины были крепки и сильны и, в упоении своею мощью, надмались и осмелились поднять руку на богов: они хотели проложить себе путь на небо, чтобы напасть на богов. Тогда Зевс и небожители решили ослабить их, разсекши каждого пополам, так, чтобы им пришлось ходить



уже на двух ногах, а не на четырех. «А если я замечу, — сказал Зевс, — что они и тогда не усмирятся и не захотят успокоиться, то я еще раз разрежу их пополам, так что им придется тогда уже прыгать на одной ножке»<sup>258</sup>». Вот с у т ь Платоновского мифа. Добавлю только еще, что л ю б о в ь, — по Платону, — это и есть инстинктивное стремление любящих — вновь соединить разделенное.

Было бы слишком легкомысленно видеть в только что изложенном мифе простую басню, придуманную Платоном. Несомненно, что это — художественная обработка древнего народного мифа. Подобный же миф находим мы и в памятниках иных народов. Так, в З е н д - А в е с т е, в книге Б у н д е г е ш, рассказывается, что от семени небесного первобыка [= «Жизнь»] Кайомора, пролитого на землю, выросло о р у э р э [= arbor или arbor, «дерево»; но также = «жизнь» и «душа»]. Это, выросшее, есть соединение земли с небесным началом. От дерева родилось Мешиá, самец-самка, мужчина-женщина. Затем Мешиá разделился на мужское тело, удержавшее имя М е ш и á, и на женское, получившее имя М е ш и а н э. Такова первая человеческая пара<sup>259</sup>.

Какие-то таинственные нити как будто связывают, идейное зерно этих повествований и со священным повествованием книги Бытия. В словах: «И Бог сказал: «Сотворим человека...» И сотворил Бог человека, в образе своем, в образе Божиим сотворил Он его; мужчиною и женщиною сотворил Он их» (*Быт* 1:26,27)<sup>260</sup>. Мистики разных толков нередко усматривали здесь указание на изначальную сложность человеческого существа, даже на первоначальный андрогинизм, считая половую дифференциацию следствием метафизического грехопадения. Так, уже гностическая секта о ф и т о в считала перво-человека *ἀρσενόθηλος*, муже-женщиною<sup>261</sup>. Так же думали последователи К а б б а л ы, чуть ли не поголовно все мистические писатели — Як. Б е м э, С е н - М а р т е н, Фр. Б а а д е р, современные о к к у л ь т и с т ы и т. д. и т. д.<sup>262</sup>. Но, ссылаясь на них, я имел в виду доказать, конечно, не необходимость



именно андрогинического толкования указанных слов книги Бытия, а только широкую распространенность того убеждения, что человек первоначально был более цельным, чем ныне, и что лишь само-утверждение его стало причиной раздробленности.

Само-утверждение личности, противопоставление ее Богу — источник дробления, распада личности, обеднения ее внутренней жизни; и лишь любовь, до известной степени, снова приводит личность в единство. Но если личность, уже отчасти распавшаяся, опять не унимается и хочет быть сама богом, — «как боги», — то неминуемо постигает ее новое и новое дробление, новый и новый распад. Таков онтологический смысл мифа. И разве не видим мы, как на наших глазах, — то под громким предлогом «дифференциации» и «специализации», то по обнаженному вожделению бесчиния и безначалия, — разве не видим мы, как дробится и рассыпается и общество и личность, до самых тайников своих, желая жить без Бога и устраиваться помимо Бога, с а м о-определяться п р о т и в Бога. Самое безумие, — эта дезынтеграция личности<sup>263</sup>, — разве оно в существе своем не есть следствие глубокого духовного извращения всей нашей жизни? Неврастения, все возрастающая, и другие «нервные» болезни разве не имеют истинной причиной своею стремление человечества и человеков жить п о с в о е м у, а не по Божьему, жить без з а к о н а Божия, в а н о м и и<sup>264</sup>. Отрицание Бога всегда вело и ведет к без-умию, ибо Б о г и есть-то Корень ума. Ктó — «сказавший в сердце своем», т. е. не на словах, а в самой душе своей, всем существом своим: «Н е т Б о г а»? — «Б е з у м е ц» (Пс 13:1; 52:2), ибо существенное отрицание Бога и безумие — одно и то же, слиты и неразделимы, — явление художественно и в развитии своем изображенное Л. Т о л с т ы м<sup>265</sup> и Ф. Д о с т о е в с к и м<sup>266</sup>.

Без любви, — а для любви нужна прежде всего любовь Божия, — без любви личность рассыпается в дробность психологических элементов и моментов. Любовь Божия — связь личности. Потому-то и молимся: «Любовию Твоею с в я ж и мя, Невесто невестная», —



да, «свяжи», а не то — разсыплюся и сделаюсь тою самою «совокупностью психических состояний», которую одну только и знает «научная психология», эта «психология без души». «Ты моя крепость, Господи, Ты моя и сила!», — восклицает душа, понявшая свое безсилие и неустойчивость.

Грех — момент разлада, распада и развала духовной жизни. Душа *т е р я е т* свое субстанциональное единство, *т е р я е т* сознание своей творческой природы, *т е р я е т с я* в хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их. Я захлебывается в «потопе мысленном» страстей. Недаром загадочная и соблазнительная улыбка всех лиц *Л е о н а р д о д а В и н ч и*, выражающая скептицизм, отпадение от Бога и само-упор человеческого «*знаю*», есть на деле улыбка растерянности и потерянности: сами себя потеряли, и это особенно наглядно у «Джиоконды». В сущности, это — улыбка греха, соблазна и прелести, — улыбка блудная и растленная, *н и ч е г о* положительного не выражающая (— в том-то и загадочность ее! —), кроме какого-то внутреннего смущения, какой-то внутренней смуты духа, но — и нераскаянности<sup>267</sup>. — Да, во грехе душа ускользает от себя самое, *т е р я е т с е б я*: Недаром последнюю степень нравственного падения женщины язык характеризуют как «*п о т е р я н н о с т ь*». Но несомненно, что бывают не только «*п о т е р я н н ы е*», т. е. потерявшие в себе самих себя, свое бого-подобное творчество жизни «*ж е н щ и н ы*», но и «потерянные мужчины»; вообще, греховная душа — «потерянная душа», и потерянная не только для других, но и для себя самой, ибо не соблюла себя. И если современная психология все твердит, что она не *з н а е т* души, как субстанции, то это только весьма скверно выставляет нравственное состояние самих психологов, — в массе своей, очевидно, являющихся «потерянными мужчинами». Тогда, действительно, не «*я делаю*», а «*с о м н о ю д е л а е т с я*»; не «*я ж и в у*», а «*со мною происходит*».

По мере угашения в сознании творчества, самодеятельности и свободы, вся личность оттесняется механическими процессами в организме и, проецируя во



вне последствия собственной слабости, оживляет окружающий мир<sup>268</sup>. А так как трезвение и бодренность — условия жизни л и ч н о с т и, то всяческая нетрезвость и всяческая сонливость способствуют такому ослаблению само-собранности духа. Когда хочется спать, когда бываешь спресонок, забывая «бодренным сердцем, бодренною мыслью и бодренным умом отгонять уныние греховного сна»<sup>269</sup>, или еще, тем более, в состоянии опьянения, под ошеломляющим действием наркотиков, во всех этих и подобных состояниях сами собою подбираются слова все страдательного значения. Тогда, «земля швыряется», — как говорит один трех-летний мне знакомый мальчик про скользкий от утоптанного снега тротуар. «Слова говорятся» и «им хочет говориться»; «это н е я их говорю, но и м хочется говорить себя». «Стены шатаются», когда прислонишься к ним. Вещи «не хотят» удерживаться в руке и выскакивают из нее, сами убегают и бегают. Жидкости выплескиваются. Даже отдельные части тела, — и те заявляют свою «автономность» и независимость. Весь организм, — как телесный, так и душевный, — из целостного и стройного о р у д я, из о́ргана личности превращается в случайную колонию, в сброд несоответствующих друг другу и само-действующих механизмов. Одним словом, в с е оказывается свободным во мне и вне меня, — все, кроме меня самого.

Неврастеническая полу-потеря реальности творческого Я<sup>270</sup> — тоже вид духовной нетрезвости, и трудно отделаться от убеждения, что причина ее — в «не-устроенности» личности. Извращая свое отношение к Богу, человек тем самым извращает и свою нравственную, а затем, даже и телесную жизнь. Так, язычники знали Бога чрез разсматривание творений его. «Но как они, уразумев Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в своих умствованиях, и о м р а ч и л о с ь неразумное их сердце, — называя себя мудрыми, о б е з у м е л и, и славу нетленного Бога извратили в подобие образа тленного человека, и птиц, и четвероногих, и гадов, то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что о с к в е р н и л и



они сами т е л а свои, истину Божию заменили ложью и поклонялись и служили твари паче творца» (*Рим 1:21-25*). Следствием этого явилось, — говорит далее Апостол, — извращение естественного устройства телесной жизни и порча жизни общественной. Ядовитые начала безчиния, безначалия и безудержия пропитали собою общество во всех его жизненных деятельностих (*Рим 1:26-32*).

По мере оземлянения души теряется ее свобода; медленно, но неукоснительно, рак греховной язвы разъедает сердце. Грехи обстают сердце, густым строем стоят окрест него и не допускают меня до него, преграждают доступ освежающего ветерка благодати. Душа томится;

...все удушливо-земное  
она хотела-б оттолкнуть<sup>271</sup>,

и взывает: «От всякого обстояния спаси!», но с е р д ц е словно окружило себя твердой корой.

Да, оно живо, но — за своими стенами, и до него не доберешься. Я сам только теоретически знаю, что ёсть оно, а уж не могу приступить к нему. И святая служба церковная скользит по этому стальному панцирю едва царапая его, срываясь с него и проносясь мимо неспособного собраться в себе внимания.

Порою наступает какое-то забытье, — в местах самых значительных: враг скрадывает слова драгоценнейшие. Спросишь себя: «Неужели э т о, — т. е. евангелие и т. д., — ужé прошло?» и, только разсудком, с о о б р а ж а я по ходу службы, говоришь: «Да». Наоборот, греховные желания, даже самые непостижимые нелепости, в разлагающуюся личность внезапно врываются, яркие, как какие световые пятна в мозгу, — и, д о всякого решения, оказываются делами. Под дуновением помыслов у греховной личности лишь вздымается

«души ее темное пламя»<sup>272</sup>.

Как в уже упомянутом рассказе о «Герacle на распутьи», так и в прочих развитиях темы «двух путей» основную нужно признать идею именно об устройении



человеком своей души и своего тела, о ковке себя самого подвигом, об очищении всего организма вниманием к себе.

И такая, «изсушенная» от влажной чувственности душа, т. е. душа «мудрейшая» (— «ξηρὰ ψυχῆ σωφωτάτη» — сухая душа — мудрейшая», сказал некий муж древности<sup>273</sup> —), такая оплотненная личность, такой устроенный человек противопоставляется душе влажной, личности рыхлой, неустроенной, «праздно-хаотической», — по слову Ф. М. Достоевского.

Но что же такое эта «устроенность»? — Это, — когда в личности все — на своем месте, когда в ней все бывает «по чину, κατὰ τάξιν»<sup>274</sup>.

Вот, несмотря на свою прозаичность, ответ наиболее точный. «Все в личности на своем месте», «все в ней бывает по чину» — это значит: все ее жизне-деятельности совершаются по Божескому закону<sup>275</sup>, данному ей, — и не иначе; это значит, что и сама она, малый мир, занимает в мире, — большом мире, — то самое место, которое от века назначено ей, — не соскакивает с предначертанного ей и ее скорейшим образом ведущего к Царствию Небесному пути. В «бывании всего по чину» и состоит красота твари, и добро ее и истина. Наоборот, отступление от чина — это и безобразие, и зло, и ложь. Все прекрасно, и благо, и истинно, но — когда «по чину»; в с е безобразно, зло и ложно, — когда с а м о-чинно, с а м о-вольно, с а м о-управно, «по своему». Грех и есть «по-своему», а Сатана — «По-своему».

Грех — в нежелании выйти из состояния самоотжества, из тождества «Я = Я», или, точнее, «Я!». Утверждение себя, как себя, б е з своего отношения к д р у г о м у, — т. е. к Богу и ко всей твари, — самоупор в н е выхождения из себя и есть коренной грех, или корень всех грехов. Все частные грехи — лишь видо-изменения, лишь п р о я в л е н и я самоупорства самости. Иными словами, грех есть та сила охранения себя, как себя, которая делает личность «с а м о - с т у к а н о м»<sup>276</sup>, идолом себя, «объясняет» Я чрез Я же, а не чрез Бога, обосновывает Я на Я же, а не на Боге. Грех есть то коренное стремление Я, которым Я утвержд-



дается в своей особности, в своем отъединении и делает из себя единственную точку реальности. Грех есть то, что закрывает от Я всю реальность, ибо в и д е т ь реальность — это именно и значит выйти из себя и перенести свое Я в не-Я, в другое, в зримое, — т. е. п о л ю б и т ь. Отсюда, грех есть то средостение, которое Я ставит между собою и реальностью, — обложение сердца корою. Грех есть н е п р о з р а ч н о е, — мрак, — мгла, — тьма, почему и говорится: «тьма ослепила ему очи» (1 Ио 2:11) и еще великое множество речений Писания, где «т ь м а» синонимична «г р е х у». Грех в своем беспримесном, предельном развитии, т. е. г е е н н а, — это т ь м а, б е з п р о с в е т н о с т ь, мрак, *σκότος*. Ведь свет есть являемость реальности; тьма же, наоборот, — отъединенность, разрозненность реальности, — невозможность явления друг другу, невидимость друг для друга. Самое название А д а или А и д а указывает на таковой, геенский разрыв реальности, на обособление реальности, на с о л и п с и з м, ибо там каждый говорит: «Solus ipse sum!». В самом деле, Ἀδης, Ἄιδης, или Ἀΐδης, — первоначально Ἀφιδης — происходит от √φιδ (= русскому √в и д) образующего глагол ἰδ-εἶν, в и д-еть, и отрицательной, точнее, л и ш и т е л ь н о й частицы, — ᾰ privativum<sup>277</sup>. Ад — это то место, то состояние, в котором нет в и д и м о с т и, которое лишено «в и д и м о с т и», которое невидно и в котором не видно. Аид — Без-вид; как говорит П л а т о н<sup>278</sup> «ἐν Ἄιδου, τὸ ἀειδὲς δὲ λέγω — в Аиде, я называю невидимое...», или, как определяет его П л у т а р х<sup>279</sup>, «τὸ ἀειδὲς καὶ ἀόρατον — невидимое и незримое»; а Г о м е р говорит о «туманном мраке» Аида: ὑπὸ ζόφου ἠερόεντα<sup>280</sup>.

Одним словом, грех есть то, что лишает возможности о б о с н о в а н и я и, следовательно, о б ь я с н е н и я, т. е. разумности. В погоне за греховным р а ц и о н а л и з м о м сознание лишается присущей всему бытию р а ц и о н а л ь н о с т и. Из-за у м с т в о в а н и я оно перестает созерцать у м н о. Сам грех — нечто вполне разсудочное, вполне п о м е р е разсудка, разсудок в разсудке, диавольщина, ибо Дьявол-Мefистофель — голая разсудочность<sup>281</sup>.





Но именно потому, что он — разсудок по преимуществу, он обезсмысливает все творение Божие и самого Бога, лишая его перспективной глубины обоснования и вырывая из Почвы Абсолютного, все располагает в одной плоскости, все делает плоским и пошлым. Ведь что иное есть пошлость, как ни склонность отрывать все, что ни зримо, от корней его и разсматривать как самодовлеющее и, следовательно, неразумное, т. е. — глупое<sup>282</sup>.

Диавол-Мефистофель, этот Чистый Разсудок, и есть Чистая Пошлость<sup>283</sup>; потому-то он и видит одну только глупость. А грех — начало неразумия, начало непостижимости и тупой, безысходной остановки умозрения. Он, — «льстиво-мудрый», по песнопениям св. Церкви, — увлекает в мнимую мудрость и тем отвлекает от подлинной.

Самое слово « г р е х » приравнивают к слову « о - г р е х »<sup>284</sup>, так что « г р е ш и т ь » значит « о ш и б и т ь с я », « н е п о п а д а т ь в ц е л ь », наконец, « д а т ь м и м о », « д а т ь м а х у », « п р о п у с т и т ь »<sup>285</sup>. Нам нет надобности решать вопрос о том, насколько правильна такая этимология, ибо, по существу дела, грех, все равно, есть огрех, есть « *дать мимо* ». Но м и м о чего же ведет нас грех? Во что не попадаем мы? — Мимо той нормы бытия, которая дана нам Истиною. Не попадаем в ту цель, которая предназначена нам Правдою, — одним словом, не желая подвига, сходим с истинного своего пути, начертанного на земле Божественным Перстом Подвиго-положника. И опять повторяю: грех есть извращение. Это — р а с - п у т ь с т в о , т. е., переход с пути на путь, шатанье по разным путям, блуждание по разным дорогам, а не по единственной правильной; или еще, это — блуждание, блужение, б л у д , потеря своей настоящей стези и «хождение путями своими» (Дн 14:16), как ходили язычники, и неспособность ожесточенным и заблудшим сердцем познать пути Господни, как то случилось с иудеями (Пс 94:8-10; Евр 3:7-10).

Каков же истинный путь, называемый в Писании «узким путем в жизнь» (Мф 7:14, ср. Дн 2:8), «путем



мира» (Лк 1:19), «путем спасения» (Дн 16:17) и «путем Господним» (Дн 19:9), «путем истины» (2 Пет 2:2) и «путем прямым» (2 Петр 2:15)? —

Это — ц е л о м у д р и е. И самое слово-то ц е л о - м у д р и е, *σο-φρωσύνη* или *σαο-φρωσύνη* по своему этимологическому составу указывает на цельность, здравость, неповрежденность, единство и вообще нормальное состояние внутренней жизни, нераздробленность и крепость личности, свежесть духовных сил, духовную устроенность внутреннего человека. Целомудрие, *σο-φρωσύνη* или *σαο-φρωσύνη* — почти тоже, что цело-мысленность (— разумея «мысль» в отеческом словоупотреблении, т. е. в смысле вообще духовной жизни —), цело-мыслие, цело-умие, цело-разумие, здраво-умие, здраво-мудрие, *σαὸς φρόνησις*. Таково значение слова у св. отцов, таково же оно и у древних философов<sup>286</sup>. — Целомудрие — это п р о с т о т а, т. е. органическое единство, или, опять-таки, цельность личности: «доступен и гостеприимен должен быть дух человека, готов к благоговению и благодарности, весь — улегченный слух и «чистое», «простое» око (*ἀπλοῦς ὀφθαλμός*)»<sup>287</sup>. Противоположностью цело-мудрию является состояние раз-вращенности, разврата, т. е. раз-вороченности души: целина́ личности разворочена, внутренние слои жизни, которым надлежит быть сокровенными даже для самого Я (— таков по преимуществу п о л —), они вывернуты наружу, а то, что должно быть открытым, — о т к р ы т о с т ь души, т. е. искренность, непосредственность, мотивы поступков, — это-то и запрячется внутрь, делая личность с к р ы т н о ю. Жизнь личности совершается *οὐ κατὰ τάξιν*, не «по чину», и в ней — все не на месте. Р а з в р а щ е н н ы й человек — как бы в ы в о р о ч е н н ы й наизнанку человек, — человек, кажущий изнанку души и прячущий лицо ее. Г л а з а такового избегают встречного взгляда, но у с т а извергают гнилое слово. Он трусит, как бы не узнали его слабости, а сам бесстыдно выставляет постыднейшее.

Стыд — это указатель, что, — хотя и законное и Богом данное, — но должно таиться внутри, и что —



быть обнаженным<sup>288</sup>. Но когда стыдливости нет, тогда является без-стыдство и цинизм, — казание сокровенного и прятание показуемого. Подъем на вершину сознания всего того, чему прилично быть в полу-мраке под-сознательной области, или, — что то же, — нисхождение сознания в таинственный сумрак корней бытия, Хамовское и хамское высматривание наготы родительства, — это и есть тот вывих душевной жизни, который именуется **р а з в р а щ е н н о с т ь ю**.

Тут получает себе **л и к и**, как бы, **л и ч н о с т ь** сторона нашего существа естественно безлика и безличная, ибо она — **р о д о в а я** жизнь, хотя и в лице происходящая. Получив же призрачное подобие личности, эта родовая подоснова личности делается самостоятельной, а настоящая личность распадается. Родовая область выделяется из личности и потому, имея лишь **в и д** личности, перестает подчиняться велениям духа, — становится **н е р а з у м н о й** и безумной; а самая личность, потеряв из своего состава свою родовую основу, т. е. свой корень, лишается сознания реальности и делается ликом не реальной основы жизни, а — пустоты и ничтожества, т. е. пустою и зияющею **л и ч и н о ю**, и, не прикрывая собою ничего действительного, самой собою осознается как ложь, как актерство. Слепая похоть и безцельная лживость — вот что остается от личности после ее развращения. В этом смысле, развращенность есть **д в о й н и ч е с т в о**, и глубокомысленный символ такого двойничества — нередко встречающееся и на Западе и на Востоке изображение **С а т а н ы** **с о в т о р ы м** **л и ц о м**, на месте **с р а м н ы х** **ч а с т е й**, или же, — что делается изографами, не совсем разумевшими смысл изображаемого, — на месте **ч р е в а**<sup>289</sup>. Психологический же разбор относящихся сюда переживаний находим в некоторых литературных произведениях<sup>290</sup>.

Если стыд — буссоль сознания и отвес личности, то безстыдство — указатель порчи, «и **с п о р ч е н н о с т и**» ее и признак **р а с т л е н н о с т и** души. А что такое растленность? — Да — все то же. «**Т л о**» значит «дно, испод, основание как плоскость»<sup>291</sup>; так, говорится о «**т л е у л ь я**», «**т л е к о р о б ь и**»; так, на



тамбовском наречии обыкновенно выражение «д о т л а с г о р е т ь», т. е. до чиста, до основания; указываются еще выраженья, как-то: «е г о о б о к р а л и д о т л а», «хлеб до тла сгнил», т. е. весь, сколько было<sup>292</sup>. Очевидно, глаголы «т л е т ь» и «т л и т ь» относятся к процессам гниения, разрушения и созревания, происходящим у о с н о в а н и я строений, лежащего прямо на земле. В таком случае р а с - т л е н и е обозначает: или с о - в е р ш е н н о е т л е н ь е, т. е. уничтожение души до конца, до тла<sup>293</sup>, или же, что правильнее, как и слово раз-вращенность, — нарушение законного порядка слоев душевной жизни, — когда т л о души разворачивается и попадает куда ему не следует, — выворачивание дна души, развращение до дна, как последнюю степень испорченности, — раз-винченность, рас-шатанность, раз-вал, рас-пад, раз-брод духовной жизни, ее раз-дробленность, не-единство, не-цельность. Это — раз-двоенность мысли, д в о е - д у ш н о с т ь, д в о е - м ы с л е н н о с т ь, двойственность, нетвердость в одном; одним словом, это — начинающееся еще до геенны разложение личности, ее *дихотоμία* (Мф 24:51 = Лк 12:46). «Человек с дwoящимися мыслями» уже тут, в этой жизни восчувствовал огонь гееннский. Как состояние противоположное цело-мудрию, растление делает человека нецеломудренным, т. е. лишает ум его целостности, его единства и ввергает в состояние мучительной неустойчивости.

Грех — сам в себе неустойчив. Единство нечистоты — мнимо, и призрачность этого лже-единства обнаруживается, лишь только оно вынуждается стать лицом к лицу с Добром. Нечисть едина — пока нет Чистого, но от одного только приближения Чистого скидывается с нее личина единства. Это распадение нечисти и это само-разложение «тошной силы»<sup>294</sup> наглядно обрисовано в повествовании об исцелении гадаринского бесноватого, одержавшегося н е ч и с т ь ю. Стоит обратить внимание, как внезапно меняется единственное число нечистой силы на число множественное, лишь только Господь Иисус спросил у нее об и м е н и е е, т. е. о сокровенной ее сущности. Хотя ктó не знает этого повествования, но я все же приведу его, печатая враз-



рядку нужные места. Святой евангелист Марк рассказывает, именно, о том как Иисус Христос с учениками «пришли в страну гадаринскую. И когда вышел Он из лодки, встретил Его ... одержимый нечистым д у х о м, — *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* — И вскричав, *κράξας*, — громким голосом (— т. е. конечно, вскричал д у х н е ч и с т ы й, а не одержимый им, хотя, возможно, — и устами одержимого —) сказал, *εἶπε*: «Что Тебе д о м е н я, *ἐμοί*, Иисус, Сын Бога Всевышнего? Заклинаю, *ὀρκίζω*, Тебя Богом, не мучь м е н я, *με*». Ведь Иисус сказал: «Выйди д у х нечистый, — *ἔξελθε, τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον*, — из сего человека». И спросил е г о, *αὐτῷ*: «Как т е б е, *σοι*, имя?». И о н сказал в ответ, *ἐπηρώτα*: «Легион имя мне, *μοι*, потому что нас много, — *πολλοὶ ἐσμεν*». И много проси л и Его, чтобы не высылал и х, *αὐτούς*, вон из страны той. — И проси л и Его в с е б е с ы, говоря, — *παρεκάλεσαν ... πάντες οἱ δαίμονες, λέγοντες*: Пошли н а с, *ἡμᾶς*, в свиней, чтобы н а м войти, *εἰσέλθωμεν*, в них». — Иисус тотчас позволил им, *αὐτοῖς*. И нечистые д у х и, вышедши, вошли в свиней, — *ἔξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσέλθον...*» (Мк 5:1-13).

Иисус Христос разговаривает не с самим бесноватым, а с тем, что — в нем, — с нечистой силою. Эта нечистая сила — о д и н нечистый дух, который и является о д н и м и говорит о себе, как об о д н о м. Но, лишь только Господь спросил об и м е н и, лишь только захотел, чтобы эта нечисть открыла подлинную свою суть, как она разсыпалась на неопределенное множество нечистых духов же, ибо «л е г и о н» текста означает именно «бесконечно много», «неисчислимо много», «неопределенно много»<sup>295</sup>. — Это внезапное разложение нечисти отмечено внезапным изменением е д и н с т в е н н о г о числа ее в стихе 9а на число м н о ж е с т в е н н о е, тогда как до вопрошения имени последовательно употреблялось число единственное (5:1-9а), а п о с л е вопрошения столь же последовательно проходит всюду число множественное.

По этому именно типу совершается и вообще изгнание нечисти. Заклинательная молитва именем Гос-



пода заставляет ее, призрачную личность распасться на дробность, на «легион» демонических состояний, из коих каждое, опять-таки выдает себя за личность<sup>296</sup>; заклинание обличает мнимость того единства, которое хочет основываться не на едино-сущии Пресвятой Троицы, а на подобно-сущии само-утверждения.

Таково неустойчивое, влажное и гниущее естество греха. Но если таково естество греха, — а противоположное ему — само-собранность и крепость души в целомудрии, — то невольно возникает вопрос о сущности этого целомудрия, представленного нами пока лишь описательным. Вопрос же о сущности целомудрия, в свою очередь, распадается на два, а именно:

во-первых, что такое это целомудрие духовное в сознании самого человека, т. е. как переживается, и,

во-вторых, как понимать целомудрие в плоскости онтологии, т. е. как объект мысли.

На первый из этих вопросов, отвечает слово «блаженство», а на второй — речение «вечная память». Вникнем же в эти ответы более внимательно.

Итак, прежде всего, рассмотрим целомудрие как внутреннее переживание целомудренной души, т. е. как блаженство. В чем же «блаженство»? Что такое блаженный? — Мне думается, что наиболее точный ответ на наши вопросы, мы сможем получить чрез разбор соответствующих греческих слов, т. е. слов *μαχαρία*, *μακάριος*, *μάκαρ*. Каков же первоначальный смысл этих слов? — Аристотель<sup>297</sup> изъяснял *μάκαρ* посредством происхождения от «сильно радоваться», «ἀπὸ μάλα χαίρειν». — Но слово *μάλα*, как оказывается, интерполировано впоследствии, и все объяснение Аристотеля сводится к простому выяснению смысла слова; это подтверждает и Плутарх<sup>298</sup>. — Непригодно также и объяснение Евстафия<sup>299</sup>, видящего в основе *μάκαρ* слово *κῆρ*, — смерть, — и толкующего *μάκαρ* как «безсмертный», не подверженный смерти — «παρὰ τὸ μὴ ὑποκείσθαι κηρί»; против Евстафия говорит



хотя бы то, что *μάκαρ* употребляется не только о бессмертных богах, но — и о смертных людях<sup>300</sup>.

Много думал над корне-словием *μακάριος, μάκαρ* Ш е л л и н г<sup>301</sup>, и его тонкие соображения я вкратце приведу сейчас. Правда, современная лингвистика не согласна с Шеллингом: и в науке ничто не долговечно; но, если бы даже его мысли и в самом деле были «не научны», — в жизни они много дают для понимания слова *μάκαρ*.

Главное, на что необходимо обратить внимание, по мысли Ш е л л и н г а, — это на непонятный слог «*μα*». Ключ к загадке *μάκαρ* — в первом слоге. По догадке Ш е л л и н г а, это — древняя частица, характеризующая собою отрицание, лишение, или как выражается один автор, «*τά* — частица предостережения»<sup>302</sup>; т. е., другими словами, Ш е л л и н г приравнивает *μα* к отрицательной частице *μή*<sup>303</sup>. Можно, по Шеллингу, пояснить такое значение «*μα*» на ряде слов, сложенных с *μα*, а именно:

1°, *μά-ται-ος*, — *пустой, ничтожный, призрачный*. Чего же тут не хватает, что отрицается? — То, что можно ухватить, осязать. *Μά-ται-ος*, — *неосязаемый, без-субстанциональный* (substantzlose). Отрицание именно о с я з а т е л ь н о с т и указывается частью *ται-ος*, со-коренно с эпическим повелительным наклонением *τή* — *возьми, схвати*, — с гомеровским причастием *τῆταῦον*, по-видимому, происходящую от *τά-ο*, *τά-γ-ω*, что соответствует латинскому *t a p o*.

2°, с *μά-ται-ος*, связано наречие *μᾶ-την* — *без-последствий, попусту*, напр. *говорить*, и полное выразительности *μα-τά-ω* — *медлить, мешкать, терять время*, — глагол, употребляемый в применении к человеку, который никогда не готов, всегда только вертится («шегутится»<sup>304</sup>) у дела, берясь за него, но не ухватывая его надлежащим образом.

3°, греческий язык имеет весьма различные выражения для обозначения непосредственных и мгновенных последствий, если за мыслью, словом или вообще данною возможностью следует дело, действительность («осязаемое»). Таковы *ἄφαρ*, *αἴψα*. За-



мечательно, что противоположностью им является г о - м е р о в с к о е *μάψ*<sup>305</sup>, — слово, очевидно, составленное из *μά* и *αἴψα*, — т. е. *тщетно, попусту, необдуманно опрометчиво*.

4°, от *μάψ* происходит прилагательное *μαψίδιος* (у Гомера — только в форме наречия) и *μαψίλογος*, напр. *μαψίλογοι οἰωνοί* — птицы, которых крик не имеет никаких последствий, ничего не обозначает.

5°, *μα-λακ-ός*, — *мягкий, нежный, изнеженный, вялый, нерешительный, неэнергичный*, равно как и происходящий от него глагол *μα-λά(κ)σσω* — *делать мягким, смягчать, слабеть, быть изнеженным* имеет о т р и ц а т е л ь н о е значение. По-видимому, это выражение образовано от лишения некоторого свойства, а именно способности да в а т ь з в у к при разрывании или разламывании; таково мягкое тело, тогда как непрерывность твердого не может быть нарушена без шума. Другими словами, в *μα-λακ-ός*, входит глагол *λάσχω* (откуда — *λακεῖν, ἔλακεν*), что значит *звучать, трещать, трескаться, громко кричать, громко лаять* и т. п., или *λαχάζω* и *λαχέω* — *кричать, шуметь, ломаться с треском*.

6°, к примерам Ш е л л и н г а можно присоединить еще один, а именно *μά-χλ-ος* — *похотливый, страстный*, от которого происходит *μά-χλ-οσύνη* — *похоть, страсть*. Отрицаемым тут является *χλοῦνις*, — *оскопление*, так что *μάχλος*, значит *не-оскопленный*.

7°, приведенные примеры делают еще более убедительными, если сделать небольшой экскурс в область о с е т и н с к о г о я з ы к а<sup>306</sup>. Дело в том, что в этом языке частица «*μά*», употребляемая в сложении с повелительным и сослагательным наклонением глаголов, обозначает повелительное о т р и ц а н и е того и или другого действия. Так, например: «*μά заг* — не говори» (осетинск. *загэн* = немецк. *s a g e n*), «*μά цу* — не ходи», «*μά ноаз* — не пей» и т. п.

Итак, частица «*μα*» имеет привативное значение. — Обращаемся ко второй составной части *μάκαρ*. Она, по Ш е л л и н г у, происходит не от *κήρ* (род. пад. *κηρός*) —





с м е р т ь (т. е. *μάχαρ* не значит б е з с м е р т н ы й), но от *καρδία*, *κέαρ*, *κῆρ* (р. п. *κῆρος*) — с е р д ц е. Постоянный эпитет к *κῆρ* есть *φίλον*, так что *κῆρ* обозначает искреннейшую часть человека, его собственную с а м о с т ь, место «с т р а с т е й» вообще и, среди них, «л ю б в и» особенно (откуда — часто-употребительный оборот: *περὶ κῆρι φίλος*, — друг по-сердцу; *κηρόδι* — сердечно, от сердца, напр. любить), преимущественно же — место поедающей печали и скорби, гнева, злорадства (ср. наше «всердцах»). Но для сердца — не случайное только состояние быть поедаемым печалью или беспокойством; сердце — само постоянное желание и хотение, собою поедаемый, негаснущий огонь, который томится в груди каждого человека и есть собственно д у х, двигающее, влекущее начало жизни, так что тот, кто лишен жизни, у Г о м е р а<sup>307</sup> называется поэтому *ἀκῆριος*, — б е з с е р д е ч н ы м. На то же указывает происхождение слова *κέαρ* скорее от *κέρδειν*, *κείρειν* — пожирать *absumere*, нежели от *κέω*, *κείω*, *κεάζω* — с п а т ь, — или от *κέω*, *καίω* — п ы л а т ь, г о р е т ь, *ardere*, ибо сердце есть *fons ardoris vitalis*. Глагол *κείρειν* говорится также о нравственном поедании, когда, например, выражаются, что «члены изъедены тоскою», «тоска грызет грудь» и т. п. Естественно и то, что существенно равно-звучащие слова, как *ἡ κῆρ* — богиня смерти и *τὸ κῆρ* — сердце, могут быть сведены к одному и тому же первоначальному понятию — есть, пожирать. Желание стать «д л я с е б я» раздваивает душу. Этим отбрасывается неожиданный свет на глоссу И з и х и я<sup>308</sup>, объяснявшего *τὸ κῆρ* как *ψυχὴν διηρημένην*, как «душу раздвоенную», «расщепленную»: это р а з д в о е н и е и является причиной несчастья. Мятение неусыпного желания и хотения, которым увлекается каждая тварь, с а м о п о с е б е есть нарушение блаженства, а приведенное к покою *κέαρ* также с а м о п о с е б е было бы блаженством.

В подтверждение Шеллинговских соображений можно опять сослаться на о с е т и н с к и й язык. Слово *μάχαρ* почти созвучно с осетинским «*mà хар*» (произно-



сится слитно: *махáр*), т. е. «н е е ш ь». Повелительное наклонение «*хар*» происходить от глагола «*хáрэн*» — е с т ь, в смысле с т р а в л и в а т ь, у н и ч т о ж а т ь, что видно из выражения «*ахицá бахóрта*» — деньги он уничтожил, изжил по́пусту, стравил; в слове «*бахóрта*» префикс «*ба*» (= немецкому *be*) указывает на законченность действия и равносителен русским «*раз, из, с*», а остальная часть слова происходит от глагола «*хáрэн*». Замечательно, что с этим глаголом можно (?) также связать идею смерти «*керыэн*» (на дигорском наречии, — по Вс. М и л л е р у — древнейшем из осетинских диалектов) или «*черыэн*» (на осетинском наречии) означает «г р о б». — Сюда же должно отнести и со-коренные, как мне кажется, слова «*х а р ч*, *х а р ч о б а* (донское), *х а р ч и*, т. е. съестной припас, пища, еда, продовольствие», а также «привар, пища кроме хлеба, особенно мясная, мясо»<sup>309</sup>. *Х а р ч* — то, что поедается, — ядомое. Отсюда, далее, — *х а р ч е в н я*, как место еды, и, вероятно, *х а р я*, т. е. то, «что ест», «пасть», «морда», «рот».

Итак, сущность объяснений Шеллинга состоит в том, что *махáριος* выражает мысль об умиротворенности сердечного кружения, о полной успокоенности парящих помыслов сердца. Греческое «*μάχαρ*» = осетинскому «*махáр*»: в состоянии *μαχαρία* кончается само-поедание сердца. Сюда следует еще добавить, что *μή*, — к которому приравнивается *μα*, — не есть отрицание в собственном смысле; *μή ον* значит не «небытие», а «возможность бытия». Поэтому *μαχαρία* — это не простое отрицание «пожирания»<sup>310</sup>, не противоположное пожиранию, а вечное торжество над ним, вечное приведение его к одной только возможности, вечное наступание на главу самости, у блаженного, у *μάχαρ* самость — возможность, и он — *potest non peccare*, «может не грешить»<sup>311</sup>.

Не трудно видеть, что так понимаемая *μαχαρία* довольно близко подходит к положительному пониманию н и р в а н ы позднейшего буддизма, т. е. к состоянию угасания страсти, успокоенности от всякого возмущающего душу движения, — к пребыванию в вечном покое, куда не достигает коловращение призраков самсары<sup>312</sup>.



Нужно заметить, впрочем, что современная лингвистика<sup>315</sup> производит *μάχαρ* от *μάσ*, — и м е т ь с и л у, м о ч ь, п р о и з в о д и т ь породившего также слово *μαχρός* — д л и н н ы й. Но несомненно одно, — то именно, что Шеллинг правильно передает по меньшей мере о д н у сторону в содержании *μαχαρία*. *Μαχαρία* есть в е ч н ы й п о к о й, как следствие озарения души немеркнувшим светом самой Истины. Идеєю этого «п о к о я», «ж и з н и», или «ж и з н и в е ч н о й» пронизано все Писание и все свято-отеческое и литургическое творчество. «Войти в п о к о й Божий, *εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατὰπαυσιν* ...» — такова тема *Евр* 4. В этом вхождении долго-жданное обетование народа Божиего, его «субботство, *σαββατισμός*» (*Евр* 4:9). «Ибо кто вошел в покой Его [Бога] тот и сам успокоился от дел своих, как и Бог — от Своих» (*Евр* 4:10). В Крепости пресв. Троицы, на Утверждении Истины нет мятения и кружения лукавых помыслов; кто в Духе, — завершающем дело Божие, — тот успокоился от дел своих, — не от «дела» жизни, а от дел, от тех дел, про которые сказал Проповедник: «Суета сует, суета сует, все суета. Одно поколение отходит, другое поколение приходит, а земля во веки пребывает. Восходит солнце и заходит солнце и, на место свое поспешая, восходит оно там. Идет к югу и поворачивает к северу, кружится, кружится на ходу своем ветер, и на круги свои возвращается ветер. — Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (*Еккл* 1:2-8). — Но кто не успокоился в Завершителе-Духе, тот должен будет дать отчет пред все-проникающим Словом Божиим (*Евр* 4:12,13). Таинственным отсечением дел тленных приобретет тогда покой подсудимый, — получит метафизическое субботствование Скажет себе: «Возвратись, душа моя, в покой твой, ибо Господь облагодетельствовал тебя» (*Пс* 114:7, по евр. счету 116:7). «И отрет Бог всякую слезу с очей его, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (*Откр* 21:4): наступила *μαχαρία*.



Блаженство, как отдых от неустанно-жадного и никогда не удовлетворенного хотения, как само-заключенность и само-собранность души для вечной жизни в Боге, — одним словом, как полно-властное и потому вечно осуществленное повеление себе самому: «*μάχαρ* — не ешь себя» — такова задача аскетике. Только построив себя в земной жизни, только пресуществив помыслы в высшее созерцание, только соделав долнее символом горнего можно получить блаженство (см. *Откр* 21:27, 22:14,15 и др.).

В I-м веке, когда казалось так близко Далекое, когда Огненный Язык горел еще над головою верующего, Благая весть впервые дала людям вкусить сладость покоя и отдых от кружащихся тленных помыслов; этим она освободила сознание от одержимости демонами и от вытекающих отсюда постоянной демоно-боязни и рабства<sup>314</sup>. Христос извел нас из «мира немирного и тревожного»<sup>315</sup>, — вот почему перво-христианские писатели особенно чутки к новому дару, — покоя.

В полной непосредственного вдохновения харизматической проповеди неизвестного составителя, слывущей под именем «2-го послания Климента к коринфянам», мучение геенны огненной противопоставляется обетованию Христову:

«И знайте братья, что странствование плоти нашей в мире этом мало и кратко-временно, а обещание Христово велико и дивно, именно: покой будущего Царства и вечной жизни — *καὶ ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰωνίου*»<sup>316</sup>. — «Ибо, — говорится в другом месте, — исполняя волю Христа, мы найдем покой — *εὐρήσομεν ἀνάπαυσιν*; иначе, ничто не избавит нас от вечного наказания — *αἰωνίου κολάσεως* — если мы презрим заповеди Его»<sup>317</sup>. — «Как вам кажется, — спрашивает своих слушателей проповедник: — что должен потерпеть тот, кто не выдержит нетленного подвига? О тех, которые не сохранили печати, сказано: «Червь их не умрет, а огонь их не угаснет, и будут они в позор всякой плоти» (*Ис* 66:24)<sup>318</sup>. — А произведение «безсмертного плода вос-



кресения»<sup>319</sup> характеризуется как «блаженство» и как переход в «безскорбный век»<sup>320</sup>.

Точно также, в одной из древнейших литургийных молитв Церковь, устами иерея, молится, чтобы Бог вселил верных «в место злачно, на воды у с п о к о е н и я, в рай веселия, откуда удаляются всякая печаль и воздыхание, — в свет святых»<sup>321</sup>.

Все «п о с л е д о в а н и е п о г р е б е н и я» построено из этих неразрывных между собою идей оправдания-покоя-блаженства-бессмертия и противоположных им греха-суеты-муки-смерти. Победа Христова над смертью, дарование жизни рассматривается как преодоление мирского пристрастия, как прохлаждение внутреннего горения грешной души, как осветление тьмы греховной, как «вселение во дворы праведных» — как мир в Боге, как отдых от греховного мыкания, от дел, которые «вся сени немощнейша, вся сонии прелестнейша».

«Господи, душу раба Твоего упокой», «Христе, душу раба Твоего упокой» — вот тема отпевания. Все остальное — только развитие этой темы, раскрывающее внутренние условия успокоения.

Возьми для примера тропари:

«Со духи п р а в е д н ы х скончавшихся душу раба Твоего, Спасе, у п о к о й, сохраняя ю во блаженной жизни яже у Тебя Человеколюбче».

«В покоищи Твоем, Господи, идеже вси с в я т и и Твои у п о к о е в а ю т с я, у п о к о й и душу раба Твоего, яко един еси Человеколюбец».

«Ты еси Бог, сошедший в ад, и узы окованных р а з р е ш и в ы й, С а м и душу раба Твоего у п о к о й ...».

Овеяна тихим вечным успокоением молитва:

«Боже духов и всякия плоти, смерть поправый, и диавола упразднивый, и живот миру твоему даровавый: Сам Господи, у п о к о й душу усопшаго раба твоего, *имярек*, в месте с в е т л е, в месте з л а ч н е, в месте п о к о й н е: отнюдуже о т б е ж е болезнь, печаль,



воздыхание, всякое согрешение содеянное им, словом, или делом, или помышлением, яко благий Человеколюбец Бог прости, яко несть человек, иже жив будет, и не согрешит: Ты бо един кроме греха, правда Твоя, правда во веки и слово Твое истина. Яко Ты еси воскресение и живот, и покой усопшаго раба твоего, *имярек*, Христе Боже наш...».

Невольнo тянет переписать всю эту тихую музыку мира, тишины и покоя. Как листья осенние скользят друг за другом одною неразрывною вереницею примиренные вздохи очищенной души:

«Упокой Боже, раба твоего, и учини его в раи, идеже лица святых, Господи, и праведницы сияют яко светила, усопшаго раба твоего упокой, презирая его вся согрешения».

«...Просвети нас верою Тебе служащих, и вечнаго огня исхити».

«Покой, Спасе наш, с праведными раба Твоего, и сего всели во дворы Твоя, якоже есть писано, презирая яко благ прегрешения его, вольная и невольная, и вся яже в ведении и не в ведении, Человеколюбче...»

«От текущих непостоятельныя тли, к Тебе пришедшаго, в селениях вечных жити радостно сподоби, Блаже, оправдав верою же и благодатию... «...чадо света соделовая — греховную силу очищая».

«...отошедшаго в сладости раистей всели».

«Со святыми упокой, Христе, душу раба Твоего, идеже несть болезнь, ни печаль, ни воздыхание, но жизнь безконечная».

Или послушай «С а м о г л а с н ы И о а н н а М о - н а х а »:

«Кая житейская сладость пребывает печали непричастна; кая ли слава стоит на земли непреложна; вся сени немощнейша, вся сонии прелестнейша: едином мгновением, и вся сия смерть приемлет. Но во с в е т е, Христе, лица Твоего, и в наслаждении Твоея красоты, его же избрал еси, упокой, яко Человеколюбец».



«Где есть мирское пристрастие; где есть привременных мечтание; где есть золото и серебро; где есть рабов множество и молва; вся персть, вся пепел, вся сень, но приидите, возопиим безсмертному Царю: Господи, вечных Твоих благ сподоби представляшагося от нас, упокая его в нестареющем блаженстве Твоем».

«...в селениих праведных упокой».

«Христос ты упокой в стране живущих, и врата райская да отверзет ти, и царствия покажет жителя, и оставление тебе дасть, о них же согрешил еси в житии, христороубче».

Вот что такое цельность духа, как переживание. Посмотрим же теперь, что она в плоскости онтологии.

Целомудренное житие есть цельность и неиспорченность человеческого существа. Таково определение его, как сущего «о себе». «Для себя» оно есть блаженство умирного и умеренного сердца, т. е. из беспредельности желания в меру приведенного, мерою обузданного, посредством меры упрекрашенного. Но, — последний вопрос, — что же такое эта целомудренность «для другого» и именно «для Другого». Что — она, как момент жизни Божией? — Она — «память Божия», «вечная память» Его. «Оглядываясь назад в прошлое, — говорит один мыслитель, — мы встречаем в конце его мрак и напрасно усиливаемся различить в том мраке формы, подобные воспоминаниям. Тогда мы испытываем то бессилие истощенной мысли, которое называем забвением. Небытие непосредственно открывается в форме забвения, — его отрицающей»<sup>322</sup>. Все несет с собою река Времени, и потому несет, что в здешнем мире ни у чего нет крепкого корня, ни у чего нет внутренней крепости. «Вся соний престейша», и текучи люди, —

«Немощью сковано племя их бедное,  
Недолговечное, грезам подобное»<sup>323</sup>;

все удобно-превратно, все проходит мимо, все уходит. Один только есть Пребывающий — 'Αλήθεια. Истина — 'Αλήθεια — это Незабвенность, не слизываемая пото-



ками Времени, это Твердыня, не разьедаемая едкою Смертью, это Существо существеннейшее, в котором нет Небытия нисколько. В Нем-то, нетленном, и находит себе охрану тленное бытие этого мира; от Него-то, Крепкого, и получает оно крепость-целомудрие. Бог дарует победу над Временем, и эта победа есть «п а м я т о в а н и е» Богом-Незабвенностью: Сам — над Временем и все может приобщить Вечности. Как? — Памятуй о нем.

Примечательно, что семитский трехбуквенный корень  $\text{זכר}$  — п р и п о м и н а т ь, п о м н и т ь, по Ш в а л л и, имеет основным своим значением «призывать в культе», а производное  $\text{זָכַר}$ , м у ж ч и н а, означает собственно «культовое лицо — kultische Person», ибо только таковой, мужчина, мог участвовать в культе<sup>324</sup>. Таким образом, самое понятие о п а м я т о в а н и и оказывается не более как рефлексом культового поминовения, и п а м я т ь вообще — применением к человеку того, что собственно относится к Богу, ибо Ему Одному свойственно помнить в истинном значении слова.

«Помяни —  $\mu\nu\eta\sigma\theta\eta\tau\iota$  — Господи, *имярек*», говорит иерей, вынимая на проскомидии частицу из просфоры и полагая ее на дискос. А в отношении умершего — речение равносильное: «У п о к о й, Господи, *имярек*», ибо и «у п о к о е н и е» Господом и «п а м я т о в а н и е» Им означают одно и то же, — спасение того, чье имя произносится. Самые диптихи, или списки имен тех живых и усопших, за которых молится каждый из нас, носят выразительное название «п о м я н н и к о в» или «п о м и н а л ь н и к о в».

«Помяни, —  $\mu\nu\eta\sigma\theta\eta\tau\iota$  — Господи, во множестве щедрот твоих, и вся люди твоя, сущия и молящияся с нами, и всю братию нашу, яже на земли, на мори, на всяком месте владычества Твоего, требующих Твоего человеколюбия и помощи, и всем подай великую Твою милость...»<sup>325</sup>, —

молится иерей в начале утрени, или, еще определеннее:





«Приклони ухо Твое и услыши ны, и помяни, Господи, сущия и молящияся с нами вся по имени, и спаси я силою Твоею — *καὶ μνησθήτι Κύριε τῶν συμπαρόντων καὶ συνευχομένων ἡμῶν πάντων κατ' ὄνομα καὶ σώσον αὐτοὺς τῇ δυνάμει σου*»<sup>326</sup>.

О чем просил со креста благоразумный разбойник? — «П о м я н и меня — *μνησθήτι μου*, — Господи, когда приидешь во Царствии Твоем!», просит п о м я н у т ь, и — только. А в ответ ему, во удовлетворение желания его, — желания быть помянутым, — Господь Иисус свидетельствует: «Истинно говорю тебе, днесь со Мною будешь в раю» (Лк 23:42,43). Иными словами, «быть помянутым» Господом это то же, что «быть в раю». «Быть в раю» это и значит быть бытием в вечной памяти и, как следствие этого, иметь вечное существование и, следовательно, вечную память о Боге: Без памятования о Боге мы умираем; но самое-то наше памятование о Боге возможно чрез памятование Бога о нас.

Понятно, что если Церковь всегда молится о поминовеньи, то эти молитвы делаются особенно усердными, когда оканчиваются счеты с э т о ю жизнью. Вот почему, по отпусе великой панихиды или парастаса диакон возглашает:

«Во блаженном успении вечный по кой подаждь Господи усопшему рабу Твоему *имярек* и с о т в о р и е му в е ч н у ю п а м я т ь»,

а певцы трижды поют:

«Вечная память».

Точно так же, после отпуста в последовании погребения мирских человек, архиерей или «начальствуя иерей сам глаголет трижды сие»:

«Вечная твоя память, д о с т о б л а ж е н н е и п р и с н о п а м я т н е брате наш — *αἰωνία σου ἡ μ ν ῆ μ η, ἀξιωμακάριστε καὶ ἀεὶ - μ ν η σ τ ε ἀδελφὲ ἡμῶν*»,



после чего певцы поют трижды:

«Вечная память».

Впрочем, у греков последнего не полагается<sup>327</sup>.

Тут пожелание вечной памяти равносильно признанию «достоблаженства, *ἀξιομακαρίας*», т. е. способности быть блаженным в Лоне Божиим.

Если, теперь, спросить себя, каков же смысл речения «вечная память», требует ли оно после себя *genetivus objectivus* или *genetivus subjectivus*, то, на основании всего сказанного, должно признать, что оба смысла содержатся тут, ибо «вечная память моя» значит «вечная память» Бога обо мне, и меня — о Боге, — короче, вечная память Ц е р к в и, в которой зараз сходятся Бог и человек. И эта вечная память — победа над смертью:

«Над смертью вечно торжествует,  
в ком память вечная живет»...

Томительной жадной вечной памяти и жгучим исканием найти ее охвачен был весь языческий мир; в самых существенных сторонах своего устройства он определялся именно этой потребностью, этой тоскою и этим порывом к вечности. Если и преувеличена теория, по которой вся языческая вера, со всеми своими жизненными осуществлениями (— а что в античном обществе не есть осуществление веры? —) — лишь безмерная вариация на тему: «культ предков», то все-таки несомненно существеннейшее значение этого культа для всей языческой жизни, особенно же — греко-римской. Тут голос предко-почитания почти заглушает все прочие голоса или, по меньшей мере, ко всем им присоединяется, образуя собою основной фон общественного бытия. Но что же такое это общение с усопшими, как ни попытка осуществить религиозное поминовение их, как ни ответ на беспокойство отошедших предков о вечной памяти в потомстве, — настоящим и — быть имеющим. Весь общественный строй обслуживает первее всего именно эту потребность, — потребность обеспечить усопшим непрерывные поминки их, непрестанный помин душ их, непрекра-



щающееся памятованье о них, беспредельно-долгую п а м я т ь их со стороны потомков? — Что это, как ни твердое решение потомков не выбросить их (— выбрасывается падаль —), а благоговейно с х о р о н и т ь, т. е. с о х р а н и т ь в лоне тех религиозных ячеек, которые, по человеческой стороне, можно назвать предварениями и преобразованиями церкви. Жизнь есть т в о р ч е с т в о. Но разве иное что есть творчество, как ни порождение чад духовных, как ни пересоздание людей по своему божественному образу. С другой стороны, жизнь есть ч а д о р о д и е. А чадородие — это именно творчество, создание в мире людей по своему образу, данному Богом. И духовно и телесно жизнь хочет распространить себя. Как? — Оставляя во времени пребывающий образ свой, — как бы огненный след, тянущийся за падающею звездю. Творчество жизни осуществляет п а м я т ь о творившем, и потому, как объясняет у П л а т о н а жрица Д и о т и м а<sup>328</sup>, с т р е м л е н и е к т в о р ч е с т в у, духовному ли, или телесному, с т р е м л е н и е к ч а д о р о д и ю — духовному или телесному, т. е. э р о с, есть ни что иное, как внутреннее, неотъемлемое от души и неукротимое искание вечной памяти.

Таким образом, по признанию глубочайшего из язычников, и влюбленность, и супружеская верность, и родительская любовь к потомству, и все высшие деятельности, — одним словом, — вся жизнь имеет в основе ни что иное, как желание, как жажду вечной памяти.

Но, насколько необходимо-присущи человеческому естеству это желание и эта жажда и потому — безусловно и законны, настолько же неудовлетворенными остаются они в язычестве. Тут человек ищет л ю б в и не вечного Бога, а тленного со-брата своей гибели; и за п а м я т ь ю обращается не к Присно-сущему, а к мимо-идущему, — к цепи поколений, из которых каждое — «соний прелестнейше» и которые, все вместе, следовательно, — существенно ничуть не более пара и мечты. И не только смена поколений, возникающих и исчезающих подобно листам древесным, но и самое человечество, самое Grande Être, «Великое Существо»,



которым успокаивал себя О. Конт<sup>329</sup>, призрачно. И оно идет «ἐκ μὴδενὸς εἰς οὐδέν»<sup>330</sup> — из ничто в ничто». Не в е ч н у ю память могут воздать своему предку те, кто сами уносятся Временем, а лишь в р е м е н н о е памятование, — хотя бы и д о л г о е, хотя бы и н е о п р е д е л е н н о - д о л г о е. Да и что значит человеческое памятование, бессильное как и человеческая мысль. Ведь Бог обладает мыслию творческою, — «мыслит вещами»<sup>331</sup>, почему и вечная память Его — могучее и реальное положение в Вечности того, что уже отошло во Времени. Человеческая же мысль, — особенно мысль человечества развращенного и истощенного, — это лишь бессильное а призрачное положение во Времени того, чего нет уже во Времени, — тщетное хватание ускользающей тени.

Понимали ли сами язычники недостаточность э т о г о «временного» поминанья? Чувствовали они неудовлетворенность от этой, «временной» памяти? Желали ли они иного, в е ч н о г о помина души? — бесспорно да. Изобразительные памятники древности, — все, — показывают черную пелену смерти, застилавшую очи<sup>332</sup>. Либо тупая придавленность Востока, либо пепельная меланхолия Египта — вот обычные настроения древних, когда нет безумного забвения в оргийном экстазе. Однако ошибочно было бы отнести это насчет неумелости художников. Но оставим Восток и Египет, взглянем на благороднейшую из культур, когда-либо бывших на земле. По свидетельству одной современной путешественницы, описывающей памятники вновь извлеченные из недр земли, своим умением изображать разнообразные душевные движения «греческий скульптор пользуется сравнительно редко; его создания редко веселятся, плачут или негодуют, им свойственно по большей части выражение т и х о й с п о к о й н о й с о с р е д о т о ч е н н о с т и». Надгробные плиты, или «стелы», представляют нам во-очию жизнь задушевную и бытовую; однако тут еще более «поражает это выражение». На этих плитах, всего чаще художники изображали, как члены одной семьи встречаются в загробном мире. Они протягивают друг другу руки с выражением какой-то



тихой грусти на лице. Спокойная сосредоточенность, скорбное примирение с тем, что неизбежно, — таково преобладающее настроение этих памятников. — Здесь тихая лирическая грусть и сосредоточенность. И надписи на этих памятниках так же интимны и просты, как и самые изображения. «Прости Агафон», гласит, например, одна из них. Не плакать приходили греки на могилы своих умерших, а в с п о м и н а т ь их таковыми, какими они были при жизни»<sup>333</sup>. Да и что же остается, как ни примирение и покорность, если ясно создано, что

«Смерть и Время царят на земле».

Потому-то с безнадежною грустью смотрят эллины на смерть; и неумолимо четка для них мысль о п р и з р а ч н о с т и загробного существования. Глубокий символ этого сознания — свиданье в Аиде Одиссея с тенью своей матери. Сам он рассказывает царю Алкиною:

«...увлеченный  
сердцем — обнять захотел я отошедшую матери душу:  
три раза руки свои к ней, любовью стремимый, простер я  
три раза между руками моими она проскользнула  
тенью иль сонной мечтой, из меня вырывая стенанье»<sup>334</sup>.

Несмотря на п о с т о я н н о е поминовение, нет для усопших вечной п а м я т и и нет, значит, загробной реальности.

«...Такова уж судьбина всех мертвых, разставшихся с жизнью. Крепкие жилы уже не связуют ни мышц, ни костей их; вдруг истребляет пронзительной силой огонь погребальный все, лишь горячая жизнь охладелье кости покинет: вовсе тогда, улетевши, как сон, их душа исчезает»<sup>335</sup>.

Жизнь загробная — не более как выцветшее и вытравленное Временем подобие жизни земной.

Для человечества, не знающего или не желающего Сущего, подобный взгляд на посмертную участь — единственный возможный, по крайней мере, наименее скорбный из всех возможных. Доказательство тому имеем мы в художественных образах Мориса М е т е р -



л и н к а, — разумею его «С и н ю ю П т и ц у»<sup>336</sup>, — которыми он облакает это древнее учение.

Но ни великолепные образы поэта, ни равно-значительная им теория Огюста К о н т а, ни, наконец, все возрастающий и гипнотизирующий массы культ «великих», «героев», «деятелей» — никакие речи, сборники, популярные издания, чествования и крики не заглушат той очевидной даже для древних язычников, — не то что для отступников и предателей, — Истины что если нет Вечной Памяти, то всякая временная память — плохое утешение. В вакханалии слов и криков уверяют усопших, что как были они «первыми» и «великими», так и пребывают «первыми» и «великими». Так уж и встарь Одиссей убеждал умершего Ахилла:

«...Я скитаюсь и бедствую. Ты же между людьми и минувших времен и грядущих был счастьем первый: живого тебя мы как бога бессмертного чтили, здесь же, над мертвыми царствуя, столь велик ты, как в жизни некогда был; не ропщи же на смерть, Ахиллес богоравный»<sup>337</sup>,

но, как и Ахилл, каждый из «великих» без-церковников отвечает на эти мнимые утешения «тяжко вздыхая»:

«О, Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся;  
Лучше б хотел я — живой, как поденщик, работая в поле,  
службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,  
нежели здесь над бездушными царствовать, мертвый»<sup>338</sup>,

ибо ни умственное и художественное творчество, ни семейная жизнь не обеспечивают вечной памяти, а потому, не обеспечивая и вечной реальности, не укрепляют личности в Вечной Жизни.

Но что ж такое п а м я т ь? Уже психологическое ее определение, а именно как «прирожденной способности к представлениям»<sup>339</sup>, несмотря на свою отвлеченность, отмечает существенную связь ее с процессами мышления вообще. С другой стороны и теория познания, чрез понятие трансцендентальной апперцепции, вкупе со всеми в эту последнюю входящими актами аппрегензии, репродукции и рекогниции, делает память основною познавательную функцией разума. Подоб-



ное же убеждение выражает и Платон, облакая его образами мифов. «Мать Муз» — т. е. видов духовного творчества — «П а м я т ь, Μῦθη»<sup>340</sup>, говорит он в диалоге своей юности; знание — «п р и п о м и н а н и е, ἀνάμνησις» мира трансцендентного<sup>341</sup>, высказывается он в зрелом возрасте<sup>342</sup>.

Таким образом, если трансцендентальная память — основа знания, по К а н т у, то память трансцендентная — основа знания, по П л а т о н у. А если, далее, мы обратим внимание, что и «т р а н с ц е н д е н т а л ь н о е» у Канта имеет явно трансцендентный смысл<sup>343</sup>, и «т р а н с ц е н д е н т н о е» у Платона может получать истолкование как «трансцендентальное»<sup>344</sup>, то сделается несомненным сродство мыслей двух величайших представителей философии. Сюда нужно еще присоединить взгляды значительнейшего и наиболее влиятельного из представителей философии наших дней, Анри Б е р г с о н а, для которого «память» опять-таки есть та деятельность, с которой «мы вступаем в область духа»<sup>345</sup> и которая делает духовное существо само-сознательным, т. е. самим собою. И тогда мы согласимся, что в с я теория познания, в конечном счете, есть теория п а м я т и<sup>346</sup>.

Однако нас собственно интересует онтологический момент памяти. Чтó же она, как деятельность души? — Она — творчество мыслительное и, скажем более, единственное творчество, присущее мысли, ибо ф а н т а з и я, — как известно, — есть только вид памяти<sup>347</sup>, а предвидение будущего — тоже не более как память<sup>348</sup>. Память есть деятельность мыслительного усвоения, т. е. творческое воссоздание из представлений, — того, что открывается мистическим опытом в Вечности, или, иначе говоря, создание во Времени символов Вечности. Мы «помним» вовсе не психологические элементы, а м и с т и ч е с к и е, ибо психологические потому-то и психологичны, что во Времени происходят и со Временем безвозвратно утекают. «Повторить» психологический элемент так же невозможно, как невозможно повторить то время, с которым



он непрерывно связан: жизнь психологического элемента — по существу жизнь едино-моментная. Но можно с н о в а коснуться над Временем стоящей и раз уже пережитой мистической реальности, лежавшей в основе одного представления, ныне утекшего, и имеющего лечь в основу другого, наступающего и родственного первому по единству мистического содержания. Память всегда имеет значение трансцендентальное, и в ней мы не можем не видеть нашего над-временного естества. Ведь очевидно, что если о некотором представлении мы говорим как о воспоминании, т. е. как о чем-то прошедшем, то эта «прошедшесть» д а н а нам, и дана т е п е р ь, в том «настоящем», когда мы говорим. Другими словами, прошедший момент Времени должен быть дан не только как прошедший, но и сейчас, как настоящий, т. е. в с е Время дано мне, как некое «сейчас», почему сам я, смотрящий на в с е Время, зараз мне данное, — сам я стою н а д Временем<sup>349</sup>.

Память есть символ-творчество. Помещаемые в прошедшее эти символы, в плоскости эмпирии, именуется воспоминаниями; относимые к настоящему они называются воображением; а располагаемые в будущем — считаются предвидением и предведением. Но и прошедшее, и настоящее, и будущее, — чтобы с е й ч а с быть местом для символов мистического, должны сами переживаться, хотя и как одновременные, но зараз, т. е. под углом Вечности<sup>350</sup>. Во всех трех направлениях памяти деятельность мысли излагает Вечность на языке Времени; акт этого высказывания и есть п а м я т ь. Сверх-временный субъект познания, общаясь со сверх-временным же объектом, это свое общение развертывает во Времени: это и есть память.

Таким образом, память — творческое начало мысли, т. е. мысль в мысли и собственной м ы с л ь. То же, что у Б о г а называется «памятью», — совершенно сливается с мыслию Божией, потому что в Божественном сознании Время тождественно с Вечностью, эмпирическое с мистическим, опыт — с творчеством. Божественная мысль есть совершенное творчество, и творчество Его — Его память. Бог, памятуя, мыслит и, мысля, — творит.





Язык тоже свидетельствует в пользу изложенного понимания памяти. По крайней мере корень слова п а м я т ь, — √тп, — в индо-европейских языках означает м ы с л ь во всей широте понимания этого слова<sup>351</sup>.

Па-мя-ть, *старо-славянское* па-мѧ-тъ, со-коренно глаголам по-мѧ-нѧ-ти, по-ми-нѧ-ти, по-ми-на-ти и очевидно происходит от √мѧ. Отсюда понятна связь слова п а м я т ь с производными основы тп-, тѧ-, тѧ-, относящимися то к п а м я т и, то к м ы с л и. Таковы слова: мн-и-ть, мн-е-н-и-е, мн-и-м-ый, мн-и-тел-ьн-ый. Таковы: *старо-славянские*: мьн-ѣж, мьн-ѣ-ти, сж-мьн-ѣ-ти (-сѧ) = dubitare, timere; *сербские*: мнити, су-мнь-а-ти; *чешские* mněti, mní-m, mní-ti, míni-ti; *польские*: pomnieć, niemać, mienić, sumnienie, sumienie — совесть; *малорусские*: мн-и-ты, по-мн-я-ты; *белорусские*: су-м — сомнение, су-мн-ый. Таковы же, далее, *санскритские*: мап (только в среднем залоге) — думать, верить, ценить и т. д. máp-jate — мнить и т. д. mánas — дух, воля, ма-t-is — внимание, мысль, намерение; мап-ju-s — отвага и негодование и др., *литовские*: мѧ-ù, ми-и-ù, ми-п-ти — помнить, ми-та-s = мѧть, ат-(iž)-ми-т-is, ми-ѣ-ти, перман-и-ти; *лотвишские*: ми-ѣ-т — вспоминать, мап-и-ти — мнить; *нрусское*: ми-исп-ап; *латинские*: ме-ми(=е)п-и — помню, ге-ми-п-и-сци — вспоминать, сом-ми-п-и-сци, сом-мѧ-ту-s (= немецкому ver-mein-t, вымышленный, мѧ-(t)s — мысль, ум, воля и проч., Ми-ег-ва, мѧ-т-ю — упо-мина-ние, мѧ-ѣге — напоминать, убеждать (= немецкому mahnen), мѧ-s-tru-m — чудовище (заставляющее о себе подумать, обращающее на себя внимание), *немецкие*: mein-en — мнить, Minne — любовь, Mensch — человек (т. е., собственно, «мыслитель»); *готтские*: га-мап, мап — думаю, туп-ап — мнить, туп-d, га-туп-d-s, туп-s, мысль; *исландское*: типа, туппа — воспоминание; *древне-верхне-немецкие*: туппѧ, мап-ѣ-п, мап-ѧ-п — увещевать, напоминать, мепа — мнение; *греческие*: μένος, — вообще сильное душевное движение, стремление, желание, воля, гнев, ярость, затем также: жизненная сила, жизнь, сила и т. д., μά-ομαι, μέ-μολ-α сильно стремиться, сильно желать, рваться душою к чему-нибудь и т. п., μι-μνή-σκειν —

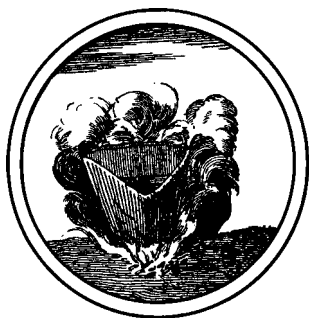


напомянуть, *Μοῦσα* из *Μουσα*, *μῆτις*, — гнев, *μάτις* — иступление, *μάν-τις* — виец, прозорливец и др., им подобные.<sup>352</sup>

Таким образом, действительно, п а м я т ь — это и есть м ы с л ь по преимуществу, с а м а мысль в ее чистейшем и коренном значении.

Мы спрашивали, что́ такое грех, и оказалось, что он — разрушение и извращение. Но ведь разрушение возможно как нечто временное; питаемое разрушаемым, разрушение, по-видимому, неизбежно должно изсякнуть, прекратиться, остановиться, когда нечего ему будет далее разрушать. И то же — об извращении. Что́ же тогда? К чему ведет этот предел разрушения? Что́ такое это полное разрушение целомудрия? Или, другими словами, что́ такое геенна — вот вопрос встающий теперь перед нами.

Но далее, з а ним, обрисовывается еще вопрос, подобный сему. Если геенна — верхний предел греха, то где же нижний его предел, т. е. где опять-таки угашение греха, но уже за полнотою целомудренной крепости. Другими словами, нам необходимо выяснить себе, что́ такое святость, и как возможна она. Геенна, как верхний предел греховности, и святость, как нижний его предел, или: геенна, как нижний предел духовности, и святость, как верхний ее предел, — таковы наши ближайшие задачи.



Omnis igne salietur. Всякий огнем осолится

## IX.— ПИСЬМО ВОСЬМОЕ: ГЕЕННА

Старец мой! Не могу тебе сказать, с каким боязливым чувством приступаю я к этому письму. Разве я не вижу, как тут трудно выразиться. Остов наших топорных понятий слишком груб, и, надевая на него почти-неосязуемую ткань переживания, слишком легко нарушить ее целость. Может быть, только т в о и руки примут ее не порванной. Только т в о и ... Ведь вопрос о с м е р т и в т о р о й — болезненный, искренний вопрос. Однажды во сне я пережил его со всею конкретностью. У меня не было образов, а были одни чисто-внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно-густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть, и — не мог. Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Само-сознание на половину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: «Из глубины возвах к Тебе Господи. Господи, услыши глас мой!..»<sup>353</sup>. В этих словах тогда вылилась душа. Ч ь и - т о руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны. Толчек был внезапный и властный. Вдруг я очутился в обычной обстановке, в своей ком-



нате, кажется: из мистического небытия попал в обычное житейское бывание. Тут сразу почувствовал себя пред лицом Божиим и тогда проснулся, весь мокрый от холодного пота. — Теперь, вот, прошло уже почти четыре года, но я содрогаюсь при слове о смерти в т о р о й, о тьме внешней и об извержении из Царства. И т е п е р ь всем существом трепещу, когда читаю: «Да убо не един пребуду к р о м е Т е б е живодавца, дыхания моего, живота моего, радования моего, спасения моего»<sup>354</sup>, т. е. не во тьме кромешной, вне Жизни, Дыхания и Радости. И т е п е р ь с тоскою и волнением внимаю слову Псалмопевца: «Не отвержи мене от лица Твоего и Духа Твоего святого не отыми от мене»<sup>355</sup>. Но ведь мое-то сонное мечтание, мои волнения — чистая шутка пред тридцати-летним горением в геенне огненной, на яву, — пред тридцати-летним умиранием смертью второю. А такой случай был на самом деле.

В бумагах известного «служки Божией Матери и Серафимова» Николая Александровича М о т о в и л о в а найдено Сергеем Н и л у с о м удивительное по яркости и по конкретности описание начинающейся одержимости бесом. Муки геенны, поскольку они постижимы нашим теперешним сознанием, — вот они в их жизненной правде:

«На одной из почтовых станций по дороге из Курска, — пересказывает слова Мотовилова С. Н и л у с, — Мотовилу пришлось заночевать. Оставшись совершенно один в комнате проезжающих он достал из чемодана свои рукописи [материалы для Жития св. Митрофана Воронежского] и стал их разбирать при тусклом свете одинокой свечи, еле освещавшей просторную комнату. Одною из первых ему попала записка об исцелении бесноватой девицы из дворян, Еропкиной, у раки святителя Митрофана Воронежского.

«Я задумался», пишет Мотовилов: «как это может случится, что православная христианка, приобщающаяся Пречистых и Животворящих Тайн Господних, и вдруг одержима бесом и притом такое продолжительное время, как тридцать с лишним лет. И подумал я:



Вздор! этого быть не может! Посмотрел бы я, как бы посмел в меня вселиться бес, раз я часто прибегаю к Таинству Святого Причащения», и в то самое мгновение страшное, холодное, зловонное облако окружило его и стало входить в его судорожно стиснутые уста.

Как ни бился несчастный Мотовилов, как ни старался защитить себя от льда и смрада вползающего в него облака, оно вошло в него все, несмотря на все его нечеловеческие усилия. Руки были точно парализованы и не могли сотворить крестного знамени, застывшая от ужаса мысль не могла вспомнить спасительного имени Иисусова. Отвратительно-ужасное совершилось, и для Николая Александровича наступил период тяжчайших мучений. В этих страданиях он вернулся в Воронеж к [Архиепископу] Антонию. Рукопись его дает такое описание мук:

«Господь сподобил меня на себе самом испытать истинно, а не во сне и не в привидении три геенские муки: первая — огня несветимого и неугасимого тем более, как лишь одною благодатию Духа Святого. Продолжались эти муки в течение трех суток, так что я чувствовал, как сожигался, но не сгорал. Со всего меня по 16 или 17 раз в сутки снимали эту геенскую сажу, что было видимо для всех. Престали эти муки лишь после исповеди и причащения Святых Тайн Господних, молитвами архиепископа Антония и заказанными им по всем 47 церквам Воронежским и по всем монастырям задравными за болящего болярина раба божия Николая ектиниями.

Вторая мука в течение двух суток — тартара лютого геенского, так что и огонь не только не жег, но и согреть меня не мог. По желанию его высокопреосвященства, я с полчаса держал руку над свечою, и она вся закоптела донельзя, но не согрелась даже. Опыт сей удостоверительный я записал на целом листе и к тому месту описания рукою моею и на ней свечною сажей мою руку приложил. Но обе эти муки Причащением давали мне возможность



пить и есть, и спать немного мог при них, и видимы они были всем.

Но третья мукa геенская, хотя на полсуток еще уменьшилась, ибо продолжалась только 1 1/2 суток и едва ли более, но зато велик был ужас и страдание от неопиcуемого и непостижимого. Как я жив остался от нее! Исчезла она тоже от исповеди и Причащения Святых Тайн Господних. В этот раз сам архиепископ Антоний из своих рук причащал меня оными. Эта мукa была червя неусытного геенского, и червь этот никому более, кроме меня самого и высокопреосвященнейшего Антония, не был виден, но я при этом не мог ни спать, ни есть, ни пить ничего, потому что не только я весь сам был преисполнен этим наизлейшим червем, который ползал во мне во всем и неизъяснимо грыз всю мою внутренность и, выползаячи через рот, уши и нос, снова во внутренности мои возвращался. Бог дал мне силу на него, и я мог брать его в руки и растягивать. Я по необходимости заявляю это все, ибо не даром подалось мне это свыше от Господа видение, да и не возмoжет кто подумать, что я дерзаю всуе Имя Господне призывать. Нет! в день Страшного Суда Господня Сам Он, Бог, Помощник и Покровитель мой, засвидетельствует, что я не лгал на Него, Господа, и на Его Божественного Промысла деяние, во мне Им совершенное.

Вскоре после этого страшного и недоступного для обыкновенного человека испытания, Мотовилов имел видение Своего Покровителя, Преподобного Серафима, который утешал страдальца обещанием, что ему дано будет исцеление при открытии мощей Святителя Тихона Задонского и что до того времени вселившийся в него бес уже не будет его так жестоко мучить.

Только через тридцать слишком лет совершилось это событие, и Мотовилов его дождался, дождался и исцеления по великой своей вере»<sup>356</sup>.

Конечные судьбы! Но кто не знает, что ныне чуть ли ни в каждую душу закрался более или менее вульгар-



ный оригенизм, — тайная уверенность на окончательное «п р о щ е н и е» Богом.<sup>357</sup> Так часто в этом, признаются люди самых различных состояний и положений, что начинаешь думать: «Тут есть какая-то внутренняя неизбежность». Действительно, тут есть неизбежность. Сознание исходит из идеи о Боге, как Любви. Любовь не может творить, чтобы губить, — созидать, зная о гибели; Любовь не может не простить. В блеске безмерной Любви Божественной, как туман в лучах всепобедного солнца, рассеивается идея возмездия и твари и всему тварному. Под углом зрения вечности все прощается, все забывается: «Бог будет всяческая во всех» (1 Кор 15:28). Одним словом, **н е в о з м о ж н а н е в о з м о ж н о с т ь в с е о б щ е г о с п а с е н и я.**

Так, с высоты идеи о Боге. Но, становясь на двойственно-сопряженную точку зрения, исходя не из Божией Любви к твари, а из любви твари к Богу, то же самое сознание неизбежно приходит к прямо-противоположному заключению. Теперь сознание не может допустить, чтобы могло быть спасение без ответной любви к Богу. А так как невозможно допустить и того, чтобы любовь была несвободною, чтобы Бог принудил тварь к любви, то отсюда неизбежно следует вывод: возможно, что любовь Божия останется б е з ответной любви твари, т. е. **в о з м о ж н а н е в о з м о ж н о с т ь в с е о б щ е г о с п а с е н и я.**

**Т е з и с — «н е в о з м о ж н а н е в о з м о ж н о с т ь в с е о б щ е г о с п а с е н и я» — и а н т и т е з и с — «в о з м о ж н а н е в о з м о ж н о с т ь в с е о б щ е г о с п а с е н и я»** — явно антиномичны. Но, доколе признается Любовь Божия, — доколе неизбежен тезис, а доколе признается свобода твари, сама составляющая необходимое следствие любви Божией, — доколе неизбежен антитезис. Идея Троицкого Бога, как Существенной Любви, в отношении к идее твари раскрывается в обоюдо-исключающих терминах **п р о щ е н и я и в о з д а я н и я**, спасения и гибели, любви и праведности, Спасителя и Карателя, — аспектах разумно столь же не терпящих друг друга, как и троичность с единством во внутри-Божественной жизни. Единству Божию соответствует воздаяние, а троично-



сти — прощение. Так, и исторически мы имеем суровый монархианизм и послабляющий трифеизм<sup>358</sup>.

Если свобода человека есть подлинная свобода само-определения, то невозможно прощение злой воли, потому что она есть творческий продукт этой свободы. Не считать злую волю за злую значило бы не признавать подлинности свободы. Но если свобода не подлинна, то не подлинна и любовь Божия к твари; если нет **реальной** свободы твари, то нет и **реального** самоограничения Божества при творении, нет «истощания» и, следовательно, нет любви. А если нет любви, то нет и прощения.

И наоборот, если есть прощение Божие, то есть также любовь Божия, и, следовательно, есть подлинная свобода твари. Если же есть подлинная свобода, то неизбежно и следствие ее, — возможность злой воли, — и, следственно, невозможность прощения.

Отрицание антитезиса отрицает и тезис; утверждение антитезиса утверждает и тезис, и наоборот. Тезис и антитезис неразлучны, — как предмет и тень его. Антиномичность догмата конечных судеб логически несомненна. Но — не только логически: и психологически она очевидна. Душа требует прощения для всех, душа жаждет вселенского спасения, душа томится по мире всего Мира»<sup>359</sup>. Но, при наличности злой воли, воли извращенной и осатанелой, стремящейся ко злу ради зла, ищущей его, как такового, — воли отрицающей Бога ради отрицания и ненавидящей Его только за то, что Он — Любовь<sup>260</sup>, — одним словом, при наличности цинизма<sup>261</sup>, «любви ко злу»<sup>362</sup> и, — по выражению Эдгара По<sup>363</sup> — «демона извращенности», душа клянет самое прощение Божие, отрицает и не приемлет его. «Никогда люди, — говорит Паскаль<sup>364</sup>, — не делают зла так много и так охотно, как тогда, когда делают его сознательно». И вот, «для тех ад уже добровольный и ненасытимый; те уже доброхотные мученики. Ибо сами прокляли себя, прокляв Бога и жизнь. Злобною гордостью своею питаются, как если бы голодный в пустыне кровь собственную свою сосать из своего же тела на-





чал. Но ненасытимы во веки веков и прощение отвергают, Бога, зовущего их, проклинают. Бога живого без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было Бога жизни, чтобы уничтожил себя Бог и все создание свое. И будут гореть в огне гнева своего вечно, жаждать смерти, и небытия. Но не получают смерти...». Так говорит у Достоевского старец Зосима<sup>365</sup>. Тут уже не Бог не примиряется с тварью и не прощает злобной души, исполненной ненависти, но сама душа не примиряется с Богом. Чтобы силóm заставить ее примириться, чтобы насильно сделать душу любящей, Бог должен был бы отнять у нее свободу, т. е. сам должен был бы перестать быть любящим и сделаться ненавидящим. Но, будучи Любовью, он не уничтожает ничьей свободы, и потому «тех, которые по своему произволению отступают от Него, он подвергает отлучению от Себя, которое сами они избрали»<sup>366</sup>.

Божия любовь, из которой ранее выводилась неизбежность прощения, становится поперек дороги этому самому прощению. Если мы ранее требовали всеобщего спасения, то теперь сами же «бунтуем»<sup>367</sup> против него.

В пределах разсудка нет и не может быть разрешения этой антиномии. Оно — лишь в фактическом преобразовании самой действительности, при каковом синтез тезиса и антитезиса переживается как факт, как прямая опытная данность, опирающаяся в своей оправданности на Триипостасную Истину. Другими словами, синтез может быть дан окончательно лишь в переживании самих конечных судеб твари, где дается полное пресуществование мира; а предварительно он переживается в таинствах, где дается частное пресуществование (ты понимаешь, о чем я говорю).

Но, спрашивается, каковы логически постулаты этого грядущего и настоящего синтеза, т. е., иначе говоря, какие совместно-немыслимые в разсудке условия должны быть выполнены, дабы мыслилась синтезированной наша антиномия? Или еще: в каких несовместных между собою логических терминах раскрывается единая сверх-логическая идея эсхатологии? Синтез



вечно-кипящего клокочущего жупела и веющей райской прохлады! Опять *coincidentia oppositorum*! —

«Волна и камень  
стихи и проза, лед и пламень  
не столь различны меж собой».

Итак, каковы немыслимые условия мыслимости? Однако, и до ответа на поставленный вопрос, мы должны видеть, что решение его не может быть искомо в плоскости морализма и всяческого законничества, — там, где его нередко ищут, — и что ищущие взоры наши должны направиться на плоскость онтологии. Не «законно» и не «справедливо» будут нашими категориями, а «необходимо» и «потому что». *Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* — вот необходимое предусловие ответа. Постараемся же теперь придать ему большую формальную определенность.

Личность, сотворенная Богом, — значит, святая и безусловно-ценная своею внутренней сердцевиною, — личность имеет свободную творческую волю, раскрывающуюся как система действий, т. е. как эмпирический характер. Личность, в этом смысле слова, есть характер<sup>368</sup>.

Но тварь Божия — личность, и она должна быть спасена; злой же характер есть именно то, что мешае личности быть спасенною. Поэтому, ясно отсюда, что спасением постулируется разделение личности и характера, обособление того и другого. Единое должно стать разным. Как же это? — Так же, как тройственное есть единое в Боге. По существу единое, Я расщепляется, т. е., оставаясь Я, вместе с тем перестает быть Я. Психологически это значит, что злая воля человека, выявляющая себя в похотях и в гордыне характера, отделяется от самого человека, получая самостоятельное безсубстанциональное в бытии положение и, вместе с тем, являясь «для другого» (по модусу «Ты», — каковой есть метафизически синтез «Я» и «Он» личности расщепленной) абсолютным ничто. Другими слова-



ми, существенно-святое «о себе» личности (по модусу «Он») отделяется от ее «для себя» (по модусу «Я»), поскольку оно зло.

Моменты бытия получают самостоятельное значение, расходясь между собою, и мое «для себя», поскольку оно зло, уходит от моего «о себе» во «тьму внешнюю», — т. е. в не Бога, — во «тьму кромешную», т. е. «кроме», «опричь» Бога находящуюся<sup>369</sup>, — в то метафизическое место, где нет Бога. Троиный есть Свет Любви, в каковой Он — Бытие; вне Его — тьма ненависти, и потому — вечное уничтожение. «Троица — Непокколебимая держава»<sup>370</sup> и Утверждение всякой непоколебимости. Отрицание Пресвятой Троицы, отвращение от Нее, удаление от Нее лишает самость, — это мое «для себя», — твердости и предает кружению в себе. Ведь г е е н н а — это о т р и ц а н и е д о г м а т а т р о и ч н о с т и. Не даром именно отрицание за символом «т р и» его собственной, троичной природы лежит в основе темного злохудожества колдовства. Мне довелось слышать, что один духовник спрашивал на исповеди некоего колдуна, как он колдует; тот сознался, что всего-навсего говорит:

«Три — не три, девять — не девять».

Смысл этого богохульного заклания ясен: т р и — священное число Истины, а д е в я т ь — та же троица, но взятая в усиленном смысле, «потенцированная» (таково по крайней мере значение ее в символической арифмологии), т. е. опять-таки — число Истины. И вот, за троицею отвергается ее троичность, за девятирицею ее девятичность: за числами Истины отвергается то, что делает их числами И с т и н ы, — их истинствующая природа. Следовательно, закланием «Три не три, девять не девять» делается бессильная попытка ниспровергнуть «столп Истины» и утвердить «столп злобы Богопротивныя»<sup>371</sup>, т. е. утверждается Ложь, как ложь, Зло, как зло, Безобразие, как безобразие, — сам Сатана. Ведь сущность зла — в отвержении *ἀμοούσιος*, — и только в этом. Во «тьме внешней», куда низвергается мое «для себя», т. е. моя с а м о с т ь, чрез свое отверже-



ние *ἀμοούσιος*, чрез свое упорное «Три — не три, девять — не девять», — там она, оторванная от Бытия, является разом бытием и небытием. Злая самость, лишенная всякой объективности, — ибо источник объективности — Свет Божий, — делается голою субъективностью, вечно бывающею и сохраняющею свою свободу, но лишь для себя, — и потому — не действительную. А мое «о себе» делается, после таинственного разсечения, чистою объективностью, вечно реальною, но — лишь «для другого», поскольку оно не выявило себя для себя в любящей самости, и потому, будучи реальной «для другого» оно — вечно-действительно.

В себе злобное и злобящееся «для себя» есть всегдашняя агония, непрекращающаяся бессильная попытка выйти из состояния голой самости (только «для себя») и потому — непрестанно горящее в неугасимом огне ненависти. Это — один из аспектов злобного самовосприятия твари, — живая картина, застывшая в своей без-субъектной призрачности. Это — пустое само-тождество «Я», не могущего выйти за пределы единого, вечного момента греха, муки и бешенства на Бога, на свое бессилие, — единый миг безумного *ἐποχή*, растянувшийся на вечность. Это — вечное усилие, доказывающее безсилие, и безсилие сделать усилие. Земное *ἐποχή* имеет еще творческий характер, но *ἐποχή* загробное — абсолютно-пассивно. Напротив того, доброе «о себе» есть вечно-прекрасный объект созерцания для другого, часть другого, поскольку это другое добро и для себя, т. е., следовательно, способно созерцать чужое добро. Ведь любящий претворяет в себя все то, что он любит, а ненавидящий лишается и того, что имеет. Любимый принадлежит любящему; но ненавидящий и сам себе не принадлежит. «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявши душу свою ради Меня сбережет ее» (*Мф* 10:39; ср. *Мф* 16:25; *Мк* 8:35; *Лк* 9:24, 17:33; *Ио* 12:25).

Все сказанное — не более как перевод на онтологический язык «п р и т ч и о т á л а н т а х». «Т á -



л а н т» — это Бого-дарованное каждому из людей духовное творчество собственной личности, или «образ Божий». Как усилие, приложенное к капиталу растит его, так же — и относительно образа Божия. Но как рост капитала зависит от размеров той деятельности, которую проявит владетель, и потому было бы безцельно давать ему в руки капитал, которого он не использует, так же — и рост души; «тип возрастания»<sup>372</sup> у каждого — свой, и потому, сообразно этому «типу», каждому дается соответственный духовный капитал. Сообразно имеющему быть жизненному раскрытию образа Божия, сообразно своему «типу» духовного возрастания и преуспеяния, каждый получает от Бога свои таланты: кому дается один талант, кому — два, кому — пять, — «каждому по его силе, по его способности, по его мочи — *ἐκάστω κατὰ τὴν δύναμιν*: и святым даром своим Бог не хочет насиловать человека, дабы не возложить на плечи его «бремен тяжких и неудобноносимых» (*Мф 23:4, Лк 11:46*).

Получивший пять талантов приобрел на них еще другие пять; получивший два — еще другие два. Но что же значат эти слова притчи? Если таланты — образ Божий, то как же человек, своим усилием, своим творчеством, может придать себе еще богообразного бытия, даже удвоить свой образ Божий? — Разумеется, во власти человека — не сотворить его, но лишь усвоить, подобно тому как живая сила организма не творит своего питания, но лишь усваивает его. Человек не создает прирост своей личности, — у него нет на это *δύναμις*, — но усваивает его, чрез приятие в себя образов Божиих других людей. А ю б о в ь — вот та *δύναμις*, посредством которой каждый обогащает и растит себя, впитывая в себя другого. Каким же образом? — Чрез отдачу себя. Но получает человек по мере того, как отдает себя; и, когда в любви всецело отдает себя, тогда получает себя же, но обоснованным, утвержденным, углубленным в другом, т. е. удваивает свое бытие. Так, получивший п я т ь талантов прибавил к ним еще с т о л ь к о же, а получивший д в а — прибавил к полученному не более и не менее, как д в а же таланта (*Мф 25:16-17*).



Это удвоение себя есть «верность в малом» («ἐπί ὀλίγα ἧς πιστός — в малом был верен», *Мф 25:21-23*), — в том, что дано было каждому, в порученной охранению его клетки Небесного Иерусалима. Но не одна только собственная радость ожидает «раба доброго и верного»: эта великая и безмерная радость была бы малой и незначительной каплею сравнительно с тем бесконечным океаном веселия духовного, которое уготовано рабу верному «бездною богатства и премудрости и ведения Божия» (*Рим 11:33*). Его ждет «вхождение в радость Господина своего» (εἰσελθε εἰς τὴν χάραν τοῦ κυρίου σου — войди в радость господина своего» *Мф 25:22-23*), т. е. приобщение Божественному всеблаженству, причащение Троичной Радости о совершенстве всей твари Божией, упокоение тем Покоем Господним, которым Он почил, завершив Свое всеблагодное миро-творческое дело.

Но радость доступна лишь тому, кто имеет в себе сознание личности, — подвизавшемуся, т. е. рабу, — хотя бы и в малом, — но верному. Тот же, кто не обосновал своей личности, кто не заработал того, что дано ему, — тот слепнет в лучезарном Свете Триипостасного Божества, тот задыхается в благоухании горного фимиама, тот глохнет от слуха небесных славословий. Таковой не терпит лица Божия и уходит прочь от Всевидящего и отвергает бессмертные дары Его<sup>373</sup>. Так, приточный раб, получивший о д и н талант и не нарастивший его, т. е. своею деятельностью ничего к данному ему не прибавивший, этот раб говорит Господину: «Владыко! знал я тебя, что ты человек суровый, жнешь, где не сеял, и собираешь, где не разсыпал; и, убоявшись, пошел и скрыл талант твой в земле; вот тебе твоё!» (*Мф 25:24,25*). Ненависть к благу Господину звучит в этих словах; со злобою и гордостью отметаёт раб драгоценное даянье. Он хочет быть «сам по себе». И тогда-то, исполняя, хотя и злую, но все же, по милосердию Божию, навеки свободную волю «лукавого и ленивого раба», Господин велит взять у него им уже отвергнутый талант и дать имущему десять талантов, «ибо имущему везде дано будет и приизбудет, у неимущего же отыметсЯ и то,



что думает иметь» (*Мф 25:29*; ср. *Мф 12:13*; *Мк 11:25*; *Лк 18:13, 19:26*). Если человек ленив на подвиг духовный и, по лукавству своему, хочет о б е з п е ч и т ь себе, узаконить себе возможность нерадения тем, что прячет от себя свой образ Божий, а на вопрошание о нем спешит горделиво отвергнуться его, то отверженное и отнимается от него. Но за грех отвергшего Господь не наказывает в с е й твари отнятием того дара, которым он удостоил ее. Отвергнутый образ Божий перестает существовать лишь для отвергшего, — не безусловно. Праведники, вошедшие в радость Господина своего», — в радость о всяком сотворенном Им образе Божиим, в этой радости Господина обретают и усвояют себе и э т о т, отверженный дар Господень; негодный же раб извергается от радости Господина своего, т. е. делается в н е е е, — во тьме, что вне Бога, — «во тьме внешней» (*Мф 25:30*).

Свобода Я — в живом творчестве своего эмпирического содержания; свободное Я сознает себя т в о р ч е с к о ю с у б с т а н ц и е ю своих состояний, а не только их г н о с е о л о г и ч е с к и м с у б ь е к т о м, т. е. сознает себя действующим виновником, а не только отвлеченным подлежащим всех своих сказуемых. Как восприятие временного ряда доказывает сверх-временность воспринимающего, так и восприятие эмпирического, как такового, доказывает сверх-эмпиричность судящего об эмпиричности: Я может возвышаться н а д условиями эмпирического, и в этом — доказательство высшей, не-эмпирической его природы. Но, в переживании творчества своего, дается эта природа, как ф а к т. Святость есть предварительное само-восприятие этой своей свободы, а грех — предварительное рабство себе. «Где сокровище ваше, там и сердце ваше будет» (*Мф 6:21*; *Лк 12:34*); где то, что вы считаете ценным, там будет и само-сознание ваше, — ваше «для себя». Если сокровище свое Я положило не в своем божественном самотворчестве, прилепилось не к своему образу Божию во Христе, а к своему э м п и р и ч е с к о м у содержанию, т. е. к условному, ограниченному, конечному и, потому, — слепому, то оно самым делом ослепило



себя, лишило себя свободы своей, поработило себя себе и тем самым предварило Страшный Суд. «Для себя» личности обращено к несвободе, к слепому само-утверждению Я; «тупое, мрачное и непреодолимое стремление» всецело владеет личностью, и ее творческая энергия, ее образ Божий ей уже более не нужен, ибо «для себя» выпало из области «самого», из области сверх-эмпирической свободы и погрязло в рабстве эмпирическому. Отсюда — состояние *ἐποχή*, как невозможности выйти из эмпирии. И, чем более старается Я удовлетворить свое слепое хотение, свою бессмысленную, само-утверждающуюся как бесконечное, конечную похоть, тем более распаляется внутренняя жажда, тем яростнее вздымается высоковольтный гнев: Я дано себе только эмпирически, слепо, ограничено, и потому это стремление бесконечную свою потребность удовлетворить конечным — по существу нелепо. В К о р а н е сохранилось изречение, приписываемое Иисусу Христу; хотя принадлежность изречения Господу весьма сомнительна, но, тем не менее, я приведу его, потому что оно хорошо выражает нашу мысль. «Кто стремится быть богатым, — гласит оно, — тот подобен человеку, пьющему морскую воду: чем более он пьет, тем сильнее в нем становится жажда, и никогда он не перестанет пить, пока не погибнет»<sup>374</sup>. Так, вот, — и относительно к а ж д о г о похотения, поставленную вместо Утверждения Истины: и д е а л, т. е. потребность в Безконечном, будучи проецирована на конечное, создает и д о л, и идол этот губит душу, разделяя «самого» человека от его само-сознания и тем лишая человека свободы. Окончательным, последним и безповоротным разделением явится Страшный Суд чрез пришествие Духа, — когда все то, что не положило сокровища своего в Нем, будет лишено сердца своего, ибо такому сердцу не будет места в бытии: все то, что не от Бога, что «не в Бога богатеет» (Лк 12:21), предназначено в добычу «смерти второй» (Откр 24:6,14).

При таком разделении, ни свобода, ни образ Божий человека не уничтожены, но — только разъединены. Однако злой характер, безусловно не имея момента «Ты», безусловно не существует для Бога и для пра-





ведных: никому не бывает «Ты» тот, для кого никто — не «Ты». Таковой — чистая мнимость, сущая т о л ь к о для себя, и символом его может служить кусающая себя змея. Е. П. Б л а в а т с к а я называла<sup>375</sup> спиритических «духов» выразительным названием «с к о р л у п ы», соответствующим оккультическому термину *i t a g i - p e s*<sup>376</sup>. Не входя в обсуждение того, в какой связи находятся *i t a g o* человека и его голое «для себя», скажу, что, во всяком случае, слово «скорлупа» весьма подходит для обозначения «для себя», Это, именно, — пустая «кожа» личности, но без тела, — личина, *i t a g o*, не имеющая субстанциональности. Однако, само собою, я беру предельный случай п о л н о й осатанелости. Вообще же говоря, этот процесс разделения частичен, так что отсекается лишь поврежденная и пораженная грехом часть самости.

Предлагаемое решение, в сущности своей опирающееся на различие в личности «образа Божия» и «подобия Божия», — это решение, как оказывается, изложил общедоступно один сирийский раб. «Помню, что однажды, быв в Сирии, — так рассказывал известный протестантский миссионер лорд Р е д с т о к в одном из своих московских собеседований 1877-го года, — я видел трех старейшин одного селения, которые, сидя вечером под тенью пальм, рассуждали о беспредельности правосудия и милосердия Божия. «Как же это?, — говорили они. Если Бог м и л о с е р д, Он простит грешнику все г р е х и его; если же Он п р а в о с у д е н, то без милости накажет г р е ш - н и к а». Тогда подошел к ним один из рабов и просил позволения сообщить свое мнение. “Думаю, — сказал он, — Бог, п о п р а в о с у д и ю своему, п о к а р а е т и и с т р е б и т *грех*, а п о м и л о с е р д и ю своему, п о м и л у е т *грешника*”»<sup>377</sup>.

Таинственный процесс суда Божия есть разделение, разсечение, выделение. Таковым является, прежде всего, т а и н с т в о. Никакое таинство не делает греха негрехом: Бог не оправдывает неправды. Но таинство отсекает греховную часть души и ставит ее, пред принимающим таинство, объективно, — как н и ч т о



(«покрытое»), а субъективно — как само-замкнутое зло, направленное на себя, — как кусающий себя Змей: так изображается Дьявол на старинных росписях Страшного Суда.<sup>378</sup> Грех делается отделенным от согрешившего, самостоятельным и на себя обращенным актом; действие его на все внешнее равно абсолютному нулю. В таинстве покаяния, именно, делаются для нас реальными слова Шестопсалмия: «Елицы отстоит Восток от Запад, тако удалил от нас беззакония наша»<sup>379</sup>. — Все силы отрезанного покаянием греха смыкаются на себя. Вот почему, святые отцы неоднократно указывали, что признаком действительности таинства покаяния служит уничтожение притягающей силы прощенного греха: таинством «истребляется прошлое — τὰ προῦτα ἐξ᾿αλείφεται»<sup>380</sup>, причем ἐξ᾿αλείφω означает, собственно, **в ы т и р а ю, в ы ч е р к и в а ю, в ы с к а б л и в а ю.**

«Всякое греховное падение кладет известную печать на душу человека, так или иначе влияет на ее устройство, — пишет один знаток аскетике<sup>381</sup>, — Сумма греховных действий составляет, таким образом, некоторое прошлое человека, которое влияет на его поведение в настоящем, влечет его к тем или другим действиям. Таинственно-свободный переворот в том и состоит, что нить жизни человека как бы прерывается, и образовавшееся у него греховное прошлое теряет свою определяющую силу, как бы выбрасывается из души, становится чуждым для человека. Грех не забывается и не неменяется человеку в силу каких-нибудь посторонних для человека причин, — грех в полном смысле удаляется от человека, уничтожается в нем, перестает быть частью его внутреннего содержания и относится к тому прошлому, которое пережито и зачеркнуто благодатию в момент переворота, которое, таким образом, с настоящим человеком не имеет ничего общего».

Расскажу один такой случай с у д а из собственной своей жизни. Был грех на душе. В невыразимой муке, я то вставал, то снова падал на колени, почти обезумев от внутреннего борения. Глубокою, глухою ночью так я молился в тоске и в ужасе — часа, кажется, два сряду. Это было предварение Страшного Суда.



Я знал, что я должен исповедать пред тобою грех свой; но я знал также, что исповедать его — это значит не простое слово сказать, а вырвать из себя кусок существа. Не помню, сознательно или почти бессознательно я разогнул на удачу свое маленькое Евангелие. Ты знаешь, как о какой текст выпал мне. Если бы раздался голос с неба, то ему нельзя было бы ответить более точно на мои колебания. Как мечем каким он разсек меня, одним взмахом произвел страшную операцию, и тогда я сказал тебе все. Ты сам помнишь, какую радостью и миром наполнилась моя душа.

А вот что пишет мне один монах, 65-летний старец:

«Это было давно, когда мне шел еще 31-ый год. Я только что был пострижен в монашество и посвящен во иеродиакона; служить нужно было с приготовлением. Были случаи, совесть говорила: «Нужно исповедаться, так нельзя приступать к приобщению св. Тайн». Келья моя была рядом с келиею духовника. И вот, выйду из кельи, подойду к двери духовника, остановлюсь, мысль говорит: «Не надо, не ходи, что беспокоить, ведь не пост»; постою, постою у двери и отойду. «Нет, не надо», выйду в свою келью. Совесть говорит: «Что ты делаешь, как ты будешь служить обедню? Иди, исповедуйся», опять подойду к двери духовника, мысль опять говорит: «Да не надо, не ходи, неловко», постою, опять отойду, а совесть опять свое: «Как ты приступишь к св. Тайнам?». И вот, после долгой борьбы, наконец, решился сотворить молитву и войти... Выйдя я чувствовал, что будто снял с себя тяжелую-тяжелую шубу, я чувствовал, что я мог, кажется, летать, настолько было легко, настолько сердце прыгало от полноты какой-то неизъяснимой легкости, — словами этого выразить нет возможности. — Такова сила таинства покаяния...»<sup>382</sup>.

Св. Евхаристия льет целительный бальзам на рану покаяния, но она же судит причастника. Не так ли Дух Помазующий и Утешающий придет залечивать раны твари огненным крещением, после Страшного Дня мировой операции, после Суда Сына Божия и Слова Бо-



жия, Того Самого Ипостасного Слова, Которое «живо и действительно и острее всякого меча обоюдо-острого», Которое «проникает до разделения души и духа, составов и мозгов и судит помышления и намерения сердечные» (Евр 34:12)

Было бы смешно разсматривать все эти вопросы «от своего разума». То, что я изложил тебе, есть пересказ в философских терминах того, что я вычитал в Св. Писании; экзегетическому анализу мест из Писания я предпослал написанное, чтобы легче было следить за толкованиями. Ключом к этим местам является текст из 1 Кор 3; привожу его в контексте:

10. «По благодати Божией, данной мне, как предусмотрительный строитель я положил основание — θεμέλιον — а другой строит на нем; но каждый пусть смотрит, как строит.

11. Ибо никто не может положить иного основания помимо положенного, которое есть Иисус Христос.

12. Но если кто строит на основании из золота, серебра,

13. драгоценных камней, дерева соломы, камыша, то дело каждого — ἐκάστου τὸ ἔργον — обнаружится; день ведь — ἡ γὰρ ἡμέρα — покажет, потому что в огне открывается — ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, — и огонь испытает дело каждого, каково оно есть — ἐκάστου τοῦ ἔργου ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ δοκιμάσει. —

14. Если дело чье, которое он построил на основании, пребывает, то он получит плату — εἰ τινος τὸ ἔργον μὲν ἐν εἰ ὁ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήμφεται. —

Даю такой перевод («subsiste») слова μένει в стихе 14-м согласно Г о д е, который видит тут форму μένει вместо обычно понимаемой μενεῖ, — «пребудет», «demeurera». — Последнюю вводят ради параллелизма с последующим κατακαήσεται, «сгорит». «Но, — замечает Г о д е, — этот мотив не имеет никакой цены; акт сгорания мгновенен, между тем как то, что пребывает, пребывает навсегда: это-то и выражает настоящее время μένει»<sup>383</sup>.

15. Если же дело чье сгорит, тот лишится ее, — потерпит урон, — а сам спасется, но так, как от огня — εἰ τινος



τὸ ἔργον κατακαθήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός...».

Апостол говорит о построении Церкви Христовой (см. 1 Кор предд. гл.) По его словам, благодать, дарованная ему, дала ему силы мудро положить надежное основание — «Христа распятого» (1 Кор 1:23): проповедь, возбудив веру в душах, таинственно вселила в них «Христа, Божию силу и Божию Премудрость» (Ср. 1 Кор 2:2; Ис 28:16; 1 Петр 2:5 и др.). Начало строительства у коринфян положено безупречно, — силою Божиею (3:1а). А т. к. не существует никакого иного основания, кроме положенного Апостолом, так как нет ничего твердого, помимо опирающегося на Христа, так как всякая попытка строиться без Христа не достигает цели (3:11, ср. притчу о строившихся на камне и на песке Мф 7:24-27), то вопрос об основании покончен: на счет него не должно уже возникать сомнений и, значит, прямое дело Апостола сделано. Но, в дальнейшем, при на д страивании этого фундамента «другим» (3:10), необходима внимательность и тщательность в выборе материала, ибо на положенном основании можно возводить либо капитальное здание из прочных и огнеупорных дорогих материалов вроде ценного камня, — например мрамора, ясписа, алебастра, — украшенного золотом и серебром, как это обычно делается при стройке богатых домов на Востоке, — либо легкую постройку из материалов дешевых, но непрочных и легковоспламеняемых: дерева, соломы, камыша. К последнему типу принадлежат все хижины Востока, состоящие из д е р е в я н н о й основы и обмазывающей ее глины, которая замешана на самане, — так называется там измельченная солома, — и увенчивающиеся сверху камышевым покрытием. Дворец богача, изобильно украшенный золотом и серебром, и жалкая лачуга — таковы типы построек.

Итак, Апостол говорит, что «каждый» должен вовремя «смотреть» за тем, из какого материала (πῶς — «как?») надстраивает основание «другой» (3:10). Кого разуметь под «другим»? — Ближайше — Аполлоса, за-



тем — всех учителей и водителей церкви, вообще же говоря, — всех членов Церкви, ибо каждый строит какой-нибудь уголок ее, — личность свою.

Деятельность по Христу, на Христе, силою Христовою и есть построение Церкви Христовой, — реальное раскрытие данных человечеству божественных возможностей. А так как Церковь строится из самих людей, то под материалами для постройки прежде всего надо разуместь то, что представляют собою люди в их актуально-раскрытом, эмпирическом характере. Благогородство и неблагогородство своего эмпирического характера — вот что прежде всего должно быть взвешено каждым. Свою внутреннюю и вытекающую из нее внешнюю деятельность верующий полагает в качестве материала для стройки, т. е. себя самого эмпирического, ибо эмпирически человек сам для себя является не тем, что он есть, как Божие создание, как образ Божий, а лишь таким, каким он свободно выражает себя в подвиге, преодолевающем злую самость.

Но эта эмпирическая природа человека раскрывается в системе мыслей, чувств, желаний и выявляется в действиях. А последние получают самостоятельность, наводя соответствующие мысли, чувства, желания и действия в других людях, уже независимо от возбудившего первичный толчок. Эмпирический характер в действии, — а действием по преимуществу бывает слово, — получает себе как бы вещественное тело и разносит в нем духовную силу. В этом смысле правильны толкования (Оригена, Златоуста, Августина, Осияндера, Года), видящие в этих материалах для стройки «религиозные и моральные плоды, порожденные в Церкви чрез проповедь»<sup>384</sup>. Святая, духовная жизнь других людей, вызванная деятельностью верующего, есть в высшей мере его жизнь, объективация его внутреннего мира, подобно тому как художественное произведение есть объективация творческой идеи художника и подобно тому как в ребенке телесно живут его родители. Не спроста Апостол все время говорит об архитектуре; тут, действительно, есть глубокое сходство: творчество рели-



гиозно-воспитательное и творчество художественное — аналогичны. Ведь духовное подвижничество — это искусство по преимуществу, — искусство дающее высшую красоту твари; не над безличным веществом и безличным словом трудится здесь работающий, но над личным телом и над личною душою, которые делают человека тварью словесною. И если художник дает красоту миру, то от художника из художников воссиявает вселенной красота из красот. Да, нет ничего прекраснее личности, которая в таинственной мгле внутреннего делания отстояла муть греховных тревог и, осветленная, дает увидеть в себе мерцающий, как драгоценный маргарит, образ Божий.

И не только энергия доброй воли, но и энергия злой воли находит себе самостоятельное, уже далее независимое от волящего выражение в религиозном обществе. Злая или добрая волна, раз возбужденная на поверхности людского моря, никогда не исчезает, но вечно расходится ширящимися кругами, и возбудивши ее так же подхватывается ею, как и все прочие. Пигмалион, полюбивший Галатею, и гоголевский художник, возненавидевший написанный им портрет, относятся к творениям своим, как к живым, как к людям. Мысль зачата и воплотилась, родилась и выросла; ничто уж не вернет ее в утробу матери: мысль — самостоятельный центр действий. В этом смысле правильно толкование (Пелагий, Бенгель, Гофманн), в «материалах» усматривающее различных членов Церкви: ведь эти последние — раскрытие во-вне и плод внутренней жизни религиозного деятеля. Слово, в широком смысле, есть то, чем возбуждаются движения во-вне, слово — орудие души. Это может быть не звуковой символ, но и всякий другой — всякое действие, поскольку оно является не только тем, что есть само по себе, но и чем-то бóльшим, — поскольку оно есть видимое тело какой-то невидимой души, «искра души»<sup>385</sup> или, иначе говоря, с и м в о л <sup>386</sup>. А так как изо всех слов наиболее-учитываемое значение имеет слово, связанное с л о г и ч е с к и м содержанием, то тем самым делается приемлемым мнение большинства экзегетов (Климент Александрийский,



Эразм, Лютер, Беза, Кальвин, Гроций, Неандер, де-Ветте, Мейер и др.), под «материалами» разумеющее доктрины, которым учат проповедники<sup>387</sup>.

Но, прежде всего, это — сами религиозные деятели в их эмпирической действительности, т. е. сами л ю д и, «каждый» — в своем религиозном «деле» (3:13).

Тут кончается первая половина мысли Апостола. Противопоставляя себе (адверсативное  $\delta\epsilon$  в 3:12:  $\epsilon\acute{\iota} \delta\acute{\epsilon} \tau\iota\varsigma$ ) всякого другого (3:10:  $\acute{\epsilon}\theta\eta\kappa\alpha, \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma \delta\acute{\epsilon}$ ), он как бы говорит: «Что касается до меня, то мое дело сделано, и сделано хорошо, потому что иначе его никак нельзя сделать. Я положил необходимое и единственное основание. Но пусть н а д страивающие это основание позаботятся о с в о е м деле, остановятся над выбором материала». — Почему? — «Потому, что дело каждого ( $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\upsilon \tau\omicron \acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$ , 3:13a) обнаружится, материал, пущенный в надстройку, выявит свою природу, и дело целой жизни (— а жизнь-то одна только! —) может оказаться ничем. Ведь ( $\gamma\acute{\alpha}\rho$ , 3:13б) день покажет подлинную стоимость дела». — Что за «день»? — Конечно, день абсолютной оценки всякого человеческого дела, день судный, день пришествия Господа, день огненного испытания всего земного. О нем говорит и Автор «Учения двенадцати апостолов»<sup>388</sup>: «Бодрствуйте», советует он, мотивируя свое предостережение тревогами последних дней; а затем добавляет: «Тогда явится, как Сын Божий, соблазнитель мира, и род человеческий в о й д е т в о г о н ь и с п ы т а н и я —  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\eta\nu \pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\nu \tau\eta\varsigma \delta\omicron\kappa\iota\mu\alpha\sigma\iota\alpha\varsigma$ , — выражение, быть может, заимствованное из 1 Кор 3:13. Это — «день злой» (Еф 6:13), «день искушения» (Евр 3:8), «день посещения» (1 Петр 2:12), «день испытания» (Откр 3:10) и проч., о котором говорится также в 1 Кор 1:8, 4:5. Несомненно, слово «день» имеет э с х а т о л о г и ч е с к и й смысл, и, если даже мыслить под ним «историю» или «время», или «момент опамятования», как толковали некоторые экзегеты, то все же, контекст отбрасывает на эти понятия эсхатологическое освещение, так что они являются предвращениями Страшного Суда.





Испытание, — говорит Апостол, — будет произведено посредством огня. Слово огонь тут является такую же метафорой, как и вся речь о здании. Но образ огня слишком часто встречается в Писании для обозначения все-проникающего и все-очищающего суда Божия, чтобы видеть в нем только фигуральный оборот: огонь, по своей природе, стоит в какой-то более тесной связи с этим судом, с очистительным гневом Божиим. Потому-то говорится, что Господь Иисус явится с неба и будет «в пламенеющем огне совершать отмщение» (2 Фес 1:7,8) и, подобно этому в Пс 49:3: «Грядет Бог наш и — не в безмолвии; пред Ним — огонь поядущий», после чего описывается суд над Израилем. А Сын Громов Ангелу фиатирской церкви должен поставить на вид, что у Господа «очи, — как пламень огненный» (Откр 2:13) — ощущение, по личному опыту, мучительно-знакомое всякому и испытываемое всякий раз, когда смотрит в душу человек духовно-высший, своим взором проникающий в уродливо-сложенные черты характера. Апостол, даже объясняет свою мысль: «потому что — *ὅτι* — в огне открывается — *ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται*». Но что служит подлежащим при *ἀποκαλύπτεται*? Что или кто открывается в огне? — Можно разуметь — «день» (и тогда перевод будет: «день Христов открывает себя огнем или с огнем»), или, — что дает почти тот же результат, — взять подлежащее из стиха 11-го — «Г о с п о д ь» (получается: «Господь открывается в огне, с огнем», ср. 2 Фес 1:7). Если — так, то слово огонь окончательно получает реальный характер, и, значит, сквозь аллегорию прорывается тавтология, иносказание незаметно переходит в самую вещь; но однако и то и другое подлежащее дает один смысл. Можно также разуметь *ἀποκαλύπτεται* безлично, так что предыдущее положение доказывается еще более; перевод будет тогда иметь смысл гномический, обще-принципиальный: «Ибо вообще именно чрез огонь происходит такое обнаружение подлинной природы вещей». При таком предположении хорошо объясняется неопределенное настоящее *ἀποκαλύπτεται*, резко обособляющееся от фактических



будущих, стоящих перед ним — *δηλώσει* — и после него — *δοκιμάσει*. — В сущности говоря, смысл всего стиха при последнем толковании остается тем же, что и при предыдущих. Но, во всяком случае, нельзя разуместь подлежащим слово «дело», что дало бы, — по выражению Годе, — «невыносимую тавтологию»<sup>389</sup> предыдущего.

Конец стиха 11-го не представляет затруднений ни в чем, кроме слова *αὐτό*. Если относить его к *τὸ πῦρ*, то перевод будет такой: «сам огонь», т. е. огонь в силу своей природы. Если же при *αὐτό* разуместь *τὸ ἔργον*, как прямое дополнение к *δοκιμάσει*, то получится: «огонь испытывает его [дело каждого], так что выяснится, каково оно».

В последующих стихах (14, 15) изображен возможный двойкий результат этого огненного испытания в день Господень. «Если дело, которое кто-нибудь надстроил, *πρεβывает*, то он получит за него вознаграждение» (3:14). Какое же дело пребывает? — Покончив с целым рядом «текущих дел», Апостол отдается вдохновенному лирическому порыву и здесь, в своем гимне любви (1 Кор 13), сам дает ответ на поставленный только что вопрос: «А теперь *πρεβывает* вера, надежда, любовь — троица сия; но любовь из них больше, — *ὡνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα, μεῖζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη*», (1 Кор 13:13). Пребывает (опять «*μένει*»!) вера, надежда, любовь, — любовь по преимуществу. Дело человека выстаивает пред пламенными очами Всевидящего Судии (*Откр* 2:18), оказывается подлинно-ценным, если оно построено из веры, надежды и любви, — главным образом, — из последней. Вся эмпирическая личность христианина должна быть соткана из веры, надежды, любви, и само христианское общество должно быть овеществленною триадою добродетелей.

Э то пребывает. Но если дело не таково, то оно сгорит. Работавший лишится награды своей, потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как от огня (3:15).

Апостол продолжает свою образную речь. Здание, построенное из недоброкачественного материала,



вспыхнет, и строитель его не только лишится вознаграждения за работу, но и сам-то рискует погибнуть вместе с делом рук своих. Впрочем, последнего не случится. Апостол заверяет, что «сам он, αὐτός», т. е. строитель, в противоположность «делу, τὸ ἔργον» спасется, — так сказать, успеет вырваться из здания, охваченного пожаром.

Слово «спасется — σωθήσεται» подвергалось разным перетолкованиям; но, вопреки Златоусту и древним греческим толковникам, надо заметить, что σώζειν имеет значение не «сохранять» вообще, например в геенне, для вечной муки, как объясняет Златоуст (— стояло бы тогда τηρήσεται<sup>390</sup>), а именно с п а с а т ь, в благоприятном смысле. На это же указывает противоположность д е л а и с а м о г о и выражение διὰ πυρός, далеко не тождественное с ἐν πυρί — в огне, и переводимое: «через огонь» или «от огня». Так, у Страбо<sup>391</sup> имеется выражение: αὐτὸς ἐσώθη διὰ ναυαγίας — сам спасен от кораблекрушения; у Свида<sup>392</sup> — аналогичный оборот: διὰ μαχαίρων καὶ πυρός ῥίπτειν χεῖρ, δι' ὀξείας δραμεῖν (подразум. λόγχης), Так же Ис 43:2: καὶ ἐὰν διέλθῃς μετὰ σοῦ εἶμι — καὶ ἐὰν διέλθῃς διὰ πυρός, οὐ μὴ κατακαυθῆς. — Впрочем, более обычным оборотом, — употребляемым в вотивных надписях путешественниками, спасшимися от опасностей, — оборотом равносильным с только что рассмотренным, было σωθεῖς ἐκ (с родит. пад.). Такой оборот встречается нередко, например, в птолемаидских надписях, найденных Масперо<sup>393</sup>.

В разбираемом месте, посредством адверсативного δὲ (ст. 15), проводится решительное разделение между «самим» человеком и «делом» его. Дело к а ж - д о г о подвергнется огненному испытанию, в котором выгорит все нечистое и скверное, как очищается огнем золото и серебро (ср. Зах 13:9; Мал 3:2,3), в котором произойдет таинственное отделение негодной эмпирической личности от Бого-зданного «образа Божия» и от «подобия Божия», т. е. раскрытия первого, поскольку «сам» человек осуществил таковое<sup>394</sup>. Этот огонь — не наказание и не возмездие, а необходимое испытание, т. е. проба, исследование того, как воспользовался



человек данным ему «основанием» — Бого-снисхождением, «доказательство» личности. Если окажется, что сокровенный образ Божий не раскрылся в конкретном подобии Божием, если человек зарыл в землю данный ему образ Божий, не используя его, не приумножив его, не обожив самости своей, не доказав себя, то от необоженной самости его отнимется образ Божий; если же самость претворена в подобие Божие, то человек получит — «награду, *μισθόν*» — внутреннее блаженство видения в себе подобия Божия, — творческую радость художника, созерцающего творение свое.

Основание дано общее для всех, — безусловное обожение человеческого естества в лице Иисуса Христа, и никто не может положить иного основания. Но свобода каждого определяет характер его, — на д с т р о й к у. Основание — это явленная Христом в каждом из нас спасенная точка — начало спасения, — образ Божий, очищенный от перво-родного греха. В С е б е Господь показал каждому из нас именно его самого, в его нетленной перво-образной красоте; как в чистом зеркале Он дал увидеть каждому святость его собственного непоруганного образа Божия. В «Человеке» или «Сыне Человеческом»<sup>395</sup> явлена каждому вся полнота е г о собственной личности. Этим дана «(апперципирующая масса» для внутренних исканий; эту светлую точкою задано направление для блуждающей совести. Вне созерцания во Христе себя и брата — совесть идет ощупью, мучает, кидаясь из стороны в сторону, и, томясь без выхода, блуждает и заставляет блуждать, а не руководствует к определенной цели. Вне Христа невозможна любовь ни к себе, ни к другому, потому что, если она искренняя, а не является переодетым эгоизмом («красивым пороком»<sup>396</sup>), то она неизбежно приводит к *ἐπιχώ*, к бессильной агонии. Сама совесть может ошибаться, и величайшие злодеяния — именно от «прелести», от превратного движения по криво-направляющей совести<sup>397</sup>. У нас, в эмпирической человеческой данности, нет ничего безусловного, даже — совести.



Саму совесть надо поверять и исправлять по безусловному образцу. Но подчинение ее — ф о р м у л е, хотя бы и свыше данной, было бы уничтожением единственности и незаменимости личности, ее безусловной ценности: святыня личности — именно в живой свободе ее, в пребывании выше всякой схемы. Личность может и должна исправлять себя, но не по внешней для нее, хотя бы и наисовершеннейшей норме, а только по с а м о й с е б е, но в своем идеальном виде. Примером для личности может быть о н а с а м а и т о л ь к о она сама, потому что иначе давалась бы возможность м е х а н и ч е с к и, из чужого и чуждого личности заключать к жизни ее и давать ей нормы. Единственность каждой личности, ее абсолютная незаменимость ничем другим — она требует, чтобы с а м а личность была примером для себя; но чтобы быть себе примером, надо уже достигнуть идеального состояния. Чтобы с т а т ь святым, надо б ы т ь святым: надо поднять себя за волосы. Это возможно во Христе, во Плоти Своей показывающем каждому Божию идею о нем; т. е. это возможно лишь чрез опыт, чрез личное общение, чрез непрестанное вглядывание в Лик Христов, чрез отыскивание в Сыне Человеческом подлинного себя, подлинной своей человечности<sup>398</sup>. — Сказанное можно пояснить еще таким соображением: идеал философский, т. е. отвлеченный, высказываемый, сообщаемый, есть идеал общечеловеческий, д л я в с е х. Но это, — хотя и для всех предназначенная, но потому самому и для всех внешняя, — это извне-навязываемая и мертвящая схема. Философский идеал — это прокрустово ложе, для в с е х назначенное, но ни для кого не приноровленное. Напротив, высокая личность, — герой, мудрец, даже святой, — если возьмем его человеческое совершенство, — высокая личность — идеал т о л ь к о самого себя, да и то не полный, не вполне. Для других же он безразличен, ибо иначе пришлось бы слепо подражать чужой личности. Но ведь «какое дело м н е до того, что хорошо Петру или Ивану. Я-то живу с в о е ю жизнью и иду по с в о е м у, начертанному по земле перстом Божиим, пути». О д и н идеал — необходим, или в



пределе должен быть необходимым, но, как формальный, неприменим ни к одной конкретной личности; другой идеал — конкретен, но зато случаен и не связан с личностью каждого. Один только Господь Иисус Христос есть идеал каждого человека, т. е. не отвлеченное понятие, не пустая норма человечности вообще, не схема всякой личности, а образ, идея каждой личности со всем ее живым содержанием. Он — не ходячее нравственное правило<sup>399</sup>, но и не модель для копирования<sup>400</sup>; Он — начало новой жизни, которая, раз приятая в сердце от Него, сама уже развивается по собственным своим законам. Не только сохраняя свою личную свободу и своеобразие, но и обретая их заново, превосходнейшими, человек получает жизнь, которая сама собою преобразует или, по слову притчи (*Мф* 13:33, *Лк* 13:21), «заквашивает» его эмпирическую личность — «муку», — сообразно образу Божию в нем.

Во Христе дано каждому «основание», — его, каждого основание, «сам» он подлинный. И, если он худо и не соответственно «себе» надстроил это «основание», то его надстройка сторит пред взором Того, который воплощает в себе полноту его идеала. Но, — говорит Апостол, — не смотря на гибель «дела», не смотря на охвативший всего человека огонь, — «сам» он спасется. Подчеркивая слово «не смотря» я хочу отметить решительное расхождение излагаемого здесь взгляда на суд с католическим учением о чистилище, где спасается человек, но не несмотря, а благодаря, в следствии муки очищения. Поэтому-то у ап. Павла спасается не человек в его целом составе, а лишь «сам», его Бого-зданное «о себе», тогда как, по католическому учению, спасается весь человек, но только под дисциплинарным возмездием чистилища одумавшийся и изменившийся к лучшему. Глубоко-тайнственный и «верх-разсудочный метафизический акт разделения двух моментов бытия («о себе» и «для себя») превращен, в вульгарном представлении католического чистилища, во что-то психологическое, на-



сквозь-понятное, — в оправдание чрез муку и в воспитание чрез наказание.

В последующем стихе (16) Апостол спешит объяснить, почему «сам спасется». Потому де, что вы, верующие, — пишет он коринфянам, — «храм Божий», а «храм этот свят», и в нем живет Дух Божий. Что свято, то не может погибнуть, исчезнуть, или пребывать в огне. То, что дано Христом человеку, как человеку, не может пройти. Иначе погибал бы образ Божий. Но он должен остаться; святое остается, святая сущность человека спасается. Что же касается до «дела» ее, то оно может погибнуть для нее. Погибнет или, точнее сказать, будет не престанно гибнуть в вечном моменте горения та работа, тот результат внутренней деятельности, который «самим» произведен за время жизни. Погибнет — все содержание сознания, поскольку оно — не из веры, надежды и любви. Спасется — *αὐτός*, голое Бого-сознание без само-сознания, ибо само-сознание без конкретного содержания, без сознания своей само-деятельности есть только чистая возможность. Само-сознание есть сознание своего творчества, своей активности. А «дело» человека, его само-сознание, отделившись от «самого», станет чистою мнимостью, вечно горящей, вечно уничтожающеюся, взором Божиим прожигаемую гнусною мечтою без мечтающего субъекта, кошмарным сном без видящего этот сон. Такое «дело» существует лишь субъективно, как голое «для себя»: момент «о себе» в нем решительно отсутствует. Для всякого «самого» — этого «дела», этой «самости» абсолютно нет, ибо она абсолютно лишена объективного бытия, «Самость» без «самого» — это мучительное марево, возникающее в пустоте небытия, «стон и скрежет зубов», который никому неслышим, — как бы непрерывная галлюцинация Ничто, ни для кого не сущая, — вечно сторающая и вечно-гибнущая ирреальность, одним словом — полное метафизическое *μη ὄν*. Все же реальное — свято, ибо «святым, — по определению Автора «Наставлений для нравственности человеков», некогда приписываемых св. Антонию Великому, — святым называется тот,



кто чист от зла и грехов»;<sup>401</sup> а такова именно — Богозданная реальность.

Это переживается до известной меры и сейчас. Погружаясь во грех, мы теряем чувство объективно-реального существования. Погружаясь во грех, дух забывает себя, теряет себя, исчезает для себя. «Бездна последняя грехов обыде мя, и и с ч е з а е т д у х м о й», слышим мы свидетельство св. Церкви<sup>402</sup>. Самость жалит саму себя своим грехом, но главная мука — в том, что сама себе она представляется чем-то без-субъектным. Самость лишается твердой опоры и начинает кружиться, смыкаясь в себе, как пыльный вихорь в жарком воздухе. «Связанная пленицами, — т. е. веревками, — страстей», она — пленница закона греховного. Грех является уже не произвольным актом, а самым существом или веществом самости, и она всецело им определяется. Не видя ничего, кроме греха, лежащего в ее основе, она может только терзаться, но — не вырваться из огненного колеса нарастающей греховности. Только объективное созерцание своего «самого» в лице Иисуса Христа дает ей осознать свое состояние и устремиться к сверкнувшему, как бесшумная летняя зарница, истинному пути, к нахождению себя.

В 2 Кор 5:1-3 проводится связанная с этой мыслью; тут говорится: «Когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный. Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище; только бы нам и одетым не оказаться нагими — *εἶτε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὐρεθήσομεθα*».

В ранее разобранном тексте говорилось, что «сам» спасется, но, — потеряв свое «дело», свою жизнь, как художественное произведение, — ту, если угодно, храмину, которую построила себе личность, ту одежду, в которую она облеклась, соткавши ее для себя за время земной жизни. Но когда личность со своею земною храминою, в своей земной одежде предстанет пред пламе-пышущие очи Христовы, когда она услышит слово Божие, разсекающее, как меч обоюдо-острый, то тогда, в случае своей негодности, таинственным актом эта





одежда вспыхнет и отделится от «самого», и храмина разрушится. Лишившись этого покрытия, этой храмины-одежды, при облечении в ту одежду, которая во Христе (ср. *Откр* 3:5, 4:4, 6:11, 7:13, 14), в тот идеал свой, который предсуществовал во плоти Господней, «сам» может оказаться нагим, остро почувствует наготу и нищету свою, свое нищенское положение, подобно как нищий «наг», хотя бы оделся и в горностаевую, но чужую, мантию; он — по сознанию своему наг, и эта нагота его только подчеркивается, только усиливается, только делается чувствительнее от великолепия одежды, данной ему, но не сотканной им, не заработанной им. Нагим начинает сознавать себя и в этой жизни каждый из нас, когда, на вечерней молитве, молится словами св. Макария Великого: «Милостив ми буди грешному и обнаженному всякаго дела блага»<sup>403</sup>.

«Нагота» и «одетость», как мистико-метафизические определения, встречаются на каждом шагу в духовной письменности, и не только в христианской, но и во вне-христианской. Интересную иллюстрацию к этому представлению об эмпирическом характере, как метафизической одежде «самого», и вытекающей отсюда метафизической наготе грешника после суда над ним может дать диалог Луккиана Самосатского «Харон и Тени» (из серии «Разговоров Мертвых»<sup>404</sup>). При переправе в потусторонний мир перевозчик Харон заставляет души раздеться и оставить на земном берегу все лишние вещи («дела» — у Апостола). Меркурий-психопомп «должен смотреть за тем, чтобы в лодку не садилась ни одна душа, которая не сбросила с себя всего: теньям приходится разстаться со всем. Любимец женщин должен оставить красоту; царь — царский убор, богатство, гордость и презрение к людям, венец и порфиру, безчеловечие, безумие, высокомерие, гнев и т. д.; богач лишается победных трофеев и тучного тела; знатный остается без родословной, без почестей и изваяний в честь него; полководец снимает с себя победы и трофеи; философ — свой плащ, весь ученый вздор, которым засорена его душа, свое не-



вежество, надменность, пустословие, ложь, хитрые вопросы вместе с путанными умствованиями, одним словом, — суету, безумие и мелочность, слагающиеся из золотых монет, безстыдства, невоздержанной жизни и лени, равно как обмана, напускной важности, и мысль о своем превосходстве, наконец, бороду, нахмуренные брови и лезть и т. д. Пред лицом вечности все должны разоблачиться ото всего тленного и стать нагими. И понятна отсюда пустота души, лишившейся большей части своего содержания.

Идея сокровенного от разсудка разделения и разсечения встречается во многих местах Писания. Не стану приводить и все, — упомяну лишь некоторые.

Так, приточный Господин придет в дом свой неожиданно «р а з с е ч е т» нерадивого раба, которому поручено было домо-строительство, «и подвергнет его одной участи с лицемерами там будет плач и скрежет зубов» (Мф 24:51). Это «разсечет его — *διχοτομήσει αὐτόν*» весьма замечательно: не сказано «убьет» или «казнит» его, не сказано «зарубит» или «изрубит на части» и т. п., а именно «разсечет н а - д в о е — *διχοτομήσει*». Совершенно так же — у Лк 12:46: «И разсечет его, и подвергнет его одной участи с неверными»; и тут: *διχοτομήσει αὐτόν*. О р и г е н толкует это изречение Спасителя именно в таком, онтологическом смысле. «В Евангелии сказано о недобрых распорядителях, что они должны быть разсечены, и часть их — положена с неверными, — т. е. та часть, которая как бы уже не есть их собственная, должна быть послана на другое место. Это изречение, без сомнения, указывает особый род наказания тех, у которых, как мне кажется, согласно этому указанию, д у х д о л ж е н б ы т ь о т д е л е н о т д у ш и»<sup>405</sup>. Это и есть мистическое разделение существа человеческого н а - д в о е, на «самого» и на «дело», тем более, что тут идет речь не о неверных или о лицемерах, а о р а б а х Б о ж и х, не справивших своего домостроительства. Кто «собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк 12:21), кто не богатеет добрыми делами (Тим 6:18), — тот лишится своих сокровищ и с



ними — своего, приросшего к ним, сердца (*Мф 6:21, Лк 12:34*). Всякое нечистое помышление, всякое пустое слово, всякое худое дело, — все то, что источником своим имеет не Бога, корни чего не питаются влагою вечной жизни, что внутренне осуждено уже своим несоответствием с Идеалом, который — во Христе, и своею неспособностью принять в себя Духа, — все это вырвано будет из сформировавшейся эмпирической личности, из самости человеческой: «Всякое насаждение, которое не Отец Мой Небесный насадил, — говорит Господь, — искоренится» (*Мф 15:13*), вырвано будет с корнем. А Предтеча Его проповедовал необходимость; духовного плодоношения: «Уже и секира при корне древа лежит, всякое древо, не творящее плода добраго, посекают и в огонь вметают» (*Мф 3:8,10*). Но до этого суда плеледам вражьи́м предоставляется свободно расти вместе со пшеницей, а бесплодной смоковнице зеленеть, как и плодоносящей.

Подобное же, но добровольное, отсечение или вырывание греховной части из эмпирической личности необходимо и при жизни, пока эта часть не успела заразить собою и все прочие. Это — как бы операция гангренозного члена. Так, например, по поводу возжелания сказано: «Если правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя — ἔξελε αὐτὸ καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ, — ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя — ἔκκοψον αὐτήν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ; — ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну» (*Мф 5:29, 30; ср. Мф 18:8, 9*). На богослужении «Недели блудного сына», когда душа разом встрепенется от своей греховной спячки, когда вспомнит душа про свою небесную отчизну и, оглядев себя, вдруг, как бы в молнином озарении, поймет, что растлила себя и что вся она — сплошная греховная язва, — в эту неделю предварения Страшного Суда Божия мы усвоаем в церкви ту же идею разделения, облеченную в об-



разе о т в е и в а н и я зерна от плевыв. Все, что делал я — оказывается призрачным, и нет ничего твердого. Изысканно закругляются образы стихирыв:

«В безгрешную страну и животную вверх, посеяв грех, серпом пожав класы ленисти, и рукоятием связав деяний моих снопы, яже и постлах не на гумне покаяния: но молю Тя превечнаго делателя нашего Бога, ветром Твоего любоблагодурбия развей плевуд дел моих, и пшеницу даждь души моей  
о с т а в л е н и е,  
во небесную твою затворя мя  
ж и т н и ц у, и спаси мя»<sup>406</sup>.

А на первой седмице Великого Поста, — когда монахами должны делаться все и каждый; когда для внутреннего делания, т. е. для перерождения себя, «приспе время благоприятное»; когда приходит «светотворное время, еже даровал Отец светов», т. е. время творения света во всей личности своей, — в это великое время всемирной схимы с громким воплем умоляет грешная душа Того, Кто и церковную завесу разодрал ради нее;

«Плачем  
страстей плачевную ризу раздери,  
одежду божественную приемлюще»<sup>407</sup>.

Еще при жизни злая, похотная сторона самости должна быть «усекаема» и «отбрасываема напрочь»; при жизни еще «плева дел» должна быть отвеваема; еще при жизни должника быть раздираема «плачевная риза страстей». Греховное «дело» отделенное от «самого», выбрасывается вон из области Божией из бытия и отодвигается на край его, в агонию вечного уничтожения, в пределы ледяной и жгучей смерти второй, во «тьму внешнюю» или «тьму кромешную», т. е. «вне» или «кроме» Бога обретающуюся, о которой столько раз говорит Писание. «Негодного раба» (Мф 25:14-30), не пустившего в обороченный ему талант и вернувшего его



Хозяину, т. е. человека честного, но не создавшего на божественном основании высокой эмпирической личности, Господин лишает и того, что ему дано было, а затем велит выбросить («ἐκβάλετε») «во тьму внешнюю — εἰς τὸ σκότος τὸ ἑξώτερον, — где будет плач и скрежет зубов», т. е. мука и бессильная ярость, впрочем, никакому восприятию не доступная, ибо она — «в н е» досязания и ничья. Ведь то ценное, что было у раба, — талант-талант его, — осталось в руках Господина, и лишь негодная, непригодная для Царствия самость его, как и гость в не-брачной о д е ж д е (— в притче о брачном пире, *Мф* 22:12,13 —) извергается в о н. Решительное приточное слово Иисуса Христа о вечности мук для людей не любивших (*Мф* 25:31-46), равно как и слово Жениха к девам неразумным не запасшимся елеем обóженной плоти (— ибо благодатная и духо-носная личность и есть обóженная плоть —) и потому оставленным в н е, за пределами пиршественной горницы, имеет целью математически-точно выразить восприятие суда с а м о с т ь ю осужденного, его субъективное переживание этого суда, а не метафизическое положение вещей, — относится не к области бытия, но к области небытия, сущего лишь для себя. Для самости, извергаемой из Царства, иначе и быть не может, ибо все само-сознание злобной воли изгоняется вон, в огненную тьму черного и несветящего огня геенского. Так — субъективно. Но объективно, для Сущего, Бога, и для сущих, праведников, «сам» спасся, пройдя через момент огненной операции, но только спасся нагим, в состоянии чистой потенциальности само-сознания. Этот-то самый миг страшного лицезрения Святого Лица Христова, как огонь плеву попадающего самость, навязчивую идею навеки запечатлевается в самости, уже более не творческой, ибо она не имеет субстанциональной основы «самого». И вся дальнейшая участь этой призрачной самости определяется неподвижной идеею собственного греха и огненной муки Истины. И та и другая о б ъ е к т и в н о не существуют; они — чистые субъективности. Но, не имея творчества — так как не имеет «самого», субстанции, — самость всеце-



ло ими наполнена и не может даже мысленно отвлечься от них, стать выше их, — ибо для этого необходим т в о р ч е с к и й акт, — почему не может и уничтожиться. Ее бытие исчерпывается ее «психическим содержанием»; она действительно соответствует «душе», — в представлении эмпирической школы психологии; самость есть только психический феномен без ноумена, застывшее явление без являющегося. Нечто подобное представляет сознание человека, которому сделано после-гипнотическое внушение. Отныне навеки самость — мнимо-существующая, само-сознающая идея само-утверждающегося греха и муки. Сеющий ветер грехов пожнет в том веке бурю страсти; и, захваченный греховным вихрем, не престанет вращаться им и не вырвется из него, да и мысли-то вырваться из него не будет у него, ибо не будет бесстрастной точки опоры. Самость теперь дана себе уже окончательно слепо, ибо ослепила себя, пренебрегши чистотою сердца. В том-то и ужас, что безумная самость не будет иметь ума, чтобы понять, что с нею: все — только «здесь» и «теперь». Образно эту мысль рисует Д о с т о е в с к и й в разговоре между Раскольниковым и утонувшим в глубинах сатанинских, до самого сердца развращенным Свидригайловым.

— «Я не верю в будущую жизнь», — сказал Раскольников. Свидригайлов сидел в задумчивости.

— А что, если там одни пауки или что-нибудь в этом роде, — сказал он вдруг.

— «Это помешанный», — подумал Раскольников.

Нам вот все представляется в е ч н о с т ь, как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, этак вроде деревенской бани; закоптелая, а по всем углам пауки — и вот и вся вечность. Мне, знаете, в этом роде иногда мерещится.

— И неужели, неужели вам ничего не представляет утешительнее и справедливее этого, — с болезненным чувством вскрикнул Раскольников (раньше он ничего не хотел говорить с Свидригайловым).



— Справедливее? А почему знать, может быть это и есть справедливое, и, знаете, я бы так непременно нарочно сделал, — ответил Свидригайлов, неопределенно улыбаясь.

Каким-то холодом охватило Раскольникову при этом безобразном ответе<sup>408</sup>.

Такова геенна, — единственная реальность в собственном сознании, и ничто — в сознании Бога и праведников. Разве нам жалко обстриженных ногтей или даже отрезанного члена? Также и праведникам несколько не жалко вечно-горящие самости, столь же мало существующие для них, как для живых людей не существуют абсолютно-неизвестные им чужие мысли. Нет жалости к тому, что по самому существу дела решительно недоступно и чье м у восприятию. — Самость получила, чего хотела и чего продолжает хотеть: быть своего рода абсолютом, быть независимой от Бога, само-утверждающейся против Бога. Ей дана эта независимость, эта абсолютная отрицательная свобода эгоизма. Она хотела быть одинокою, — и она стала одинокою; она хотела отъединения — и стала отъединенною. Отныне ни Бог, ни что иное, нежели сама она, не воздействует на нее. Она — «к а к Бог»; но так как у нее нет творчества (всякое творчество — в Боге и — только в Боге), то она рабствует с е б е в своем случайном содержании, одержима конечным.

Мысли уже раскрытые выше содержатся и у *Мр* 9:43-49, но с некоторым важным для нас дополнением; здесь говорится:

43. «Если соблазняет тебя рука твоя, отсеки ее: лучше тебе увечному войти в жизнь, нежели с двумя руками идти в геенну, в огонь неугасимый,

44. где червь их не умирает и огонь не угасает.

45. И если нога твоя соблазняет тебя, отсеки ее: лучше тебе войти в жизнь хромому, нежели с двумя ногами быть ввержену в геенну, в огонь неугасимый,

46. где червь их не умирает, и огонь не угасает.



47. И если глаз твой соблазняет тебя, вырви его: лучше тебе с одним глазом войти в царство Божие, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную,  
 48. где червь их не умирает, и огонь не угасает.  
 49. Ибо всякий огнем осолится и всякая жертва солью осолится».

Тут «делом» «самого» является т е л о. Негодную частью его, соответствующую горючему материалу здания (1 Кор 3:13), будет здесь соблазняющий член тела. Лучше вовремя вырвать, отсечь его на́-прочь, нежели подвергать опасности все тело, т. е. всю эмпирическую личность. Неумирающий червь «е г о», этого соблазняющего члена, т. е. червь само-сознания греховного, вечно будет подтачивать отсеченный и удаленный член; неугасающий огонь боли от разлучения с телом — неизменно пожирать его.

Исторически образ «червя неумирающего» объясняется из Т а л м у д а, согласно учению которого души грешников наказываются тем, что черви пожирают их мертвые тела. В трактате Б е р а х о т говорится: «Так же тягостен для мертвых червь, как булавка в теле живого. Печалью и скорбию весьма удручается душа, когда видит, что тело, — некогда сосуд ее и пристанище, — пожирается изнутри и истребляется червем, так что даже совершенно справедливый опасается этого огорчения»<sup>409</sup>.

«Делу» грозит вечное уничтожение, вечная агония второй смерти. Так будет, ибо «всякий» (т. е. «сам»; ср. «всякий» в 1 Кор 3:10) «о с о л и т с я огнем», т. е. через огонь получит очищенное, не способное разлагаться или быть пожираемым червями бытие, тогда как для гниющего члена это осолоение есть гибель. А то, что ранее обозначалась у Апостола л и ш е н и е м н а г р а д ы («потерпит у р о н») или л и ш е н и е м о д е ж д ы («если только не окажемся нагими»), — оно характеризуется тут как состояние и з у в е ч е н н о с т и, как л и ш е н и е ч л е н а. Это — неполнота само-сознания, в высшей своей мере, при воле, — что





называется, — «осатанелой», равняющаяся нулю «для себя бытия». Последнее возможно при полном отпадении от Духа Ж и в о - т в о р я щ е г о, при хуле на Духа, т. е. при сознательном противлении Истине, Носителем которой является Дух Святой: «всякий грех и хула простятся человекам; а хула на Духа не простится человекам; если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Мф 12:31,32). Отрицание Истины, как Истины, ведет за собою полное разделение «самого» и «самости», т. е. смерть души, с м е р т ь в т о р у ю, подобно тому как разделение души и тела есть смерть тела, с м е р т ь п е р в а я. «Обративший грешника от ложного пути его спасет душу от с м е р т и» (Иак 5:20), и потому должно молиться о нем; но если человек явно и сознательно идет к смерти, если у него — «грех к смерти», то тщетна и молитва (1 Ио 5:16, 17).

Слово Божие — вот тот меч, которым отсекается человеческое существо (Евр 4:12; ср. Откр 1:16 «и з у с т Его выходил острый с обеих сторон м е ч»); взор Божий — вот тот огонь, который обращает в ничто всякий грех (Откр 1:14, 2:18; 1:5). Слово-меч и взор-пламя проникают в сокровеннейшие глубины твари, «и язык Его — как огонь поядующий» (Ис 30:27). Образ горения неустанно повторяется в языке Писания, и в этом образе нельзя видеть простое, смаху взятое сравнение. Но, за всем тем, в понятие горения привносится существенный признак, — признак вечности. «Сгорать», но не «сгореть», — таково «вечное горение». Если в глазах сущего, для «самого», вечность мучений — в их а б с о л ю т н о м п о с о д е р ж а н и ю м и г е, когда соприкасаются грех и взор Божий, не могущие соприкоснуться более, как на миг, то для не-сущего эта вечность — в непрестанной продолжаемости в дурную безконечность, в нелепом и не сущем о себе растяжении умирания злой самости на б е з п р е д е л ь н о с т ь чисто-внутренней, ничем более не сдерживаемой похоти. Будучи дурною абсолютностью и полную неза-



висимостью ото всего, — как того хочет самость, — и в то же время не имея творческой активности, эта самость лишена и внешних и внутренних побуд остановиться, положить предел своей похоти. Предоставленная самой себе, — самость делается своею рабою и, в голом само-тождестве греховного Я, пыльным, вечно-изнемогающим и никогда не останавливающимся вихрем бессмысленно кружит во тьме небытия и муки: достигнуто, вот оно *«Будете как боги»!*

Кому, как ни язычникам было знать о п р и з р а ч н о с т и загробного существования и о дурной бесконечности геенских мучений? Не ведая при жизни освобождения от силы этого вихря самости, от мучительной работы геенны, они с удивительною пластичностью выразили это переживание в целом ряде адских образов. «Самые наказания изображаются в таком виде, — делает наблюдение исследователь эллинских идей о загробной жизни<sup>410</sup>, — что более всего остального они указывают здесь лишь на тщетность, бесплодность вечных усилий наказуемого достигнуть какой-либо важнейшей для него цели, — бесплодность, видимо намекающая на тщетность и суетность всех вообще усилий и стремлений человека в период земного его существования».

Д а н а и д ы, по смерти осужденные за свое мужеубийство вечно и бесплодно носить в преисподней воду в бездонную, никогда не наполнявшуюся бочку или, по вазовым изображениям, — в огромный пифос; Окн с ослом, непрестанно пожирающим веревку, — плод его непрерывающегося труда (— по объяснению Б а х о ф е - н а<sup>411</sup>, эти символы имеют значение половое, первый — женственной восприимчивости, второй — мужской производительности, и тогда, если это действительно — так, то образы Данаид и Окна делаются особенно поучительны —); прикованный Т и т и й, с непрестанно терзаемой коршуном печенью, которая все снова вырастает (тó же — у П р о м е т е я); И к с и о н — вертящийся в огненном колесе неутолимой страсти<sup>412</sup>; Т а н т а л, томимый жаждою и голодом, но только раздражаемый видом бегущей от него холодной воды и подыма-



ющихся от него ветвей с золотыми плодами; С и з и ф, напрасно влекущий в гору тяжкий камень, который у самой вершины срывается обратно на равнину; «воздушный призрак» Иракла с напряженным луком, вдруг озирающийся, в постоянном намерении выстрелить<sup>413</sup>, и т. д. — вот всегда важные для подвижника образы, в содержании которых с непререкаемостью выступает по противоположности, какой именно дар христианин получил от Господа.

Еще ярче выразили дурную бесконечность страсти в геенне и ненасытимость ее индусы, — именно в образе адских чудовищ п р э т о в. Буддисты говорят, что это — «вечно голодные чудовища, с толстою головою, свирепым взглядом и огромным желудком, который никогда не наполняется, с сухими, как у скелета, членами, — нагие, обросшие волосами, с устами и ртом — тонким, как игольное ушко. Они вечно голодны и вечно жаждут. Едва один раз в сто тысяч лет они слышат слово «вода» и, когда находят ее, то она обращается пред ними в нечистоту. Некоторые из них пожирают искры огня, другие — трупы, или собственное тело, но не могут насытиться, вследствие узкого устройства своего рта. Кажется, — замечает преосвященнейший Х р и с а н ф, — кажется, в лице этих жалких существ фантазия буддистов хотела воплотить понятие о той жажде бытия, которая ведет к страсти и служит причиною и самых перерождений, — этого зла жизни. Вечная жажда бытия никогда не удовлетворяется»<sup>414</sup>.

Идея дурной продолжаемости этого стгорания в геенском огне ясно выражена в *Ио 15:6*: «Я — Лоза, а вы — ветви, — говорит Господь, — кто не п р е б у д е т, μένη, во Мне, — извержется в о н, — ἐβλήθη ἔξω, — как ветвь [не приносящая плода, см. 15:4,5] и засохнет, — ἐξηράνη — а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они с г о р а ю т, — συνάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται». Не пребывающий в Иисусе Христе будет извержен вон и засохнет, т. е. подвергнется таинственному отсечению от Корня Жизни и, следовательно, лишившись соков бытия, — Духа Св., — по-



теряет и творческую функцию роста, само-созидание во Христе, омертвляет и засохнет в моно-идеизме, застывшем на вечном созерцании греха и муки. Доселе — речь еще в стране бытия. Но далее она подходит к необходимым следствиям процесса, происходящим уже на рубеже бытия: ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают.

В смысле текстуальном можно, впрочем, объяснять настоящее время этих форм как «настоящее сентенции», т. е. истолковать разбираемое место как о б щ у ю мысль о постоянной связи явлений, о «*вообще*». Но если бы и так, то все-таки это «в о о б щ е», как и всякое «в о о б щ е», есть лишь выражение дурной бесконечности, присущей явлению, т. е., опять-таки, некоторого долгого и беспредельно томительного «*теперь*».

Процесс извержения есть, — для извергнутой самости, — вечное, застывшее «*теперь*», никогда не делающееся прошедшим; для себя — она вечно извергаема из Царства, бросается в огонь, где и сгорает, хотя и извержение и огонь — не существуют и только с а м о с т и видятся в мечтании. Все — благо, все — совершенно, все — свято, и Бог — всячески во всех; но злая самость так и оцепенела на страшном и гнусном видении. Высокий гнев разжигает и распяляет ее. В бессильной ярости и муке, с воплем и скрежетом, грозит она кулаком... и кому же? — Богу и праведникам... Но, не существует ни ее, ни ее мучений, и бывший субъект их, — «с а м», — давно забыл о том, что у него когда-то был соблазнявший его глаз, который он вырвал и бросил прочь от себя. В геенне копошатся лишь призрачные «сны теней» и темные «тени снов», — если воспользоваться красивым словом П и н д а р а. Было бы легкомыслием думать, что до-христианские представления о загробном мире были сплошной выдумкой: и евреи со своим представлением о шеоле, и эллины со своим айдом, и прочие языки говорили п р а в д у, — о том, что знали; а знали они, хотя и смутно, существование лишь вне Бога, отпадение от Бога. Вот почему, мета-



физически-характерным для всего безблагодатного человечества, было и есть и будет то, что думал о смерти Е в р и п и д; а в его глазах смерть — полное уничтожение того, кто назывался прежде человеком; и тот, кто до рождения был ничто, умирая, — по словам Поэта, — снова, в смысле личного существования, есть не более, как ничто:

*τὸ μὴδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει*<sup>415</sup>

т. е. *τὸ μὴδὲν*, кажущееся, призрачное бытие или полу-бытие, безблагодатное, а потому и п о л у -реальное существование переходит в чистое небытие, в чистое ничто, в *οὐδὲν*. Впрочем, это — само-чувствие личности; что ж д о п о н я т и й, то, конечно, было распространено убеждение о бессмертии души. Но значительно именно то, что это понятие о загробном существовании наполняется переживанием его призрачности и пустоты. Это-то и есть геенское бытие. Таково же переживание и современных язычников. Мысли грешника, — говорят они, — «это эхо его сумрачной души; вибрация мыслей этих образует над ним в пространстве темные, гнетущие течения»<sup>416</sup>. «Ад — дом умалишенных вселенной, где люди будут преследуемы воспоминаниями»<sup>417</sup>, место неутолимых мучительных желаний. — Подобно воспаленной и жаждущей гортани томится душа, но — нет утоления. Так, в притче о богатом и Лазаре пронзительный вопль богача раздирает уши: «Отче Аврааме! помилуй меня и пошли Лазаря, да омой конец перста своего в воде и остудит язык мой; ибо стражду в пламени сем» (Лк 16:24).

Идея о ч и с т и т е л ь н о г о о г н я проходит красною нитью через весь Новый Завет. Но сейчас я обращаю твое внимание на *Мф* 3:11. Связь мыслей перед ст. 11 такова:

К Иоанну Крестителю приходят фарисеи и саддукеи (ст. 7). Иоанн указывает им на необходимость покаяния — т. е. отвержения от себя всего соблазняющего, — чтобы избежать «будущего гнева», и грозит им каким-то о г н е м (обозначим его буквою А), в который бро-



сают дерево, не приносящее плода; это — то же, что в иных местах было обозначено как бесплодная ветвь, негодная одежда, строение из худого материала и т. д. Иоанн грозит также с е к и р о ю, — то же, что в другом месте — «меч обоюдо-острый». — За покаянием имеет последовать новый очистительный процесс: «Я крещу вас в воде покаяния, но Идущий за мною сильнее меня; я недостоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем (обозначим этот огонь буквою Б); лопата, (— как орудие разделения и очищения она имеет приблизительно тот же смысл, что секира и меч —), лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно свое, и соберет пшеницу (= «сам») в житницу («Небесный Иерусалим», «обитель» и т. д.), а солому (= неплодные ветви, и т. п.) сожжет огнем неугасимым (обозначим его буквою В)» (*Мф* 3:11). Какой же это огонь? — Огонь А = огню В, как горение, постигающее то, что уже отброшено, уже и з вергнуто «в не» или «к р о м е», на подобие мякины при отвейивании. Тот и другой огонь сожигает то, что несовместно с пребыванием в Боге, что не имеет плотности бытия, что выталкивается из недр Троичной Жизни, как пробка из воды. Но — совсем иное, по-видимому, свойства огня Б. Как видно, это — не неугасимый огонь муки, но огонь очистительный, огонь отделяющий Божие от безусловно внебожественного; другими словами, огонь Б есть тот самый, который совершает крещальный процесс, отделяя «самого» от ино-естественного, не-божеского наслоения на нем, — огонь, «осоляющий всякую жертву» (*Мр* 9:49). Какой же это огонь? В крещении он не дается, о нем нигде не говорится применительно к фактически существующему крещению, и только Апостолы получили крещение огненными языками. Дух Христов, грядущий к грешной твари, будет тем огнем испытания, который все очистит, все спасет, все собою наполнит. Но то, что для «самого» является мигмом очищения (огонь Б), для его греховной самости будет огнем мучения (огонь А и В). Тот и другой огонь — это разные аспекты одного и того же Божественного открыве-



ния, — откровения для твари Утешителя. Вечное блаженство «самого», и вечная мука «самости» — таковы две антиномично-сопряженные стороны окончательного, Третьего Завета. Таким образом, Откровение Вечной Истины обнаруживается в двойственном явлении: спасения-гибели, света-тьмы, духовности-геенны.

Сохранился важный а г р а ф, или незаписанное изречение Спасителя, в котором эта двойственность Бого-откровения отмечена вполне явно. «Находящийся возле Меня, — говорит Господь в этом аграфе, — возле о г н я, далекий же от Меня — далек от Царства». Другими словами, Один и Тот же Господь дает Царство и пополяет все недостойное: Дух Христов для достойных бывает Царством, а для недостойных — огнем.

Аграф этот сообщают: О р и г е н, в сохранившихся в латинском переводе бл. И е р о н и м а «Толкованиях на Иеремию», и Д и д и м, в «Толковании на Псалом 88-ой». А т. к. оба они были а л е к с а н д р и й ц ы, то можно предполагать тут влияние м е с т н о г о источника, тем более, что ни у какого церковного писателя, помимо названных а л е к с а н д р и й ц е в, нет указаний на рассматриваемый аграф. Можно, далее, предполагать, что таким источником было местно-читимое «Е в а н г е л и е о т е г и п т я н».

Приблизительно так же, как сделано выше, толкуют изречения Спасителя Дидим и Ориген. Вот слова О р и г е н а (†254 г.):

«Говорит Спаситель: «Кто — подле Меня, тот — подле огня; кто — далек от Меня, тот — далек от Царства; — qui juxta me est, juxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno». Ведь как тот, кто — подле Меня, — подле спасения, так — и подле огня. И кто слушает Меня, и слышанное извращает, тот сделался сосудом, уготованным в гибель, потому что кто подле Меня, тот — подле огня. А если кто-нибудь, опасаясь того, что кто — подле Меня, тот — подле огня, стал далек от Меня, чтобы не быть подле огня, то таковой, зато — quidem, — стал далек от Царства. И как атлет, который не записан в состязании, ни бича не боится, ни венка не



ожидает, а кто объявит имя, если побежден, — сечется и отставляется, если же победил, — венчается; таким же образом, кто вступил в Церковь, — о катехумен, послушай! — кто подошел к слову Божию, — ничто иное, как записанный; если не надлежаще состязался, — побивается бичами, которыми не секутся те, кто не записан в начале; а если сражался ловко для избежания ударов и наказаний, то не только от обиды будет освобожден, но примет нетленный венок славы»<sup>418</sup>.

Подобным же образом высказывается Д и д и м, слепец александрийский († 396 г.):

«И, налагая наказания на противников, Он, — Господь, — страшен. Ибо, если кто-нибудь приближается к Нему чрез то, что воспринял Божественное учение, то своею греховностью он оказывается возле этого огня — *ἐγγύς γίνεταὶ τοῦ πυρός*. Потому-то говорит Спаситель: «Находящийся возле Меня — возле огня; далекий же от Меня — далек от Царства; — *ὁ ἐγγύς μου ἐγγύς τοῦ πυρός, ὁ δὲ μακρὸν ἀπ' ἐμοῦ, μακρὸν ἀπὸ τῆς Βασιλείας*. И теперь, значит, говорит прислушивающимся круга заповедей Его, что Он «страшен и велик» для отвращающихся от добродетели Его»<sup>419</sup>.

Таково двойственное действие или, выражаясь поученому, «п о л я р и з а ц и я» благодати. Но лишь это с л о в о может показаться не совсем привычным. С у т ь же дела — слишком хорошо известная истина, что Бог — не только благостен, но и страшен, страшен именно непереносимую благостностью Своею, этим «бичом любви»<sup>420</sup>, для всякого нарушителя Его Святой Правды. Как одно и то же пламя светит и греет одним, а других — жжет и изобличает своим светом, так и Трисиятельное Светило «для одних — свет, а для других — огонь, смотря по тому, какое вещество и какого качества встречает в каждом»<sup>421</sup>. Благодать Божия для одних «росодательною» делает и печь, а других и в прохладе «опалает»<sup>422</sup>. Если «прильпе земли утроба наша» (Пс 43:26), то всякий подъем вверх болезнен ибо отрывает «утробу» от «земли», вырывает «землю» из сердца нашего. Солнце, светящее ясно-зрительному, паряще-





му Орлу, ослепляет подземного крота с полу-атрофированными от неупражнения глазами. Потому-то и поется в церкви:

«Ночь несветла неверным, Христе,  
верующим же просвещение  
сладостью словес Твоих»<sup>423</sup>.

Но наиболее ярко и последовательно идея «поляризации» благодати выражена в «П о с л е д о в а н и и к о с в я т о м у п р и ч а щ е н и ю». Тут, в сущности говоря, в основе лежит только одна идея: «Огонь бо еси, недостойные попаляя». Одежда мирской суеты, непристойно одетая на брачный пир, может оказаться рубашкою Деяниры; так, читаем мы в притче о званых и избранных: «Царь, вошед посмотреть возлежащих, увидел там человека, одетого не в брачную одежду, и говорит ему: «Друг! как ты вошел сюда не в брачной одежде?». Он же молчал. Тогда сказал царь слугам: «Связавши ему руки и ноги, возьмите и бросьте во тьму внешнюю; там будет плач и скрежет зубов»» (*Мф 22:11-13*). Чертог брачного пира — это среда Духа; одежда — эмпирическая личность, вязание же рук и ног — лишение творческой деятельности. Так, благодать, святящая одним, делается поводом к ослеплению других. Эта же обоюдность благодатной силы выражается еще образом «каменя». «Камень» который отвергли строители, тот самый сделался главою угла» (*Пс 117:22 = Мф 21:42 = Лк 20:17*). Камень этот — основа равновесия всего здания Церкви<sup>424</sup>, т. е. всей среды духовной жизни или спасения. Но «всякий, кто упадет на тот камень, разобьется; а на кого он упадет, того раздавит» (*Лк 20:18 = Мф 21:44*).

Последний вопрос: Как относится изложенный здесь взгляд на посмертное существование грешников к ходячим взглядам, с одной стороны, и к оригенистическим — с другой? Другими словами, как входит в него этот тезис и этот антитезис, вместе — образующие антиномию геенны? — Думается, он представляет антиномический синтез того и другого. Это — не смягчение и не ослабление тезиса и антитезиса, а, наоборот, их



укрепление и усиление: и тот и другой взгляд доведен до своего предельного развития, взят в своей идее.

Последовательность развития обоих взглядов можно представить наглядно в виде двух колонн, а излагаемый здесь взгляд будет тогда их архитравом.

Первая группа представлений начинается представлением об абсолютном характере зла: «Все осуждены, все погибнут». П р и б л и з и т е л ь н о такое воззрение развивал у нас К. Л е о н т ь е в<sup>425</sup>. Следующую ступенью будет лубочная картина ада, где грешники лижут раскаленные сковороды и во веки веков будут вариться в котлах со смолой<sup>426</sup>. Далее, это воззрение утончается до представления о в н у т р е н н е м источнике мук адских, о мучении чрез слишком позднее раскаяние и далекость от Бога. Такова мысль у некоторых аскетов. Наконец, все мучения сводятся к «бичу любви Божией» и к раскаянию<sup>427</sup>, — к стыдливому чувству своего недостойнства, незаслуженности блаженства<sup>428</sup>. Но и эта легкая тень летних облаков скользнет и исчезнет с духовного горизонта — таков взгляд некоторых афонитов. Вот одна группа взглядов.

Другая группа тоже начинает с утверждения о безразличии всего человеческого, но видит все не в черных тонах демонизма, а в розовых — пантеизма. В сущности, — говорят, — все человеческое так мелко, что все — правы, все — хорошо. Вульгарный оригенизм, — в котором, кстати сказать, «адамантовый» Александриец нимало не повинен, — вульгарный оригенизм исходит из этого состояния безразличия; но, по такому оригенизму, в учении об аде есть «секрет», и «умные люди» давно поняли эту Божественную хитрость. Она — в том, что никакого ада, «конечно», де, нет и не будет; Бог де всех простит и лишь сейчас «пугает» грешников, чтобы они исправились<sup>429</sup>.

Последующую за эту форму представляет истинный оригенизм, по которому загробные мучения служат к воспитанию личности и отчасти к возмездию ей за грехи ее. Пройдя чрез последовательность многих суще-



ствований во многих мирах, душа, наконец, исправляется и получает прощение<sup>430</sup>. — Учение об очистительном огне у обоих Г р и г о р и е в, — Б о г о с л о в а<sup>431</sup> и Н и с с к о г о<sup>432</sup>, — ведет на ступень еще более высокую. Загробные мѹки — это лишь необходимая хирургия, исправляющая душу. Как канат, протаскиваемый сквозь тонкое отверстие, очищается от грязи, так и душа, подвергнутая мучениям, избавляется от пороков<sup>433</sup>. И у того же Г р и г о р и я Н и с с к о г о, муки представляются в виде еще более утонченном, а именно, как случайное с л е д с т в и е очищения, как побочное явление при очистительном процессе, — как боль при операции, как неприятный вкус лекарства<sup>434</sup>.

Вот два ряда утончающихся взглядов. Легко заметить, что они имеют один и тот же недостаток: оба они р а ц и о н а л и з и р у ю т мистический процесс наказания и очищения, так что, по закону тождества, грех представляется либо самую субстанцию души (п е р в ы й ряд взглядов, «протестантствующий» —), либо чисто-внешним в отношении к душе (— в т о р о й ряд, «католичествующий» —). Но ни того, ни другого признать нельзя. Человека, имеющего злую волю, никак не заставишь изменить ее; а покуда он не изменит ее, дотоле он не исправится: нельзя снять грех с человека, не затрагивая его внутренней сути (против в т о р о г о ряда). Но, с другой стороны, человека абсолютно- и насквозь-испорченного, мы не можем представить себе, ибо это значило бы, что творение Божие не удалось: образ Божий не может погибнуть (против п е р в о г о ряда). Отсюда, возможен только тот вывод, который нами уже сделан ранее, т. е. — антиномия.

Если, поэтому, ты спросишь меня: «Что же, будут ли вечные муки?», то я скажу: «Да». Но если ты еще спросишь меня: «Будет ли всеобщее возстановление в блаженстве?», то опять-таки скажу: «Да». То и другое; тезис и антитезис. И думаю, только изложенный здесь взгляд удовлетворяет духу и букве св. Писания и духу свято-отеческой письменности. Но, будучи внутренне-антиномичным, он требует в е р ы и безусловно не



укладывается в плоскости разсудка. Он — ни простое «да», ни простое «нет», он — и «да» и «нет». Он — антиномия. Это-то и является лучшим доказательством его религиозной значимости.

Антиномия геенны не чужда обще-человеческому, «народному» сознанию. Так, например, глубокомысленное выражение ее находится уже в «Одиссее» в стихах:<sup>435</sup>

«Τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληΐην,  
εἶδ' ὄλω' αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν  
τέρπεται ἐν θαλίῃς, καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην.  
παῖδα Διὸς μέγαλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεγίλου —

Видел я там наконец и Ираклову силу, один лишь  
призрак воздушный; а сам он  
с богами на светлом Олимпе  
сладость блаженства вкушал

близ супруги Гебеи, цветущей  
дочери Зевса от златообутой владычицы Иры»<sup>436</sup>, —

разсказывает Одиссей царю Алкиною. Этот призрак Геркулеса, как застывшее видение страшного сна, вечно целится, готовясь выстрелить из лука; но он — не «сам» Геркулес, а лишь «воздушный призрак его», поскольку герой провинился пред сверх-человеческим миром.

«Мертвые шумно летали над ним, как летают в испуге хищные птицы; и темной подобясь ночи, держал он лук напряженный с стрелой на тугой тетиве, и ужасно вдруг озирался, как будто готовясь выстрелить; страшный перевязь блеск издавала, ему перерезав грудь златолитым ремнем...

Взор на меня устремив, угадал он немедленно, кто я, жалобно тяжко вздохнул и крылатое бросив мне слово: «О Лаэртид, многохитростный муж, Одиссей благородный, «иль и тобой, злополучный, судьба непреклонно играет «так же, как мной под лучами всезрящего солнца играла».

Так мне сказав удалился в обитель Аидову призрак»<sup>437</sup>.



Таким образом, уже у Гомера была смутная догадка или темное воспоминание о том, что «εἰδῶλον», призрак» человека может быть в геенне, а «αὐτός, сам» он — в горнем мире. Это гомеровское различие «самого» и «призрака» имеет себе любопытную параллель в виде различия «имени» человека и его «души».

«Помяни Господи, *имярек*, и его д у ш у»

сказала мне раз сергиево-посадская старушка, получив милостыню. Другими словами, она высказала пожелание, чтобы были помянуты: «сам» человек, представляемый своим *именем*, и «его душа», т. е. старушка мыслила их как что-то, в загробном существовании, могущее быть каждое в особом состоянии. Аналогичные представления можно было бы указать в религиозных представлениях самых различных народов и времен<sup>438</sup>.

Прежде, нежели кончать это письмо, с чувством глубокой благодарности напомним тебе случай из собственной своей жизни, когда я понял, что́ есть червь неумирающий и огонь неугасающий, — когда я душой воспринял, что́ есть отдых и прохлада покоя.

Злая, июльская страсть, как собака, неотвязно лаяла за мною; вихрем закружились помыслы, жар геенны зажегся в душе: «Страсти, — говорит преп. М а к а р и й Великий<sup>439</sup>, — суть горящий огненный пламень и разжженные стрелы Лукавого». Невыносимое паление заставляло терять рассудок. И, теряя себя, я то́ валялся на полу пред Ликом Спасителя, то́ в отчаянии отдавал душу губительному самуму. «Есть нечистый огонь, — говорит тот же Подвижник<sup>440</sup>, — который воспламеняет сердце, пробегает по всем членам и пробуждает людей к непотребству и к тысячам злых дел». Тщетно старался я сказать сердцу: «Не ешь — *мá хар*». Все быстрее кружились раскаленные помыслы, все труднее становилось молить Господа о помиловании.

Я видел, что я раб, что нет у меня свободы. Но я не мог сбросить с себя своего рабства, и того́ боялся более всего, что и рабство-то свое я скоро перестану сознавать. С тупою безнадежностью я следил за нависшим, как грозовая туча, падением. Не было ни днем ни но-



чью передышки: ни покоя, ни отдыха, хотя бы на самую маленькую минутку. Тщетно старался я выполнить совет преп. И с а а к а Сирина<sup>441</sup>: «Если не имеешь силы совладеть с собою и пасть на лицо свое в молитве, то облеку голову свою мантией и спи, пока не пройдет для тебя этот час омрачения, но не выходи из своей келии». Я не мог ни спать, ни есть, и только пред другими, собирая все свое само-обладание, старался принимать спокойный вид; но я видел, как с каждым днем щеки худели. Одним словом, огненное «колесо бывания»<sup>442</sup> захватило душу мою и помчало ее навстречу гибели. Тогда я рад был бы и умереть, погибнуть скорее: какой угодно конец, лишь бы прекратилось это терзание! А ты?.. Ты, как кроткий Ангел, сносил от меня капризы, подбадривал. Я помню, как ты крестил меня, как тихим голосом напевал:

«Богородице Дево, ра-ду-уй-ся.  
Благодатная Мария, Госпо-одь с Тобою...»

С неизменным терпением старался ты прогнать злое наваждение и снова пел мое любимое:

«Ангел вопияше Благо-о-о-да-ат-ней:  
Чистая Дево, ра-а-а-а-ду-уй-ся...»

Настала суббота. Я почти не помнил себя, когда ты повел меня за всенощную. Тут, через какие-нибудь четверть часа я почувствовал, что твои молитвы услышаны. Точно облачком каким застилось разгневанное, губительное солнце. Подул откуда-то освежающий ветер, повеяло прохладой и тишиною. Серебряные купы плотных облаков, как снежные вершины, вонзились в лазурь. Кружащиеся столбы пыльных помыслов унеслись куда-то: «похоть совершенно прекратилась, угасла и увяла», — как говорит М а к а р и й Великий<sup>443</sup>. Что-то твердое, как скала, незыблемое, как Сама Истина, открылось в душе. Я оправился, ободрился и от волнения проплакал всю службу. Еще бы! Думаю, спасенные от самума не так себя чувствуют, как я, исцеленный от страстного помысла. Душа стала как весенняя березка, как прозрачная еще роща после майской грозы. Как



роса девственной жизни, как капля благовонного мира, тихо каплющая на землю, снизошла ко мне помощь Духа, и новым миром умирились и расправились воспаленные члены. А тогда широкими струями потекла в нутро благодатная сила, — умиряющая прохлада для души. Вечность запела в прохладной тишине вешнего заката восторженный гимн Деве Пречистой — Виновнице и «Источнику»<sup>444</sup> всякой чистоты. Я же чувством себя вырванным у огненного вихря, и далекими, ничтожными и жалкими показались все искушения, когда вернулась «полно-властная свобода»: почти смеха достойным казался я сам себе и мой страшный Искуситель.

Я обрел вожделенный *κατάπασις*, я постиг тогда, что значит *μακάριος*.

Но это чрез тебя, Друга, я получил покой свой, чрез тебя, Друга, спасся от червя неумиряющего, — твоими дружескими молитвами узрел «духовную зарю» торжествующего Неба. Душа, по выражению Исаака Сирина, стала «цвель духом»<sup>445</sup>. И ясно встали в сознании слова того же Учителя о необходимости искушений<sup>446</sup>:

«Молись, чтобы не отступил от тебя Ангел целомудрия твоего, чтобы грех не воздвиг на тебя пламенеющей брани и не разлучил тебя с ним. — А искушения телесные приготовляйся принимать от всей души, и преплывай их всеми членами; и очи свои наполняй слезами, чтобы не отступил от тебя Хранитель твой. Ибо вне искушений не усматривается промысл Божий, невозможно приобрести дерзновение пред Богом, невозможно научиться премудрости Духа, нет также возможности, чтобы Божественная любовь утвердилась в душе твоей. Прежде искушений человек молится Богу, как чужой кто. Когда же входит в искушения по любви к Богу и не допускает в себе изменений; тогда поставляется пред Богом, как бы имеющий Его должником своим, и как искренний друг; потому что, во исполнение воли Божией, вел брань с врагом Божиим и победил его».



В искушении обретаем мы самих себя; в победе над страстью впервые сознаем себя свободными; в осуществленном торжестве над грехом делаем свою эмпирическую природу сверх-эмпирической. Не признавая фактической данности помысла, который, хотя и в нас, но — не наш<sup>447</sup>, мы преодолеваем, закон тождества, делаем своим Я не фактическое Я, а духовное, — что в Боге, — саму Истину. Чрез искушение Я д о к а з ы - в а е т себя, доселе с л е п о себе данное, и Истина делается «Д р у г о м» его, в н е м ж и в у щ е й, а не только е м у д а н н о й. Таким-то образом, преодоление теоретического скепсиса возможно лишь чрез ф а к т и ч е с к у ю победу над огнем геенны, готовым возгореться во всем нашем существе. Чтобы увидеть «С т о л п И с т и н ы», нужно укротить геенну, нужно разрушить «С т о л п З л о б ы Б о г о п р о т и в н о й»<sup>448</sup>.

Письмо мое начинается признанием, что я видел смерть вторую, а кончается исповедью насчет геенского огня. Вот образцы тех о п ы т н ы х данных, на которых построено изложенное тут учение об Аде.





Clarescit aetere claro. Яснеет к свету

## Х. — ПИСЬМО ДЕВЯТОЕ: ТВАРЬ

Вот порвалась последняя нить с землею. На грудь навалилась могильная плита. Все — всеравно. Потянутся дни, — серые, безнадежные. Нет ни одного просвета, нет ни одного луча. Все тускло.

Раньше жил надеждою. Она одна, лишь она давала силы. Она одна была источником жизни. Теперь же — нет ничего. Ничего. Ничего...

В соседнем дворе пилили бревна, и звук был густой, как когда взбивают масло в уже огустевших сливках, или когда мешают в кринке жирную сметану. Словно комья земли глухо ударялись о крышку гроба. Невыносимо!..

Пошел по кладбищу. Прочиталось мимоходом на каком-то кресте:

«Покоится прах души священной  
под сей обителью святой.  
Ударит колокол вселенной,  
и мы увидимся с тобой».

«Прах души священной»! Господи, и тут мертвые души! Дальше, дальше к краю кладбища, — к валу с насаженными березами и ко рву! Дальше, навстречу заходящего солнца, в золотые нивы!

Блестели усатые ячмени, отогнутые все к северу. Еще неналившееся яровое серебрилось, как бы накры-



тое серебро-тканым парчовым покровом. Побелело озимое. Рожь побледнела и усохла; тяжелые колосы клонились долу. Нивы волновались правильным, ритмическим прибоем. И, добежав до ног моих, волна разбивалась. Снова и снова ударял ветер о побелевшие, ждущие жнеца нивы. Снова бежали ритмические волны и снова разбивались у ног.

Мне вспомнился один жаркий, июльский же день. Я сижу в саду, под акациями; все встали уже из за чайного стола, а я остался один, с книгою и недопитым стаканом. Мухи сплоченным строем окаймляют каждую каплю сладкого чая или варенья. Трескаются созревшие стручки желтой акации, и с силою разбрасывают свои круглые зерна, стучащие по листьям. Порою зерно ударяется в стакан, стеклянное блюдо или вазу с вареньем, и мелодичный хрустальный звон вторит удару. Шурша падают высохшие стручки. Сажу часами, слушая шелест, эти звенящие звуки и сухой треск стручков: совершаются таинственные роды дерев, и новорожденные семена, отрываясь от материнского лона, впервые видят свет Божий и начинают жить самостоятельную жизнь. Что-то будет с ними? Теперь кончились родительские заботы о них... Созрела акация, — значит созрела и рожь: они всегда созревают дружно. Всюду начатки новой жизни...

Солнце закатывалось; закатилось. День кончился: на деревьях воробьи стаями собирались уложиться на ночевку. Небо переливало перламутром, — расцвеченное красным, желтым, — словно затканное множеством слоистых облачков. А края их были нежно-фиолетовые, аметистовые. На огненном поле пылающего неба четко виднелись верхи колоколен соседних сел. Деревушки — будто наляпали что-то, — как птичьи гнезда. Какой-то шест, казалось, воткнут в самое небо. Ветром приносило хлебный дух зрелой ржи. Вспоминалось что-то значимое, — вечно знакомое, — знакомое от далекой вечности, — вечно родное, дорогое и задушевнозвущее.



Но небо блекло и выцветало, как уста умирающей. Небо умирало, и с ним умирала вся надежда на лучшее будущее. Меркли и выцветали, как ланиты умирающей, все благие порывы и ожидания. С края небосвода, едва-едва, ветром доносилась тоскливая частушка:

«Последний раз, последний час,  
последнее свиданьицо.  
Мы скоро не увидим вас,  
и близко разставаньицо».

Толстая, непроницаемая, черная туча прикрыла небо и тяжелою завесой нависла над горизонтом. Потемняло. Оставалась только неширокая полоска аквамаринового, после-закатного неба, упиравшаяся в землю тоненьким золотым ободком. Полоска сужалась и бледнела. Наконец, тяжелый, точно срезанный край плотной тучи прихлопнул этот последний просвет, ... как крышку гроба.

И с гневом топнул я ногою: «Неужели же тебе не стыдно, несчастное животное, ныть о своей судьбе? Неужели ты не можешь отрешиться от субъективности? Неужели ты не можешь забыть о себе? Неужели, — о, позор!, — неужели не поймешь, что надо же отдаться объективному? Объективное, вне тебя стоящее, выше тебя стоящее — неужели же оно не увлечет тебя? Несчастный, жалкий, глупый! Ты хнычешь и жалуешься, словно кто-то обязан удовлетворять твоим потребностям. Да? Ты не можешь жить без того и без сего? Ну, и что ж? Не можешь жить, — у м и р а й, истеки кровью, а все же живи объективным, не сходи на презренную субъективность, не ищи себе условий жизни. Для Бога живи, а не для себя. Т в е р д б у д ь, закален будь, объективным живи, в чистом горном воздухе, в прозрачности вершин, а не в духоте преющих долин, где в пыли роются куры и в грязи валяются свиньи. Стыдно!».

Есть объективность; это — Бого-зданная тварь. Жить и чувствовать вместе со всею тварью, но не тою



тварью, которую испоганил человек, а тою, которая вышла из рук Творца Своего; прозревать в э той твари иную, высшую природу; сквозь кору греха осязать чистое ядро Божиего творения... Но сказать так — это все равно, что поставить требование возстановленной, т. е. духовной личности. И опять возникает вопрос о подвижничестве.

Ведь не посты и другие труды телесные, не слезы и не добрые дела — благо подвижника, а возстановленная в целости, т. е. уцеломудренная личность. «Ничто, — говорит св. Мефодий<sup>449</sup>, — ничто не зло по природе, но по способу пользования делается злым злое — *τῇ φύσει κακὸν οὐδὲν ἐστὶ, ἀλλὰ τῇ χρήσει γίνεται κακὰ τὰ κακά*».

Нет в человеке никакой реальности, которая была бы злом; но ложное употребление сил и способностей, т. е. извращение порядка реальности, есть зло; напротив, цельность-целомудрие состоит, по слову св. Амвросия Медиоланского, «в ненарушенной», «в неповрежденной природе»: «*pudor virginis est intemerata natura*»<sup>450</sup>.

Зло есть не что иное, как духовное искривление, а грех — все то, что ведет к таковому. Но наличность этого искривления личности требует своего рода ортопедии, духовной ортопедии. Эта-то ортопедия — узкий путь подвижничества в разуме святых отцов. «Не потому, — рассуждает один современный Епископ<sup>451</sup>, — не потому необходимым явилось подвижничество, как совокупность известного рода ограничений и стеснений для достижения нравственного совершенства, что этого требует христианство. Нет, христианство требует от человека только положительного, нравственного развития, но только сам-то человек грешный оказывается совершенно неспособным прямо жить так, как требует этого христианский идеал, и принужден прибегать к разного рода мерам для подавления в себе нажитого греховного содержания жизни, «с потом лица есть хлеб небесный», как выражаются аскеты.

Духовная жизнь — это и есть спасение, дарованное Господом Иисусом Христом; подвижничество же — путь к нему. Но тогда, чтобы понять не только за да чу,



ставимую подвигу, но и особенную его сущность, необходимо вникнуть несколько в тот порядок органов жизни, который единственно справедливо может быть назван порядком, т. е. целомудрием человека.

Можно с разных сторон подходить к уяснению этого порядка, но вот, кажется, путь простейший, — по крайней мере, путь нагляднейший.

Человек «дан» нам в разных смыслах. Но — прежде всего и перее всего он дан телесно, — как тело. Тело человека — вот что перее всего называем мы человеком.

Но что же такое тело? — Не вещество человеческого организма, разумеемое как материя физиков, а форму его, да и не форму внешних очертаний его, а всю устроенность его, как целого, — это-то и зовем мы телом<sup>452</sup>.

Возможно, что самое слово «тело» родственно слову «цело»<sup>453</sup>, т. е. означает нечто целое, неповрежденное, в себе законченное, *integrum*: а, по мнению А. С. Хомякова, «тело» происходит от санскритского корня *тал, тил* — быть полным, жирным<sup>454</sup>, т. е., по древнему пониманию, — здоровым, крепким.

Подобно этому *греческое «σῶμα»* со-коренно словам: *σῆος, сῶος*, — здоровый, целый; *σῶος, сῶος*, — благополучный, здоровый, спасенный; *σῶκος, сῶος* сильный, здоровый; *σῶω, сῶω*, — вернее — *σῶζω*, — лечу, излечиваю, спасаю; *σω-τήρ* — спаситель, целитель. Сопоставляя *σῶμα* с *σωτήρ* и с *σῶζω*, мы можем сказать, что эти слова относятся друг к другу, как результат или орудие действия (*ἐνεργημα, effectus, vis*) к действующему (*ὁ ἐνεργῶν, auctor*) и к процессу действования (*ἐνεργέω*). А т. к. окончание *τήρ* равносильно окончанию *της*, то можно, далее, написать сложное отношение:

*σῶμα: σωτήρ: σῶζω = ποιήμα: ποιητής: ποιέω = κτίσμα: κτιστής: κτίζω κτλ*<sup>455</sup>.

Таким образом, *σῶμα* обозначает нечто пассивное, некоторое произведение, имеющее в себе цельность и неповрежденность.



Тело — нечто целое, нечто индивидуальное, нечто особое. Тут не место доказывать, что индивидуальность пронизывает собою каждый орган тела и что поэтому есть какая-то, вполне несомненная, хотя, быть может, и неуловимая для формул характерологии, как науки, — есть какая-то связь, какое-то соответствие между тончайшими особенностями строения органов и малейшими извивами личной характеристики. Черты лица; строение черепа; линии ладоней и ступней; форма рук и пальцев; тембр голоса, выражающий мельчайшие особенности в строении голосовых органов; почерк, запечатлевающий тончайшие особенности мышечных сокращений; вкус и идиосинкразии, показывающие в каких именно веществах и возбуждениях нуждается данный организм, т. е. чего ему не хватает, и т. д. и т. д. — везде тут за безличным веществом глядит на нас единая личность. В теле повсюду обнаруживается его единство. И потому, чем более вдумываемся мы в понятие «человеческого тела», тем настойчивее заявляет себя необходимость от онтологической периферии тела идти к онтологическому его средоточию, т. е. к т о м у телу, которое делает единством это многообразие органов и деятельностей, к тому телу, без которого ко всем этим органам применимо лишь понятие *ὁμοιοσύγία*, но никак не *ὁμοουσία*. Этот-то к о р е н ь е д и н с т в а т е л а, это т е л о в т е л е, это тело по преимуществу, это собственно тело и занимает нас. То, что обычно называется телом, — не более как онтологическая п о в е р х н о с т ь; а за нею, по ту сторону этой о б о л о ч к и лежит мистическая г л у б и н а нашего существа. Ведь и вообще все то, что мы называем «внешней природой», вся «эмпирическая действительность», со включением сюда нашего «тела», это — только поверхность раздела двух глубин бытия: глубины «Я» и глубины «не-Я», и потому нельзя сказать, принадлежит ли наше «тело» к Я или к не-Я<sup>456</sup>.

Что же можно сказать о строении истинного нашего тела? — Пусть намечающая очертания его оболочка, пусть «тело» эмпирии укажет его органы и особенности его строения.



Прежде всего замечается симметрия верхней и нижней части тела, — так называемая гомотипия «верхнего» и «нижнего» полюсов. Низ человека — как бы зеркальное отражение верха его. Органы, кости, мускульная, кровеносная и нервная система, даже болезни верхнего и нижнего полюса и действие медикаментов оказываются полярно сопряженными<sup>457</sup>. Но, раз так, то не означает ли это соответствие, что онтологическим средоточием тела служит не та или другая конечность, а — центр гомотипии, т. е. с р е д и н н а я часть человека. Какая? — Уже поверхностный взгляд указывает естественное расчленение человеческого тела на г о л о в у, г р у д ь и ж и в о т, причем каждая из частей, взятая как целое, может быть принимаема за е д и н ы й óрган. В ж и в о т е сосредоточиваются отправления питательные и воспроизводительные, в г р у д и — чувствования и, наконец, в г о л о в е — жизнь сознания.

Нервная система, — это, в плоскости эмпирии, ближайшим образом наше тело, — нервная система имеет в этих трех органах свои центры и, насколько можно догадываться при современном состоянии знания, эти центры суть именно центры указанных выше деятельностей<sup>458</sup>. Но дело — не в них, а в том, что жизнь каждого из органов, — головы, груди и живота, — соответственной тренировкой может быть углублена, и тогда человек бывает мистиком соответственного органа. Правильное развитие всех органов, под главенством того, с которым по преимуществу связана человеческая личность, т. е. г р у д и, — такова мистика нормальная, и она достигается не иначе, как в благодатной среде церковности. Всякая же иная мистика, хотя и дает углубление, однако нарушает равновесие личности, ибо, неспособное питаться благодатью, зерно души, проростая не в недра Пресвятой Троицы, а куда-то вбок, засыхает и гибнет. Такова м и с т и к а ж и в о т а, т. е. мистика оргиастических культов древности и современности и отчасти — католицизма; такова же и м и с т и к а г о л о в ы, или й о г а, распространенная в странах Восточных, особенно в Индии, и внесенная в европейский



мир оккультистами разных толков и, в особенности, теософами<sup>459</sup>.

Только мистика средоточия человеческого существа, мистика первым делом открывающая доступ в человека благодати, питающей недра его, только эта мистика исправляет личность дает ей возрастая от меры в меру. Всякая же иная мистика необходимо увеличивает и без того нарушенное равновесие жизни и в конец извращает естество греховного человека.

В том-то и опасность «п р е л е с т и» или л о ж н о й м и с т и к и, что чем более и чем добросовестнее старается работать над собою впавший в нее человек, тем хуже для него, и только сквернейшее падение может заставить его опомниться и начать разрушать то, что он столь старательно строил. Подобно тому, как путник, направившийся по ошибочной дороге, чем более будет спешить, тем далее уйдет от своей цели, так же точно и подвижник, ушедший с пути церковности, погибнет от своего же подвижничества. Недаром же старцы духовные предупреждают новоначальных: «Не бойся никакого греха, не бойся даже блуда, ничего не бойся; но бойся молитвы и подвигов».

Итак, мистика церковная есть мистика г р у д и. Но центром груди издревле считалось с е р д ц е, по крайней мере орган, называвшийся этим именем. Если грудь — средоточие тела, то сердце — средоточие груди. И к сердцу издревле обращалось все внимание церковной мистики.

«Кто читает с надлежащим вниманием слово Божие» — так начинает свою знаменитую статью о сердце П. Д. Ю р к е в и ч<sup>460</sup>, — тот легко может заметить, что во всех священных книгах и у всех богодухновенных писателей сердце человеческое разсматривается, как средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей человека со всеми их направлениями и оттенками». Нельзя, вместе с некоторыми, видеть в текстах, упоминающих слово с е р д ц е, «случайный образ





слово-выражения, которым будто не управляла определенная мысль». Сердце — не аллегория, а тавтология<sup>461</sup>. «Простое чтение священных текстов, если только мы не будем их перетолковывать по предзанятым идеям, убеждает нас непосредственно, что священные писатели определенно и с полным сознанием истины признавали сердце средоточием всех явлений человеческой телесной и духовной жизни»<sup>462</sup>. «Священные писатели знали о высоком значении головы в духовной жизни человека; тем не менее, повторяем, средоточие этой жизни видели в сердце. Голова была для них как бы видимою вершиною той жизни, которая первоначально и непосредственно коренится в сердце<sup>463</sup>». Священное Писание дает «совершенно определенную мысль, что голова имеет значение органа п о с р е д с т в у ю щ е г о между целостным существом души и теми влияниями, какие оно испытывает со-вне или свыше, и что при этом ей приличествует достоинство правительственное в целостной системе душевных действий»<sup>464</sup>.

Отсюда понятно, что задача подвижнической жизни, — ц е л о м у д р и е, — определяется как ч и с т о т а с е р д ц а. «С е р д ц е ч и с т о созижди во мне Боже, и дух прав обнови во утробе моей» (Пс 50:12) — возвал Псалмопевец, и, вслед за ним, взывает всякий верующий. Но, по свойству еврейского параллелизма, вторая половина прошения есть синонимическое усиление первой: «обнови» — это то же, что «созижди», и «в утробе моей» — то же, что «во мне», «прав» — то же, что «чисто», и «дух» — то же, что «сердце». Полученные выводы подтверждаются и лингвистикой. Сердце — это очаг духовной жизни нашей, и одухотвориться — это значит не иное что, как «устроить» как «ублагоустроить», как «уцеломудрить» свое сердце.

**В индо-европейских языках**<sup>465</sup> слова, выражающие понятие «с е р д ц е», указуют самым корнем своим на понятие центральности, срединности. Как *русское* сердце, так и сокоренные ему: *белорусское* сердце, *малорусское* сердце, *чешское* srdce, *польское* serce, sierce и т. п., — форма уменьшительная, — от существительного с е р д о.



Корень слова *с е р д о* образует слова: *старославянское* *средо*, *древне-русские*: *серед* и *середь* — середина, *середе* — посреди (предлог и наречие), *русские*: *середа*, *среда*, *середина*, *средний*, *средство*, *по-средник*, *сердце-в-ин-а* и др., и все они выражают идею нахождения или действия «в н у т р и», «м е ж д у», в противоположность нахождению «в н е», «з а п р е д е л а м и» известной области. Сердце, таким образом, обозначает собою нечто центральное, нечто внутреннее, нечто среднее, — орган, который является сердцевиною живого существа, как по своему месту, так и по своей деятельности. Эта этимология объясняет слово-употребление<sup>446</sup> «с е р д ц е» в значениях, не имеющих ничего общего ни с анатомическим, ни с нравственным или психологическим его смыслом. «Народ нередко с е р д ц е м зовет ложечку, подложечку, подгрудную впадину, повыше желудка, где брюшной мозг, большое сплетение нервов»<sup>467</sup>. По-видимому и Библии и древней письменности разных народов тоже свойственно такое слово-употребление, и смысл его углубляется, если вспомнить, что находящееся под ложечкой солнечное сплетение симпатической нервной системы оккультистами признается за нервный центр мистической деятельности<sup>468</sup>, а физиологами-позитивистами безусловно признано за центр разных органических функций, вроде секреторной и т. д.<sup>469</sup>.

«С е р д ц е» принимает иногда значение: «нутро, недро, утроба, средоточие, нутровая середина», так что говорится «с е р д ц е з е м л и», вместо нутро земли, «сердце дерева» (ср. французское *coeur d'un arbre*) и «сердце пера» — в смысле «средины толщи» их. Подобным же образом можно слышать выражения: «сердечко яблока», т. е. гнездо, семена вместе с кожухом; «с е р д ц е в и н а дерева», т. е. срединная мякоть в дереве, проходящая как бы жилою от корня, до самой вершины; «сердцевина камня», ядро где оно есть, особого вида или состава камень внутри другого; «соляная сердцевина» в горной соли (Илецк), чистые гранки, прозрачные как стекло, лежат гнездами; кремневый голыш в меловой толще, или, на казанском наречии, с е р д ц е. Поэтому же с е р д е ч н и к о м называется всякий стержень,



влагаемый в ствол, в дыру; болт, пропускаемый сквозь переднюю подушку и ось повозки, на котором ворочается передок; шворень, штыр, курок; железный стержень с шаром, для образования пустоты, при отливке пустотелых артиллерийских снарядов; или, еще, мягкое железо, образующее электро-магнит и помещаемое внутри намотки, например, в динамо-машинах, «сердечник электромагнитов» или «сердечник барабана».

Обратимся теперь к языкам семитским, преимущественно к еврейскому. В русском переводе Библии словом «с е р д ц е» передается понятие выражаемое по-еврейски словом לִבֵּי libb, соответствующим ассирийскому libbu, арамейскому לִבָּא; эфиопскому лэ́бэ́, арабскому лубб и т. д. или словом לִבָּב libab, а в арамейском לִבִּב<sup>470</sup>.

Слова эти происходят от √לבב. Но глагол לִבֵּי, встречаясь лишь в формах нифаль и ниель, в форме каль не употребляется, так что об основном значении √לבב можно лишь строить догадки<sup>471</sup>. Правда, высказывавшиеся предположения не исключают друг друга и могут быть объединены. Это объединение происходит наиболее естественно, если в основу положить гипотезу Ф ю р с т а<sup>472</sup>, к тому же более вероятную, ибо она наводит себе параллель в этимологии индо-европейских слов, означающих «с е р д ц е».

По мнению Ф ю р с т а, глагол לִבֵּי имеет первым своим значением, переходным: у к у т ы в а т ь, з а в е р т ы в а т ь, о б в е р т ы в а т ь, о б в и в а т ь, п о к р ы в а т ь, а вторым, переходным: п ы л а т ь, г о р е т ь, т л е т ь, б ы т ь н а к а л е н н ы м. Переходное значение доказывается параллелями: арабского языка: йалава покрывать, — отсюда йалав кожа, мех, шит; лаффа convolvit, свернул, — глагол равносильный еврейскому לָפַף заворачивать; Сирусскими: лаф,, прикрывать, откуда элибе' веки (глаз), т. е. кожи, покровы и др. Отсюда понятно, что глагол לִבֵּי действительно мог бы означать pinguis fuit, был жирен, как указывает Г е з е н и й<sup>473</sup>, ибо быть жирным и значит быть о к р у ж е н н ы м, быть, как бы, укутанным жиром. Точно также понятно и то, что рассматриваемый глагол мог бы иметь значения «держания на чем-нибудь, крепкого приставания к чему-ни-



будь, прицепления вьющегося растения к деревьям», — откуда затем «обворачиваться, обвиваться»<sup>474</sup>.

Слово **לֵב** происходит именно от этого, переходного, значения глагола **בִּבְבֵב**, так что означает собою нечто по к р ы т о е, о к р у ж е н н о е органами и частями тела и, потому, с о к р ы т о е в глубине тела и, значит, центральное, ц е н т р тела, срединный орган тела. Сюда же примыкают и другие объяснения. Сердце — «жирное», в том смысле, что оно окружено толщами тела. Сердце — «обвитое», опять-таки в том значении, что оно — «внутренность, грудью и т. д. сокрытая, как бы завернутая». Поэтому *арабское* слово *лу б б* говорится об, укутанном скорлупою или мякотью, ореховом или миндальном ядре; арабское 'лубуб зерно плода (ср. наше «х а л в а», сладость из толченых ореховых ядер<sup>475</sup>), *лабаб* и *лаббаг* — грудная клетка (Brustknöchchen). Следовательно, *еврейское* **לֵב**, *арабское* *лу б б* и т. д. означают внутреннейшую точку, как твердую» точку, как «ядровую» точку.

Этот этимологию слова **לֵב** хорошо объясняется, почему св. Писание говорит иногда о «сердце», т. е. о средоточии, о центральных по значению или по положению пункте или области неодушевленных существ мира, — о «сердце неба»: **עַד-לֵב הַשָּׁמַיִם** до глубины небес (Вт 4:11); о «сердце моря»: **בְּלִבְבַיַּם יָמִים** ты ввел меня в пучину, в сердце моря: (Исх 15:8, «песнь Моисея»); «огустели пучины в сердце моря — **בְּלִבְבַיַּם יָם**» (Ион 2:4) и, как отражение гебраистического образа выражения у Мф 12:40 о «сердце земли»; **בְּלֵב הָאָלֶהָ** «в середину дуба» или, точнее, — в ветвях, в чаще ветвей теренинга (2 Сам 18:14).

Очищение сердца дает общение с Богом, а общение с Богом выпрямляет и устрояет всю личность подвижника. Как бы растекаясь по всей личности и проникая ее, свет Божественной любви освящает и границу личности, тело, и отсюда излучается во внешнюю для личности природу. Чрез корень, которым духовная личность уходит в небеса, благодать освящает и все окружающее подвижника и вливается в недра всей твари. Тело,



эта общая граница человека и прочей твари, соединяет их воедино. Поэтому, если отпавший от Бога человек увлек за собою всю тварь и, извратив свое естество, извратил и чин всей природы, то, восстанавливаемый Богом, он вносит первоначальный лад и строй в тварь, которая совокупно «стенает и мучится донныне» (*Рим* 8:22) и «с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (*Рим* 8:19). Человек связан своим телом со всею плотию мира, и связь эта так тесна, что судьба человека и судьба всей твари неразрывны.

Самый завет Божий заключен был Богом ведь не с человеком только, а со всею тварью<sup>476</sup>. В завете Бога с Ноем (*Быт* 9) Со всею возможною определенностью многократно повторяется эта мысль.

8. «И сказал Бог Ною и сынам его с ним так:

9. «Вот, Я поставляю завет Мой, — אֶת־בְּרִית 'эт-б<sub>е</sub>рити, — с вами и с потомством вашим после вас.

10. «И со всякою душею живою, которая свами, с птицами, со скотами и со всеми зверями земными, которые у вас, от всех вышедших из ковчега до всех животных земных:

11. «Я поставляю завет Мой, — 'эт-б<sub>е</sub>рити, — с вами что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа, и не будет уже потопа на опустошение земли».

12. И сказал Бог: «Вот знамение завета — אֶת־הַבְּרִית לְאִי זот 'от габ<sub>е</sub>рит, — который я поставляю между Мною, и между вами, в между всякою душею живою, которая с вами, в роды навсегда:

13. «Радугу Мою полагаю на облаке, чтобы она была знамением завета между Мною и между землею.

14. «И будет, когда Я наведу облако на землю: то явится радуга в облаке.

15. «И Я вспомню завет Мой, — эт-б<sub>е</sub>рити, — который между Мною и между вами, и между всякою душею живою во всякой плоти; и не будет более вода потопом на истребление всякой плоти.

16. «И будет радуга в облаке, и Я увижу ее, и вспомню, завет вечный, — בְּרִית עוֹלָם б<sub>е</sub>рит'олам, — между Богом и между всякою душею живою во всякой плоти, которая на земле».



17. И сказал Бог Ною: “Вот знамение завета, — б<sub>е</sub>рит, — который Я поставил между М<sub>н</sub>ою и между всякою плотию, которая на земле”».

Тут замечательно совершенное тождество формулы Божьего завета с человечеством и с прочею тварью<sup>477</sup>. Это — не два различных завета, это о д и н завет со всем миром, рассматриваемым как единое существо, возглавляемое человеком. Самое слово «з а в е т» — תַּרְבִּית בְּרִית б<sub>е</sub>рит, — неоднократно повторяемое в этих десяти стихах, встречается в Библии еще в тех местах, где говорится о завете Бога с человеком<sup>478</sup>.

Если извращение человеческой природы влечет за собою извращение в с е й твари, а устройство человека — устройство и твари, то у нас рождается вопрос о конкретных чертах этой оцеломудренной твари, т. е. тех начатков райского состояния, которых достигает подвижник уже теперь, в э т о й жизни, до всеобщего изменения мира. Но, чтобы отчетливее уразуметь сущность этого земного р а я подвижников, этой мистики сердца, должно припомнить, что извращение, даваемое ложною мистикою, смещение центра существования человеческого может быть двоякого типа. Либо это — мистика головы, мистическое переразвитие ума, питаемого не благодатью от сердца, а питающегося самостоятельно, гордостью бесовскою, и лжеименным знанием питающегося охватить все тайны земли и неба; либо, наоборот, это — мистическое переразвитие органической жизни, мистика чрева, опять-таки получающего источники жизни не от источающего духовность сердца, а от бесов, нечистотою. И там и тут личность не является цельною, но — раздробленною и извращенною, без центра. Воздержанием горделивого ума отличается подвижник от мистиков первого типа; обузданием похотливого чрева — от мистиков типа последнего. Все, чем живет подвижник, возникает у него не самопроизвольно в том или другом отдельном органе, а в живом средоточии его существа, в сердце, и возникает здесь под благодатным воздействием Духа Утешителя. Воз-



никшее же в средоточии всего существа, очищенном благодатию, жизненное движение естественно, (а не противоестественно, как у лжемистиков) распространяется по органам жизнедеятельности, и потому все они действуют согласно и сообразно друг другу<sup>479</sup>.

Он существенно связан со всею тварью и не чуждается ничего, свойственного твари; но у него, в его ощущении твари, нет похоти. Он глубоко проникает в тайны неба и земли, и не лишен ведения их, но у него, в его познании тайн, нет горделивости. Дурная безконечность необузданности, как в мире материальном, так и в мире интеллектуальном, безусловно изгнана из него, ибо она подсечена в самом корне своем, в сердце. У него нетленное тело и нетленный ум. И, мало того, даже недухоносные люди от подвижника получают силы для лучшего отношения к твари.

Одухотворенный подвижник как бы воспаряет над естеством. «Кто из людей сильных, — говорит Макарий Великий<sup>480</sup>, — или мудрых, или благоразумных, пребывая еще на земле, восходил на небо и там совершал дела духовные, созерцая красоты духа? А теперь кто-либо, по наружности нищий, нищий до крайности и униженный и даже вовсе неизвестный соседями, повергается ниц лицом своим пред Богом и, путеводимый Духом, восходит на небо и с несомненной уверенностью в душе наслаждается тамошними чудесами». А, по словам Никиты Стифата<sup>481</sup>, «когда кто соделается причастным Духа Святого и силу Его познает из неизреченного некоего Его в себе действия благоухания, которое ощутимо обнаружится даже и в теле, тогда в пределах естества пребывать таковой не может — не чувствует он ни голода, ни жажды, ни других нужд естества». Он преображается, и все свойства естества его меняются. «Имеющий благодать, — говорит преп. Макарий Великий<sup>482</sup>, — имеет иной ум, иной смысл, и иную мудрость, нежели какова мудрость мира сего». Он — во всем иной, он — инок. Самое иночество есть ничто иное, как духовность, и духовность не мо-



жет не быть иночеством. И тут, для иноческого сознания иным делается и весь мир. Уходя от мирской жизни иннок предается жизни мировой. «По внутреннему настроению души, — говорит Никита Стфат<sup>483</sup>, — изменяется естество вещей»; «кто достиг истинной молитвы и любви, — свидетельствует он же<sup>484</sup>, — тот не имеет различия вещей, не различает праведного от грешного, но всех равно любит и не осуждает, как и Бог сияет солнце и дождит на праведных и неправедных». Благословляя вселенную, подвижник всюду и всегда видит в вещах знамения Божии и Божии письма; всякое творение для него — лестница, по которой ангелы Божии нисходят в земную юдоль; все дальнее — отображение горнего. Вся природа — «книга» для него, как сказал про себя преп. Антоний Великий<sup>485</sup>.

Обратимся же к разъяснению, — на некоторых исторических примерах, — положений здесь высказанных.

Впрочем, я вовсе не льщу себя надеждою выяснить взаимно-отношение Вечной Истины и опытной данности, нас окружающей. Тут — такое обилие материала, что не знаю, как взяться за дело; какие типические образцы выбрать. Придется лишь набрасывать, слегка обрисовывать предмет отдельными черточками и точками. Но я и не гоню даже за приблизительною полнотою.

Начну прямо с некоторого положения, которое, вероятно, идет вразрез с современными взглядами, — особенно со взглядами мнящих себя защитниками религиозного значения твари<sup>486</sup>. А именно: только в христианстве тварь получила свое религиозное значение, только с христианством явилось место для «чувства природы»<sup>487</sup>, для любви к человеку и для вытекающей отсюда науки о твари: «Новейшее естествознание, каким бы парадоксом это ни звучало, обязано своим происхождением христианству», — говорит Э. д ю Б у а - Р е й м о н<sup>488</sup>.

«В с е п о л н о б о г о в — πάντα πλήρη θεῶν εἶναι»<sup>489</sup> — таково основное положение язычества. Может показаться странным, но все-таки скажу, что это положение звучит безбожно и безмирно, атеистичес-





ки и акосмически зараз: как говорит св. А ф а н а с и й В е л и к и й<sup>490</sup>, «многобожие есть безбожие, многоначалие — безначалие».

Все полно богов. Но, во-первых, что же такое это «в с е» само о себе? Если взять тот предел, к которому стремилось вне-христианское мировоззрение; если взять речение в его т е н д е н ц и и, в его устремлении, — а лишь предел, лишь тенденция и есть в нем определенное, обсуждаемое, закрепляемое в слове, — то «в с е» — только феномен, — феномен, лишенный подлинной реальности. Оно — видимость, «кожа», по выражению Ф р. Н и ц ш е<sup>491</sup>. Оно — прекрасная форма и только. Но в с а м о м нем нет ничего, — лучше сказать, — у него нет «с а м о г о». Все — мыльный пузырь, разрешающийся в каплю грязной воды. В н е благодатного сознания н е т постижения личности, а потому все полу-реально и, при остром приглядывании, тает в ничто<sup>492</sup>.

«Но, — говорят, — хотя оно не имеет ценности само о себе, хотя ценно в нем лишь н а ш е эстетическое восприятие его, лишь голая субъективность, но зато в нем — бог». Д а б о г ли? А не притаившийся ли за прекрасною формою демон? Разве т о л ь к о позднейшая полемика с христианством — она одна — придала слову *δαίμων* его современный, отрицательный смысл? — Конечно нет.

Эти многочисленные демонические существа были для античного человечества прежде всего страшны, как и сейчас страшны и демоничны они для всякого безблагодатного сознания, во всякой вне-христианской религии, как страшны «духи» спиритов и тьмочисленные «божества» северного буддизма. Страх и трепет окружали человека; сами боги были демоничны, и связь с богами, *ge-ligio*, сводилась в существе своем к *δεισιδαίμονία*, к бого- или, точнее, к демоно-боязненности и к вытекающим отсюда стремлениям магически заклясть недоброжелательного демона<sup>493</sup>: *Timor fecit primos deos*, и древний человек втайне чувствовал, что чтит не богов, а демонов. Как сейчас, так и всегда безблагодатная религия роковым образом перерождалась



в темную магию. Это — бесспорное ощущение во всякой безблагодатной религии, и говорить «вообще о религии», как о чем-то однородном, может только тот, кто ни одной религии не переживал конкретно. Благодатная вера и безблагодатная религия, сколько бы общих черт в своем идейном содержании и своем культе они ни имели, в о щ у щ е н и я х, в устроениях души они до такой степени разнородны и непроницаемы друг для друга, что кажется даже нескладным называть ту и другую одним термином «р е л и г и я».

Но если даже кто и не пережил этой качественной инородности безблагодатной религии, тот, хотя бы отвлеченно, должен признать демоничность безблагодатного человечества. Иначе не объяснить его — или открытой подавленности, или «трагического оптимизма». Ведь что такое этот «оптимизм», как ни натянутая (— «концами губ» —) улыбка раба, который боится показать своему властелину, что боится его, потому что это могло бы навлечь гнев, — боится самую свою боязнь вызвать гнев, — страшится страха своего.— Формы — прекрасны, но разве — тайна для древнего человека, что

«под ними Хаос шевелится»?

Лишь идея Судьбы, в сущности враждебной богам-демонам, мерцала, быть может, не то смутным воспоминанием утерянного, не то далеким предчувствием грядущего единобожия.

Скованный страхом, древний человек мог обратиться все силы свои на «кожу» вещей и на ее воспроизведение. Характер древнего искусства показывает, что древний человек нисколько не любил «души» вещей и опасался проникать за очертания «кожи»: ведь там находил он хаос и ужас. Не имея защиты, он обращается за помощью к одному из демонов же, а затем, от страха, старается «закутаться с головою в одеяло и уснуть». «Лучше не глядеть» — таков лозунг древней культуры, забывающейся в «оптимизме», — таком же оптимизме, как и оптимизм опиофага или гашишиста. Наука, при этом, возможна формальная: геометрия, отчасти



астрономия и т. п. Но реальная наука невозможна, ибо как же изучать хаос, да и кто дерзнул бы проникать его пытливым взглядом? Смелость человека раздражает и беспокоит демонов, они не веряются его любознательности и не любят, когда он старается открыть то, что они закрыли от его взоров злато-тканым покровом красоты. Даже независимый ум Аристотеля не далеко ушел от этой основной стихии древней религии: Любовь между богами и человеком, как между существами разнородными, невозможна, — утверждает С т а г и р и т<sup>494</sup>. Любовь невозможна! — таково осознание своего бого-понимания у всей древности; и если впоследствии римская философия (Цицерон, Сенека и др.) пыталась говорить иное, то она, несомненно, сходила тем с античной религиозной почвы, изменяла духу и исконным началам древнего бого-представления. Весьма возможно, что тут в ней начинает светиться свет с Востока.

Два чувства, две идеи, две предпосылки необходимы были для возможности возникновения науки: во-первых, чувство и идея, имеющие своим содержанием з а к о н о м е р н о е е д и н с т в о т в а р и (в противоположность с капризным произволом демонов, наполняющих собою «все»); во-вторых, чувство и идея, утверждающие п о д л и н н у ю р е а л ь н о с т ь т в а р и, как таковой. Только они дали бы возможность безбоязненным, прямым взором проникать в глубь ее, доверчиво подходить вплотную к ней и радостно любить ее.

Необходимо было ввести в сознание, — богословски выражаясь, — два догмата, а именно: догмат о провидении Е д и н о г о Бога и догмат о творении мира Б л а г и м Богом, т. е. о даровании твари собственно-го и самостоятельного бытия. Провидение Божие и свобода твари составляют, в своей антиномии, о д и н догмат, — догмат о л ю б в и Б о ж и е й к т в а р и, имеющий свою основу в идее о Боге-Любви, т. е. о Троиединстве Божества. Эта антиномия, во всей своей решительности, является основой современной науки; в н е е е — н е т н а у к и. Таким образом, если ранее было показано, что догмат Троичности — исход-



ное начало философии, то теперь открывается, что он служит правилом и для построения науки.

Обе идеи, лежащие в условиях существования науки, по преимуществу же первая, были в ветхозаветных книгах Библии.

«Монотеизм иудейской и христианской религии, — говорит Христофор Зигварт<sup>495</sup>, — создали благоприятную почву для идеи всеобъемлющей, исследующей общие законы мира науки. На самом деле, какую иную форму могла вначале принять идея, что небо и земля объемлются одною мыслью, что человек призван понять эту мысль, — как ни форму веры в Одного Творца, Который создал небо и землю, Который сотворил человека по Своему образу и подобию? В какой иной форме можно было высказать с большею рельефностью ту мысль, что ничто не случайно, и что вещи в мире не перекрещиваются по запутанным путям по воле слепого случая, — как ни в форме мысли о Провидении, помимо Которого даже волос не упадет с головы человеческой?»

Единство твари, — не стихийное единство безразличия, но органическое единство стройности, — таково предусловие науки. Это понято еврейскими истолкователями Слова Божия. «Знай, — говорит Маймонид в конце XII-го века, — что вся вселенная, т. е. самая верхняя сфера со всем в ней заключающимся, есть ничто иное, как индивидуальное целое, подобное индивидам Симеону и Рувиму, и различие находящихся в ней существ подобно различию органов какого-либо индивида человеческого рода. И как Рувим, например, составляет отдельную личность, сложенную из различных частей, как-то: из мышц, костей, кровеносных сосудов, различных органов, жидкостей и газов — так и вселенная состоит из сфер, четырех элементов и происходящих от них соединений». Далее Маймонид проводит в подробностях выставленную им аналогию микро- и макро-косма. «Таким образом, — подводит он итог своим рассуждениям, — должно представлять себе вселенную одним живым индивидом, движущимся посред-



ством души, которая в нем заключается. Такое представление весьма важно; ибо, во первых, оно ведет, как увидим ниже, к доказательству единства Бога; во вторых, оно показывает нам, что Единый действительно создает единое<sup>496</sup>.

Понятно, что такие взгляды на естество мира должны были благоприятствовать изучению природы; еврейские мыслители даже требуют его. На вопрос: «Обязаны ли мы познать единство Бога путем исследования» — рабби Бехай, живший в конце XI-го и в начале XII-го веков, отвечает: «Всякий кто способен к исследованию этого предмета, как и подобных ему умственных предметов, должен исследовать их, насколько позволяют ему это его познавательные силы. — Кто же уклоняется от этого, достоин порицания и считается в числе тех, которые нерадивы, как в учении, так и в деле. — Сущность этого исследования состоит во вникновении в признаки премудрости Творца, обнаруживающейся в Его творениях, — и взвешивание их в душе, сообразно познавательным силам исследующего. Ибо если бы признаки премудрости выражались одинаково во всех творениях, то они были бы ясны для всех и каждого, и мыслящий и невежественный были бы равны в познании их; но премудрость, будучи в основе и принципе одна и та же, различно выражается в различных творениях, подобно тому, как лучи солнца, которые по существу своему суть одно и то же, получают различные цвета в различных стеклах, и как вода получает различные цвета от различного цвета содержащихся в ней растений. Вот почему мы должны исследовать создания Творца с малого до великого для того, — чтобы открывать в них те признаки премудрости, которые скрываются в них. Вот почему мы должны вникать в них и размышлять над ними для получения более или менее ясного понятия о них»<sup>497</sup>.

Если бы вселенная была однообразна, то это указывало бы, по мнению р. Бехая, на механический и несвободный характер произведшей его причины. Напротив, многообразие вселенной, заключенное в единство, указывает на единую, свободную, творческую Волю. Но



если в свойствах вселенной отражаются свойства Божии, то исследование творения, как единственный путь к познанию премудрости Творца, предписывается нам разумом, писанием и преданием. Разумом, — потому что он убеждает нас, что превосходство человека над другими животными состоит в дарованной ему Богом способности познать, уразуметь и воспринять те признаки божественной мудрости, которые таятся в целом вселенной. На это указывает сказанное: «Научает нас более, нежели скотов земных, и вразумляет нас более, нежели птиц небесных» (*Иов 33:11*). Поэтому, если человек вникает в принципы божественной премудрости и исследует признаки последней, то его превосходство над животным будет в той мере, в какой он осуществляет данную ему возможность познания. Если же он уклоняется от исследования их, то он не только не выше скота, но и гораздо ниже его, как сказано: «Вол знает своего хозяина, осел — корыто своего господина; но Израиль не знает, народ мой не вникает» (*Ис 1:3*).

«Что это предписывается нам Св. Писанием, — по мнению р. Бехая, — это ясно видно из сказанного: «Подымайте к небу глаза ваши и смотрите, кто сотворил все это» (*Ис 40:26*); «Когда взираю на небеса Твои, дело перстов твоих, на луну и звезды, которые ты поставил» (*Пс 8:4*). «Вы должны знать, вы должны уразуметь то, что с начала вам возвещено было» (*Ис 40:21*). «Глухие вслушивайтесь и слепые всматривайтесь» (*Ис 42:18*). «У мудреца глаза его в главе его, а глупые ходят в темноте...» (*Еккл 2:14*)»<sup>498</sup>.

Затем р. Бехай ссылается еще на талмудический трактат *С а б б а т*<sup>499</sup>, в котором сказано: «Кто способен делать вычисления над движением звезд и не делает их, об этом Писание говорит: «У них только что псалтири, гусли, тимпаны, флейта и вино для пира; но творений Божиих они не наблюдают и дел рук его не рассматривают» (*Ис 5:12*). Человек даже обязан «вычислять движение небесных светил», говорит р. Бехай, ссылаясь на *Втор 4:6*. «Таким образом, — заключает он, — доста-



точно доказана обязанность наша исследовать творения для того, чтобы из признаков проявляющейся в них премудрости вывести доказательства бытия Бога и других принципов религии»<sup>500</sup>.

Итак, выдающиеся представители монотеистического Богопонимания видят в монотеизме условие возможности науки, а в занятиях наукою — необходимое выражение и проявление своих убеждений. «Напротив, при господстве политеизма невозможно возникновение науки»<sup>501</sup>, ибо «политеизм предрасполагает человека к разъединению и изолированию явлений, обращает в другую сторону движение его мысли и задерживает развитие знания»<sup>502</sup>. «В странах, где господствует политеизм, могут по временам являться великие люди, которые помощью мощного взлета их ума, освободившись от политеистических понятий своей страны, открывают в большей или меньшей мере правильность и единство явлений природы; но их понятия и взгляды не могут утвердиться; они остаются без всякого действия на умы, а вследствие того они не оказывают никакого влияния на развитие знания. Это потому, что в политеистических странах направление умов совершенно противоположно направлению науки. Политеизм стремится к разъединению и разобщению мировых явлений, наука же, напротив, стремится к объединению и обобщению их. Политеизм направляет умы к тому, чтобы приписывать каждое явление особенной причине; наука же научает их сводить множество явлений к одной и той же причине. Но монотеизм, научая людей, что все происходящее в мире имеет своим началом единое верховное существо, должен, как выше показано, неминуемо вести к науке»<sup>503</sup>.

В подтверждение того, что без монотеизма нет и науки, указывается пять разрядов фактов, а именно:

- 1°, «что ни у одного народа не встречается развития знания при исповедании им многобожия»;
  - 2°, «что в древней языческой Греции не было ничего подобного тому, что мы называем развитием знания»;
- философские же идеи не производили воздействия на народ;



3°, «что лишь только арабы приняли Ислам, лишь только утвердился монотеизм, как овладело ими стремление к знанию и вскоре сделались просвещеннейшим народом тогдашнего мира»;

4°, «что разсеянные по всему лицу земли и претерпевая всевозможные бедствия и гонения, евреи однако ж везде и всегда обнаруживали стремление к знанию...»;

5°, «что в Европе, где с введением христианства утвердился монотеизм, — началось умственное движение...»<sup>504</sup>.

Античная мысль в той лишь мере подходила к основанию науки, поскольку делалась «атеистичной», — как говорили тогда, т. е. поскольку свергала с себя иго демоно-боязненности и предчувствовала монотеизм<sup>505</sup>; цепь преемственно наследовавших философский престол умов Анаксагора, Сократа, Платона и Аристотеля близилась к науке по мере постижения, единобожия. Но нить научности после Аристотеля утончилась, потому что начались движения в сторону пан- и поли-теизма. Примечательно также, что вольнодумная школа Эпикура, как и вообще вольнодумцы всех эпох и наций, не выдвинула в области науки никаких творческих начал, и, если Лукреций Кар с пафосом утверждает про Эпикура, будто он «potuit rerum cognoscere causas»<sup>506</sup>, то это, — конечно, лишь высокопарная риторика атеизма: у Эпикура менее, нежели у кого-нибудь, можно усмотреть естественное-научное познание. — Цвет греческой науки — А р и с т о т е л ь. Он скончался в 322 г. до Р. Х., но за 300 лет от его смерти естествознание сделало слишком немного, если не брать в расчет чисто-формальных или описательных исследований, вроде геометрии и астрономии<sup>507</sup>. Почему? — Потому что в духовном климате античности были препятствующие силы.

«С полным основанием можно сказать, что у греков и римлян не было естествознания, — говорит автор, на которого я уже ссылался<sup>508</sup> — Несмотря на свое с виду





много-обещавшее начало, оно оказалось неспособным к дальнейшему развитию. Правда, в течение тысячелетия, отделяющего Фалеса и Пифагора от гибели западной римской Империи, отдельные мыслители обнаруживают необычайную глубину. Аристотель и Архимед бесспорно принадлежат к величайшим учителям человечества. Также александрийская школа одно время, казалось, обеспечила непрерывный прогресс в области естественно-исторической науки. Но ничто лучше не указывает на остановку у древних изучения природы, как тот простой факт, что через четыреста лет после Аристотеля — промежутки, равный периоду времени между Роджером Бэконом и Ньютоном — мог появиться П л и н и й, этот собиратель критически не проверенных сведений. Это — то же самое, как если бы поменялись своими местами Геродот и Тацит».

Я знаю, ты спросишь меня: «Но почему перво-христиане сами не создали науки?» — Потому, что им было не до того — как и вообще, вероятно, не до науки христианину, всецело отдавшемуся подвигу, хотя только он обладает нужными для истинной науки задатками. А в дальнейшем этому развитию христианской науки мешали чисто-исторические причины, — те самые, которые вообще, при всяких верованиях, не давали развиваться науке. Но, кроме того, первоначальное христианство, высокое и чистое, было все же слишком бедно словами в сравнении с тем, чем владели подвижники. В раннейшей Церкви люди еще не имели времени одуматься и расчленить свои переживания; да и слишком быстрым бегом бежала жизнь, чтобы заниматься наукой, слишком эсхатологическим было жизне-чувствие, чтобы заниматься, преходящим и готовым вот-вот подтаять и рухнуть образом мира сего. Но идея Промысла, как непосредственного управления Божия мировую жизнь, уже тут была жива и ярка; подобно Творцу 103-го псалма, древние христиане с благоговейною радостью созерцали единство и гармоническую законо-мерность мира: «Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро; земля полна произведений Тво-



их» — эта музыкальная тема проникает все настроение перво-христиан. Послушай, разве не пышным развитием этой темы являются слова св. К л и м е н т а Р и м - с к о г о<sup>509</sup>.

«...посмотрим пристально на Отца и Создателя всего мира и вникнем в Его величественные и превосходные дары мира и в благодеяния. Воззрим на Него умом и вглядимся очами души в долготерпеливую Его волю: помыслим, как Он кроток ко всему творению Своему. Небеса, по распоряжению Его колеблемые, в мире повинуются ему. И день и ночь совершают назначенный им бег, ни в чем не мешая друг другу. Солнце и луна, как и хороводы звезд, по постановлению Его, в единомыслии, без какого-нибудь нарушения, обращаются в назначенных им пределах. Земля беременеющая, — *κωφοροῦσα*, — по воле Его, в особые сроки производит всеизобильную пищу людям и зверям, и всему живущему на ней, не замедляя и не изменяя ничего из решенного Им. Бездн неисследимые и преисподних неисповедимые решения сдерживаются теми же самыми велениями. Выпуклость — *κύτος*, — беспредельного моря, по устройению Его соединенная в собрания, не преступает положенных на нее кругом преград, но, как определено ей, так и поступает. Сказал ведь Он: «Доселе дойдешь, и волны твои в тебе сокрушатся» (*Иов 37:2*). Океан, непроходимый для людей, и миры, за ним находящиеся<sup>510</sup>, теми же самыми постановлениями Господа уравниваются. Времена весенние, летние, осенние и зимние в мире сменяются одни другими. Чреды ветров, каждая в свое время ненарушимо совершают свое служение. Неиссякающие источники, для пользования и здоровья устроенные, без недостатка дают груди для жизни людям. Наконец, малейшие из живых существ сожительства свои образуют в единомыслии и мире. Всему этому повелел быть в мире и единомыслии Великий Создатель и Владыка всего, благодетельствующий всем, преимущественно же нам, прибегшим к милосердию Его чрез Господа нашего Иисуса Христа, Которому слава и величие во веки веков. Аминь».



Да, это — развитие древней библейской темы; но сколько тут новых углублений. Там внимание обращается к эффектной природе, к тому, что кажется нарушающим нормальный ее ход и что в популярных книжках называется «чудесами природы»; тут, напротив, — к законо-мерности в повседневном, к универсальности Логоса. Там поражало бурное; тут влечет к себе тихое. Там в шумном вдохновении восхвалялась мощь и сила Божия; тут в тихих гимнах прославляется Его кротость и терпение. Там природа возникала и таяла по мановению Творца Своего; тут она подлежит своим, от Создателя и Отца данным законам, общим для всей вселенной и даже для неведомых за-океанских миров<sup>511</sup>. Одним словом, внимание перешло от стихийной силы к разумной законо-мерности природы. Восприятие природы стало более внутренним, искренним и проникновенным.

И чем далее, тем глубже постигается внутренняя сторона природы. Знаменитый «Гимн Христу Спасителю» Климента Александрийского, посвященный, впрочем, человеку, а не природе, дышит новым представлением о твари, — спокойною непоколебимую уверенностью в том, что без воли Божией и волос с головы не падает. Вот этот гимн<sup>512</sup>:

«Неукротимых онагров Смиритель,  
 Крыло птенцов летающих верно,  
 Непоколебимое Кормило юношей,  
 Пастырь агнцев царственных!  
 Твоих невинных  
 детей собери  
 свято славить,  
 искренно петь  
 устами чистыми  
 Тебя, Вождь детей, — Христа!  
 Царь Святых,  
 Державный Слове,  
 Отца Превышнего  
 Податель мудрости.  
 Крепость страждущих,  
 Владыка вечности,



Рода смертного  
Спаситель, Иисусе!  
Пастырь и Делатель,  
Кормило, Узда,  
Небесное Крыло,  
Стада святого!  
Ловец человеков,  
Тобою спасаемых,  
в волнах неприязненных  
моря нечестия  
рыб чистых  
сладкой пищей уловляющий!  
веди нас, Пастырь,  
разумных овец!  
веди нас, Святой,  
Царь детей непорочных!  
Веди по стезе Христовой.  
Ты Путь небесный,  
Слово превечное,  
Век безпредельный,  
Свет превечный,  
Источник милости,  
Правитель добродетели,  
Жизнь непорочная  
певцов Божиих — Христе Иисусе!  
Небесное млеко  
из сладких сосцов,  
Девы Благодатной —  
Мудрости Твоей источенное!  
Мы, Твои дети,  
вежными устами вскормленные,  
нежным дыханием  
Материнской груди,  
исполненные,  
песни простые,  
гимны невинные  
Христу-Царю  
в награду святую  
за учение жизни  
поем все купно.



поем просто,  
Отрока державного.  
Вы, лик мира,  
дети Христовы,  
люди святые,  
пойте все купно Бога мира!»

Этот круг монотеистических мыслей о Провидении и о закономерности твари повторяется во всей дальнейшей святоотеческой письменности, но, главным образом, с оттенком апологетическим, т. е. для «внешних», для «чужих». Когда же она обращается к «своим», к тесному, задушевному кружку, пред которым можно открывать всю душу, тогда она делается любовною не только в отношении к Творцу и Создателю, но и к самой твари. Бесконечная о с т р а я жалость и трепет благоговейной л ю б в и ко всему «первородному Адаму» жалит сердце подвижника, лишь только он очистил его от коры греха. Когда грязь омыта с души продолжительным подвигом, долгим отрешением, длительным «вниманием себе», тогда, пред обновленным и духоносным сознанием, является тварь Божия как самобытное и страждущее, прекрасное и загрязненное существо, как блудное детище Божие. Только христианство породило невиданную ранее влюбленность в тварь и нанесло сердцу рану влюбленной жалости о всем сущем. «Чувство природы», — если разуместь под ним отношение к с а м о й твари, а не к ее формам, если видеть в нем нечто большее, нежели внешнее, субъективно-эстетическое любование «красотами природы», — это чувство всецело христианское и вне христианства решительно немыслимое<sup>513</sup>, ибо оно предполагает чувство реальности твари. Но это чувство природы рождалось и рождается не в душе «умеренных», протестантствующих и всячески-рационализирующих омиусиан, потворствующих разсудку, а у аскетов и обуздателей разсудка и строгих подвижников, у совершителей подвига, — у приверженцев о м о у с и и.

Это отношение к твари стало мыслимо лишь тогда, когда люди увидели в твари не простую скорлупу демо-



нов, не какую-нибудь эманацию Божества и не призрачное явление Его, подобное явлению радуги в брызгах воды, а само-стоятельное, само-законное и само-ответственное творение Божие, возлюбленное Богом и способное отвечать на любовь Его. Напротив, все другие представления, как будто возвышающие тварь, на деле обращают ее в ничто: ее само-стоятельность, ее собственное бытие и, следовательно, ее свободная самоопределяемость есть пустая м н и м о с т ь. Тварь, как таковая, — решительное ничто, и реальны лишь демоны, или «субстанция», лежащая в основе этого ничто, — субстанция неведомая и неумолимая; но и демоны и субстанция, не имея в себе само-обоснования троичной любви, не безусловны и потому, опять-таки, мнимы. Всякое мировоззрение вне христианства, в своей глубочайшей сущности, и акосмично и атеистично: для него нет ни Бога ни мира.

«Бог не может перестать быть Богом, как треугольник не может сделать, чтобы сумма его углов не равнялась двум прямым»<sup>514</sup>; божественный эгоизм — вот что превращало Бога в демона. Напротив, христианская идея о Боге, как о Существенной Любви, как о Любви в н у т р и Себя, а потому — также в н е 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 само-умалении Божиим, — эта идея, говорю я, впервые дала почву для признания твари самостоятельной и потому нравственно ответственной за себя пред Богом. В древнем мире не могло быть идеи о нравственной ответственности твари пред Богом, потому что не было идеи о свободе твари. Христос довел идею о смирении Божиим до последнего предела: Бог, вступая в мир, отлагает образ славы Своей и принимает образ Своей твари (Фил 2:6-8), подчиняется законам тварной жизни<sup>515</sup>, — не нарушает мирового хода, не поражает мира молнией и не оглушает его громом, — как это мыслили язычники (— вспомнить



хотя бы миф о Зевсе и Семеле —), а только теплится пред ним кротким светом, привлекая к себе грешную и намаявшуюся тварь Свою, — образумляя, но не карая ее. Бог любит тварь Свою и мучается за нее, мучается грехом ее. Бог простирает руки к твари Своей, просит ее, призывает ее, ожидает к Себе блудного сына Своего. А возглавляющее тварь человечество ответственно пред Богом за нее, равно как и человек ответственен за человека.

Конечно, тут неточно выражена догматическая идея; но это сделано преднамеренно, потому что в более грубой, а потому — наглядной, обрисовке представляет переживания.

Чаяние спасения и обновления для твари, мучительное чувство свободной ответственности за тварь, острая жалость к ней, глубокое сознание бессилия своего, — бессилия от греха и нечистоты, — пронзительно, до сокровенного источника слез, вторгаются в душу подвижника. Мы — искупленные, мы — все получившие от Бога и мы — зарытые во грехе часто даже не видим мира сквозь этот грех, хотя «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную; ибо не послал Бог сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ио 3:16,17) — хотя Христос, в самый торжественный момент Своей земной жизни велел ученикам Своим «итти по всему миру и проповедовать Евангелие в с е й т в а р и — *πάσῃ τῇ κτίσει*» (Мк 16:15); — хотя есть у нас «надежда благовествования, которое возвещено во в с е й т в а р и п о д н е б е с н о й — *ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ οὐρανόν*» (Кол 1:23); — хотя «т в а р ь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, — потому что т в а р ь покорилась суеде не добровольно, но по воле покорившего ее, — в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что в с я т в а р ь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но мы сами, имея печать Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления дела нашего» (Рим 8:19-23).



«Любовь к природе... А аскетизм, а бегство от природы?» слышишь возражения людей светских. В ответ заранее утверждаю, что в светской литературе дух христианского подвижничества доселе решительно не понят, и то, что говорится о нем, говорится внешне и голословно. Слова светских писателей о духовном упражнении, в громадном большинстве случаев, — «жалкия» слова, отчасти, впрочем, вызванные неумелостью их церковных противников, а отчасти — невозможностью говорить об аскетическом опыте в не самого опыта. Отсюда происходит, что обычно не видят существенного отличия христианского подвижничества от подвижничества прочих религий, особенно индуcской. Конечно, нетрудно «доказать» тождество той и другой, сопоставив несколько отдельных слов и несколько вырванных изречений. Но кто проник во внутреннюю суть того и другого подвижничества, тот скажет, что нет ничего более противоположного, нежели они. То подвижничество — бегство, это — уловка; то — уныло, это — радостно. То основывается на худой вести о зле, царящем над миром; это — на благой вести о победе, победившей зло мира. То дает превосходство, это — святость. То исходит от человека, это — от Бога. То гнушается тварью, хотя невольно тянется ко злу ее, добываясь магических сил над нею; это — влюблено в тварь, хотя ненавидит грех, съедающий ее, и подвижнику не надо магических сил, потому что облагодатствованная тварь снимет ярмо гетерономии греха и сможет жить сама собою, по извечно-данному ей образу бытия. Для того подвижничества — все прозрачно и только снаружи кажется прекрасным, внутри же мерзко и полно гнили; для этого — все полно реальности, и видимая красота есть «уметы» и тлен пред тем, что скрывается в тайниках богозданной твари. Для того подвижничества тварь рабски привязана к своей причине; для этого — она свободно самоопределяется в отношении к Творцу и Отцу. Для того подвижничества смерть есть конститутивный элемент тварной жизни; для этого — она без-умное, случайное явление, в корне уже подсеченное Христом. Тот подвижник уходит, чтобы ух-





дять, прячется; этот — уходит, чтобы стать чистым, побеждает. Тот закрывает глаза на тварь; этот старается осветлить их, чтобы смотреть яснее. Нет ничего противоположнее, как тот и другой вид подвижничества. Отчаяние и торжество, уныние и радость — таково уже начальное различие<sup>516</sup>.

Но тем ярче проступают эти своеобразные элементы христианского отношения к твари вообще и в частности к человеку, чем глубже подвиг. Христианин не признающий подвига до конца, не воспитавший себя трудами; христианин, продолжающий оставаться «от мира»<sup>517</sup>; христианин неспособный и не ищущий быть «превыше мирского слития»<sup>518</sup>, — таковой может хулить тварь Божию, брезгливо морщиться на то или другое естественное явление тварной жизни и гнушаться им. Посмотри, кто как ни интеллигентия г н у ш а е т с я браком? Разве «Крейцера соната» Л. Толстого, — это типично-интеллигентское произведение, — не есть одновременно и грязь и кощунство? Разве снисходительно-брезгливое и, в сущности, грязно-гадливое поживание в сторону тела со стороны людей «научного» мировоззрения не отрицает этого самого тела в его таинственной глубине, в его мистическом корне. Аскетизм не признается потому, что не признается идейная суть его, — идея о б о ж е н и я<sup>519</sup>, идея, — осмелюсь употребить поврежденное еретиками речение, — идея с в я т о г о т е л а.

Интеллигенты упрекают церковное жизнепонимание в метафизическом дуализме, а сами не замечают, что ложь дуализма сваливают с с е б я на Церковь<sup>520</sup>. Между тем, свято-отеческое богословие в высшей степени определенно раскрывает ту истину, что вечная жизнь — жизнь не души только, но вместе и тела; так, по св. Г р и г о р и ю Н и с с к о м у, *ἡ ζωὴ αὐτῆ οὐ τῆς ψυχῆς ἐστὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ σώματος*<sup>521</sup>. Не только «душа христианина» становится «причастною божеского естества — *κοινωνὸς θείας φύσεως γένηται*<sup>522</sup>, но — и тело; человек соединяется с богом духовно и телесно. Как говорит С и м е о н Н о в ы й Богослов, «*homo Deo spiritualiter corporaliterque unitur*»<sup>523</sup>. И т. д. Очищение



сердца открывает взор на горний мир и, тем, устраивает всего человека. Освящается душа, освящается и тело; святой душе сопряжено и святое тело.

Столпы церковного жизнепонимания — святой И р и н е й Лионский, святой М е ф о д и й Патарский, святой А ф а н а с и й Великий, святой И о а н н Златоуст и сонмы других выражают эту идею до такой степени ясно и стоят на ней до такой степени твердо, что читатель, смотрящий на подвижничество глазами светских писателей, говорящих о подвижничестве или по невежеству, или по злему умыслу против св. Церкви, — всякий такой не может не быть ошеломлен.

Идея святого тела...

Ей служат посты; и по той самой внутренней причине по которой отвергаются посты, интеллигенция с т ы д и т с я еды. Это искренне, — в том-то и ужас, что искренне. Ни есть, ни, тем более, вкушать интеллигент не умеет, — не знает даже, что́ значит в к у ш а т ь, что значит с в я щ е н н а я еда: не «вкушают» дар Божий, ни даже «едят» пищу, а «лопают» химические вещества. Совершается лишь животная, голая «физиологическая функция», — мучительно-стыдная; и «функцию» эту обрезают, ее стыдятся. Стыдятся и делают; вот почему, интеллигент цинично ест, брачится цинично, с вызовом, с оскорблением стыдливости своей и чужой. Нет на душе спокойствия и мира, а есть смятение и тяжесть: — первый признак безблагодатной души, неблагодарной к жизни, отвергающей бесценный дар Божий, горделиво желающей все бытие перестраивать п о с в о е м у.

Чтобы отметить, насколько отлично от этого безрелигиозного интеллигентского миро-чувствия, или, скорее, интеллигентского миро-безчувствия, настроение церковное, напомним некоторые каноны, относящиеся к жизни тела, т. е. правила церковные, устанавливающие отношение верующего к т е л у, причем напомним, что это выражение церковного сознания дано не какими-нибудь эвдемонистами, а подвижниками и борцами за идею подвижничества.



Вот правила свв. Апостол<sup>524</sup>.

«Правило 5. — Епископ или пресвитер, или диакон, да не изгонит жены своя под видом благоговения. Аще же изгонит, да будет отлучен от общения церковного: а оставаясь непреклонным, да будет извержен от священного чина».

«Правило 51. — Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или вообще из священного чина, удаляется от брака и мяса и вина, не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, забыв, что все добро зело, и что Бог, созидавая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом, хуля, клеветает на создание: или да исправится, или да будет извержен из священного чина, и отвержен от Церкви. Также и мирянин».

Еще сильнее изречены правила Гангрского поместного собора. «Собор, бывший в Гангре пафлагонской митрополии, — повествуют Зонара и Вальсамон<sup>525</sup>, — был после Никейского первого собора против некоего Евстафия и едино-мысленных с ним, которые, взводя клевету на законный брак, говорили, что никому из состоящих в браке нет надежды на спасение у Бога. Поверив им, как мужья, так и жены, одни изгоняли своих жен, а другие, оставляя своих мужей, хотели жить целомудренно; потом, не вынося безбрачной жизни, впадали в прелюбодеяние. Последователи Евстафия учили и другому вопреки церковному преданию и обычаю, и присвоили себе церковные плодоприношения, и жены у них одевались в мужские одежды и стригли волосы. Они заповедовали также поститься и в воскресные дни, а посты, установленные в церкви, отвергали и ели, гнушаясь мясом, и в домах женатых людей не хотели ни молиться, ни причащаться, отвращались женатых священников и презирали, как нечистые, те места, в которых находились мученические останки, и осуждали тех, которые имели деньги и не отдавали как будто бы спасение было для них безнадежно, и иное многое заповедовали и учили. Итак, против них-то священные отцы, собравшись, изложили ниже-помещенные правила...».



Вот некоторые из этих правил<sup>526</sup>:

«Правило 1. — Аще кто порицает брак, и женою верною и благочестивою, с мужем своим совокупающеюся, гнушается, или порицает оную, яко не могущую внити в царствие, да будет под клятвою».

«Правило 4. — Аще кто о пресвитере, вступившем в брак, рассуждает, яко не достоин причащаться приношения, когда таковой совершил литургию: да падет под клятвою».

«Правило 9. — Аще кто девствует, или воздерживается, удаляясь от брака, яко гнушающийся им, а не ради самыя доброты и святыни девства: да будет под клятвою».

«Правило 10. — Аще кто из девствующих, ради Господа, будет превозноситься над бракосочетавшимся: да будет под клятвою».

«Правило 14. — Аще которая жена оставить мужа и отити восхощет, гнущаяся браком: да будет под клятвою».

И т. п. Подобные же клятвы наложены на порицающих шелковые и «красные» одежды, на гнушающихся мясом, на самовольно выдумывающих себе пост в воскресенье и т. д.<sup>527</sup>.

Вот примеры, как Церковь смотрит на жизнь, Богом данную, и на ее проявления. Разсудочник-интеллигент, живущий омиусией, на словах «любит» весь мир и все считает «естественным», но на деле он ненавидит весь мир в его конкретной жизни и хотел бы уничтожить его, — с тем, чтобы вместо мира поставить понятия своего разсудка, т. е., в сущности, свое само-утверждающееся Я; и гнушается он всем «естественным», ибо естественное — живое и потому конкретно и невместимо в понятия, а интеллигент хочет всюду видеть лишь искусственное, лишь формулы и понятия, а не жизнь, и притом — свои. XVIII-ый век, бывший веком интеллигентщины по преимуществу и не без основания называемый «Веком Просвещения», конечно, «просвещения» интеллигентского, сознательно ставил себе целью: «Все искусственное, ничего естественного!». Искусственная природа в виде подстриженных садов, искусственный язык, искусственные



нравы, искусственная, — революционная, — государственность, искусственная религия. Точку на этом устремлении к искусственности и механичности поставил величайший представитель интеллигентщины — К а н т, в котором, начиная от привычек жизни и кончая высшими принципами философии, не было, — да и не должно было быть по его же замыслу, — н и ч е г о естественного. Если угодно, в этой механизации всей жизни есть своя, — страшная, — грандиозность, — веяние Падшего Денницы; но все эти затеи, конечно, все же держатся лишь тем т в о р ч е с т в о м, которое они воруют у данной Богом ж и з н и. И то же должно сказать о современных совершенствователях Канта.

Совсем иначе смотрит на жизнь «у м н ы й» подвижник. Хоть и не считает он существующий порядок «естественным», но — извращением естества, однако любит мир истинною любовью, и грязь, насевшую на нем, милосердно терпит и покрывает своею кротостию. «Любя всех людей, он, — по слову аввы Ф а л а с с и я<sup>528</sup>, — не любит ничего человеческого», т. е. присущего греховному человечеству; развивая же мысль святого Аввы, по разуму святых отец, можно сказать, что, «любя всю тварь, он не любит ничего тварного», т. е. свойственного твари падшей. Гнушаться и раздражаться ничем не должно, — даже самим собою и своими слабостями<sup>529</sup>. Благодушие, не исключющее, впрочем, иногда и святого гнева, но без раздражения, без нервности, без истерических выходов, — таково ровное и себе равное настроение подвижника. Мерно и мирно живет он, как солнце проходя подвиг свой<sup>530</sup>.

И чем выше поднимается христианский подвижник на пути своем, к горней стране, чем яснее светит его внутреннее око, чем глубже Дух Святой нисходит в его сердце, тем чище видит подвижник внутреннее, безусловно-ценное ядро твари, тем жарче разгорается в душе подвижника жалость к заблудшему детищу Божию. А когда на святых, в их величайших молитвенных устремлениях, сходил Дух, тогда они сияли ослепительною и лучезарною любовью к твари. Сама Пресвятая Владычица поведала одному из своих избранных,



что «схимничество есть — посвятить себя на молитву за весь мир»<sup>531</sup>.

Аскетизм, как историческое явление, есть непосредственное продолжение харизматизма; в сущности, аскеты — это позднейшие харизматики, а харизматики — раннейшие аскеты. Связь духо-носности и подвижничества несомненна<sup>532</sup>. И именно среди харизматиков и аскетов — наиболее разительные примеры того чувства, которого я не умею иначе назвать, иначе как влюбленностью в тварь.

Вот почему, в «Великом каноне преподобного отца нашего Андрея Критского и Иерусалимского», т. е. при решительном «покаянии и само-бичевании, когда аскетическая сторона православия достигает своей верховной точки, — совесть бичует нас напоминанием о преступлении пред т е л о м:

«О како поревновах Ламеху,  
первому убийце,  
душу яко мужа,  
ум яко юношу,  
яко брата же моего тело убив,  
Яко Каин убийца, любосластными стремлениями»<sup>533</sup>.

Таков один из многочисленных воплей, испускаемых кающею душою. Растление тварного организма вменяется в великий грех, и тело именуется б р а т о м, подобно тому как, много веков спустя, Ф р а н ц и с к А с с и з с к и й обращался к своему телу, называя его «б р а т о м о с л о м» и подобно тому, как преп. С е р а ф и м Саровский именовал плоть нашу «д р у г о м н а ш и м»: «Не должно, — говорил он, — принимать подвигов сверх меры; должно стараться, чтобы д р у г, — плоть наша, — был верен и способен к творению добродетели».

Это — та же идея, которая в другом тоне звучит в чинопоследовании погребения:

Плачу и рыдаю,  
егда помышляю смерть  
и вижу по образу Божию созданную  
нашу красоту,



без'образну и бессловесну,  
не имущу вида». <sup>534</sup>

Или, еще:

«Плачу и рыдаю,  
егда помышляю смерть,  
и вижду во гробех лежащую  
по образу Божию созданную нашу к р а с о т у,  
без'образну, безславну, не имущую вида  
— ἴδω — τὴν κατ'εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσαν ἡμῖν  
ὠραιότητα ἄμορφον ἄδοξον μὴ ἔχουσαν εἶδος <sup>535</sup>.

О чудесе! что сие еже о нас бысть таинство,  
како предахомся тлению;  
како сопрягохомся смерти; ...»

Или еще:

«О б р а з е с м ь н е и з р е ч е н н ы я  
Т в о е я с л а в ы,  
аще и язвы ношу прегрешений  
— εἰκὼν εἰμί τοῦ ἀρρήτου δόξης σου εἰ καὶ στίγματα  
φέρω πλασμάτων <sup>536</sup>.

Что же это за красота, созданная по образу Божию — ἡ κατ'εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσα ὠραιότης? Из приведенного песнопения несомненно, что это — та самая, которая лежит «во гробех» безобразной, не имеющей вида, растленной. Т е л о наше и есть эта красота, этот образ неизреченной славы Божией — εἰκὼν ἀρρήτου δόξης. Такое, — литургическое, — понимание образа Божия, — свойственное, кстати сказать, и русскому народу, что выразилось наиболее ярко в единокорной борьбе против брадо-брития <sup>537</sup>, — это понимание образа Божия имеет себе подтверждения еще и в отеческой письменности. Так, Т е р т у л л и а н <sup>538</sup> и бл. А в г у с т и н <sup>539</sup> видели образ Божий человека, сходство человека с Богом именно в теле человеческом.

Впрочем, эти выдержки приведены случайно. Можно было бы написать целую книгу об идее тела, как безусловно-ценного начала, в богослужебной письменности. У нас доселе не существует литургического богословия, т. е. систематизации богословских идей на-



шего богослужения. А ведь именно тут — живое самосознание Церкви, потому что богослужение есть ц в е т 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.

Бог и мир, дух и плоть, девство и брак — в антиномии между собою, относясь друг к другу, как тезис к антитезису. Для поверхностного религиозного созерцания антиномичность эта может быть почти незаметна; в сущности, при этом приводятся к нулю и тезис и антитезис. Человек не переживший борений и не имеющий позади себя пройденного подвига не понимает внутренней красоты ни тезиса, ни антитезиса. Так, для неглубокой веры разврат есть нечто вроде брака, а брак — мало чем отличается от разврата: и то и другое сходится на каком-то полу-браке и полу-блуде: неспроста же этот неглубокий религиозно мир в о д н о й своей части называется, а в другой — должен по справедливости называться не «светом» и не «тьмою», а «полу-светом»; вся интеллигенция, в мистической сущности своей, есть именно «demi-monde» или, по крайней мере, имеет истинным своим властителем, задающим тон, — «demi-monde». Таково неизбежное жизнечувствие оземляневших душ.

Но, по мере одухотворения личности, выступает в сознании красота той и другой стороны антиномии; последняя обостряется, тезис с антитезисом делаются все менее совместными в разсудке, все непримиримее разсудочно исключают друг друга, и, вместе с тем, для высшего религиозного сознания антиномия унижается внутренне-единою, внутренне-цельною духовною Ценностью. Какую половину антиномии ни принять одухотворенному подвижнику, ее полярно-восполняющая двойня установится в сознании с силою прямо-пропорциональною религиозной высоте принимающего. В частности: истинное девство, одно только и способно





понимать всю значительность брака. Только с высоты оценивается высота; горы растут в глазах по мере подъема на противоположную вершину. Точно так же только с высоты уцеломудренного сознания можно понимать святость брака и его к а ч е с т в е н н о е отличие от разврата; только истинное, благодатное девство понимает, что брак — не глаголемый «институт» гражданского общежития, а установление, от Самого Бога имеющее начало. И, наоборот, только чистый брак, только благодатное брачное сознание позволяет понять значительность девства: только брачный человек понимает, что монашество — не «институт» церковно-юридического строя, а установление Самого Бога и что оно к а ч е с т в е н н о отличается от холостого ражжения. Тó же относится и к другим сторонам телесной жизни<sup>540</sup>.

Перейдем теперь к общему вопросу о твари. Тут — та же антиномия. Приведу несколько конкретных примеров ее:

Вот О р и г е н, — аскет, прозванный «Адамантовым» за свои подвиги и проживавший в день всего 4 овала (около 15 к.), и при том, в дорогой Александрии; — подвижник часто бдевший и сурово постившийся; — спиритуалист из спиритуалистов, ради Царства Небесного, как говорят, даже оскопивший себя. Р а з с у д о ч н ы м дополнением к сказанному была бы ненависть к твари. Но — не так в жизненной и живой антиномичности. Послушай-ка его! (Напомню только, что, по воззрению Оригена, светила небесные суть тела ангелов, добровольно согласившихся подчиниться суеде ради служения космическому процессу и всеобщему восстановлению):

«Смотри же теперь, — в молитвенном восторге почти выкрикивает аскет-философ<sup>541</sup>, — смотри же теперь, к этим существам [светилам небесным], покоренным суеде не добровольно, но по воле Покорившего, и находящимся в надежде обетования, — нельзя ли применить следующее восклицание Павла: «Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно



лучше» (*Фил 1:23*). По крайней мере я думаю, что подобным же образом могло бы сказать и Солнце: «Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше». Но Павел прибавляет еще: «А оставаться во плоти нужнее для вас» (*Фил 1:24*). И Солнце, действительно, может сказать: «Остаться же в этом небесном и светлом теле нужнее ради откровения сынов Божиих». То же самое нужно думать и говорить также и о луне и о звездах. — Теперь посмотрим, что же такое свобода твари и разрешение от рабства. Когда Христос предаст царство Богу и Отцу, тогда и эти одушевленные существа, вместе со всем царством, будут переданы управлению Отца. Тогда «Бог будет все во всем»; но эти существа принадлежать ко всему; поэтому Бог будет и в них, как во всем».

Припоминается тут еще один пример: «Солнце да не зайдет в гнев вашем» (*Еф 4:26*), писал ап. Павел ефессянам. Посмотри же, какое проникновенное, объяснение дает словам Апостола св. Антоний Великий. «И не только в гнев, — подхватывает Подвижник, — но и во всяком грехе вашем, потому что солнце может осудить вас за ваш дневной поступок, за худое помышление»<sup>542</sup>.

Вот абиссинский святой Яфкерана - Эгзиэ Гугубенский<sup>543</sup>, «звезда пречистая и светлая», как называет его Житие.

«Во имя Отца и Сына и Св. Духа, — говорит его Житие, — начинаем с помощью Господа нашего Иисуса Христа писать житие и подвиги, и труд, и воздержание не только от хлеба и воды, но и от слов праздных, умерщвляющих душу. И вспомняем преизобилие терпения, явленного людям, а что он творил тайно, кто ведает, кроме Творца его? Мы поведаем благодать отца нашего изрядным деянием аввы Яфкерана-Эгзиэ. Мы не дойдем до половины этого, но (опишем лишь то), что пришло на язык или попало на глаз, как говорит Книга Притчей: «Есть море, длина, ширина и глубина которого неизвестны, и пришла птица, называемая 'Ewit, самая меньшая из всего рода птиц. Она прилетела и



пила из этого моря». О возлюбленные, разве истощится море от питания птицы? Так же не истощится и не исчерпается житие сего аввы-инока, звезды евангельской, главы звезд светлых, кроткого сердцем, слеза которого была близка к очам его для любви Божией, и печальника за всех, за людей и скотов и даже до червей». Воистину, — говорится в ином месте Жития, — мы имеем отца нашего Яфкерана-Эгзиэ, который молится за нас, и не за одних нас, но за всю вселенную; за царя и за митрополита, да даст им веру православную, христианам — соблюдение ее, язычникам обращение, всей твари милость и милосердие да дарует». «И чтили его цари, макванены, сеюмы за нищету его и отшельничество. Он был страшен для них, как страшный лев. Всех приходивших к нему, он утешал ко благу. Всем был открыт дом его». Подвиги его были самые суровые. «Он постился дни и ночи». «Отверг мир здешний, да приобретает тамошний, закрыл уши свои, чтобы не слышать праздного слова, закрыл очи свои, чтобы не видеть суеты, желая видеть лицо Иисуса, Жениха Небесного, и ясно слышать глас Его сладкий. Он перестал говорить с людьми, ибо пленила его любовь к Богу», и с приходящими объяснялся только знаками, или при помощи азбуки. «Потом, — рассказывает Житие, — он начал подвизаться трудным подвигом, трудом, бдением, молитвою, поклонами, частым постом с молитвою, причем слезы его лились, как потоки воды; воздержанием и удержанием языка. Сжались кости его на бедрах, затвердела кожа головы и помутнились глаза его от многих слез, отяжелели ноги его от многого стояния, и весь он высох от забвения пищи и питания. Братия, это явно, а что он творил тайно, никто не знает, кроме Творца его. В таких подвигах он провел 6 лет. Потом он пошел в землю Хамла и взошел на гору, именуемую Айфарба. Здесь он прожил год, питаясь растениями пустыни и плодами деревьев и кореньями». В дальнейшей жизни пищею его было в год три эфы не хлеба, а плодов травы, и кто знает, кроме Бога, Творца его, ел он или не ел?». Три года он не пил воды (— за-



меть, при жаре жажда особенно мучительна —) довольствуясь тем, что опускал в воду 3 стебля одного растения и потом, во время обеда, выжимал их себе в рот. «В день, когда шел дождь, он очищал камень и пил с него то небольшое, что стекало». — «Еще подвиг духовный: он постился 40 дней, исключая суббот, не вкушая ничего: ни листьев, ни воды. Так он провел три сорокадневия. Разумей, человеце, если у тебя есть ум: три раза по 40 не будет ли 120 дней? И это, как я сказал тебе, (впродолжение) — не одного года, а трех лет». — «Еще подвиг духовный: Яфкерана-Эгзиэ делал ежедневно по 7-ми тысяч поклонов, как колесо, и число поклонов его 42000. Он не знал трех-дневного поста, а только четверо-дневный, пяти-дневный и постился по седмицам». Однажды он поселился «на остров Галила, где не было людей, но было пустынное место. Здесь он жил в посте и молитве и в слезах три года, прославляя Бога, воздерживался три года, не имея помощника ни в рубке дров, ни в черпании воды, ни в утешении, но устроил пребывание свое, как безплотный».

Таковы подвиги этого печальника за червей и молитвенника за тварь. Приведу один многозначительный рассказ, из которого явствует отношение Святого к твари.

«Паки послушайте, — приглашает Житие, — нечто из величия сего изрядного, звезды пречестной, аввы Яфкерана-Эгзиэ. Был в те дни один монах, святой Божий, по имени Захария. Он жил на острове Галела, где некогда обитал святой авва Яфкерана-Эгзиэ. Они созерцали друг друга духовными очами и любили друг друга весьма. Однажды сговорились они: «Встретимся там-то на озере Азаф — я из Гуэгуэбена, ты — из Галела, чтобы утешить друг друга, ради величия Божия». И они назначили день. И вот, встал изрядный Яфкерана-Эгзиэ в Дабра Гуэгуэбене и обулся. Встал и святой Божий авва Захария на острове Галела и обулся. И пошли оба, как по-суху, по озеру силою Господа Бога своего, и встретились среди озера и облобызались духовно. Снял авва Захария свои сандалии и отряс прах с них; снял и авва Яфкерана-Эгзиэ и нашел немного вла-



ги на сандалиях своих. Показал авва Яфкерана авве Захарии: «брат мой возлюбленный, почему мокры мои сандалии, а что касается твоих, то я вижу, что ты струсаяешь прах от них? Скажи мне, прошу тебя, о возлюбленный мой». Отвечал авва Захария и сказал ему: «Отче, встань, помолимся Господу Богу нашему, да откроет нам, почему нашлась влага в сандалиях твоих». Услышав это, авва Яфкерана-Эгзиэ сказал: «Да будет, как ты говоришь». Они встали вместе и помолились. После молитвы сказал авва Захария авве Яфкерана-Эгзиэ: «Отче, не за изрядство мое явлено сие мне, а ради величия молитвы твоей. Сандалии твои омочены водою потому, что ты скрыл плоды ячменя, чтобы не съели их птицы, тогда как Бог милосерд и промышляет о всей твари и дает ей пищу. Потому-то и оказалась влага на сандалиях твоих». Услышав это авва Яфкерана-Эгзиэ сказал авве Захарии: «Ты, отче, помолись о мне». И они провели в беседе время до полудня, а потом вернулись в свои монастыри. Изрядный отец Яфкерана-Эгзиэ перестал прятать от птиц плоды ячменя и продолжал молиться об этом деле. Спустя немного дней встал святой авва Яфкерана-Эгзиэ, надел сандалии на ноги свои, как раньше, и они условились между собою духовно относительно дня, когда встретятся. И авва Захария поднялся с острова Галела и приладил сандалии, как прежде. И пошли они оба по озеру, как по-суху, и встретились на прежнем месте. И сняли они сандалии, сбросили прах, и не оказалось мокроты на сандалиях святого аввы Яфкерана-Эгзиэ...»

Этот рассказ — один из великого множества житийных повествований. Чуть ли ни в каждом из них изображается жизнь святого на лоне природы, «со зверями», послушание ему диких зверей и заботы о них со стороны святого; нередко чудеса повиновения животных и служения их подвижникам<sup>544</sup>. «Жил со зверями», — в этих немногих словах, так часто встречающихся в



житиях святых авв-подвижников, — в этих трех выражается вся суть нового, примиренного, восстановленного жития купно со всею тварью. Вот истинный «хилиазм», о котором даже мечтать не смеют современные защитники ложной хилиастической идеи. Но, за недостатком места, не стану приводить примеров, которые в изобилии можно найти в житиях и патериках.

Вот Ерм — римский харизматик и аскет I-го и начала II-го века. «Пастырь» его написан весь в аскетически-эсхатологических тонах. Но и тут, строгость воздержания сочетается с удивительной, проникновенно смелостью в переживании красоты.

«Воспитавший меня, — так начинает своего «Пастыря» Ерм<sup>545</sup>, — продал меня некоей Роде в Рим. Спустя много лет я возобновил знакомство с нею и начал любить ее, как сестру. Спустя некоторое время я увидел ее моющуюся в реке Тибр и дал ей руку, и вывел ее из реки. И вот, увидев красоту ее, я помышлял в сердце своем, говоря: «Блажен был бы я, если бы имел жену такую же по красоте и по нраву». Спустя некоторое время, когда я шел в Кумы и прославлял творения Божия, как величественны и превосходны и могучи они, на прогулке я заснул. И Дух восхитил меня и понес по какой-то тропке, — δι' ἀνοδίας τινός, — по которой человек не мог совершать пути: было же место это скалисто и непроходимо вследствие вод. И вот, переправившись чрез ту реку, пришел я на равнину, преклоняю колена и начал молиться Господу и исповедывать грехи свои. Когда же я молился, открылось небо, и вижу я женщину ту, — которой я возжелал, — ласково приветствующею меня с неба говорящею: «Ерм радуйся!». Я же, посмотрев на нее, говорю ей: «Госпожа, что ты здесь делаешь?». Она же ответила мне: «Я вознесена сюда чтобы грехи твои разобрать пред Господом». Говорю ей: «Теперь ты являешься моим разбором?» — «Нет, — говорит, — но выслушай слова, которые я собираюсь сказать тебе. Бог, живущий на небесах и сотворивший из не сущего сущее, и умноживший и увеличивший ради



святой Церкви Своей, гневается на тебя за то, что ты согрешил против меня». Ответив же ей я говорю: «Против тебя согрешил? Каким образом? Сказал ли я тебе когда-нибудь недостойное слово? Не всегда ли тебя, как богиню, почитал? Не всегда ли о тебе, как о сестре, заботился? Чего же ты наговариваешь на меня, о женщина, это — худое и нечистое!». Улыбнувшись она говорит мне: «На сердце твое взошло пожелание худого. Или тебе не кажется, что для праведного мужа — худое дело, если взойдет на сердце его худое пожелание? Грех ведь это, и великий, — говорит она. — Ибо праведный муж праведное мыслит. И вот, тем что он мыслит праведное, слава его сохраняет, — *κατορθοῦται*, — его на небесах, и Покровителем имеет он Господа во всяком деле своем. Худое же помышляющие в сердцах своих навлекают гибель свою и пленение на самих себя...». После того, как она сказала эти слова, небеса затворились; а я был весь в ужасе и в скорби. Говорил же я в себе самом: «Если этот грех вменяется мне, то как смогу я спастись? Или как умилостивлю я Бога относительно моих полных грехов? Или какими словами буду просить Бога, чтобы был милостив ко мне?». Во время этих размышлений Ерму явилась в видении Церковь под образом Старицы. Продолжаю далее словами Автора «и приветствует меня: «Ерм, радуйся». А я, скорбный и плачущий, сказал: «Госпожа, радуйся». И сказала мне: «Что печален, Ерм, — долготерпеливый и не ненавидящий, всегда смеющийся — что так уныл лицом и невесел?». А я сказал ей: «Из за одной добрейшей женщины, обвиняющей меня, что я согрешил против нее». Она же ответила: «Никак да не будет такая тягость на рабе Божиим. Но во всяком случае на сердце твое взошел помысл о ней. А для рабов Божиих подобный помысл — *βούλη*, — приносит грех: ибо — худой помысл и ошеломляющий, — *ἔκπληκτος*, — на все-чтимого Духа и уже испытанного, если возжелать худого, и особенно Ерму-воздержаннику, — *Ἐρμῆς ὁ ἐγκρατῆς*, — удаляющемуся всякого худого желания и исполненному всякой простоты и всякого незлобия»».



Таково прегрешение великого воздержанника и духо-носца Ерма, проводящего дни, как видно, в постах и молитвах. Это — до стяжания полноты Духа: Башня-Церковь еще не достроена. Но вот, в новом видении Ерму является, как пророческое предвосхищение будущего, Башня-Церковь в законченном виде. Аскетическое очищение мира свершилось, полнота времен исполнилась. Пастырь показывает Ерму Божественное Строение. При этом Ерм пророчески прозревает в будущее и изображает достигнутую чистоту твари. Вот полная непринужденного изящества картина будущего:<sup>546</sup>

Пастырь, водивший Ерма, «хотел удалиться. А я, — пишет Ерм, — схватил его за суму и начал заклинать его Господом, чтобы мне он объяснил, что показал мне. «Мне нужно отдохнуть немного, и я все объясню тебе: подожди меня здесь, пока приду». Говорю ему: «Господин, оставаясь здесь один, что буду делать?» — «Ты не один, — отвечал он: — ибо девы эти — с тобою». — «В таком случае передай, — сказал я, — им меня». Пастырь призывает их и говорит им: «Поручаю вам вот этого, пока приду»; и ушел. Я же остался один с девами; а они были весьма веселы и ко мне относились ласково, особенно же четверо из них, наиболее уважаемые. — Говорят мне девы: «Сегодня Пастырь сюда не придет» — «Что же, в таком случае, — говорю, — буду делать я?» — «До вечера, — отвечают, — ожидай его и, если придет, то поговорит с тобою, если же не придет, останешься с нами здесь, доколе придет». Говорю им: «Подожду его до вечера; если же не придет, уйду домой, и возвращусь поутру». Они же в ответ говорят мне: «Нам ты препоручен; не можешь от нас удаляться». — «А где, — говорю, — останусь?» — С нами, — говорят, — ты уснешь, как брат, а не как муж: ибо ты брат наш, и впредь мы намерены жить с тобою: очень ведь тебя любим». Мне же стыдно было оставаться с ними. И та, которая из них казалась первою, начала меня нежно целовать и обнимать. Прочие же, видя, что она обнимает меня, и сами начали целовать меня и обводить вокруг башни, и играть со мною. А я как-то стал моложе и начал и сам играть с ними. Ведь одни пляса-





ли, другие же водили хоровод, а третьи пели. А, с наступившим вечером, я хотел уйти домой; они же не отпустили, но удержали меня. И оставался с ними эту ночь и отдыхал возле башни. Ведь девы постлали свои полотняные хитоны на землю и меня поместили на середине, а сами совсем ничего не делали, кроме как молились. И я с ними непрерывно молился, и не менее их. И радовались девы тому, что я так молился. И оставался я там до следующего дня с девами. Потом, пришел Пастырь, и говорит им: «Не нанесли ли вы ему какой-нибудь обиды?» — «Спроси, — говорят, — его самого». Говорю ему: «Господин, я получил большую радость, оставшись с ними». — «Чем, — говорит, — ты ужинал?» — «Я ужинал, — говорю, — Господин, словами Господа целую ночь». — «Хорошо ли, — говорит он, — они тебя приняли?» — «Да, — говорю, — Господин»».

Такова победа над грехом, живущим в плоти, такова невинность, венчающая аскетический подвиг. Но э т а невинность есть окрыление и одухотворение пола, осияние его, а никак не бесполое и бескрылое вытравление его, — ц в е т пола, а не скопчество. Эта победа, эта невинность, эта святая окрыленность достигается чрез стяжание Духа, — в общении с таинственными девами, изображающими дары Духа. Полнота девственности — лишь в полноте Духа, т. е. н а к о н ц е аскетического подвига всего церковного человечества, в обóженном теле твари; предварительная полнота невинности — лишь в предварительной полноте Духа, т. е. н а к о н ц е аскетического подвига отдельного христианина, в обоженной плоти святого. Св. м о щ и, — разумея это слово и буквально и символически, — вот сухое и безлистное и, как бы, мертвое зерно святого тела: «Не оживет, если не умрет». Само-утверждение — в само-отрицании, согласно высшему и духовному закону тождества, равно как и само-отрицание — в само-утверждении, по закону тождества нисшему и плотяному. Как феникс, свивающий себе смертный костер, оживает в огне возрожденным, так и плоть воскресает в огненном отречении от себя, потомучто это огненное крещение есть лишь с т о р о н а духов-



ного обновления, обращенная ко греху. Нет иного пути. И, как бы ставя на вид Ерму, что явленный ему образ высшей чистоты есть идеал, достижимый не постепенным приближением, не непрерывным развитием, но прерывным отказом от самости. Церковь заранее настаивает на воздержании и даже дает Ерму предписание отныне жить с женою своею, как с сестрою<sup>547</sup>, — подвиг весьма обычный в среде перво-христиан и, из-за закравшихся сюда злоупотреблений, уничтоженный в своем перво-начальном виде и принявший впоследствии форму монашества.

Изображаемая Ермом девственная чистота есть идеал, равно как чаянием является и полнота Духа Святого. Но верховные точки святого человечества уже освещены лучами Грядущего Светила, Христа Апокалипсического. Подвигом стяжали они Духа и в благодатных дарах Утешителя находят силу для высшей любви к твари. Это — «избранные сосуды Духа»<sup>548</sup>, «сосуды до краев полные благодати»<sup>549</sup>. Сам Ерм являет в себе чистоту недостижимую для человека безблагодатного. Может быть, подобные же отношения к родственным женским душам были у св. Иоанна Златоуста<sup>550</sup>, у св. Анастасия Великого. Напомню еще о св. Серафиме Саровском, о Феофане Затворнике<sup>551</sup>.

Вот досточудный авва Иоанн, игумен горы Синайской, живший в VI-м веке. «Лествица» его, особенно первую свою половиною, способна окаменить ледяным ужасом застигнутое врасплох и неустроенное сердце; напомню хотя бы о «Слове 5-м», где описывается «Темница» с ее суровейшими само-истязаниями. В этой «Лествице» есть «Слово 15-ое», носящее заголовок «О нерастлении и непорочности и о целомудрии, каковых тленные достигают подвигами и усиленными трудами». Тут, в целом ряде мер к отъединению, предвзятый или невнимательный читатель может найти себе богатейший материал для доказательства, что аскетизм есть медленное само-оскопление<sup>552</sup>. Может быть, даже не найдется во всей аскетической письменности дру-



того подобного подбора столь правдоподобных доказательств тому. Но этот, суровый из суровых, Иоанн сам спешит высказать свои заветные чаяния, с восхищением передавая о почти-осуществившемся конце подвижнического пути.

«Некто поведал мне, — говорит Иоанн<sup>553</sup>, — о необычайном и высшем пределе непорочности, — *παράδοξόν μοί τις καὶ ἀχρότατον ἀγνείας ὄρον ὑφηγήσατο*. — «Ведь, некто, — говорит, — возрев на красоту — *κάλλος*, — весьма прославил за нее Творца; и от единого взора погрузился в любовь Божию и в источник слез; и изумительно было видеть, что ров гибели для другого для иного сверх естества стал венцом». Если всегда таковой, — добавляет Лествичник от себя, — в таких чувствованиях усвоил себе такой образ действия, то он воскрес нетленным до общего воскресения, — *εἰ πάντοτε ὁ τοιοῦτος ἐν τοῖς τοιοῦτοις αἰσθησιν καὶ ἐργασίαν κέκτηται, ἀνέστη ἄφθαρτος πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως*».

Цель подвига, как известно, — достигнуть нетления и сложения плоти чрез стяжание Духа. Это нетление, таким образом, в глазах суровейшего из аскетических писателей является не внутренним обесположением подвижника, не атараксией и не равнодушием, а, напротив, высшею отзывчивостью на красоту плоти, — способностью умиляться до слез, плакать от восторга при виде прекрасного женского тела. Мучительный подвиг и окрыленный восторг оказываются антиномично-связанными в вопросе о поле, как и в других вопросах.

«Тем же правилом, — говорит еще Лествичник и К<sup>554</sup>, — будем руководствоваться и в отношении напевов и песней. Боголюбцам ведь к радости и божественной любви и слезам свойственно возбуждаться и от мирских, — *ἐκ τῶν ἕξωθεν*, — и от духовных песней; сластолюбивым же — наоборот».

Итак, цель устремлений подвижника — воспринимать в сию тварь в ее перво-зданной победной красоте. Дух Святой открывает себя в способности видеть красо-



ту твари. Всегда видеть во всем красоту — это значило бы «воскреснуть до всеобщего воскресения», — значило бы предвосхитить последнее Откровение, — Утешителя.

Под «некто», о котором повествует Иоанн Лествичник, надо разуметь св. Н о н а<sup>55</sup>, с 448 г. бывшего епископом в Эдессе, затем — в Илиополе, затем, с 457 г., — опять в Эдессе и умершего в 471 г., — того самого еп. Н о н а, который основал в Эдессе первый лазарет древнего мира. Женщина, о которой упоминает рассказ, была т о г д а вовсе не какую-нибудь святою; напротив, это была известная на всю Антиохию, — где случайно находился и Н о н, — б л у д н и ц а П е л а г и я, за роскошь свою прозванная М а р г а р и т о ю, — Жемчужиною. О встрече ее с Н о н о м подробно рассказывается в «Ж и т и и преподобной матери нашей П е л а г и и, бывшей прежде блудницею», написанном очевидцем, диаконом илиопольской церкви И а к о в о м<sup>56</sup>. История эта, к сожалению, слишком длинна для передачи здесь, и потому ограничусь лишь началом повествования диакона Иакова:

«Святой архиепископ Антиохийского града некия ради церковныя потребы созва к себе от окрестных градов осмь епископов, между ими же бе святой Божий человек Нон епископ мой, пришедый от Илиополя, взявши мя с собою, муж предивен и совершен иннок, иже от монастыря, нарицаемаго Тавенисиот, добродетельнаго ради жития своего, взят бысть на епископство. Егда же епископи в церковь святаго мученика Иулиана снисдошася, восхотеша слышати от Нона учительное слово, и седоша вси при дверех церковных. Нон же нача учити из’уст, глаголющи то, еже бе на пользу и спасение послушающим. Всем же удивляющимся о святом учении его, се мимо дверей церковных идяше некая от неверных жена, яже во всей Антиохии славная блудница бе, с великою гордостью, многоценными одеждами одеенна, златом, камением драгим и маргаритами украшена: окрест же ея грядяша множество девиц и юнош, лепо одеенных, и гривны златыя носящих, лице же ея тако красно бе, яко мирстии человецы видением красоты ея насытиться не можаху. Идущи же



мимо нас, весь воздух благовонием ароматным исполни, юже узревше епископи грядущую безстыдно, имущую главу непокровенну, и рамена обнаженны, смежиша очеса своя, и тихо въздыхающе, яко от греха велика лица своя отвратиша Нон же блаженный прилежно и долго смотрел на ню, дондеже от очес заиде. И посем обращя к епископом, рече: не возлюбися ли вам толика красота жены тоя? Оним же не отвечавающим, преклони Нон главу свою, и плачуши собирайте во убрусец слезы своя, и поливаше перси своя слезами, от глубины сердечныя въздыхающи, паки вопроси епископов: не усладистесь ли красотою ея? Они же молчаху. Нон же рече: воистину аз много научихся от нея: ибо жену ту поставит Господь на страшном своем суде, и ею осудит нас; что бо мните? колико часов жена та в ложнице своей умедли, мыющися, одевающихся и всю мысль свою и попечение имущи о сем, да паче всех краснейша явится очесем временных своих рачителей; мы же имуще Жениха безсмертнаго на небесех, на Негоже Ангели зрети желают, не печемся украсити окаянные души наша, яже вся есть скверна, нага и студа исполненна; тщимся омыти ю покаяния слезами, одеяти лепотою добродетелей, дабы очесем Божиим явилася благоугодна, и не была посрамлена и отвержена во время Агнчаго брака».

Еще ярче, — ярче всего, — выражена любовь к твари в величайших представителях православного подвижничества, — у преп. Макария Великого и Исаака Сириня, поистине столпов Церкви. И тот и другой описывают состояния высшего подъема и величайшей духовности. Если разсуждать, то можно было бы заключить отсюда, что это — парение в пустом пространстве, безбрежное и великое Ничто<sup>557</sup> мистиков вне-христианских. Но нет. Тут-то и является величайшая конкретность и полнота; тут-то и предстает сознанию тварь в своей все-целостности и в своем вечном содержании, осиянная трепетом все-победной нетленной красоты.

Преп. Макарий Великий творил подвиги, которые кажутся, превышающими человеческие силы и лишь поддерживал жизнь в теле. Ученик его Евagriй,



томимый жаждою, однажды просил позволения испить воды. «Будь доволен и тем, что находишься под тенью, — отвечал ему любве-обильный старец; — многие лишены и этой отрады. Уже — двадцать лет, как я ем, пью и сплю не более, как сколько нужно для поддержания жизни». Действительно, сам он вкушал пищу только раз в неделю. Когда ему приходилось трапезовать с пустынниками, и те предлагали ему вина, то святой не отказывался, но после, за одну выпитую чашу вина, целый день не пил воды. Нищета и нестяжательность его доходили до того, что он не советовал иметь даже те книги, от которых другие могли бы получать назидание; а сам он помогал вора́м выносить вещи из своей келии. Безмерная любовь его и кротость ко всему слишком известна, чтобы нужно было напоминать о ней<sup>558</sup>. Но вот что говорит сам святой о моментах Духо-явлений<sup>559</sup>:

«Сподобившиеся стать чадами Божиими и родиться свыше от Духа Святого, и имеющие Христа в себе, просвещающего и упокоющего — *ἐλλάμποντα καὶ ἀναπαύοντα* — их, много-образными и различными способами бывают путеводимы Духом, и благодать невидимо действует в их сердце духовным упокоением — *ἐν τῇ καρδίᾳ, ἐν ἀναπαύσει πνευματικῆς*. Но от видимых в мире наслаждений да заимствуем образы, чтобы отчасти показать и пребывания благодати в душе. Бывает, когда они (духо-носцы) становятся как бы на царском пиру развеселенными, «ликуя ликованием и веселием несказанным. В иную пору бывают словно невеста, со-упокоемая — *συναναπαυομένη* — в общении с женихом своим божественным покоем — *ἀναπαύσει θεϊκῆς*. Иногда становятся, словно ангелы бесплотные, в такой легкости находятся с телом; иногда бывают словно во хмелю от питья, возвеселяемые и упоеваемые Духом — во хмелю божественных тайн духовных. — Иногда они — как бы в плаче и скорби за род людей и, молясь за целого Адама, поднимают плач и рыдание, возжигаемые любовью Духа к человечеству. Иногда таким ликованием и любовью воспламеняются



они от Духа, что, если можно, всякого человека в собственной своей плоти они вместили бы, не различая злого от доброго; иногда столь уничижаются пред всяким человеком в смиренномудрии Духа, что почитают себя самих всех хуже и ничтожнее. Иногда в радости несказанной постоянно соблюдаются Духом... Иногда душа упокоевается в великом некотором безмолвии и тишине, пребывая в одном только наслаждении духовном и упокоении неизреченном и благоденствии. Иногда в знании некотором и мудрости неизреченной и ведении Духа Неизследимого умудряется благодатию, но этого невозможно высказать языком и устами. Иногда человек делается словно один из людей [т. е. «как все»]. — Ведь когда душа подойдет к совершенству духа, совершенно ото всех страстей очищенная и с Утешителем Духом посредством неизреченного общения соединенная и слитая, и когда, срастворившись с Духом, удостоена сделаться духом, тогда становится она вся светом, вся — оком, вся — духом, вся — радостью, вся — упокоением, вся — ликованием, вся — любовью, вся — милосердием, вся — добротою и кротостию».

Еще сильнее выражает те же переживания подвижник еще более строгий<sup>560</sup>, — св. И с а а к С и р и н<sup>561</sup>.

«Совершенство всего подвига, — говорит он, — заключается в трех следующих вещах: в покаянии, в чистоте и в усовершении себя. — Что такое покаяние? — Оставление прежнего и печаль о нем. — Что такое чистота — *ἡ καθαρότης*? — Кратко: сердце милующее всякое тварное естество — *καρδία ἐλεήμων ὑπὲρ πάσης τῆς κτιστῆς φύσεως*. — Что такое усовершение — *ἡ τελειότης*? — Глубина смирения — *βάθος ταπεινώσεως*, — т. е. оставление — *κατάλειψις* — всего видимого и невидимого (— видимого — всего чувственного; невидимого же — мыслимого —) и освобождение от попечения о нем.

«В другой раз был опять спрошен: «Что такое покаяние?» и сказал: «Сердце сокрушенное и усмирённое». — < «Что такое смирение?» > — «Сугубое, добровольно



принятое на себя омертвление для всего». — «И что такое сердце милующее — *καὶ τί ἐστὶ καρδία ἐλεήμων?*» — искажал: «Горение сердца овсем творени и — *καύσις καρδίας ὑπὲρ πάσης τῆς κτίσεως* — о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всей твари. И от воспоминания о них и созерцания их очи его источают слезы, от великой и сильной жалости, охватывающей сердце. И от великой выдержки умиляется сердце его, и не может он вынести, или услышать, или увидеть вреда какого-нибудь, или печали малой, происходящей в твари. И вследствие этого и о бессловесных, и о врагах Истины, и о вредящих ему — ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы они очистились и сохранились; а также и об естестве пресмыкающихся молится с великой жалостью, какая возбуждается в сердце его без меры, по уподоблению в сем Богу... Достигших же совершенства признак — таков: если в день десятикратно преданы будут на сожжение за любовь к людям, то не насыщаются от этого, подобно как Моисей сказал Богу: «Если простишь им грех, то прости: если же нет, то изгладь и меня из книги, в которую вписал» (*Исх 32:32*) и как говорит блаженный Павел: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих и т. д.» (*Рим 9:3*); и еще «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас», язычников (*Кол 1:24*). И прочие апостолы за любовь о жизни людей получили смерть во всех видах. — Высшая же степень всего этого вместе — Бог и Господь. По любви к твари, Сына Своего предал крестом на смерть...». В другом месте, авва Исак передает следующее<sup>562</sup>: «Разсказывают также об авве Агафоне, будто бы сказал он: «Желал бы я найти прокаженного и взять тело его, и дать ему свое». Видишь ли совершенную любовь?..».

Итак, «чистота есть сердце, милующее всякое тварное естество», а «сердце милующее есть горение сердца





о всем творении», когда открывается для него достойная полная любви, а потому, следовательно, вечная и святая сторона всякой твари, включая сюда даже и демонов и «врагов Истины», т. е. бесов. Покаяние ведет за собою смирение сердца, т. е. омертвление его для всего, уничтожение в нем злой самости и низшего закона тождества. Сердце очищается от той скверны, которая отъединяла его от Бога и от твари. И, подвигом отъединенное от отъединения, сердце делается целомудренным, т. е. безсамостно воспринимающим красоту твари, и воспламеняется любовью ко всему творению. Более или менее ясно, подробнее или кратче останавливаясь на том или другом переходе этого пути, это же самое говорят в с е подвижники. Но, конечно, полнота чистоты есть величина заданная, и не данная. Однако всякий раз, как подвижник взошел сколько-нибудь по «Лествице рая», выступает ярко «чувство природы». Помнишь ли, что говорил об очистительном значении твари еп. Ф е о ф а н З а т в о р н и к?<sup>563</sup> Не стану, впрочем, приводить его слов; сделаю лучше, выдержку из записок одного с т р а н н и к а<sup>564</sup>.

«Вот теперь так и хожу, — пишет Странник, — да безпрестанно творю Иисусову молитву, которая мне драгоценнее и слаще всего на свете. Нет у меня ни о чем заботы, ничего меня не занимает, ни на что бы суетливое не глядел, и был бы все один в уединении; только по привычке одного и хочется, чтобы безпрестанно творить молитву, и когда ею занимаюсь, то мне бывает очень весело. Бог знает, что со мною делается. — В сие время читал я мою Библию и чувствовал, что начал понимать ее яснее, не так, как прежде, когда весьма многое казалось мне непонятным, и я часто встречал недоумение. — Когда при сем я начинал молиться сердцем, в с е о к р у ж а ю щ е е м е н я п р е д с т а в л я л о с ь м н е в в о с х и т и т е л ь н о м в и д е: деревья, травы, птицы, земля, воздух, свет, все как будто говорило мне, что существует для человека, свидетельствует любовь Божию к человеку, и все молится, все воспевает славу Богу. И я понял из сего, что называется в Добролюбии «в е д е н и е м с л о в е с т в а р и», и увидел



способ, по которому можно разговаривать с творениями Божиими. — Я также опытно узнал, что значит рай, и каким образом разверзается Царство Божие внутри сердец наших». — «С месяц шел я потихоньку, — продолжает свою повесть странник, — и глубоко чувствовал, как назидательны бывают хорошие живые примеры; часто читывал я Добротолубие и поверял все то, что я говорил слепому молитвеннику. Его поучительный пример воспламенял во мне ревность, признательность и любовь к Господу; молитва сердца столько меня улаждала, что я не полагал, есть ли кто счастливее меня на земле, и недоумевал, какое может быть большее и лучшее наслаждение в Царствии Небесном. Не только чувствовал сие внутри души моей, но все наружное представлялось мне в восхитительном виде, и все влекло к любви и благодарению Бога. — Все было мне как родное, во всем я находил изображение имени Иисуса Христа».

Одним словом, вся тварь открылась нашему страннику, как вечное чудо Божие, как живое существо, молящееся Творцу и Отцу своему<sup>565</sup>. Это восприятие в высокой степени свойственно нашим странникам, и отдельные черточки его запечатлены во множестве художественных произведений<sup>566</sup>.

Из обширного материала, который можно было бы привлечь для выяснения связи между аскетическим подвигом, девственностью души, духо-носностью и любовью-жалостью к твари и влюбленностью в тварь, я привел лишь самое немногое. Но я надеюсь, что в приведенных примерах выяснилась эта связь, — этот мост, ведущий подвижника к безусловному корню твари, раз только, омытый Духом Святым, отделенный от самости своей чрез устроение себя, нащупал подвижник в себе с в о й безусловный корень, — тот корень вечности, который дан ему чрез соучастие в недрах Троичной Любви. Отсюда необходимо возникает новый вопрос, а именно, как же мыслится тварь сама в себе или сама по себе или сама о себе, т. е. вопрос о С о ф и и.



Omnia conjungo. Все соединяю

## XI. — ПИСЬМО ДЕСЯТОЕ: СОФИЯ

...Тогда я только что зажил самостоятельно и поселился в маленьком одиноком домике. Один, не только без мебели, но и без скамьи, чтобы присесть: часы были единственным предметом «обстановки». Сидел на каком-то ящике, на нем и занимался. Холод, пустота и жизнь впроголодь... Особенно жутко было вечерами. Темнело. Начинал накрапывать дождик, постукивая по железной крыше. Потом, вдруг, стучал сильно, — заглушая сухой стук маятника. И — дождь, — шел взрыдами. Крыша взрыдывала в последней тоске и холодном отчаянии. Стучал, как комья замерзшей земли о крышку тесового гроба. Казалось, грудь открыта, и холодный дождь течет прямо в меня, в усталое и тоскующее сердце. Этот холодный осенний дождь навеивал мрачную тоску и жуткость. Во всем доме было лишь два живых существа: я да часы; а еще, изредка, бессильно жужжала муха в чернеющем, — словно пасть! — окне. Ах, и мухе я был рад...

Порою, успокаивая себя, я начинал напевать робеющим голосом унылый «стих», слышанный мною от слепого:

«Зайду ли на гору висо-ку-у-ю,  
у-узрю ли бездну глубо-ку-у-ю.  
Где я на свете ни тоску-у-у-ю,  
я тебя лишь, Вечность, взыску-у-ю...



Гро-о-бик, ты мой гро-о-о-о-би-и-к,  
ты мой вековешн-о-ой до-о-ми-и-к.  
Желты пески постеля-а-а моя,  
ка-а-мни соседи-и мои.  
Че-ерви друзья-а-а мои,  
Сырая Земля-а мате-ерь моя.  
Ма-атерь, ты моя-а Мате-ерь,  
Приими ты меня-а на вечной поко-ой.  
Господи поми-и-и-и-и-и-луй...

Что это? Кто стучался в ворота?.. Я снимал с гвоздя тусклую стенную лампу, одевал калоши и шел отпирать в сенях засов. На дворе — темнота, слякоть. Прислушиваюсь... опять стук. «Сейчас! сейчас отворю». Спускаюсь к калитке по осклизшей лесенке. «Кто там?». Молчание. Потом — снова стук. «Кто там?» И опять молчание. Отодвигаю засов у калитки, открываю ее — никого. И еще мрачнее возвращаться в комнату... Сколько раз выхаживал я на стуки, сколько раз отворял калитку, и... только ветер входил гостем со мною.

От тоски не мог ни заниматься, ни молиться. Ничего не шло в голову. С последнею надеждою взирал на Лик Спасителя и на горящую перед ним глиняную лампаду. Тоскливо громыхал железом крыши внезапный порыв ветра! Жутко шумел за окном трема берегами.

Вот тут-то, в этой пустынной избушке, в эти одинокие вечера, ярко вспоминался мне покойный Старец И с и д о р. Весь благодатный и благодатью — прекрасный, он дал мне в жизни самое твердое, самое несомненное, самое чистое восприятие духовной личности. То, что ранее лишь трепетало порою в мечтаниях, теперь стояло осязаемое и зримое. Мир духовный воочию являлся более реальным, нежели мир плотской. Отныне каждое переживание, каждое новое впечатление проверялось этим, достовернейшим. И мне захотелось разобраться в своих мыслях и чувствах, окружающих образ Старца Исидора, захотелось осознать красоту духовной жизни.



Духо-носная личность прекрасна, — и прекрасна д в а ж д ы. Она прекрасна о б ъ е к т и в н о, как предмет созерцания для окружающих; она прекрасна и с у б ъ е к т и в н о, как средоточие нового, очищенного созерцания окружающего. Во святом открыта нам для созерцания прекрасная перво-зданная тварь; для созерцания святого обнажается от своего растрепания перво-зданная тварь: церковность есть красота новой жизни в Безусловной Красоте, — в Духе Святом. Это — факт<sup>567</sup>. Но этот двоякий факт не может не наводить на размышления, не может не вызвать вопроса: Как же понимать этот святой, этот прекрасный момент твари? Какова объективная его природа? Что он такое метафизически?

Однако, прежде нежели давать ответ на поставленный вопрос, полезно сделать одну оговорку.

Единый и целостный объект религиозного восприятия — в области разсудка р а с п а д а е т с я на множество аспектов, на отдельные грани, на осколки святости, и нет в них благодати: драгоценный алавастр разбит, а миро священное жадно всасывают сухие пески раскаленной пустыни. Раньше это было уже показано на разсудочных а н т и н о м и я х догмата; сейчас речь будет о таких осколках, которые не находятся в я в н о й антиномии друг с другом, потому что представляют не п р о т и в о п о л о ж н о е друг другу, а просто р а з н о е. Каждая из этих логических граней непосредственного переживания, — разсудочно, — весьма отлична от прочих и, — логически, — никак с прочими не связана, ибо только целостный опыт указывает каждой грани ее место: связь отдельных аспектов есть синтетическая, но не аналитическая, и она дается только а posteriori, в виде откровения, т. е. как факт духовного опыта. Однако последний является в переживании не т о л ь к о фактом, не одной только интуицией, но и дискурсией, потому что бытие его воспринимается как творческий акт Самой Троицной Истины. Фактически-данный синтез отдельных сторон объекта веры находит свое оправдание, — оправдание своей необходимости, — в



присно-сущем Свете Пресвятой Троицы. Но не только такое о п р а в д а н и е синтеза, а и самый с и н т е з не подлежит разсудочному выведению. Это можно пояснить примером. Вовсе незнающему геометрических тел разве можно составить конкретное представление о теле, имея в руках лишь плоскостные образования — точки, линии и части плоскости, ограниченные теми или другими конурами («плоские лоскутья»<sup>568</sup>)? разве мы с тобою можем предоставить себе образование пространства четырехмерного по трем его проекциям на пространство трехмерное?<sup>569</sup> Зная только два цвета порознь, разве можно представить себе, что получится от их смешения? Так — и тут, в области веры. Это, вот, приводит меня в большое смущение. В самом деле, если не строить п о л н о й системы понятий, если не излагать з а к о н ч е н н о й схемы для переживания, — а я — именно в таком положении, — то почти невозможно решить, что говорить и что опустить, — о чём говорить сперва и о чём — после. Ведь тот или другой порядок понятий не есть порядок п о д л и н н о л о г и ч е с к и й, но всегда — лишь условный, более или менее удобный. Отдельные понятия м е х а н и ч е с к и приставляются одно к другому: когда религиозный объект входит в сферу разсудка, то наиболее идущим к делу является союз «и». Ведь нельзя сказать, что дается сперва, что — после в вечном бытии переживаемого: там — все едино; психологически же одно выступает ранее, другое — позже, в зависимости от многих личных условий. Мне трудно решить за другого, какую последовательность е м у будет легче обозревать. Пишу и все-таки сознаю, что разбрасываюсь, потому что не могу сказать **сразу** всего того, что теснится в сознании.

До сих пор я старался установить на некоторых конкретных примерах главную тему моего предыдущего письма, а именно восприятие подвижниками вечных корней всей твари, — которыми она держится в Боге. Но восприятие вечного, как такового, есть, со стороны познавательной, видение вещи в ее внутренней необходимости, — видение вещи в ее смысле, в разуме ее существования. Созерцая безусловную ценность тва-



рей, святой подвижник видит разум их объективного бытия, их *Λόγος*. А так как вторичный разум лишь постольку мыслится актуально-сущим, поскольку он коренится в Разуме Абсолютном, поскольку он питается Светом Истины, то разум вещи есть, с точки зрения твари, тот акт, посредством которого тварь отрешается от самости своей, выходит из себя и посредством которого в Боге находит свое утверждение, как само-истощающаяся; другими словами, разум вещи есть, с точки зрения твари, любовь к Богу и происходящее отсюда видение Бога, частная идея о Нем, — условное представление о Безусловном. Сточки же зрения бытия Божественного, разум твари есть безусловное представление об условном, идея Бога о частной вещи, — тот акт, которым Бог, в неизреченном само-уничижении своей бесконечности и абсолютности, наряду с Божественным содержанием своей Божественной мысли, благоволяет мыслить о конечном и ограниченном, вносит в полноту бытия Троичных недр тощее полу-бытие твари и дарует ей само-бытие и само-определяемость, т. е. ставит тварь как бы вровень с Собою; с точки зрения Бога, разум твари есть самоуничижительная любовь Божия к твари. Неопишущим актом (— в котором соприкасается друг с другом и содействуют друг другу неизреченное смирение Божественной любви и непонятное дерзновение любви тварной —) входя в жизнь Божественной Троицы, стоящей выше порядка (— ибо число «3» не имеет порядка —), эта любовь-идея-монада, этот четвертый ипостасный элемент в отношении к себе вызывает различие по порядку — *κατὰ τάξιν* — Ипостасей Пресвятой Троицы, благоволяющей на это со-отношение Себя со Своею же тварью и на вытекающее отсюда определение Себя тварью и тем себя «истощающей» или «опустошающей» от атрибутов абсолютных. Оставаясь всемогущим, Бог относится к Своему же созданию как бы не всемогущий: не принуждает тварь, а убеждает, не заставляет, а просит. Оставаясь «едино» в Себе, Ипостаси делают Себя «ино» в отношении к твари. Последнее от-



крывается в характере промыслительной деятельности, как в каждой особой жизни, так и, — по преимуществу, — в трех последовательных Заветах с целокупным миром. Иначе говоря, эти три Завета, открываясь прообразовательно и предварительно в личной жизни монады, — онтогенетически, — повторяются с полнотой в истории в с е й твари, — филогенетически. —

Но, милый, прости мне эти грубые и ненавистные мне пинцеты и скальпели, которыми приходится препарировать тончайшие волокна души. Не думай только, что холодные слова мои — метафизическая спекуляция, «гностика». Они — лишь жалкие схемы для переживаемого в душе. Та монада, о которой я говорю, есть не метафизическая сущность, данная логическим определением, но переживается в живом опыте; она — религиозная данная, определяемая не a priori, но a posteriori, — не гордостью конструкции, но смирением притяия. Правда, я вынужден пользоваться метафизической терминологией, но эти термины имеют в м о е й речи смысл не строго-технический, а условный или, скорее, символический, — значение как бы красок, которыми описывается внутренне-переживаемое. Итак, я сказал «м о н а д а», т. е. некоторая реальная единица. Логически и метафизически она, как таковая, противопоставлялась бы прочим монадам, исключала бы их из сферы своего Я, или же, потеряв свою особность, была бы захвачена прочими монадами и слилась бы с ними в неразличимое, стихийное единство. Но в т е х духовных состояниях, о которых идет речь, ничто не теряет своей индивидуальности; все воспринимается как внутренне, органически связанное друг с другом, как спаянное свободным подвигом самоотвержения, как внутренне-единое, внутренне-цельное, — одним словом, как м н о г о - е д и н о е существо. Все — едино-сущно и все — разно-ипостасно. Не просто-данное, стихийное, фактическое единство сплавливает его, но единство осуществляемое вечным актом, подвижное равновесие ипостасей, подобное тому, как при постоянном обмене энергией луче-испускающими телами между ними устанавливается подвижное равновесие





энергии — это неподвижное движение и движущийся покой. Любовь вечно «истощает» каждую монаду и вечно «прославляет» ее же, — выводит монаду из себя и устанавливает ее же в себе и для себя. Любовь вечно отнимает, чтобы вечно давать; вечно умерщвляет, чтобы вечно оживлять. Единство в любви есть то, что выводит каждую монаду из состояния чистой потенциальности, т. е. духовного сна, духовной пустоты и безвидной хаотичности, и что, таким образом, дает монаде действительность, актуальность, жизнь и бодрствование. Чисто-субъективное, отъединенное и слепое Я Монады для Ты другой монады истощает себя и, чрез это Ты, Я делается чисто-объективным, т. е. доказанным. Воспринимаемое же третьей монадой, как доказывающее себя чрез вторую, Я первой монады в Он третьей обретает себя, как доказанное, т. е. завершает процесс само-доказательства и делается «для себя», получая вместе с тем свое «о себе», ибо доказанное Я есть предметно-воспринятое «для другого» этого «о себе». Из голого и пустого само-тождества — «Я!» — монада становится полным содержанием актом, синтетически связывающим Я с Я (Я = Я), т. е. органом единого Существа<sup>570</sup>.

Любовь Божия, струящаяся в этом Существо — вот творческий акт, которым оно получает: во первых, ж и з н ь, во-вторых, е д и н с т в о, и, в-третьих, б ы т и е; единство, будучи не фактом, но актом, есть мистическое производное жизни, а бытие — производное единства: истинное бытие есть субстанциональное отношение к другому и движение из себя, — как дающее единство, так и вытекающее из единства бытия. Но каждая монада лишь постольку существует, поскольку допускает до себя любовь Божественную, «ибо мы Им [Богом] живем и движемся и существуем — *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν*» (Деян 17:28). Это «Великое Существо», — но не то, которому молился О. Конт, а воистину великое, — Оно есть осуществленная Мудрость Божия, **ἡ σοφία** Хохма, **Σοφία** София или Премудрость<sup>571</sup>.



София есть Великий Корень цело-купной твари [ср. *πάσα ἡ κτίσις* (Рим 8:22), т. е. все - целостная тварь, а не просто в с я], которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни; София есть перво-зданное естество твари<sup>572</sup>, творческая Любовь Божия, «которая излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим 5:5); поэтому-то истинным Я обóженного, «сердцем» его является именно Любовь Божия, подобно как и Сущность Божества — внутри-Троичная Любовь. Ведь все — лишь постольку истинно существует, поскольку приобщается Божества-Любви, Источника бытия и истины. Если тварь отрывается от корня своего, то ее ждет неминуемая смерть: «Нашедший Меня, — говорит сама Премудрость, — нашел ж и з н ь и получит благоволение от Господа; но согрешающий против меня наносит вред душе своей: все, ненавидящие меня, любят с м е р т ь» (Притчи 8:35,36).

В отношении к твари София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира. Образующий разум в отношении к твари, она — образуемое содержание Бога-разума, «психическое содержание» Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом: Бог мыслит в е щ а м и<sup>573</sup>.

Поэтому, с у щ е с т в о в а т ь — это и значит быть м ы с л и м ы м, быть п а м я т у е м ы м или, наконец, быть п о з н а в а е м ы м Богом<sup>574</sup>. Кого «знает» Бог, те обладают реальностью, кого же Он «не знает», те и не существуют в духовном мире, в мире истинной реальности, и бытие их — призрачное. Они п у с т ы, и в освещении Трисиятельным Светочем делается ясно, что их вовсе н е т, и что они лишь к а з а л и с ь существующими: чтобы быть — надо *γινώσκεισθαι ὑπὸ Θεοῦ* (ср. Ин 10:14, Мф 7:23, 25:31, сл.)<sup>575</sup>. Сущий в Вечности и «познает» в Вечности же; но то, что он «познает» в Вечности<sup>576</sup> появляется во Времени в единый, определенный момент. Б о г, Сверх-временный, для Которого Время дано всеми своими моментами, как единое «т е п е р ь», не творит мира во Времени; но д л я м и р а,



д л я т в а р и, живущей во времени, миро-творение необходимо приурочивается к определенным временам и срокам.

Спрашивается: «Почему именно к э т и м временам и срокам, а не к каким-либо и н ы м?». — Этот вопрос, полагаю, основан на недоразумении, и именно на смешении В р е м е н и космического со в р е м е н е м в отвлечении. Время космическое е с т ь последование, и, будучи последованием, оно д а е т последовательность всему тому, что и м е е т последование<sup>577</sup>. Иными словами оно есть внутренняя организованность, каждый член которой с непреложностью находится там, где находится. Последование всего другого, происходящее чрез, — выражаясь математически, — чрез свое «с о о т в е т с т в и е» с этим, основным, последование-р ó д н ы м, «т а к с о г е н н ы м» рядом, тоже должно быть организованным. Соответствие моментов Времени и явлений происходит в силу внутреннего с р о д с т в а каждого данного момента Времени и каждого данного явления; в с у щ н о с т и данного момента заключено и то, что он связывается соответствием с теми-то и теми-то явлениями. А раз такое соответствие установилось, т о г д а уже спрашивать: «Почему явление возникло т о г д а-то, а не т о г д а-то?» — спрашивать это также бессмысленно, как спрашивать, «Почему 1912-ый год идет после 1911-го, а не после 1915-го?».

Но совсем иначе приходится говорить о в р е м е н и, в отвлечении разсудка. Ведь разсудок отрывает внешний вид Времени от анатомического его сложения внутри; разсудок берет форму последования, но удаляет оттуда с о д е р ж а н и е последования; получается пустая и безразличная схема последования, в которой, действительно, каждая пара моментов может быть переставлена, и все же, в силу безличия э т и х моментов, полученное абсолютно ничем не разнится от того, из чего получилось<sup>578</sup>. Когда это, — по существу дела бессмысленное, — понятие выдают за Время, то тогда, конечно, должен возникать нелепый вопрос: «А почему Бог сотворил мир с т о л ь к о - т о тысяч лет тому назад, а не когда-либо в иное время?», — ошибка, в которую



впал, в числе многих других, знаменитый О р и г е н<sup>579</sup>. Бог сотворил — для нас — мир тогда, когда миру приличествовало быть сотворенным, — вот ответ на подобные вопрошания. Не приводя святоотеческих свидетельств в пользу изложенного здесь понимания Времени<sup>580</sup> (— это завело бы нас слишком далеко в сторону—), упомяну лишь свидетельство св. Г р и г о р и я Богослова.

Прежде творения мира, кроме существа Пресвятой Троицы, «Миро-родный ум рассматривал также в великих Своих умопредставлениях Им же составленные о б р а з ы м и р а, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. У Бога все перед очами, и что будет, и что было, и что есть теперь. Для меня такой раздел положен временем, что одно впереди, другое назад; а для Бога все сливается в одно, и все держится в мышцах Великого Божества?»<sup>581</sup>.

«Из миров, — говорит тот же св. Отец, в ином месте<sup>582</sup>, — из миров один сотворен прежде. Это — иное небо, обитель богоносцев, созерцаемая единым умом, пресветлая: в нее вступит впоследствии человек Божий, когда, очистив ум и плоть, совершится богом. А другой — тленный мир — создан для смертных, когда надлежало устроиться и лепоте светил, проповедающих «Бога красотою и величием, и царственному чертогу для Образа Божия. Но первый и последний мир создан Словом великого Бога».

«Мы, — говорит также К л и м е н т А л е к с а н д р и й с к и й<sup>583</sup>, — мы существовали уже прежде создания сего мира, потому что сотворение нас решено было Богом гораздо ранее самого сотворения нас, и следовательно уже ранее своего сотворения мы существовали в мысли Божией, — мы, впоследствии оказавшиеся разумными созданиями Божественного Слова; из-за Него-то мы по своему происхождению весьма древни, потому что «вначале было Слово»».

Но вернемся к вопросу о Софии.

Вечная Невеста Слова Божия, вне Его и независимо от Него она не имеет бытия и разсыпается в дроб-



ность и дейо твари; в Нем же — получает творческую силу. Единая в Боге, она множественна в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях как идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его, т. е. как проблеск вечного достоинства личности и как образ Божий в человеке. Говорить об этой «искорке» божественной здесь невозможно, потому что для этого потребовалось бы сделать обзор чуть ли ни всех мистических учений. Ограничусь лишь упоминанием того, как иногда называется этот божественный отблеск в Апостольских Посланиях. Это, именно, для отдельного человека, — его «жилище на небесах», «дом нерукотворенный, вечный» (2 Кор 5:1), «небесное жилище» (2 Кор 5:2), в которое облечется человек, когда разрушится его «земная храмина». Последняя необходимо разрушится, — не потому, что она — на земле, но потому, что она зёмна, ἐπίγειος, т. е. тленна в существе своем. И, хотя сейчас та храмина — «на небесах — ἐν τοῖς οὐρανοῖς» (2 Кор 5:1), однако не это существенно для нее, а — то, что она есть «жилище с неба — τὸ οὐκ ἐκ τῆς γῆς ἀλλ' ἐκ οὐρανοῦ» (2 Кор 5:2), т. е. важна ее природа, а не данное ее местопребывание. Земная храмина и храмина небесная противоположны по естеству своему, а не по положению. В аду — чистая плотность, хотя он может и не быть на земле (... да и не потерпит Земля Господня ада на себе...<sup>584</sup>); в раю — чистая духовность, хотя и при жизни к нему может приближаться святой. Идеальный облик откроется в просветленной твари, в преображенном человеке. Земная «лачуга, σκήνομα, т. е. тленный эмпирический характер, упоминается и у ап. Петра (1 Петр 1:13,14), тогда как противоположный этой «лачуге» характер идеальный именуется «наследством нетленным, чистым, неувядаемым, хранящимся на небесах» (1 Петр 1:4). Это — «вечные обитатели, αἰώνια σκηναί» (Ак 16:9) или типы духовного возрастания, о которых говорит Господь Иисус в притче о домоправителе неправды.

Совокупность этих «многих обитателей», — этих идеальных образов сущего, — слагает истинный «Дом



Божий» (*Евр* 3:6), в котором человек является «домостроителем» (*1 Кор* 4:1,2; *Тит* 1:7) и, притом, часто нечестным, обращающим Дом Отца в «дом торговли» (*Ин* 2:15). «В Доме Отца Моего обителей много, ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν» (*Ин* 14:2), — говорит Иисус Христос; отдельные обители, словно сотовые ячейки, образуют Дом Божий, Святой Храм Господень или, в расширенном изображении того же образа, — Великий Город, Иерусалим Небесный, Иерусалим Горный и Святой (*Откр* 21:2,10; *Евр* 12:22 и др.). Дух Святой живет в этом Городе, с в е т т ему (*Откр* 22:5) и потому ключами от Города владеют духо-носцы<sup>585</sup>, — ведающие тайны Божии (*Мф* 16:17-19; *Откр* 3:7-9; *Мф* 18:18 и проч.). Падение твари составляло, — в отнولوجическом плане, — в выхождении из небесного жилища, в несоответствии эмпирического раскрытия подобия Божия небесному образу Божию: «п а д ш е е вышло из своего ж и л и щ а» (*Иуд* 1:6). Но оставленное соответствие паки достигается лишь в Духе Святом, почему э т о т Город Божий или Царство Божие имеет себя лишь в Источном Царстве Божиим, — в Духе Святом, равно как э т а Премудрость имеет себя лишь в Неточной премудрости Божией, — в Сыне, и э т о Материнство — лишь в Источном Родительстве, — во Отце. Пронизанная Троичную Любовью, София р е л и г и о з н о, — не разсудочно, — почти сливается со Словом и Духом и Отцом, как с Премудростью и Царством и Родительством Божиим; но р а з с у д о ч н о она есть совсем иное, нежели каждая из этих Ипостасей.

О Софии писали многие мистики. Но, хотя и весьма самоуверенно, однако отчасти и справедливо высказался о них довольно сурово Вл. С о л о в ь е в в письме к гр. С. А. Толстой. «У мистиков, — писал он 27-го апреля 1877 года из СПб., — много подтверждений моих собственных идей, но никакого нового света, к тому же почти все они имеют характер чрезвычайно субъективный и, так сказать, слюнявый. Нашел трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gotfried Arnold и John Pardage. — Все трое имели личный опыт, почти такой же как мой, и



это самое интересное, но собственно в теософии все трое довольно слабы, следуют Бэму, но ниже его. Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое. В результате настоящими людьми все-таки оказываются только Парацельс, Бэм и Сведенборг, так что для меня остается поле очень широкое. Познакомился немного с польскими философами, — общий тон и стремления очень симпатичны, но положительного содержания никакого, — пара нашим славянофилам»<sup>586</sup>.

В виду этого и, кроме того, желая оставаться в пределах идей церковных, я позволю себе отложить анализ мистических произведений до работы более специальной и ограничусь пока лишь приведением одного отрывка, разъясняющего идею Софии. Этот содержательный отрывок извлечен из рукописи нашего замечательного мистика графа М. М. Сперанского, носящей заглавие «Ὁμοούσιος. П е р в ы й м и р» и относящейся, вероятно, к 1812–1814 годам<sup>587</sup>. Занимающая нас рукопись в числе многих других, хранится в Императорской Публичной Библиотеке; мною же заимствован приводимый отрывок — из еще не напечатанных «Материалов к изучению мистицизма М. М. Сперанского», А. В. Е л ь ч а н и н о в а. Вот этот содержательный отрывок, поучительный для нас тем более, что гр. М. М. Сперанский получил образование богословское и православное и имеет авторитетное, — хотя, быть может, и поспешное, — засвидетельствование своего православия от преосв. Епископа Ф е о ф а - н а Затворника<sup>588</sup>.

«Подобно жене < т. е. Еве > сия первая жена была несоздана и не рождена; но устроена (aedificata) отделением части собственного бытия Сына и сие есть первое и исконное отделение, первая жертва покорности, принесенная Отцу, первая степень того умаления (exinātionis), которое впоследствии доведено до самой смерти и смерти крестных. И м я ж е н е София. Она есть то знание, которое имеет Отец и Сын; но она есть созерцание их желания, зеркало, в коем Слава их отражается. В отношении к Отцу она есть дочь его: ибо составляет часть его Сына. В отношении к Сыну по закону Отчей



любви она есть сестра его. В отношении же закону в воспроизведении она есть его невеста. В отношении к будущим рождениям она есть мать всего вне Бога сущего; ибо сама она есть первое внешнее существо. Сын передал устройство закона бытия жене. Себе же оставил только закон любви. Подобно тому как Ева уделением славы, бывшей первоначально в Адаме, получила право быть мати всем живущим на земли: так предвечная Ева подобным сему уделением небесного семени соделалась мати всех сущих на небеси. Но сии рожденные что суть? — боги; ибо в о - п е р в ы х семя их в начале есть божественное, а в о - в т о р ы х самое семя сие было бы бесплодно, если бы сила Сына, яко мужа, не осенила их мати, яко жену. Таким образом возник мир духов первозданных — типы и образы всех грядущих созданий. И лик безплотных Ангелов возопил: «Слава в вышних Богу», земли когда еще не было».

Приведенный отрывок окрашен довольно резко пантеистической окраскою; выражения: «отделение части Собственного бытия Сына» и т. п. конечно не православны. Но, за вычетом их, основная идея отрывка не находится в противоречии ни с библейским учением, ни со святоотеческим истолкованием последнего.

Идея о п р е д -существующей миру Софии-Премудрости, о Горнем Иерусалиме, о Церкви в ее небесном аспекте или о Царстве Божиим, как об Идеальной Личности Твари или об Ангеле-Хранителе ее, — или еще, как об Ипостасной Системе миро-творческих мыслей Божиих и Истинном Полюсе и Нетленном Моменте тварного бытия, — идея эта в изобилии разсеяна по всему Писанию и в творениях отеческих. Но я не буду приводить всех этих свидетельств, и это — по двум причинам. Во первых, часть их разобрана уже в особой работе о Церкви; во вторых, остающийся материал предназначен для нарочитой работы о Софии. Итак, в этой работе о б щ е г о содержания я ограничусь лишь несколькими примерами.

Так в притче о Страшном Суде Господь Иисус говорит: «Тогда скажет Царь тем, которые по правую





сторону Его: «Приидите благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира — *ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*»<sup>589</sup> — (Мф 25:34). Это — один пример; но можно было бы привести и другие места из Евангелия, в которых Царство Божие явно имеет значение предсуществующей миру, за-предельной реальности. Ярким примером их может быть то откровение Иоанна Богослова, в котором он «видел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (Откр 21:2) и последующее за этим описание «жены, невесты Агнца», — «великого Города, святого Иерусалима, который сходил с неба от Бога» (Откр 21:3, 10 и далее см. 21:11), — место напоминающее, но не тождественное с словами: «тогда, — т. е. в последние времена, — явится Невеста и, являясь, покажется, скрываемаемая ныне землею» (3 Езд 7:26). Мы не будем умножать примеров<sup>590</sup>. Достаточно напомнить, что существует даже особое направление библейского богословия, согласно которому Царство Божие имеет и с к л ю ч и т е л ь н о е значение трансцендентной премирной величины, имеющей низойти на землю катастрофически в последний день. А что в иудейской апокалиптике господствующей была именно такая идея — об этом говорить едва ли нужно<sup>591</sup>.

Как отзвук тех же понятий, в евхаристических молитвах «Учения 12-ти апостолов» слышатся слова: «Помяни, Господи, Церковь Твою, избавь ее от всякого зла и усоверши ее в любви Твоей, и собери ее, освященную, от четырех ветров в Царство Твое, которое Ты уготовал ей, потому что Твоя есть сила и слава во веки. Да придет благодать и преидет сей мир — *μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου... καὶ συναξὸν αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς σὴν βασιλείαν, ἣν ἠτοίμασας αὐτῇ...*»<sup>592</sup>.

В так называемом «Втором послании св. Климента Римского к коринфянам», представляющем собою на деле поучение неизвестного проповедника (— по



всей вероятности, какого-нибудь харизматика —), — проповедь составленную в Коринфе ранее половины II-го века<sup>593</sup>, мысль о п р е д -существовании Церкви звучит властно и расчлененно.

«Так, братия, — поучает неизвестный Автор, — творя волю Отца нашего Бога мы будем от Ц е р к в и п е р в о й, д у х о в н о й, п р е ж д е с о л н ц а и л у н ы с о з д а н н о й — ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισαμένης; — если же не сотворим воли Господа, то будем от Писания, говорящего: «Сделался дом мой вертепом разбойников» (*Иер* 7:11 = *Мф* 21:13). Такчто, значит, да изберем быть от — ἀπὸ — Ц е р к в и ж и в о й — τῆς ἐκκλησίας τῆς ζώης — чтобы быть спасенными. А я не думаю, чтобы вы не знали, что «Церковь» живущая — ἐκκλησία ζῶσα — «тело есть Христово» (*Еф* 1:22,23): ибо говорит Писание: «Сотворил Бог человека мужчиною и женщиною» (*Быт* 1:26). Мужчина есть Христос, Женщина — Церковь (τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία (14:2). — Слова ἄρσεν и θῆλυ указывают именно на п о л о в у ю разницу). И также — ἔτι — Книги пророков и Апостолы, — что Церковь не ныне есть, но свыше — τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν (14:2). И б о б ы л а о н а д у х о в н о ю — πνευματική, — как и И и с у с н а ш, о т к р ы л а с ь ж е — ἐφανερώθη δέ — на последок дней, чтобы нас спасти. Церковь же, будучи духовною, открылась во плоти Христовой, делаясь явною для нас, так что, если кто из нас соблюдет ее во плоти и не разорит, то получит ее обратно в Духе Святом, и б о п л о т ь с а м а е с т ь с и м в о л Д у х а — ἡ γὰρ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπον ἐστὶν τοῦ πνεύματος, (14:3). Значит, никто раззоривший символ (ἀντίτυπον; по-славянски — в м е с т о - о б р а з н о е) не участвует в подлинном — αὐθεντικόν. — Значит, не говорит ли он, братия, следующего: Соблюдайте плоть, чтобы участвовать в Духе (ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβητε, — чтобы получить Духа). Если же мы говорим, что плоть есть Церковь и Дух — Христос, — εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν, — то, конечно, обесчестивший плоть обесчестит Церковь. Таковой не получит Духа, Кото-



рый есть Христос. Вот какую (*τοσαύτην*, толикую) может сама плоть получить жизнь и бессмертие, когда с нею соединен [буквально: «к ней приклеен»] Дух Святой, — ни сказать кто может, ни лепетать «что уготовал Господь» (*1 Кор 2:9*) избранным Его»<sup>594</sup>.

В приведенной выдержке Иисус Христос, со стороны Своего Божества, отождествляется с Духом Святым, так что, как будто, получается Божество о двух Ипостасях, причем Третья заменена Церковью. Но этот «би-унитаризм», — следствие недостаточной с л о в е с н о й и л о г и ч е с к о й раздельности понятий при наличии несоответственно глубокого р е л и г и о з н о г о проникновения, — этот «би-унитаризм» доказывает лишь ту связь, которую скреплены для непосредственного религиозного сознания идеи Духа, Христа, Церкви, Твари и еще некоторые другие (о них — после). Замечательно, что в «Посланию» родственном по общему строю мысли «Пастыре» Е р м а, относящемся, по Ц а н у<sup>595</sup>, к 100-му году, Ипостаси Духа, Сына Божия и Церкви то явно различаются, то столь же явно отождествляются. Так, в подобии IX Ангел Покаяния, руководящий Ермом, заявляет последнему: «Я хочу показать тебе все, что показал тебе Дух Святой, Который беседовал с тобою в о о б р а з е Ц е р к в и : Д у х Т о т е с т ь С ы н Б о ж и й — *Ἐλέω σοι δεῖξαι, ὅσα ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλήσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας: ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐστίν*»<sup>596</sup>.

Но было бы крайним непониманием религиозной психологии видеть в этом отождествлении простое недоразумение, спутанность. Далеко нет. Чем непосредственнее и чем вдохновеннее протекает жизнь верующего, тем цельнее и сплоченнее является для него вера его: отдельные стороны веры только для школьного богословия атомистически распыляются; но в живой жизни они, сохраняя каждая свою самостоятельность, так тесно сплетаются друг с другом, что одна идея незаметно вызывает другую. Для школьного богослова прѳосто сказать, что понятия Церкви, Духа Святого и Сына Божия — различны; — потому прѳосто, что в со-



знании его это — т о л ь к о понятия. Но для верующего, для которого все это — реальности, не могущие быть переживаемыми независимо одна от другой, — реальности взаимо-проникающие и взаимо-связанные; для верующего, который воспринимает их в живой их данности, — для которого с полной осязательностью Церковь есть тело Христово, — полнота Духа, посылаемого Христом; для такого верующего, — говоря я, — производить резкие разделения и разграничения б о л ь н о, потому что они режут по живому телу. Речь веры — совсем не та, что речь богословия, и свое знание догматической истины вера облекает в символическую одежду, в образный язык, последовательными противоречиями прикрывающий высшую истинность и глубину созерцания.

В уже упомянутом «Пастыре» Е р м а Церковь представлена в д в у х своих аспектах, а именно, как д о - м и р н о е с у щ е с т в о и как в е л и ч и н а в м и р е с т р о и м а я.

В первом, п р е м и р н о м аспекте Ерм видел ее под образом женщины, одетой в блестящую одежду; сперва эта Женщина явилась старую, затем моложе, а напоследок — совсем юною:

«Явилась она мне, братия, — говорит Ерм<sup>597</sup>, — в первом видении — очень старую и сидящую на престоле. Во втором видении она имела лицо юное, но тело и волосы старческие, и беседовала со мною стоя; впрочем была веселее, нежели прежде. В третьем же видении она вся была гораздо моложе и с прекрасным лицом, только волосы имела старческие; она была вполне весела и сидела на скамейке».

Вот достойное внимания место, которым словесно и буквально устанавливается то, что чувствуется во всем Памятнике, а именно, идея п р е д -существования Церкви:

«Во время сна, братия, — говорит Ерм<sup>598</sup>, — один красивый юноша явился мне, говоря: «Кто, ты думаешь, та Старица, от которой получил ты книгу [во втором ви-



дении]». Я сказал: «Сивилла». — «Ошибаешься, — говорит он, — она не Сивилла». «Кто же она, господин?» И сказал мне: «Она есть Церковь Божия». Я спросил его: «Почему же она старая?» — «Так как, — сказал он, — сотворена она прежде всего, то и стара; и для нее сотворен мир» — *Τίς οὖν ἐστίν; φημί. Ἡ Ἐκκλησία, φησίν· Εἶπον αὐτῷ· Διατί οὖν πρεσβυτέρα; Ὅτι, φησίν, πάντων πρώτῃ ἐκτίσθη, διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα; καὶ δὲ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη.*

А в видении первом говорится про Бога<sup>599</sup>:

«Живущий на небесах, сотворивший из не сущего все сущее и умноживший и возростивший ради Святой Церкви Своей — *ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (!) τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἔνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ.*

Таков первый аспект Церкви, не бесно-эонический. Во втором, историческом, аспекте Ерма видел Церковь под образом башни, строимой на водах крещения юношами, изображающими перво-зданных ангелов, и окруженной поддерживающими ее [башню] женщинами; последние представляли в символическом видении основные добродетели христианства. Камнями же для стройки Церкви являлись христиане. Входя в состав постройки, эти камни спаивались так крепко, что вся башня представлялась, как бы, высеченною из одного цельного камня. — Но так как заниматься раскрытием учения о Церкви сейчас не составляет моей задачи, то, не излагая дальнейших подробностей, укажу только, что два аспекта Церкви, несмотря на их видимую раздельность, имеют в сознании Ерма существенную связь между собою. Два аспекта — это вовсе не то, что теперь, у современных церковно-борцов принято называть «Церковью Мистическою» и «церковью историческою», причем превозносится первая ради, — и едва ли не исключительно ради, — ради последующего затем похуления второй. Нет, это — одно и то же существо, но только види-



мое под двумя различными углами зрения, — а именно, со стороны небесной и пред-существующей, единящей мистической формы и со стороны объединяемого эмпирического, земного и временного содержания, получающего в первой обожение и вечность. Но последнее — не случайно связуется с новым, а вырастает в него и в нем пресуществляется; поэтому, раздельность символических образов указывает лишь на различие двух точек зрения, один раз, так сказать, сверху вниз, с неба на землю, *κάτω*, *δόλου*, а другой раз — снизу вверх, с земли на небо, *ἄνω*, *горé*. Впрочем, вот свидетельство самого памятника:

«Выслушай теперь объяснение башни: я открою тебе все, — говорит Ерма Церковь во образе Старицы<sup>600</sup>. — Итак, башня, которую ты видишь строимую, это — я, Церковь, явленная тебе теперь и прежде — *ὁ μὲν πύργος, ὃν βλέπεῖς οἰκοδομούμενον, ἐγὼ εἰμι ἢ Ἐκκλησία, ἢ ἀφθεῖσά σοι νῦν καὶ τὸ πρότερον*».

Итак, в памятниках бесспорно-православных и, в свое время, входивших даже в состав ново-заветного канона, самым определенным образом говорится о Церкви, как о пред-существующем миру зоне. Точно также, из творений св. Афанасия Великого, — об этом речь будет ниже, — мы видим, что должно, в согласии с православием, говорить о «предызображении» нас в Боге, т. е. опять-таки о каком-то предсуществовании. Это несомненно. Но, с другой стороны, столь же бесспорно, что гностическая эзонология была осуждена православием, равно как осуждена и идея предсуществования души, развиваемая оригенистами<sup>601</sup>. Отсюда понятно, что и самое понятие «предсуществования», как исторически явившееся в окружении соблазнительными мудрствованиями, стало предосудительно. Однако для нас остается в полной силе та мысль, что если оно первоначально было православным, то, в существе дела, не могло перестать быть таковым, хотя, по домо-строительству церковному, во избежание соблазнов, в разгар борьбы благоразумнее было и з б е г а т ь его. Но и теперь Церковь нам напоминает во время богослужения об этой идее. В самом деле, молитва (ср. *Ин* 19):



«Христе, Свете Истинный, просвещающий и освящающий всякого человека грядущаго в мир...» —

эта трогательная молитва не содержит разве указания на тех, имеет родиться в сем мире, кто «идет» в этот мир, но, еще и не придя сюда, уже просвещен и освящен благодатным светом? Итак, и сейчас Церкви не чужда идея предсуществования.

Чем же, — спросим себя мы, — чем же православная идея предсуществования отличается от гностической? — Для философских воззрений всей древности «да в н о с т ь» и «с о в е р ш е н с т в о» столь же тесно связаны между собою, как для воззрений нового времени — «с о в е р ш е н с т в о» и «б у д у щ н о с т ь». Если сейчас у большинства вызывает приятное волнение слово «*вперед!*», то таким же знаменательным словом было тогда слово «*назад!*». Поэтому, на языке века, когда господствовала теория регресса, слово «д р е в н о с т ь» имело двоякое значение: во-первых, хронологической д а в н о с т и и, во-вторых, — качественного п р е в о с х о д с т в а<sup>602</sup>, точно так же, как на языке нашего времени «б у д у щ е е» (ср. выражения: «общественный строй будущего», «наука будущего», «техника будущего» и т. д.) означает, во первых, д в и ж е н и е жизни во времени, выступление новых событий и, во вторых, — у с о в е р ш е н с т в о в а н и е. Следовательно, когда говорилось в древности о «п р е д с у щ е с т в о в а н и и» Церкви, души и т. д., то логическое ударение могло стоять либо на хронологическом п е р в е н с т в е Церкви пред миром, или души — перед настоящею жизнью человеческою, либо — на их высшей ценности в сравнении с миром, с э т о ю, тленною жизнью. Другими словами, «п р е д с у щ е с т в о в а н и е» либо было знаменем известной разсудочной теории, для которой Церковь, душа и т. д. были не более как предшествующими миру п л о т с к и м и же данностями, либо — символом духовного переживания, открывающего в Церкви, в личности и т. д. высшую сравнительно с тленным обликом мира сего реальность. В самом деле, что значит «предшествовать миру хроно-



логически»? — Это значит — быть в известном временном с ним соотношении, т. е. быть однородным миру. Те, кто говорил о хронологическом «предсуществовании» Церкви, личности и т. д., — те неизбежно отнимали у них их *духовность*, их надмирность, их особую, высшую природу, низводили их из Вечности во Время, хотя бы и очень давнее, хотя бы и бесконечно давнее, подчиняли законам тленного бытия и обесценивали то, «ради чего сотворен мир». Среди многих, разновременных явлений мира они помещали еще несколько, более древних: но года ли делают святым святое? Таково именно было осужденное Церковью мудрствование лже-именного разума гностиков, оригенистов, и всех тех, кто хотел по-плотски мыслить о духовном.

Напротив, православные, говоря о «предсуществовании» Церкви, личности и т. д., имели в виду именно полноту реальности, в них содержащейся. Церковь, личность и т. д. для них были *res reales*, и в этом было все дело. Если, теперь, сообразно философским воззрениям среды, с непреложностью утверждалось, что более ценное — более древнее, то православные, соглашаясь лишь условно, как бы говорили: «Если в философии признается, что *res realior* тем самым — и *res anterior*, то мы не спорим и согласны, *наша* *языке*, говорить и о хронологическом первенстве; однако помните: если философия будущего времени признает, что *res realior* есть необходимо *res posterior*, то тогда мы, — и не обвиняйте нас в непоследовательности, — будем говорить, что Церковь, личность и т. д. «после-существует». В сущности же, мы хотим говорить лишь то, что имеется в нашем переживании и что единственно важно для нас, а именно: Церковь, Образ Божий и т. д. полно-бытийнее, нежели мир, эмпирически характер и т. д. Но как в определенный хронологически момент личность зачинается в мире, точно также в определенный момент и Церковь эмпирически явилась в мире, — воплотилась, родилась от Господа Иисуса Христа<sup>602a</sup>. До того момента и личность и Церковь были *только* в Вечности, во Времени же не были, и пото-





му спрашивать, «была ли», — в смысле хронологическом, — Церковь до Рождества Христова, была ли она, например, за 10000 лет до Рождества Христова, равно как и то, «был» ли Иван или Петр за 100 лет до своего рождения, — просто нелепо. «Быть», в том смысле, в каком интересовались этим глаголом еретики, значить быть во Времени, т. е. в среде мира, а в мире-то, до известного момента Времени, Церкви и не было, как не было известной личности, как не было воплощенного Бога. Вот — факты. Но если философия все-таки признает, что всякая ценность, будучи *ens realius*, неизбежно должна быть и *ens anterius*, — тогда мы опять, в т о н философии, будем говорить о предсуществовании Церкви, личности и т. д.».

Такова мысль, содержащаяся в осуждении Церковью плотского, разсудочного понятия еретиков о «предсуществовании». Отсюда понятно, что е с л и за православным допускается известная доля свободы в следовании философским течениям, то из православных мыслей о предсуществовании, для современного читателя, должно выделить философскую терминологию и, преобразовав ее в современный философский эквивалент, дать новую одежду содержащемуся там духовному переживанию п о л н о т ы. Е с л и же таковой свободы н е признается, то тогда должно брать эти учения с оговорками и пояснениями приблизительно такими, какие сделаны нами выше<sup>603</sup>.

Обращу внимание твое на еще одну черту, существенно отличающую рассматриваемый памятник от писаний гностических. Вся книга Ерма пронизана духом подвига и очищения. Все видения, заповеди и откровения, из которых сплетается ткань книги, в конечном счете являются обоснованием подвижничества. Но, внимательно вглядываясь, можно заметить, что в с е требуемые добродетели — оттенки одной, главной, которую, в противоположность раздробленности и пестроте, можно *было бы* назвать *ц е л ь н о с т ь ю души, ц е л о м у д р и е м души, п р о с т о т о ю* — *ἀπλότης*<sup>604</sup>, — позволяющею быть кратким, незлобивым



и чистым, — дающею силы совершать подвиги без колебаний и сомнений, но и без внутреннего самоутверждения, само-превознесения и самолюбия. Эта величайшая и коренная добродетель достигается чрез само-углубление — *μετανοίας*, — или покаяние, почему руководителем Ерма представлен «Ангел Покаяния — *ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας*<sup>605</sup>». — Аскетическое обоснование духовной жизни ярко выражено и образом семи женщин, поддерживающих башню, причем каждая последующая является дочерью предыдущей; это: — В е р а, В о з д е р ж а н и е, П р о с т о т а, Н е в и н н о с т ь, С к р о м н о с т ь, З н а н и е, Л ю б о в ь<sup>606</sup>. — В частности, «Пастырь» особенно настаивает на целомудрии. Тут — глубочайшее отличие православной мистики от мистики еретической, всегда одержимой духом блуда и растления.

Напомню еще раз, что книга «Пастырь» начинается осуждением Ерма за то, что он про одну девушку подумал: «Счастлив был бы я, если бы имел жену такую же лицом и нравом. Только это одно, — добавляет укоренный Ерм, — и ничего более я не подумал. Спустя несколько времени я шел с такими мыслями и прославлял творение Божие [— т. е. эту девушку? или вообще весь мир, но в связи с мыслью об этой девушке? —], помышляя, как оно величественно и прекрасно». Но она явилась ему в видении и стала обличать его пред Господом; а он в своем сознании был настолько невинен, что даже не понимал, что худого он сделал, и потому от обличений опечалился и заплакал<sup>607</sup>.

Кончается же книга Ерма повторным указанием, что седмица дев-добродетелей будет жить в доме, — т. е. во плоти, — Ерма лишь под неперменным условием ч и с т о т ы<sup>608</sup>. — В списке же с таинственной книги, полученной от Старицы-Церкви, Ерм читает вот что:

«... спасает тебя то, что ты не отступил от Бога живого, и простота твоя и великое воздержание — *καὶ ἡ ἀπλότης σου καὶ ἡ πολλὴ ἐγκρατεία*: это спасло тебя, если пребудешь в нем, и всех спасает творящих таковое и ходящих в незлобии и простоте — *ἐν ἀκακίᾳ καὶ ἀπλότητι*.



Эти удерживаются от всякого лукавства и останутся для жизни вечной. Б л а ж е н н ы — μακάριοι — все творящие правду. Они не погибнут до века»<sup>609</sup>.

В чем же спасение? — В том, чтобы войти камнем в строящуюся башню, — в реальном единстве с Церковью; это указывается не только во множестве отдельных мест нашего памятника, но является также основной темой всего содержания его. Спасение — в е д и н о с у щ и и с Церковью. Но высшее, над-мирное единство твари, объединенной посредством благодатной силы Духа, доступно лишь очищенному в подвиге и смиренному. Таким образом, устанавливается онтологическая ответственность и о б ъ е к т и в н а я значимость с м и р е н и я, ц е л о м у д р и я и п р о с т о т ы, как сверх-физических и сверх-нравственных сил, делающих, в Духе Святом, всю тварь е д и н о - с у щ н о ю Церкви. Силы эти суть откровения мира и н о г о в мире з д е ш н е м, духовного во временно-пространственном, горнего в дольном. Они суть а н г е л ы - х р а н и т е л и твари, нисходящие с неба и восходящие от твари к небу, как было явлено праотцу Иакову. И, если продолжить сравнение, то в «л е с т в и ц е» нужно видеть Пресвятую Богородицу; впрочем, об этом — далее.

Учение о С о ф и и находим также у того подвижника IV-го века, который мощнее всех защищал и аскетически обосновывал идею духо-носности и тваре-обожения; мне достаточно будет сказать еще, что своею «Жизнью Антония» он вызвал подъем монашеского духа и ею, быть может, решительно толкнул на аскетическое русло весь поток церковной истории, чтобы ты догадался о ком идет речь: — об А ф а н а с и и, Святом и Великом.

Многократно возвращаясь к толкованию знаменитых в истории арианских споров слов из Притчей, где Премудрость говорит о Себе: «Господь создал Меня — ἔκτισέ με — началом путей Своих в дела Свои» (*Притчи* 8:22), и многообразно стараясь объяснить это, соблазнительное для арианствующих, «создал, ἔκτισέ»,



Афанасий разумеет в различных местах своих творений под Премудростью весьма разное; а именно: то — Человеческое Естество Христа, то Тело Его, то Церковь, то — Сторону тварного мира, обращенную к вечности. Но это различие — только кажущееся различие, ибо все перечисленные способы понимания слова «Премудрость» на деле суть все одна и та же София, как Бого-зданное единство идеальных определений твари, — одна и та же София, но под разными аспектами воспринимаемая, — цельное естество твари.

Раскрою тебе подробнее, как понимает Афанасий этот идеальный момент тварного бытия.

«Хотя едиnorodная и источная Божия Премудрость, — говорит св. Отец, — все творит и зиждет, — однако же, чтобы созданное не только существовало, но и достойно существовало, Бог благоволил, чтобы Премудрость Его снизошла к тварям, — так, что во всех вообще тварях и в каждой порознь были положены некоторый отпечаток и подобие Ее Образа — *τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν εἰκόνας αὐτῆς*, — и что приведенное в бытие оказалось и премудрым и достойным Бога делом. — А так как и в нас и во всех делах [даже диавол, — говорит св. Афанасий в другом месте, — был «отпечатлением подобия — *ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως*<sup>610</sup>»], — так как в нас и во всех делах есть таковой отпечаток созданной Премудрости — *τύπου τῆς σοφίας κτισθέντος ἐν ἡμῖν τε καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις ὄντος*, — то истинная и зиждительная Премудрость, восприемля на Себя принадлежащее Отпечатку Ее — *τὰ τοῦ τύπου ἐαυτῆς*, — говорит о Себе: «Господь создал Меня в дела Свои». Что сказала бы сущая в нас Премудрость — *ἡ ἐν ἡμῖν σοφία*, — то Сам Господь именуется, как бы, Своим. И, хотя Он, как Творец, не создан, однако же, по причине созданного Образа Своего в делах — *τῆν ἐν τοῖς ἔργοις εἰκόνα κτισθεῖσαν αὐτοῦ*, — говорит сие как бы о Себе. И как Сам Господь изрек: «Принимающий вас — Меня Принима-



ет» (*Мф* 10:40), потому что в нас есть Его отпечаток — *τύπον αὐτοῦ ἐν ἡμῖν εἶναι*, — так, хотя и не будучи в числе созидаемых, поелику созируется Образ и Отпечаток Его в делах — *τῆν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ τύπον ἐν τοῖς ἔργοις κτίσθῃσθαι*, — как бы Сам Он был сим Образом, говорит: «Господь создал Меня началом путей Своих в дела Свои — *Κύριος ἔκτισε με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ*». — Отпечаток же Премудрости положен в делах как сказал я, чтобы мир познал в Премудрости Зиждителя своего — Слово, а чрез Слово — Отца — *οὕτω δὲ γέγονεν ὁ ἐν τοῖς ἔργοις τῆς σοφίας τύπος ἵνα — ὁ κόσμος ἐν αὐτῇ γινώσκῃ τὸν ἑαυτοῦ δημιουργὸν Λόγον καὶ δι' αὐτοῦ τὸν Πατέρα*. — И это — то самое, что говорил Павел: «Ибо, что можно знать о Боге, — явно для них (т. е. язычников), потому что Бог явил им: ибо невидимое Его, — вечная сила и Божество, — от создания мира, чрез разсматривание творений, видимо» (*Рим* 1:19, 20). Поэтому-то Слово в сущности не есть тварь; сказанное же в Притчах относится к премудрости в нас сущей и именуемой — *περὶ τῆς ἐν ἡμῖν οὐσης καὶ λεγομένης σοφίας ἐστὶ τὸ ἐν ταῖς παρεμίαις ῥητόν*. Если же (ариане) и этому не верят, то пусть сами скажут: есть ли в тварях какая премудрость, или нет — *εἰ ἐστὶ τις σοφία ἐν τοῖς κτίσμασι, ἢ οὐκ ἐστίν*? Если нет, то почему же обвиняет Апостол, говоря: «Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в Премудрости Божией» (*1 Кор* 1:21)? Или, если нет премудрости, то почему в Писании встречается «множество премудрых» (*Притчи* 6:26)? Ведь «премудрый, убоявшись, начал уклоняться от зла» (*Притчи* 14:16) и с «премудростью зиждется дом» (*Притчи* 24:36). А Екклезиаист говорит: «Премудрость человека просветит лицо Его» (*Еккл* 8:1), И укоряет безразсудных: «Не говори: Что произошло?, потому что прежние дни были лучше, нежели эти» (*Еккл* 7:11). А если, как говорит о Премудрости Сын Сираха, излил ее (Бог) на все дела Свои со всякою плотью, по Своему деянию и даровал ее любящим Его» (*Сир* 1:10). — таковое же изливание — *ἢ τοιαύτη ἔκχυσις* — есть признак сущности не Премудрости Источной и Единородной, но Премудрости, и з о б р а з и в ш е й с я в м и р е — *τῆς ἐν τῷ κόσμῳ*



ἐξείκονισθείσης [подразумевается: σοφίας], — то, что невероятного, если эта зиждительная и истинная Премудрость, отпечаток Которой есть излившаяся в мире Премудрость и Знание — ἡς τύπος ἐστὶν ἢ ἐν κόσμῳ ἐκχυθεῖσα καὶ ἐπιστήμη — по сказанному выше, как бы о Себе Самой говорит: «Господь создал Меня в дела Свои». Ибо в мире не зиждущая Премудрость, но созидаемая в делах — ἡ ἐγκτιζομένη τοῖς ἔργοις [подразумевается σοφία], — по которой «небеса проповедуют Славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс 18:2). Но, если люди вместят в себе и эту Премудрость, то познают истинную Божию Премудрость, — познают, что подлинно сотворены они по образу Божию»<sup>611</sup>.

Не может быть никакого сомнения, что та тварная Премудрость, о которой говорит приведенная выдержка, по взгляду А ф а н а с и я В., ни в коем случае не ограничивается только психологическим или гносеологическим процессом внутренней жизни твари, но является, по преимуществу, м е т а ф и з и ч е с к о ю природою тварного естества: Премудрость в твари есть не только деятельность, но и субстанция; она имеет существенный, массивный, вещный характер. Это делается еще яснее в выразительном сравнении, предлагаемом св. Отцом<sup>612</sup>. Он представляет тварь под образом города, построение которого поручено неким царем сыну своему. Чтобы авторитетом отца обезопасить строения от посягательств на них и, вместе с тем, чтобы оставить память о себе и об отце своем, царевич начертывает и м я свое на каждом здании. Если теперь, по окончании строек, спросят царевича, каково построен город, и царевич ответит: «Надежно, потому что де, по изволению отца, изображен я на каждом здании, и м я мое создано в сих зданиях», то, говоря так, «он не свою сущность объявляет созданною, но о б р а з свой — τὸν ἑαυτοῦ τύπον — из-за своего имени». Точно так же и Истинная Премудрость, — т. е. Логос, — отвечает дивящимся тварной Премудрости, — т. е. Софии: — «Господь создал Меня в дела, потому что Мой в них Образ; и вот до какой степени Я снизошел в зиждитель-



стве». — Сравнение, предлагаемое Афанасием, не есть чистая выдумка. Напомню о всемирно-историческом обычае писать имя строителя на здании, или о еще более разительном обычае вавилонских царей припечатывать каждый кирпич строимых ими зданий печатью с именем царя-строителя. Но, чтобы понять истинный смысл этого обычая, равно, как и смысл опирающегося на обычай Афанасиева сравнения, необходимо держать в уме древнее представление об имени, как о реальной силе-идее, формирующей вещи и таинственно управляющей недрами их глубочайшей сущности<sup>613</sup>.

Итак, полагая на зданиях имя свое, царевич Афанасиева сравнения тем самым вносит, — согласно пониманию древних, — в бытие этих зданий новую таинственную сущность, дарует зданиям мистическую силу.

Своим сравнением Афанасий пользуется и далее, непосредственно упоминая Церковь.

«Не должно опять таки удивляться, — говорит он, — если Сын говорит о сущем в нас Образе, как о Себе Самом; — и когда Савл гнал тогда Церковь, в которой был Образ Его (Господа) и Подобие, то говорил как бы Сам преследуемый: «Савл, что Меня гонишь?» (Деян 8:4)». Истинная Премудрость, — Логос, — говорит «создал», так сказать, с точки зрения «Премудрости внедренной в мире и в делах — *τῆν ἐν κόσμῳ καὶ τοῖς ἔργοις ἐγκτισθεῖσαν* [подразумевается: *σοφία*]», — с точки зрения «Подобия Своего — *τῆς εἰκόνης ἑαυτοῦ*», — как если бы сказал это о себе «сам Отпечаток Премудрости, сущий в делах — *αὐτός ὁ τύπος τῆς Σοφίας ὃ ὢν ἐν τοῖς ἔργοις*». — «Источная Премудрость есть творящая и зиждительная, а Отпечаток ее внедряется в дела, как образ образа — *ὁ δὲ ταύτης τύπος ἐγκτίσεται τοῖς ἔργοις, ὡσπερ καὶ τῆς εἰκόνης κατ' εἰκόνα*. — Слово называет ее началом пути, потому что таковая Премудрость делается некоторым началом и, как бы, начатками Бого-ведения. Усматривая эту тварную Премудрость в мире и в себе, человек постигает Истинную Премудрость, а от нее восходит к Отцу (Ин 14:9; 1 Ин 2:23)»<sup>614</sup>. Слова: «Когда Он готовил небо, то Я с ним была» (Притчи 8:27) Афанасий



парафразирует так: «Все получило бытие Мною и чрез Меня; а так как потребно внедрить Премудрость в делах — ἐγκτίξασθαι σοφίαν τοῖς ἔργοις, — то, хотя по сущности пребывала Я со Отцем, однако же, по снисхождению к тварям, отпечатлевала свой образ в делах применительно к ним, чтобы целый мир был, как бы е д и н о е т е л о, не в разладе, но в согласии с самим собою. — Посему, — продолжает св. Отец, — все те, которые, по данной им Премудрости, правым умом взирают на тварей, — в состоянии и сами сказать: «По определениям Твоим все стоит» (Пс 118:91). А которые вознерадели о сем, те услышат: (далее приводится Рим 1:19-25 о познании Бога чрез проникновенное созерцание твари). — И они постыдятся, слыша: «Ибо когда мир своею Мудростью не познавал Бога в Премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор 1:21)»<sup>615</sup>.

Тварная София, Божественное впечатление твари есть «образ и сень Премудрости — δι' εἰκόνοσ καὶ σκιάσ τῆσ Σοφίασ, τῆσ ἐν τοῖσ κτίσμασιν οὐσῆσ»<sup>616</sup>. Но, осуществляемая, отпечатлеваемая в мире опытным во времени, она, хотя и тварная, предшествует миру, являясь п р е -мирным ипостасным собранием божественных перво-образов сущего. Св. Афанасий ссылается при этом утверждение на слова ап. Павла:

«Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, так как О н и з б р а л н а с в Н е м п р е ж д е с о з д а н и я м и р а, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, п р е д о п р е д е л и в у с ы н о в и т ь н а с С е б е чрез Иисуса Христа» (Еф 1:3-4). «Итак, — говорит св. А ф а н а с и й, — как же избрал прежде, нежели получили мы бытие, если не были мы, как Сам сказал, п р е д ы з о б р а ж е н ы в Н е м? — π ῶ σ ο ὖ ν ἐξ α λ έ ξ α τ ο, π ρ ῖ ν γ ε ν έ σ θ α ι ἡ μ ᾶ σ, εἰ μ ῆ, ὡ σ α ὐ τ ῶ σ εἴ ρ η κ ε ν, ἐ ν α ὐ τ ῶ ἡ μ ε ν π ρ ο σ τ ε τ υ π ω μ έ ν ο ι?»<sup>617</sup>.





А далее св. Отец выясняет, что именно на этом пре-д-изображении нас в Господе, на этом вечном корне нашем и основывается возможность «жизни вечной» для нас<sup>618</sup>. Таково воззрение на божественную сторону твари у Афанасия, — далее нежели кто бы-то ни было отстоявшего от пантеистического смешения твари с Творцом. Всю жизнь свою положил он на окончательное изобличение еретиков, пытавшихся стереть грань между Творцом и тварью. Вот почему свидетельство Афанасия имеет для нас несравнимую значимость.

Догмат едино-сущия Троицы, идея обожения плоти, требования аскетизма, чаяние Духа Утешителя и признание за тварью, пре-мирного нетленного значения — таковы лейт-мотивы догматической системы Афанасия, столь тесно вросшие друг в друга, что нельзя услышать один, чтобы в нем не открыть всех прочих. На этих же основных мотивах построена и вся настоящая книга, так что воистину можно сказать, что она исходит из идей св. Афанасия Великого<sup>619</sup>.

София участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи четв е р т ы м, тварным и, значит, не едино-сущным Лицом, она не «о б р а з у е т» Божественное Единство, она не «е с т ь» Любовь, но лишь в х о д и т в общение Любви, д о п у с к а е т с я в о й т и в это общение по неизреченному, непостижимому, недомыслимому смирению Божественному.

Как четв е р т о е Лицо, она, по снисхождению Божию (— но ни в коем случае не по своему естеству! —), вносит различие в отношении к себе промыслительной деятельности Троичных Ипостасей и, будучи для Триединого Божества одною и тою же, является сама в себе различною в своем отношении к Ипостасям; идея о ней получает ту или иную окраску, в зависимости от того, на Которую Ипостась мы преимущественно обращаемся созерцанием.

Под углом зрения Ипостаси О т ч е й София есть идеальная с у б с т а н ц и я, основа твари, мощь или сила бытия ее; если мы обратимся к Ипостаси С л о в а,



то София — разум твари, смысл, истина или правда ее; и, наконец, с точки зрения Ипостаси Духа мы имеем в Софии духовность твари, святость, чистоту и непорочность ее, т. е. красоту. Эта триединая идея основы-разума-святости, раскалываясь в нашем разсудке, предстает греховному уму в трех взаимно-исключающих аспектах: основы, разума и святости. В самом деле, что общего у основы твари с разумом ее или с ее святостью? Для ума растленного, т. е. для разсудка, идеи эти никак несоединимы в целостный образ: по закону тождества они непроницаемы тут друг для друга.

Но — мало того; в отношении к домо-строительству София имеет еще целый ряд новых аспектов, дробящих единую идею о ней на множество догматических понятий. Прежде всего, София есть начаток и центр искупленной твари, — Тело Господа Иисуса Христа, т. е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом. Только со-участвуя в Нем, т. е. имея свое естество включенным, — как бы, вкрапленным, — в Тело Господа, мы получаем от Духа Святого свободу и таинственное очищение. В этом смысле София есть пред-существующее, очищенное во Христе Естество твари<sup>620</sup>, или Церковь в ее небесном аспекте. Но, поскольку происходит от Духа Святого освящение и земной стороны твари, эмпирического ее содержания, — ее «одежды», — София есть постольку Церковь в ее земном аспекте, т. е. совокупность всех личностей, уже начавших подвиг восстановления, уже вошедших своею эмпирическою стороною в Тело Христово. А так как очищение происходит Духом Святым, являющим Себя твари, то София есть Дух, поскольку Он обожил тварь. Но Дух Святой являет Себя в твари, как дество, как внутреннее целомудрие и смиренная непорочность, — в этих главных дарах, получаемых от Него христианином. В этом смысле София есть Дество, как горящая сила, дающая девственность. Носительница же Девства, — Дева в собственном и исключительном смысле слова, — есть Мариам, Дева Благодатная, Облагодат-



ствованная (*κεχαριτωμένη*, Лк 1:28) Духом Святым, Исполненная Его дарами, и, как такая, Истинная Церковь Божия, Истинное Тело Христово: из Нее ведь произошло Тело Христово.

Если София есть вся Тварь, то душа и совесть Твари, — Человечество, — есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества, — Церковь, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви, — Церковь Святых, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых, — Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом Божиим, судящим тварь и отсекающим ее на-двое, Мать Божия, — «миру Очистилице», — опять-таки есть София по преимуществу. Но истинным знаменем Марии Благодатной является Девство Ее, Красота души Ее. Это и есть София. София есть «сокровенный сердца человек внетленной красоте кроткого и молчаливого духа — *ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἀνθρώπου ἐν τῷ ἀφάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος*» (1 Петр 3:4), — истинное украшение человеческого существа, проникающего сквозь все его поры, сияющее в его взгляде, разливающееся с его улыбкою, ликующее в его сердце радостью неизреченною, отражающееся на каждом его жесте, окружающее человека, в момент духовного подъема, благоуханным облаком и лучезарным нимбом, сотворяющее его «превыше мирского слития», такчто, оставаясь в миру, он делается «не от мира», делается выше-мирным. «Свет во тьме светит и тьма не объяла его» (Ис 1:5) — такова не-от-мирность духо-носной прекрасной личности. София есть Красота. «Да будет украшением — *κόσμος* — вашим, — обращается ап. Петр к женам, — не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно пред Богом» (1 Петр 3:3-4). Только София, одна лишь София есть существенная Красота во всей твари; а все прочее — лишь мишура и нарядность одежды, и совлечется личность этого призрачного блеска при испытании огнем.



Таковы некоторые из аспектов Софии в их взаимоотношениях. Рассмотрим же их несколько подробнее.

Чистота сердца, девственность и целомудренная непорочность есть необходимое условие, чтобы узреть Софию-Премудрость, чтобы быть всыновленным в Вышний Иерусалим, — «Матерь нам» (Гал 4:26). Понятно, почему это — так. Сердце является органом для восприятия горнего мира. Посредством сердца созерцается первоизданный корень личности, Ангел ее, и чрез этот корень устанавливается живая связь с Матерью духовной личности, — с Софией, разумеемую, как Ангел-Хранитель в сей твари, — всей твари, единосущной в любви, получаемой чрез Софию от Духа. В ней дается личности созерцание Бога-Любви (ср. Мф 18:10), дающее блаженство: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8), — узрят Бога очищенным сердцем своим и в сердце своем. Чистота, даваемая Духом Святым, отсекает напрочь наросты сердца, обнажает вечные корни его, прочищает те пути, по которым неизреченный Свет Триипостасного Светила проникает в человеческое сознание. И тогда все внутреннее существо, омытое чистотою, наполняется Светом абсолютного ведения и блаженством въявь переживаемой Истины<sup>621</sup>.

«Чистый сердцем, — по словам св. Григория Нисского, — не увидит в себе ничего, кроме Бога»<sup>622</sup>.

Благодать широкими потоками вливается во все очищенные поры сердца. А «что — от благодати, в том есть радость, есть мир, есть любовь, есть истина — τῆς χάριτος χάραν ἔχει, εἰρήνην ἔχει, ἀγάπην ἔχει, ἀληθείαν ἔχει», — говорит св. Макарий Великий<sup>623</sup>. Другими словами, с субъективной стороны София воспринимается как посредница радости и тем отождествляется с Радостью. Чистота сердца есть блаженство; девственность души есть радость и даже некоторая веселость.

«Ἔστιν σαοφροσύνης καὶ τι γαληνὸν ἔχειν



— к признакам целомудрия принадлежит и некоторая веселость», — замечает св. Григорий Богослов в своих «Гномических двестишнях»<sup>624</sup>.

Но, если девственность души — необходимое условие для созерцания Горнего Иерусалима, то и наоборот: «касание мирам иным»<sup>625</sup>, проникание до духовных корней сущего и благодатное созерцание себя в Боге — одно только и может дать силу девства. Чтобы быть девственным, необходимо «различать свою природу в Иерусалиме Вышнем», надо видеть себя сыном Общей Матери, которая есть предсуществующее Девство.

«Хочешь ли, брат, быть девственником?» — вопрошает Автор Первого послания о девстве, — Послания, ранее приписывавшегося св. Клименту Римскому и относящегося к III-му веку. — «Знаешь ли, — продолжает он, — сколько труда и тяжести в истинном девстве? ... Умея ли правильно вести борьбу, сражаешься ты, вооруженный силою Духа Святого, избрав для себя этот подвиг, чтобы получить светлый венец? Видишь ли — discernis — природу твою в Иерусалиме Вышнем (Гал 4:26)?»<sup>626</sup>.

Не должно удивляться этому противоречию между тезисом и антитезисом, т. е. между положениями: «Девство — источник созерцания Софии» и «Созерцание Софии — источник девства». Это — лишь частый случай великой антиномии между Божиею благодатию и человеческим подвигом, сказывающейся решительно в каждом вопросе домо-строительства Божия, начиная от судеб целых народов и кончая обыкновеннейшими действиями, не говоря уж о таинствах. Но для меня, в настоящую минуту, важно лишь установить неразрывность и неразложимость идеи «девство-созерцание». Эта-то неразрывность объясняет, почему тем настойчивее говорится о чистоте в памятниках церковной письменности, чем большее отводится место идее харизматизма, духо-носности, обожения, — как бы она ни была называема в разные времена, — и



чем ярче выступает представление о безусловной ценности твари.

Еще и еще я повторяю и не устану повторять, что христианский аскетизм и безусловная оценка твари, девство и духоносность, ведение Премудрости Божией и любовь к телу, подвиг и познание абсолютной Истины, удаление от тли и любовь — антиномические стороны одной и той же духовной жизни, так же неразрывно связанные между собой, как парно-противоположные грани правильного десяти-гранника. Когда говорилось о созерцании твари в ее единстве и об идее Софии по разуму свято-отеческой письменности, уже тогда настойчиво указывалась мною эта связь, и не думаю, чтобы теперь нужно было приводить примеры еще раз. Напомню только то н этих настроений словами св. Исаака Сирина.

«Молись, чтобы не отступил от тебя Ангел целомудрия твоего, чтобы грех не воздвиг на тебя пламенеющей брани и не разлучил тебя с ним ... А искушения телесные приуговляйся принимать от всей души, и преплывай их всеми своими членами; и очи наполняй слезами, чтобы не отступил от тебя Хранитель твой»<sup>627</sup>.

Божественный про-образ человека, Ангел-Хранитель его, есть по преимуществу хранитель его чистоты, его целомудрия. Он — Ангел целомудрия, и потому

«зловония ... блудных помыслов и нелепых грез ... не терпят святые Ангелы Божии»<sup>628</sup>.

Почти в каждом аскетическом творении проводится мысль о связи девственности со смирением и о блудных помыслах, как последствиях гордыни и эгоистического само-утверждения Я. Наблюдение свв. отцов вполне объясняется из установленного ранее, а именно, что целомудрие, — как высшая свобода над своими помыслами, — есть сила благодатная, действующая лишь при само-предании христианина Богу. Напротив, эгоистическое само-обособление от Бога ведет к рабству своим помыслам, т. е. к нечистоте, и делает человека «самомистуканом», как говорится в Великом



Каноне Андрея Критского. Тут снова и снова мы возвращаемся к основной идее о различии законов тождества, — духовного и плотского. Первый делает меня, созерцаемого мною в Боге, и д е а л о м самого себя, а второй — и д о л о м себя самого, истуканом.

Тип действительной чистоты — Пречистая и Преподобная Матерь Господа, Смиренная в Своей вечной чистоте, Чистая в Своем неизменном смирении. В Ней, Невесте Духа Святого, вечно Им очищаемой, бьет живой источник мировой чистоты, «Источник присно текущий разума». В Ней бьет ключ воды живой, утоляющей всякую жажду и заливающей в душе огонь геенский; и потому к Ней Церковь взывает вопия: «Очистилице миру, Богородице» и «Всего мира Очищение». Ведь это Она — «темное полчище страстей и похотей наших прогоняющая»; это Она — «столп огненный, от искушений и соблазнов мира нас покрывающий», «столп огненный, среди мглы греха всем нам путь спасения показующий»; это Она — от страстного «запаления огненного росой молитв своих избавляющая». Если Господь — Глава Церкви, то Кроткая Мария, — «Подательница божественных благодати», — воистину Сердце Ее, чрез которое Церковь разносит членам своим Жизнь, Вечность и дары Духа, истинная «Живото-дательница»<sup>629</sup>, истинный «Живо-носный Источник». Ведь Мария — «Госпожа все-непорочная», «едина чистая и благословенная», «благодатная», «единая нетленная и добрая голубица». Она — Живой Символ и Начаток очищающегося мира, «Чистительная»; Она — «Неопалимая Купина», обьятая пламенем Духа Святого, живое предварительное явление Духа на землю, т и п п н е в м а т о ф а н и и. Как Дух есть Красота Абсолютного, так Богородительница есть Красота Тварного, «м и р у с л а в а», и Ею украшена вся тварь: «радуются земнороднии, о божественной Твоей Славе красящиеся», т. е. «Украшаяся Твоею божественною славою, земнородные радуются», потому что красота, воспринятая в сердце, есть р а д о с т ь. И красота Мира, в благоговейном трепете им созерцаемая, есть радость Мира, «Нечаянная Радость» его, «Умиление» его, «Отрада и Утешение» его,



«Сладкое Лобзание», которым Мир Дольний лобзает Мир Горний. Это — «Радость всех радостей», как заповедал называть нам икону «Умиления» Серафим Преподобный, — ту самую икону, которую о д н у т о л ь к о он имел в своей келии и пред которой он спасался<sup>630</sup>. Богородица — Радость и «радости мира Ходатаица». В созерцании небесной Красоты — «Утоление Печали», «Всех Скорбящих Радость», «В скорбех и печалях Утешение». Богородица — «Заступница усердная». Она — «Взыскание Погибших», «Споручница грешных», «Умягчение злых сердец». Она «Призывает на печали». Она — «Скоро-послушница», «Услышательница», «Избавление от бед страждущих», «Милостивая Целительница». Она — Ангел-Хранитель мира. Она — «Покров» миру «ширший облака», «Одигитрия» [или «Путеводительница»] его, то огненным, то облачным столпом ведущая мир к Стране Обетованной, в «жизнь вышнюю»; Она — «Нерушимая Стена», защищающая мир, и «Избавительница» его. Она — «всей вселенной крепкое Заступление». Ею и чрез Нее радуется вся тварь и человеческий род. Поем ведь:

«О Тебе радуется<sup>631</sup>, благодатная, всякая тварь, ангельский собор и человеческий род, освященный храм и раю словесный, девственная похвало... О Тебе радуется, благодатная, всякая тварь, слава Тебе».

Богородица — прекраснейший цветок земли, «Неувядаемый» и «Благоуханный Цвет». Она — Носительница Софии, — «Небо одушевленное» и «Небо умное», «Благодатное Небо», т. е. Горний Мир, Иерусалим Небесный, отпечатлевшийся в Пречистой душе Девы. Не говорит ли Церковь:

«Воистину явилася еси небо на земли, большее вышнего небесе, безвестная, Дево: на Тебе бо возсия Солнце в мире, владычествуяй Правдою?»

Эта теснейшая связь между идеею о Богородице и об Иерусалиме Горнем сквозит и в сопоставлении пасхального ирмоса:





«Светися, светися,  
Н о в ы й И е р у с а л и м е:  
Слава бо Господня  
на тебе возсия.

Ликуй ныне,  
и веселися Сионе.  
Ты же, Чистая,  
красуйся, Б о г о р о д и ц е,  
о восстании Рождества Твоего».

Про некоторых подвижников Пречистая Дева, явившись им, говорила: «Этот — нашего рода»<sup>632</sup>. «*Этот — нашего рода*». Слова глубоко-знаменательные! Значит, есть какой-то особый «р о д», род Божьей Матери, и к роду этому, к этой своеобразной природе бывают причастны святые подвижники. Что же это за род? — Род предрасположенный к девственности души. Человеки или, точнее, земные ангелы, — члены этого таинственного рода, — еще от самой юности сияют кротким светом не-от-мирности и непорочности. Еще во чреве матери они о з н а м е н о в а н ы и предначены к особому устройению души. Они, к а к б ы, изъяты из закона греховности, к а к б ы идут к нам прямо из Эдема, как чада первозданной и непорочной четы. Без усилий совершают они то, что в поте лица добывается другими; без надломов совершенствуются и восходят от силы в силу, — так, как распускается благоуханный цветок. Без блужданий, от самого зачатия, твердой стопой идут «к почести высшего звания». Они — евангельские «скопцы от чрева матери». Таковым был например И о а н н Б о г о с л о в. Таковы афонские святые И о а н н К у к у з е л ь и А ф а н а с и й<sup>633</sup>. Таковыми были преподобные С е р г и й Р а д о н е ж с к и й и С е р а ф и м С а р о в с к и й. Удивительный пример такой непорочности явила миру Божия Мать в лице старца Киево-Печерской Лавры иеросхимонаха П а р ф е н и я, который от самого детства вовсе не знал нечистых страстей и плотских борений, — не знал даже искушений от них<sup>634</sup>. Таковым был Старец Гефсиманского скита И с и д о р<sup>635</sup>. И так, е с т ь особый



род Божией Матери, — хотя и не всякий праведник — сего рода, — есть высший тип духовной организации, святая (— это не значит еще безгрешная —) личность. Одним словом, это — софийность души, текущая из Источника Чистоты. Кто же Источник Чистоты? Кто «Столп Девства»? — Пресвятая Богородица<sup>636</sup>.

Вот почему эти ангелы во плоти, эти иноки по естеству, эти цветы мира сознают себя особыми избранниками Пречистой Девы, сами чтут Ее по преимуществу и от Нее получают благодатную помощь и знамения. И если вдуматься в их отношение к Пречистой, то делается явно, что в Ней для них, для сознания их, для любви их на первом месте стоит не Ее Богородительство, т. е. не Христос, а Ее Приснодество, Сама Она. Потому-то такой избранник Божией Матери как преп. Серафим имел у Себя в келии одну только единственную икону. Кого? Естественно было бы подумать, что, раз единственную, то — Спасителя. Но нет, — не Спасителя, а Божией Матери, да и притом же без Спасителя, — икону «Умиления». Подобное же можно сказать и о других девственниках<sup>637</sup>. Они чтут в Божией Матери Носительницу Софии, Явление Софии и чувствуют, что их духовное устройство — именно от Софии. Преподобный Серафим даже требовал, наряду с исповеданием Богочеловечества Иисуса Христа, особого исповедания Приснодеинства Божией Матери<sup>638</sup>. — Подобно тому, как есть роды и даже народы растленные, точно так же бывают роды чистые. В первых истреблены черты эдемской непорочности, во вторых остается нечто от перво-зданной красоты. Вся тварь растленна, но в одних растление глубже, в других — не так глубоко. А есть чистые по преимуществу, — так сказать, осколки раздробившегося первозданного мира, менее других тварей искажившие свой образ. Это — читатели Приснодеинства, и первая среди них, Носительница и Средоточие райской чистоты — Приснодева Богородица<sup>639</sup>.

В Богородице сочетается сила Софийная, т. е. ангельская, и человеческое смирение, — «Божие к смертным благоволение» и «смертных к Богу дерзновение».



Божия Матерь стоит на черте, отделяющей тварь от творца, и, т. к. с р е д н е е между тем и другим совершенно непостижимо, то совершенно непостижима и Божия Матерь. Она — «высота неудобовосходимая человеческими помысли». Она — «глубина неудобозримая и ангельскими очима». Она — «высшая небес» и «ширшая небес»<sup>640</sup>. Она — «Честнейшая Херувим и Славнейшая без сравнения всех Серафим». Она — «Владычица Ангелов»<sup>641</sup>. О Ней говорится: «Паче Огнезранных Серафимов явилася еси Чистая Честнейшая». Носительница чистоты, Явление Духа Святого, Начало духовной твари, Исток Церкви, выше-ангельская «Богоневестная Отроковица» перестает быть О д н о ю и з м н о г и х в Церкви; даже в Церкви святых она не есть *prima inter pares*. Она — особая. Она — исключительное средоточие Церковной жизни. Она — сердце Иисусово. Она — Церковь. Н и к о л а й К а в а с и л а, архиепископ Фессалоникийский, — один из наиболее чтимых толкователей божественной литургии (жил в XIV-м веке), — опытно познавший таинственную глубину богослужения, говорит<sup>642</sup>, что «если бы кто мог увидеть Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее не чем другим, как только телом Господним». Но если бы при этом он посмотрел на Пречистую и Преблагословенную Деву Марию, то увидел бы Ее не чем другим, как сердцем Христовым. Она — центр тварной жизни, точка соприкосновения земли с небом. Она Избранная, Царица Небесная и, тем более, Земная:

«Избранной Предвечным Царем превыше всякого создания, н е б е с и и з е м л и Ц а р и ц е ...

Достойное поклонение с благодарением приносящее с верою и умилением прибегаем».

Она имеет к о с м и ч е с к у ю власть<sup>643</sup>. Она — «всех стихий земных и небесных освящение», «всех времен года благословение». Она — *ἡ πάντων βασίλισσα*, — «над всем Царица». Она — Владычица мира, почему и вызывает всякий верный:



«Утешения не имам разве Тебе, В л а д ы ч и ц е  
м и р а. Упование и Предстательство верных».

Тут приведены совершенно случайно-припомнившиеся выражения церковной письменности. Дать систематически свод того необозримого содержания, которым богата богослужебная письменность, составило бы задачу целой науки; но ее, — увы! — у нас нет вовсе. Я старался передать тебе, как я понимаю эту письменность. Может быть, я ошибаюсь? — Было бы хорошо, если бы ты указал мне, — в чем. Но, во всяком случае, общий ход мысли от этого не изменится, потому что сказанное о Божией Матери сказано больше по причинам личным, нежели строго необходимо в главном построении мысли.

Но все-таки мне не хотелось бы оканчивать этого письма, не приведя некоторых из тех данных, на которых выросло мое убеждение. Ведь п р е д е л моих стремлений — в том, чтобы уяснить себе церковное сознание, и нет ничего более чуждого целям моей работы, как желание изложить «свою» систему. Скажу более решительно: Если тут, в работе моей, есть какие-нибудь «мои» взгляды, то — лишь от недомыслия моего, незнания или непонимания. Те данные, которые имеются мною в виду, заключаются, помимо богослужебного творчества Церкви, в отеческой письменности и в иконографии. Начну с первых.

До нас дошел в латинском переводе замечательный текст, имеющий надписание: «И о а н н у, с в я т о м у старцу, И г н а т и й и б р а т и я, к о т о р ы е — с н и м» и, по преданию, представляющий собою частное письмо И г н а т и я Б о г о н о с ц а к Апостолу и Евангелисту И о а н н у Б о г о с л о в у, — как известно, — бывшему приемным сыном Пресвятой Девы Марии. В начальных строках автор документа выражает скорбь свою и окружающих на промедление Иоанна. Из контекста явствует, что Иоанн обещал прийти в общину Игнатия, и, по-видимому, — с Божией Матерью, но почему-то замешкал. Кажется, для Автора Письма от-



сюда возникли в общине какие-то затруднения (— быть может, некоторые члены общины задумали самовольно уйти во Иерусалим для скорейшего свидания с Апостолом —), и Он убеждает Апостола поторопиться с исполнением обещанного. Далее говорится:

«Есть и здесь много женщин наших, жаждущих видеть Марию Иисусову, и каждодневно намеревающихся — *volentes* — разбежаться к вам, чтобы коснуться и дотронуться до ее персей, которые вскормили Господа Иисуса, и распросить Саму Ее кое о чем более тайном Ее. Но и Соломея, к которой ты расположен, дочь Анны, гостящая — *commorans* — у Нее в Иерусалиме пять месяцев, и некие другие, лично знакомые, передают, что Она исполнена всякой благодати и всех добродетелей — *eam omnium gratiarum abundam, et omnium virtutum*, — как дева — *more virginis* — плодоносна добродетелью и благодатию. И, как говорят, в преследованиях и скорбях Она весела, в нуждах и недостатках не жалуется; оскорбителям признательна, на доuku радуется; несчастным и притесняемым соболезнует, сострадавая, и не медлит прийти на помощь. Но отличается, — *enitescit*, сияет, — против зловредных выступлений погрешностей, выступая Посредницею в сражении веры. Нашей новой веры и покаяния является Учительницею; а у всех верных Помощницею во всех делах благочестия. Смиреным же предана, и для преданных еще преданнее смиряется; и давно всеми возвеличивается, хотя книжники и фарисеи поносят Ее. Кроме того, многие много иного говорят о Ней; однако, всем во всем мы не смеем ни давать веры, ни сообщать тебе. Но, как нам рассказывается достойными веры, в Марии Матери Иисуса с человеческим естеством сочетается естество ангельской святости — *in Maria, matre Iesu, humanae naturae sanctitatis angelicae sociatur*. — И таковой слух — *haectalia* — взбудоражил наше нутро (собственно — «внутренности», *viscera*) и побуждает весьма желать увидеть — *desiderare aspectum* — это, — если можно сказать, — Небесное диво и священ-



н е й ш е е ч у д о — hujus — coelestis prodigii et sacramentissimi monstri. — Ты же постарайся удовлетворить наше желание и будь здоров. Аминь»<sup>644</sup>.

Другое письмо носит надписание: «И о а н н у, святому старцу, его И г н а т и й» и тоже признается преданием за письмо И г н а т и я Б о г о н о с ц а к Апостолу И о а н н у. Письмо это начинается следующими словами:

«Если можно мне, то хочу подняться к тебе, к пределам Иерусалима, и повидать верных святых, которые находятся там, в особенности же Мать Иисуса, Которую называют дивною для вселенной и желанною для всех — universis admirandam et cunctis desirabilem. — Кому ведь не доставит удовольствия повидаться и поговорить с Нею, Которая родила от Себя Истинного Бога если только он друг нашей веры и религии?»<sup>645</sup>.

А далее говорится об Апостоле И а к о в е, который, «как говорят», «весьма похож на Христа Иисуса лицом, жизнью и обращением». Заканчивая письмо Автор просит Иоанна поторопиться посещением.

Хотя памятник, который намереваюсь я привести сейчас, почти не относится к п р я м о й моей задаче, но я не могу удержаться от того, чтобы не передать этих бесконечно-милых строк переписки Игнатия Богоносца с Пресвятой Девою. Представь себе конкретно, что это значит: записка, написанная «легкими как сон» перстами Кроткой и Благословенной! Самая краткость записки как много говорит о тихой молчаливости Той, Которая в домашней жизни, в каждо-дневном общении являла ап. Петру образец и высшее воплощение нетленной красоты «кроткого и молчаливого духа», — Которая и теперь есть «молчание просящих вера», как взывает к ней верующий. Говорят, что, «быть может», эта переписка — апокрифична. Я не спорю, ничего не знаю... Но ведь только — «м о ж е т б ы т ь». А, может быть, — и об-



ратное. Ведь остается «а е с л и», и ценность этого «а е с л и» бесконечно умножает вес «м о ж е т б ы т ь». Прошу, вникни, сколько-нибудь в то чувство, которое делает для меня это Письмо, если даже оно и впрямь мало-достоверно, бесконечно-дорогим, милым до сокровенности сердца. Ведь даже ничтожная надежда (— а никто не доказал неподлинности Письма! —) на то, что Она села за стол, оправила одежды и Своими руками написала это благоуханное письмо, заставляет почти плакать от умиления, надолго умиротворяет волнение души. Как мы счастливы, что есть у нас эти любезные сердцу строчки! — Но приведу самые письма.

Вот что пишет Деве Богоносец:

«Христоносице Марии Ее Игнатий.

Тебе надо было бы укрепить и утешить меня, ново-обращенного, ученика Твоего Иоанна. О Твоем ведь Иисусе я узнал то, что дивно сказать, и поражен слышанным. А от Тебя, — всегда бывшей близкою и связанною с Ним и сведущею в Его тайнах, — от души желаю получить извещение о слышанном. Я писал Тебе еще в другое время, и спрашивал о том же самом. Будь здорова; и ново-обращенные, которые — со мною, от Тебя и чрез Тебя и в Тебе укрепляются. Аминь»<sup>646</sup>.

Латинский перевод ответного письма Божией Матери гласит:

«Ignatio dilecto condiscipulo, humilis ancilla Christi Iesu.

De Iesu quae a Ioanne audisti et didicisti, vera sunt. Illa credas, illis inhaereas; et Christianitatis susceptae votum firmiter teneas, et mores et vitam voto conformes. Veniam autem una cum Ioanne, te et qui tecum sunt visere. Sta in fide, et viriliter age: nec te commoveat persecutionis austeritas; sed valeat et exsultet Spiritus tuus in Deo salutari tuo. Amen»<sup>647</sup>.

Или по-русски:

«Игнатию, возлюбленному со-ученику, смиренная прислужница Христа Иисуса.

Об Иисусе что слышал и узнал от Иоанна — истинно. Верь тому, держись того; и принятый на себя обет



христианства храни непоколебимо, а привычки и жизнь сообразуй обету. Что — до Меня, то я приду вместе с Иоанном посетить тебя и тех, кто с тобою. Стой в вере и поступай мужественно: и да не беспокоит тебя суровость преследования; но да будет сильным и да радуется дух твой в Боге Спасительном Твоем. Аминь».

Мне кажется неуместным входить здесь в обсуждение подлинности этого письма. Замечу только относительно двух изречений, в которых усматривали заимствования из Евангелия от Луки и Первого послания к Коринфянам, при чем последнее написано уже заведомо по слову успения Св. Девы. Этим, будто бы, подрывается достоверность Письма. Но тут — великое недоразумение. Первое из заподозряемых речений таково:

«*Sta in fide, et viriliter age* — стой в вере и поступай мужественно». В нем видели заимствование из *1 Кор* 16:13: «Бодрствуйте, стойте в вере, будьте мужественны, тверды». Но, во-первых, сопоставляемые речения так просты и естественны, что вовсе не было надобности, Деве Марии прочесть Послание ап. Павла, чтобы написать Свое Письмо. Во-вторых, и сходства-то между ними не много. В-третьих, если утверждать заимствование, то еще неизвестно, не опирался ли Апостол на авторитетные слова Божией Матери. В-четвертых, наконец, аналогичное увещание имеется в *Пс* 30, — в особенности см. у *LXX*-ти (*Пс* 31:25). Естественнее всего предположить (— если только вообще нужно предполагать заимствование! —), что и Св. Дева и ап. Павел «заимствовали» свои увещания из Псалмов, которые каждый еврей знал наизусть, а они — в особенности.

Второе заподозряемое место таково:

«*Exsultet spiritus tuus in Deo salutaris tuo* — да радуется дух твой в Боге Спасительном твоём». Тут усматривают параллелизм с *Ак* 1:47 «И возрадовался дух Мой о Боге Спасителе Моем». Опять-таки повторяю: Нужно ли для такого простого оборота предполагать заимствование? Но если его предполагать то, во первых, нужно помнить, что Евангелист Лука приводит гимн, вылившийся давным давно из уст Той же Девы, так что, сле-





довательно, Божия Матерь лишь повторяла в Письме то, что давно уже было сказано Ею же и что, наверно, не раз потом вспоминала Она и повторяла и Себе Самой, и другим; во-вторых, и к гимну Божией Матери Лк 1:47 имеется параллельное место: 1 Царь 2:1. — Можно указать и на внутренние признаки подлинности Писем или, по крайней мере, глубокой их древности. Это, именно, полное отсутствие догматических формулировок и отсутствие внешне-величественных эпитетов в приложении к Божией Матери. Характерно также выражение «Твой» (— т. е. Божией Матери —) Иисус («de Iesu enim t u o ...»), как-то странно звучащее в устах человека, мыслящего догматически-отчетливо о Личности Иисуса Христа. Краткость Писем, отсутствие в них риторических амплификаций и жизненные черточки тоже делают подлинность их весьма вероятною.

Могучее и неизгладимое впечатление, которое производила на очевидцев Дева Мария, изображено яркими словами в замечательном памятнике, известном под названием «Письма св. Дионисия Ареопагита к Апостолу Павлу»<sup>648</sup>. Вот, что значит в этом «Письме», повествующем о посещении Божией Матери Ареопагитом:

«Исповедаю пред Богом, о славный учитель и путеводитель наш, что мне невероятным казалось, чтобы могло быть еще существо так обильно исполненное божественной силы и дивной благодати, кроме Самого Вышнего Бога. Но я видел не только душевными, но и телесными очами то, чего никакой ум человеческий постигнуть не может. Да! Да! Я видел собственными очами Богообразную и выше всех духов небесных Святейшую, Матерь Христа Иисуса нашего. Я удостоился этого по особенной благодати Божией, по благословию верховного из Апостолов и по неисповедимой благодати и милосердию Самой Пресвятой Девы. Еще и еще исповедаю пред всемогуществом Божиим и пред преславным совершенством Девы, Ма-



тери Его, что когда Иоанн, верховный апостол и высший пророк, сияющий в земной жизни своей, как солнце на небесах, ввел меня пред лицо Бого-образной и Пресвятой Девы, то меня озарил не только извне, но и внутри столь великий и безмерный свет божественный и кругом разлились столь дивные ароматы и благоухание, что ни тело мое немощное, ни даже дух мой не могли вынести столь чудных знамений и начатков вечного блаженства. Изнемогло сердце мое, изнемог дух мой во мне от Ее славы и божественной благодати. Свидетельствуюсь Самим Богом, рожденным от Ее девичьей утробы, что если б не были твои божественные наставления и законы еще так свежи в моей памяти и ново-просвещенном уме, то я почел бы Ее истинным Богом и почтил бы Ее поклонением, какое должно воздавать одному Истинному Богу. Человек не может постигнуть блаженства, чести и славы выше того блаженства, которого я удостоился, увидя Пресвятую. Я был тогда совершенно счастлив! Благодарю Всевышнего, Милосердного Бога, Божественную Деву и преславного Апостола Иоанна, и тебя, верховного предстоятеля и начальника Церкви, за то, что ты явил мне высшее из благодеяний».

Но, быть может, лучше всяких догматических положений софийность Богоматери видна из описаний Ее наружности.

По преданию, сохраненному церковным историком Никифором Каллистом, Богородица «была роста среднего или, как иные говорят, несколько более среднего; волосы златовидные; глаза быстрые, с зрачками, как бы, цвета маслины; брови дугообразные и умеренно-черные, нос продолговатый; уста цветущие, исполненные сладких речей; лицо некруглое и неострое, но несколько продолговатое; кисти рук и пальцы длинные»<sup>649</sup>.

По преданию, передаваемому св. Амвросием Медиоланским, «Она была Девою не телом толь-



ко, но и душою: смиренна сердцем, осмотрительна в словах, благоразумна, немногоречива, любительница чтения, — трудолюбива, целомудренна в речи. Правилom Ее было — никого не оскорблять, всем благо-желать, почитать старших, не завидовать равным, избегать хвастовства, быть здравомысленною, любить добродетель. Когда Она, хоть бы выражением лица, обидела родителей? Когда была в несогласии с родными? Когда погордилась пред человеком скромным, посмеялась над слабым, уклонилась от неимущего? У Нее не было ничего сурового в очах ничего неосмотрительного в словах, ничего неприличного в действиях: телодвижения скромные, поступь тихая, голос ровный; так что телесный вид Ее был выражением души, о л и ц е т в о р е н и е м ч и с т о т ы»<sup>650</sup>.

А по словам Н и к и ф о р а К а л л и с т а, «Она в беседе с другими сохраняла благоприличие, не смеялась, не возмущалась, особенно же не гневалась; совершенно безыскусственная, простая. Она нимало о Себе не думала и, далекая от изнеженности, отличалась полным смирением. Относительно одежд, которые носила, Она довольствовалась естественным цветом их, что еще и теперь доказывает священный головной покров Ее. Коротко сказать, во всех Ее действиях обна р у ж и в а л а с ь о с о б е н н а я б л а г о д а т ь»<sup>651</sup>.

Пребезмерная благодатность Девы Марии, лучезарная софийность Ее о п и с а т е л ь н о указываются весьма многими святыми наставниками Церкви; в б о г о с л у ж е н и и чуть ли ни половина молитвословий обращена к Божией Матери; в иконописи опять-таки значительнейшая часть икон — Богородичных. Как в иконостасе, так в богослужении Божия Матерь занимает место симметричное и с л о в н о б ы равнозначительное месту Господа. К Ней одной обращаемся с молением: «С п а с и н а с»<sup>652</sup>. Но, если от живого опыта, даваемого Церковью, обратиться к богословию, то мы чувствуем себя перенесенными в какую-то новую область. П с и х о л о г и ч е с к и несомненно впечатление такое, словно школьное богословие говорит не совсем о Той, Которую величает Церковь: школьно-бо-



гословское учение о Божией Матери несоразмерно живому почитанию Ее; школьно-богословское осознание догмата приснодевства отстало от опытного переживания его. Но богослужение — вот сердце церковной жизни. Поэтому весьма естественно спросить себя, что же означает это величание церковное; естественно искать разума того опыта, который запечатлен в писаниях свято-отеческих.

Попытку дать ответ на наши вопросы, — правда попытку робкую, — находим у св. Амвросия Медолаанского, в его писаниях о девстве и браке<sup>653</sup>. Девство Приснодевы толкует он как явление особой, Ей только свойственной благодати, как производное от дара целомудрия. А так как новое, внесенное в мир христианством, или, иначе говоря, сущность Церкви — именно в целомудренной чистоте, то явно, что Средоточие и Источник этого дара отождествляется с Церковью. И еще: Божия Матерь — не только целомудренная, но и владеет целомудрием. Целомудрие же — природы небесной. Поэтому и в Деве Марии должно признать какую-то особую связь с Небом, какую-то небесность. При этом, несмотря на нравственно-назидательное назначение творений Амвросия, у него все время чувствуется за понятиями нравственными какая-то онтология. Церковь, Небо, Дева Мария — это, хотя и не синонимы, но, — онтологически, — имена почти взаимозаменяемые.

Но приведем несколько выдержек из писаний Святителя:

«Прекрасна Мария, — восклицает он — представившая образ священного девства — *egregia igitur Maria, quae signum sacrae virgininitatis extulit* — и поднявшая ко Христу Святое знамя непорочной чистоты — *intemeratae integritatis*»<sup>654</sup>. Дева Мария непостижима в Своем превосходстве над всею природою; Она — выше природы: «Спрашивается, кто же может обнять человеческим умом Ту, Которую не подчинила своим законам даже природа? Кто сможет естественным словом выразить то, что превышает порядка природы? Она с неба призвала то, чему подражала



на земле. И не незаслуженно прияла образ небесной жизни Та, Которая нашла Себе Жениха на небе. Прощедши облака, небо, ангелов и созвездия, Она нашла Слово Божие в самом лоне Отца и всей душой прилепилась к Нему»<sup>655</sup>. «В Ней было столько благодати, — *gratia*, — что Она не только в Себе самой могла соблюдать дар девства, — *virginitatis gratiam*, — но могла вызывать обнаружение непорочности, — *integritatis*, — даже в тех, на которых взирала»<sup>656</sup>. И далее св. Амвросий приводит в пример девственника Иоанна Крестителя, «которого как бы некоторым елеем своего присутствия и благовоением целомудрия приуготовила Матерь Божия, когда он был еще в возрасте трех месяцев», и девственника Иоанна Богослова; «посему я не удивляюсь, — добавляет Святитель, — что этот, пред лицом которого пребывал чертог небесных таинств, говорил о божественных тайнах больше, чем прочие евангелисты»<sup>657</sup>. — «О, богатства девства Мариина! Она раскалилась как скудельный сосуд и как облако, пролила на землю благодать Христову!»<sup>658</sup> — восклицает Амвросий. Эта благодать — духовный дождь, угашающий телесные пламенения, увлажняющий внутренние мысли<sup>659</sup>; это — дар девственного жития. От жизни Марии, «как от зеркала, блещет образ непорочности и красота добродетели, — *species castitatis et forma virtutis*. Отсюда можно брать вам (т. е. девственницам) примеры жизни: здесь, как бы на чертеже, изображены наставления чистоты»<sup>660</sup>. «Она — образ девства, — *imago virginitatis*», «жизнь Ее Одной является наукою для всех»<sup>661</sup>. Между тем, непорочность — это в с е, в с я с у т ь церковности. «Непорочность произвела даже ангелов. В самом деле, кто сохранил ее, тот — ангел; кто погубил, тот — дьявол. От нее получила свое имя даже религия. Дева есть та, которая сочтется с Богом; блудница же — та, которая произвела богов»<sup>662</sup>. — Итак, то, что делает человека членом Церкви, получается им от Божией Матери. Но ведь эта благодать, — как говорят обычно, — дается нам Церковью. Каково же, в таком случае, отношение Девы Марии к Церкви? — Мария — это и есть носительница Церкви. Предреченное пророком



о Церкви «всецело приложимо» к Пречистой Деве<sup>663</sup>, да и не только «приложимо», но и прямо «под образом Церкви предречено о Марии»<sup>664</sup>. Всю «Песнь Песней» св. Амвросий истолковывает то применительно к Церкви<sup>665</sup>, то применительно к Божией Матери, то к Той и к Другой зараз, и даже, истолковав некоторые места применительно к Церкви, прямо, без дальнейших оговорок ставит «*итак*» и делает заключение о Деве Марии<sup>666</sup>. Церковь — это и есть Дева, как Дева — Церковь. «Церковь прекрасна среди дев, ибо она есть непорочная дева, — *virgo sine ruga*»<sup>667</sup>. Девственность — это и есть церковность. Даже в Ветхом Завете Мария (*Исх 15:20*), — говорит Амвросий, — явно играя именем «Мария», — она была «образом», «образчиком Церкви, — *Ecclesiae... specimen*»<sup>668</sup>. Христос — Жених и Муж Церкви; Христос же — «жених девственной чистоты, — *sponsus virgineae castitatis*»<sup>669</sup>; «Отечество целомудрия — на небесах, — *patria castitatis in coelo*»<sup>670</sup>. Церковь — это и есть «дева, благодаря целомудрию, но мать, благодаря потомству, — *Ecclesia — virgo est castitate, mater est prole*»<sup>671</sup>.

Такова Божия Мать и «Е е непонятное превосходство пред всем Божиим творением»<sup>672</sup>.

Но это «непонятное превосходство» не исчерпывается и не может быть исчерпано описаниями и изображениями. Образ «Н е в е с т ы Н е н е в е с т н о й», как в хрустальной призме преломляясь в творчестве художника, хотя бы и свыше-просветленного, отбрасывает на данное время о д и н лишь род благодатных лучей; иконография дает множество о т д е л ь н ы х а с п е к т о в софийной красоты Девы Марии. Каждая законная икона Божией Матери, — «явленная», — т. е. ознаменованная чудесами и, так сказать, получившая о д о б р е н и е и у т в е р ж д е н и е от Самой Девы-Матери, з а с в и д е т е л ь с т в о в а н н а я в своей духовной правдивости Самою Девою-Матерью, есть отпечатление о д н о й лишь стороны, светлое пятно на земле от о д н о г о лишь луча Благодатной,



о д н о из живописных имен Ее, Отсюда — существование м н о ж е с т в а «явлённых» икон; отсюда — искание поклониться р а з н ы м иконам. Наименования некоторых из них отчасти выражают их духовную сущность, и я привел уже несколько таких типичных названий для икон-аспектов. Другие наименования довольно случайны, потому что ведут свое начало от местностей или событий, в н е ш н е связанных с иконою; смысл такой иконы постигается лишь в непосредственном созерцании, и приводить здесь название ее не имело бы смысла. Но мне нужно еще остановиться на одном, особенно важном иконографическом сюжете, известном под названием «Софии Премудрости Божией». Впрочем, имеющийся материал должно было бы рассмотреть в особой статье; тут же я делаю лишь самый беглый обзор его, но все-таки надеюсь, что и этот краткий обзор может дать т е л о (— «апперципирующую массу» —) для отмеченных ранее идей духовного-созерцания.

Икона С о ф и и П р е м у д р о с т и Б о ж и е й существует во многих вариантах, и это одно уж доказывает, что в Софийной иконописи было подлинное религиозное т в о р ч е с т в о, — исходящее из души народа, — а не внешнее заимствована иконографических форм. Но, чтобы постигнуть внутреннее содержание этого творчества, необходимо рассматривать эти варианты не врозь, а вкуче, потому что они — частные аспекты е д и н о й идеи.

Задача нашего очерка — уяснить идею Софии (— как бы Софию ни и м е н о в а л и в разные времена, —); поэтому нам мало интереса уяснять всесторонне самый термин «С о ф и я» в его ино-идейном содержании. Конечно, нет никакого сомнения, что у свв. отцов под словом София весьма нередко разумеется С л о в о Божие, Вторая Ипостась Пресвятой Троицы; то же должно сказать и о богослужебных молитвах и песнопениях. Доказывать это общеизвестное положение цитатами — значило бы ломиться в открытую дверь. Но если вообще, — повторяем, — мы имеем в виду лишь особливую идею Софии, то сейчас, вдобавок, мы ограничиваем поле



своего внимания данными **иконописи**, потому что именуемое «Софией» у свв. отцов вовсе не всегда совпадает с содержанием этого имени в иконописи, к тому же — значительно более позднего времени и, наоборот, иконописная «София» вовсе не всегда обсуждается у свв. отцов под этим же самым именем.

Во всяком случае непременно нужно брать в м е с т е хотя бы главнейшие, типические варианты. За вычетом нескольких, весьма редких и особняком стоящих<sup>673</sup>, таких вариантов-типов следует считать три, тогда как прочие имеют формы, примыкающие к формам этих т р е х, основных. Т р и же типичные перевода могут быть охарактеризованы, как: 1°, тип **Ангела**, 2°, тип **Церкви** (иногда его называют Софиею «К р е с т н о й») и 3°, тип **Богородицы**, — или, по городам, где находятся лучшие образцы соответствующих икон, — Софиею: 1°, **Новгородскою**, 2°, **Ярославскою**<sup>674</sup> и 3°, **Киевскою**. Но, прежде чем переходить к выводам относительно их религиозной сути, необходимо привести о п и с а н и е икон этих трех типов.

Древнейшим и примечательнейшим является перевод **Новгородский**. Новгородский Софийский собор заложен кн. Владимиром в 1045 г. и освящен в 1052 г. Храмовая же икона его, по древнему преданию, признается списком с царе-градской и, вероятно, современна построению собора. По крайней мере, священник Московского Благовещенского собора С и л ь в е с т р, в своей «Жалобнице», поданной в Собор 1554 года, прямо указывает на то и на другое предание.

«Как благочестивый Православный и Великий Князь Владимир сам крестился во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, в Корсуне, — пишет о. Сильвестр, — и приехал в Киев, заповеда всем креститься и тогда вся русская страна крестится; а в начале из Царя града в Киев прислан Митрополит, а в Великий Новград Владыка Иоаким; и Князь Великий Владимир повеле в Новеграде поставити церковь каменную, святую Софию, Пре-





мудрость Божию, по Цареградскому обычаю, и икона София, Премудрость Божия, тогда ж написана, Греческий перевод...»<sup>675</sup>.

А от 1542-го года имеется прямое известие об иконе Софии: «Премудрость Божия, — говорит Летопись, — простила жену, очима была больна»<sup>676</sup>.

Таким образом, икона Софии, если не по списку, то по составу, — одна из древнейших русских икон. Содержание этой заветной святыни Великого Новгорода таково: Центральной фигурой композиции является ангело-образная фигура в царском далматике, с бармами и омофором. Длинные волосы ее не вьются, но падают на плечи. Лицо и руки ее — огненного цвета, за спиною — два большие огневидные крыла, на голове — золотой венец в виде зубчатой стены. В правой руке ее — золотой кадуцей, в левой — закрытый список, прижимаемый к сердцу; около головы — золотой нимб, над ушами — тóроки или «слухи». Это и есть София. Она представлена сидящею на двойной мутаке, которая лежит на пышном золотом престоле о четырех ножках и подпираемом семью огне-видными столпами. Ноги Софии покоятся на большом камне. Весь престол находится в золотой осьми-конечной звезде, расположенной на фоне голубых или зеленых концентрических колец, испещренных золотыми же звездочками. Иногда, впрочем, осьми-конечной звезды нет вовсе. По сторонам Софии, на отдельных подножиях, благоговейно предстоят: справа — Божия Матерь, слева — Иоанн Предтеча. Иногда (— например, на алтарной наружной стенописи Московского успенского собора —) они, по аттракции атрибутов, тоже изображаются крылатыми. Оба они — в нимбах, но уже не золотых (по крайней мере — иногда), а зеленых. Божия Матерь поддерживает руками (иногда же — имеет в лоне) как бы зеленую сферу со звездами, в которой находится Младенец-Спаситель, окруженный шести-угольною звездою. В левой руке Спаситель держит свиток, а правую дела-





ет ораторский жест, — то, что ранее принимали за именословное благословение. Предтеча тоже делает такое же движение рукою правою, тогда как левая рука его держит развернутый свиток с надписью: «Покайтесь и т. д.». Н а д Софиею находится Спас-Всемиловитый, поясной, с крестчатым нимбом. И эта фигура помещена в шести(?)-угольную звезду, окруженную звездным фоном. Еще выше расположена звездная радуга наподобие ленты. В середине ее поставлен четырех-ножный золотой престол с орудиями страстей Господних и с книгою, — так называемое «уготование престола». По сторонам его — колено-преклоненные Ангелы, числом шесть, по три с каждой стороны. Иногда Ангелов только четыре; но тогда над престолом изображен Бог-Отец, сидящий с воздетыми руками на троне с полуцилиндрической спинкою. Голова Бога-Отца окружена осьми-угольным нимбом, углы которого поочередно к р а с н ы е и з е л е н ы е. По бокам этого престола тогда расположены еще два коленопреклоненные Ангела. Наконец, вся композиция окружена иногда венком (— из 12-ти —) отдельных композиций, преимущественно из жизни Богоматери<sup>677</sup>.

Прежде, нежели давать окончательное толкование описанной иконе, отмечу некоторые частности, которые наталкивают на объяснение.

К р ы л ь я Софии — явное указание на какую-то особенную близость ее к горнему миру. О г н е н н о с т ь крыльев и тела — указание на духо-носность, на полноту духовности. К а д у ц е й (а не «жезл с крестом» и не «с монограммою Христа», — по крайней мере в большинстве случаев) в деснице — указание на теургическую силу, на психопомпию, на таинственную власть над душами. Свернутый с в и т о к в шуйце, прижимаемый к органу высшего ведения, — к сердцу, — указание на ведение неведомых тайн. Ц а р с к о е у б р а н с т в о и п р е с т о л — указание на царственное могущество.

В е н е ц в виде городской стены — обычный признак Земли-Матери в ее различных видоизменениях,



Икона Софии, Премудрости Божией, принадлежащая  
Третьяковской картинной галерее



выражающий, быть может, ее покровительство человечеству, как совокупному целому, как городу, как *civitas*. Камень (— а не «подушка»! —) под ногами — указание на твердость опоры, непоколебимость. Тóроки или «слухи» за ушами, т. е. лента, поддерживающая волосы и освобождающая уши для лучшего слышания — указание на чуткость восприятий, на открытость для внушений свыше: тороки — иконографический символ для обозначения органа Божественного слуха<sup>678</sup>. Деятельность же Богоматери до-, во время-, и после рождения обозначается, по обычаю, тремя звездочками: двумя на персях и одною на челе Ее.

Наконец, окружающие Софию небесные сферы, исполненные звезд, — указание на космическую власть Софии, на ее правление над всею вселенною, на ее космократию<sup>679</sup>. Бирюзово-голубой цвет этого окружения символизирует воздух, затем небо, а далее — небо духовное, горний мир, в средоточии которого живет София. Ведь голубой цвет настраивает душу на созерцание, на отрешенность от земного, на тихую грусть о покое и чистоте. Голубизна неба, — эта проекция света на тьму, эта граница между светом и тьмою, — она — глубокий образ горней твари, т. е. образ границы между Светом, богатым бытием, и Тьмою-Ничто, — образ Мира Умного. Вот почему голубизна — цвет естественно принадлежащий Софии и, чрез Нее, Носительнице Софии, Приснодеве.

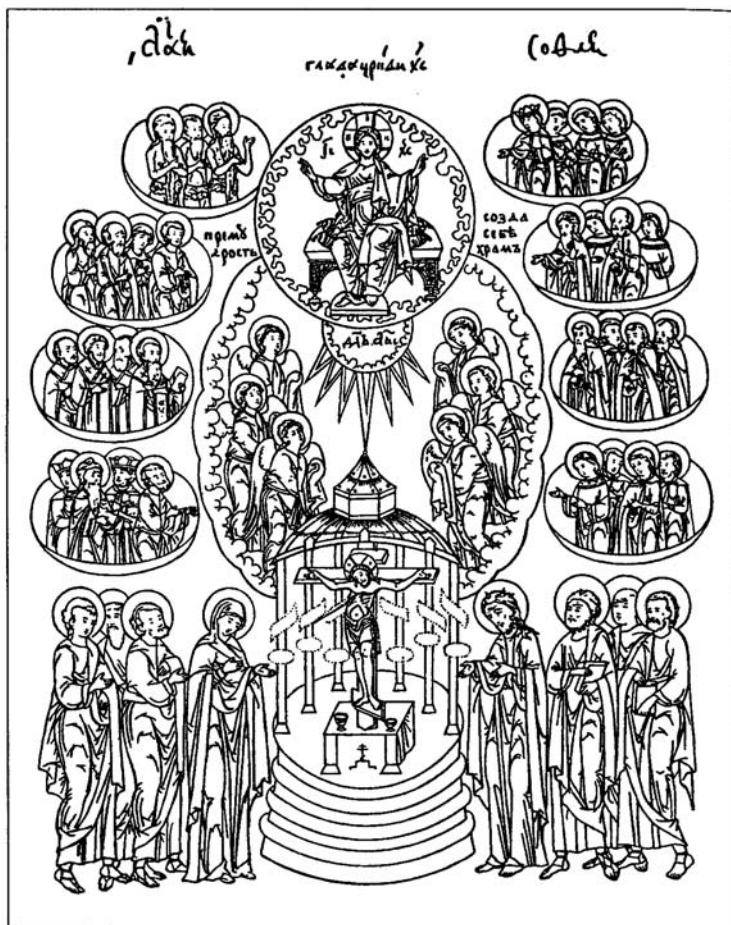
Далее, в рассматриваемой композиции обращают внимание: во первых, явное различие личностей Спасителя, Софии и Богоматери; во вторых, нахождение Софии под Спасителем, т. е. на месте подчиненном, и Божией Матери — пред Софиею, т. е. опять-таки в положении подчиненном. Итак, Спаситель, София и Божия Мать — в последовательном иерархическом подчинении. На то же их неравенство указывает и различие нимбов. Иногда, впрочем, София получает в позднейших памятниках иконографии нимб тоже крестчатый. Такова, например, наружная алтарная роспись Московского



Успенского Собора, относящаяся к XVII веку. Несомненно, что крестчатый нимб у Софии — смешение иконографических атрибутов, — явление аттракции. Но это смешение в высшей мере характерно: София, хотя и самостоятельная фигура иконописи, однако является, очевидно, столь тесно связанною со Христом и, — как увидим далее, — с Богородицею, что может, чрез аттракцию, усвоить себе их атрибуты и тем, так сказать, почти сливаться с Одним или с Другою. Известное сродство трех Лиц обнаруживается иногда и о к р ы л е н н о с т ь ю всех их: такова только что упомянутая Московская роспись; такова роспись алтарной стены успенского Костромского Собора.

Обращаюсь ко **второму** Софийскому типу, — к переводу **Ярославскому**, относящемуся к XVI–XVIII векам.

Содержание стенописи в я р о с л а в с к о й церкви св. И о а н н а З л а т о у с т а таково: под шести-столпным к и в о р и е м, или сенью, находится облаченный престол, за которым, в качестве седьмого столпа, изображено распятие. Пред престолом стоит в царском далматике и короне царь Соломон, — если судить по читаемой им книге, в которой написано: «Премудрость созда себе дом и утверди столпов семь, закла своя жертвенная, и раствори в чаши своей вино, и угодова свою трапезу» (*Притчи* 9:1), — может быть, просто священно-служитель, ибо это место из Притчей — тема всей композиции. На столпах кивория — по д в е написи: «Крещение» и «3-ий собор», («Миропомазание и «2-ой собор», «Покаяние», и «4-ой собор», «Священство» и 6-й собор», «Брак» и «7-й собор», «Елеосвящение» и «5-й собор»; а на кресте: — «Причащение» и «4-й собор». Весь киворий утвержден на возвышающемся основании, а на трех ступенях последнего написано: «Ветхого и Нового Завета Божественныя Церкви основание мученическая кровь, апостолов проповедь, пророческая кровь, апостолов учение, камень веры Христос, на сем камени создам Церковь Свою». Вверху над колонадою написано: «Глава Церкви Христос», а на архитраве: — «И утверди столпов семь». Выше, над покровом кивория — восседающая на престоле с двойною мута-





кою Божия Матерь с молитвенно-воздетыми руками и окруженная сонмом доринносящих Ангелов. Над головою Ее представлен Дух Святой, от Которого нисходят на Божию Матерь семь лучей — семь благодатных даров. Как видно из написей, это суть: премудрость, разум, совет, крепость, ведение, благочестие, страх Божий. Еще выше — Бог-Отец в облаках, с воздетыми руками, возседающий на престоле с мутаками (— а может еще быть и Христос? —). На полях иконы — десять групп святых в облаках: пустынно-жителей, мучеников, мучениц, преподобных, праведных с Иоакимом и Анною во главе, исповедников, святителей, царей и князей, пророков, с Иоанном Предтечею во главе, и апостолов, возглавляемых ап. Павлом. Под этими ликами святых, внизу, расположены шесть групп обыкновенных людей (не святых) с надписью: «Собрани вси языцы»; они находятся уже не в облаках, а на земле, и преклоняют колена пред колоннадою. Общий вид композиций очевиден. Это — Церковь в ее целом, со всеми своими духовными силами и основами. Хотя вся композиция носит название *«Премудрость созда себе дом и утверди столпов седмь»*, но весьма затруднительно было бы точно установить, к какому из изображенных Лиц относится имя *Премудрость*: к Богу ли Отцу, к Духу ли, к Богоматери, или к распятому Христу. Если — к Последнему, то именно в Его отношении к строительству спасения, т. е., опять-таки в связи со всеми прочими элементами композиции<sup>680</sup>.

Имеются варианты описанного типа «Крестной Софии»<sup>681</sup>. Наиболее замечательны черты одного из таких вариантов, — распространенного в Новгороде, — заключаются в том, что Богоматерь стоит с боку кивория, справа; слева же, — по всей вероятности, Иоанн Предтеча. За Тою и за Другим — по три Апостола. Покров кивория увенчивается остроконечием и в него, как бы молния в громоотвод, упирается средний из лучей, исходящих из полу-окружия, которое носит надпись «Дух Святой». Еще выше расположен Христос на престоле, изображенный, как Спас-Всемиловитый. Судя по этому варианту, можно думать, что





и в — ранее описанном над киворием находится Иисус Христос, а не Бог-Отец (— как утверждает Н. Покровский —). Тогда внутри-киворное Распятие, — естественно думать, — есть запрестольное распятие, и к о н а, а н е Х р и с т о с.

Не останавливаясь на других вариациях этой иконной композиции, перейду прямо к Софии **Киевской**. Она представляет много аналогий с Софией Я р о с л а в с к о ю. Содержание С о ф и и К и е в с к о й следующее:

На семи-ступенчатом амвоне поставлен семи-столпный киворий, под которым стоит Богоматерь. В левой руке Ее — Младенец, а в правой — кадуцей (— описываю по преимуществу икону Оптиной пустыни —), иногда же — латинский крест. Под ногами — серп луны, лежащей на облаке. По карнизу ротонды надпись: «Премудрость созда себе дом и т. д.». На каждом столпе — по три надписи: первая — название духовного дара, вторая — символическое его изображение, третья — подходящий текст из «Откровения». На ступенях амвона — наименования семи добродетелей, и на ступени «веры» — семь пророков. Над ротондой Бог-Отец (?), а над Ним — Дух Святой. Кругом — семь Архангелов<sup>682</sup>: справа — Михаил с пламенным мечом, Уриил с молнией, Рафаил с алавастром мира; слева — Гавриил с лилиею, Селафиил с четками, Иегудиил с венцом, Варахиил с цветами на белом платке<sup>683</sup>.

Но наиболее замечательную является известная композиция Софийной иконы в иконостасе Собора св. Софии в К и е в е, «матери всех церквей русских». Эта храмовая икона, по-видимому, происхождения позднего, половины XVIII-го века; но композиция ее восходит к XVI-му веку», если судить по точному списку с нее в Соборе Т о б о л ь с к а, написанному при построении храма, т. е. при патриархе Филарете<sup>684</sup>. Композиция, как и вообще иконопись Южной России, образована под явно-католическим влиянием (Богоматерь непокровенна; над головою Ее два Ангела держат корону;





крест в руке Ее — латинский; позади Нее — колоннада и т. п.). Изображенная на иконе Богоматерь в правой руке имеет процветший жезл со змеевидной ручкою, т. е. к а д у ц е й, а, может быть, и епископский жезл; в левой же — латинский крест. Христос изображен у Нее в лоне, причем правая рука Его «благословляет», а левая — имеет державу. За спиною у Богоматери — два распущенных крыла, под ногами — серповидная луна, лежащая на семиглавом змее<sup>685</sup>. — При этом необходимо отметить что описываемая здесь и к о н а по композиции далеко не тождественна своей р и з е<sup>686</sup>.

Композиция Киевской Софии представляется, таким образом, видоизменением типа У в е н ч а н н о й Б о г о м а т е р и, — синкретическим объединением венчания Богоматери и типа а п о к а л и п с и ч е с к о й Ж е н ы<sup>687</sup>. Другими словами, Богоматерь освещена тут двойным светом: — Церкви Земной и Церкви Небесной. «По нашему мнению, — утверждает А. И. К и р п и ч н и к о в, <sup>688</sup> — тип венчанной Богоматери имел первоначально то же символическое значение, как и фигура О р а н т ы в изображениях Вознесения Христова; Оранта без короны и на земле, есть ц е р к о в ь з е м н а я, а женская фигура на облаках с короной на голове, есть победоносная ц е р к о в ь н е б е с н а я». При этом указывается, что с и м в о л и ч е с к о е изображение византийское получило на Западе толкование и с т о р и ч е с к о е и затем попало к нам, имея уже д в о й н о й смысл. Но, и помимо этих выводов из г е н е з и с а композиции, нетрудно видеть, что она стоит в теснейшей связи с «Откровением». Серп луны, семиглавый змей, апокалипсические тексты и апокалипсические символы на столпах и сами по себе были бы уже достаточны для сделанного утверждения. Но оно еще более обосновывается, если я напомним тебе, что в самом нижнем ярусе иконостаса, — кажется, современного иконе, — можно видеть еще ч е т ы р е иконы на явно апокалипсические темы. Это — небольшие медальоны, за решеткою весьма трудно разглядываемые. Особенно интересна находящаяся п р я м о п о д Софию-Премудростью. Тут — сложная компо-



зиция, куда входят Жена, облеченная в солнце, Богородица, Архангел Михаил, Зверь, выходящий из бездны, и т. п.<sup>689</sup>.

Может и должен возникнуть вопрос: но где же в Софийском Соборе то, что сызначала дало ему имя, — где главная святыня его? Ответ на это, конечно, прост, по крайней мере кажется простым. Этою основною соборною святынею является палладиум Киева, — славная и чудодейственная «*Нерушимая стена*». Но, при легкости дать этот формальный ответ, ответ содержательный вызывает затруднения. В самом деле, что и кого живописует это изображение? Обычно говорят, что — Божию Матерь. Но отсутствие Младенца, воздетые руки, вся постановка тела до такой степени приближают «*Нерушимую стену*» к Орнтам древнейшей христианской иконописи, что делается несомненным, что в «*Нерушимой стене*» Богородица Представлена как Орнта, т. е. выражает ту же идею, что и древние Орнты. Эта идея есть, повторяю, идея Церкви<sup>690</sup>. Исследователи идут и далее сделанного здесь утверждения. Так, по мнению Н. П. Кондакова<sup>691</sup> «*Нерушимая стена*» есть монументальное изображение Церкви, а по мнению Крыжановского<sup>692</sup> — изображение невестственного дома Софии Премудрости Божией. Так же думают и другие исследователи<sup>693</sup>.

Таковы три типа Софийной иконографии. Истолковать их — это значит понять то единое, общее для всех их духовное Начало, в силу которого все они носили одно имя и читались, как выражение одной идеи. Конечно, это Общее наши предки не знали «ответчиво», по слову Ф. М. Достоевского; но невозможно допустить, чтобы его вовсе не было, чтобы спутанность была в самых переживаниях: ведь разбираемый сейчас иконописный сюжет был в свое время обширным религиозным явлением, может быть даже — обширнейшим и, во всяком случае, любимым и национальным<sup>694</sup>; допустить возникновение его ex nihilo, из религиозной пустоты — было бы нелепо. — Стороны этого Единогo отмечаются врозь отдельными исследователями. Какие же это стороны?



В Софии (— при этом имелась в виду София Новгородская —) видели олицетворение отвлеченного свойства Божия, атрибута Его мудрости, но не Личной, не Ипостасной Мудрости Божией, а мудрости *in abstracto*. Толкование это правильно в том отношении, что София, во всяком случае, не есть Ипостась в строгом смысле слова и что Она не тождественна с Логосом. Что, действительно, олицетворения стихий, городов и местностей, нравственных и догматических понятий и т. п. были вполне возможны в христианской иконографии — это доказывается общеизвестным фактом наличности персонифицированных: Моря, Гор, Ветра, Снега, Пустыни, Неба и Земли, Космоса, Иордана, Солнца и Луны, Ночи и Утра, Небесного Вещества, Глубины, Ада, Чермного Моря, Египта, Назарета, Вифлеема, Иерусалима, Мелодии, Силы, Высокомерия, Раскаяния, Юности, *Δικαιοσύνη καὶ Ἐλεημοσύνη*, Добродетелей, *Προφητεία, Σοφία*, Синагоги, Церкви и т. п. на множестве икон, миниатюр, стенописей и проч.<sup>695</sup> Известно, что Константин Великий воздвиг в Царе-граде три храма, — в честь: Премудрости — *Ἡ ἅγία Σοφία*, — Мира — *Ἡ ἅγία Εἰρήνη* — и Силы — *Ἡ ἅγία Δύναμις*, — впоследствии преобразовавшиеся в храмы св. Софии и св. Ирины и св. Сил Небесных. В истории Рима языческого подобных примеров храмо-здания в честь отвлеченных понятий — сколько угодно; но не следует отсюда слишком поспешно выводить, будто Константин «посвящает свои храмы идеям и в частности идее божественной Премудрости без всякого отношения этого понятия к Сыну Божию». Скорее правильна мысль † проф. А. П. Голубцова, видевшего этих нейтральных, так сказать, между язычниками и христианами посвящениях меру тактическую, посредством которой Император незаметно вводил христианство, — тогда как для желающих быть в не ограды церковной предоставлялась возможность видеть в Премудрости, Мире и Силе только олицетворенные понятия<sup>696</sup>.

Так или иначе, но отвлеченностями люди не живут произошло то, что должно было произойти. А имен-



но, стали искать для Софии конкретные представления. Юстинианов храм Софии посвящен уже Воплотившемуся Слову Божию, так что праздником освящения было 22–23-е декабря, а храмовым, — повидимому, Рождество Христово. Но, вместе с тем, столь же несомненна религиозная связь Софии с Богородицею, раскрывающаяся в бого-служебной практике и в религиозном миро-созерцании наших предков<sup>697</sup>. Для разсудка единое переживание и тогда двоилось, причем разсудок колебался между Спасителем и Богородицею. Богослужебный ритуал доказывает это с несомненностью. Уже в XVI веке домо-рожденные богословы теряются при попытке разсудочно определить идею Софии: «Овии убо глаголют яко освятися церковь Св. Софии во имя Пречистыя Богородицы; овии же глаголют яко несть zde имени саму в Руси ведомо, ниже Мудрости сия мощно толку ведати»<sup>698</sup>. Но и западные посетители Царе-града видимо не знают, кому посвящен храм Софии. По крайней мере в своих описаниях Софии Царе-градской они решительно умалчивают насчет занимающего нас предмета<sup>699</sup>; а один из крестоносцев, участников взятия Константинополя, — Роберт Кларийский пишет в своей хронике странное на первый взгляд сообщение: «Or vous dirai du moustier Sainte Souphie comme fais il estoit (Sainte Souphie en Grieu, ch'est Sainte Trinités en franchois) — теперь я вам скажу о храме Св. Софии, как он сделан (Св. София по-гречески то же, что Св. Троица по-французски)»<sup>700</sup>. Таковы уже древние разногласия в вопросе о Софии. Эти колебания перешли и к исследователям современным. В то время как для одних исследователей София есть Слово Божие или даже Пресв. Троица<sup>701</sup>, другие видят в Ней Богородицу, третьи — олицетворение Девства Ее, четвертые — Церковь и пятые — совокупное человечество, «Grand Être» О. Конта.

Нужно ли признать эти толкования непримиримыми? — Разумеется. Слово Божие, Богородица, Девство, Церковь, Человечество, как разсудочные понятия, не-



совместимы друг с другом; но если мы обратимся к соответствующим *идеям*, то этой несовместимости уже не будет; мало того, предыдущий, — метафизический, — разбор дела показал уже взаимную связь этих идей. Не останавливаясь на каждой из них в частности<sup>702</sup>; приведу лишь несколько древне-русских толкований, которые дают тонкий синтез отдельных аспектов Софии<sup>703</sup>.

Вот надпись на иконе Софии Премудрости в иконостасе Успенского Собора Троице-Сергиевской Лавры<sup>704</sup>:

«Образ Софии, Премудрости Божией, проявляет Собою Пресвятыя Богородицы неизглаголаннаго девства чистоту. Имать же, Девство лице огненно и над ушами тороцы: венец царский на главе и над главою имеет Христа, а на высоте простерты небеса. Толкование: Лице огненное являет яко девство подобляется Богу вместилище быти, огонь бо есть Бог попялая страсти телесныя и просвещает душу девственную. А еже над ушами тороци и еже имут ангели — яко девственное со ангелы равно есть. Тороци же осенение Святаго Духа. На главе же имать венец царский. Сим являет яко смиренная ея мудрость царствует над страстми. Над главою же имать Христа, глава бо Мудрости Сын, Слово Божие. Той возлюби Девство Пресвятыя Богородицы и тоя смиренную Мудрость и благоизволи плотию родитися от Нея. Простерты же бысть небеса являет яко девственная душа присно свое желание имать на небеси. Препоясание же по персям являет сан стареншинства и святительства. В руце имать скипетр, им являет сан царский. Крили же орли и огненные на высокопарение и пророчество: птица же сия, егда видит ловца, выше возлетает; так и любящая девство неудобь уловлени бывають от ловца диавола<sup>705</sup>.

В шуйце же имать свиток, в нем же вписаны неведомыя и сокровенныя тайны Божии: непостижимо бо суть божественныя девства ни ангелам, ни человекам. Одевание же света и престол на нем же сидит, иного будущего света покоище являет. Утверждены же семь столпов — семь Духа дарований, пророком Исаием



провозвещенныя. Нози иматъ на камень: Девство бо исповеданий яже во Христа веры стоит непоколебимо зывая к Богу: «На камени мя веры утверди». Елици же девство хранят, подобятся Пресвятой Богородице. Сие возлюби Иоанн Предтеча: сподобися крестити Христа, Бога нашего. Сие возлюби Иоанн Богослов: сподобися возлещи на персях Христа, Бога нашего. Бог бо безплотный и безтелесный радуется чистоте и целомудрию души. Приведутся, рече, царю Девы вслед ея, и искрении Ея приведутся в веселии и радовании. Введется в храм царев сиречь девственнии души приведутся вослед Пресвятыя Богородицы к Сыну ея и Богу нашему. Аминь».

Другие объяснения не особенно разнятся с только что приведенным и в основных моментах могут считаться тождественными. Но позволю себе привести кое что из них в виду их малой известности.

Так, в одной рукописи читаем (— заметим, что т означает толк, толкование, а в — вопрос —):

«Сказание истолковано, что есть софия премудрость божия. Церковь божия софия пречистая дева богородица т сиречь девственных душа неизглаголаннаго девства Чистота смиренныя мудрости истина. в имеет надглавою Христа, т глава бо мудрости сын слово божие. простерта же небеса пре выспръ тоя. т преклони бо небеса, сниде в деву чисту. елико бо их любят девство подобятся богородицы. Сия бо роди сына и слово божие господа исуса христа. любящей бо девство ражают словеса детели. рекше неразумныя научати. Сию ж возлюби предтеча креститель, крестиса устав девства показа жестокое о бозе житие. Имат же девство лице девиче огнено. т огоньбо есть божество. попаляя страсти тленныя, просвещающая же душу чисту. Имат же надушима тороцы. еже имут аггели. т житие чисто со аггели равно есть. тороцы же суть покоище святаго духа Нагалве же ея венец царский. т смиренная мудрость царствует страстем. нанже препоясание во чреслах. т образ старейшинства и святительства. Вруце же держаще скипетр. т царский сан. Имат же крыле огнене. т высокопаривое пророчество разум ско-





ро (?) являет зело бо зрачная птица любящи мудрость еда бо видит ловца, выше возлетает. Тако любящеи девство неудоб'уловени бывает от ловца дьявола. Вшуици же имать свиток написан. т Внем неведомыя сокровенныя тайны. Рекше преданная писания видит, непостижима бо сут божественная действия ни аггелом ни человеком. Одеание же света и престол нанем же седи. т Иного будущаго света покоище являет. Утвержена на седмью столпе. т Седмью духа даровании. Что во isaине пророчество писано. Нози же имат на камени. т На сем бо камени созижду церковь мою. И паки на камени мя веры утверди, софия премудрость божия. т Святеи соборней апостольстей церкви. девство образ божии от девы бо родися господь. девство почте елико бо безсплотен и безтелесен Господь толико чистоте и безтлению плоти наша радуется. девство наполняет горнюю твар. Иместо еж истощивши отпавших аггели. елико бо человек смертных толико девственничество женившихся честнее яко по образу божию лепо нам есть жити христосови почести девство плоти тления и кала убегающа. Дивно же нетленну быти человеку без-тля чистотою христовым воплощением. Нетленно одеваы приведутся рече царю девы понем. сиречь девственных душа. Тем'же не скорбите сам бо нам обетова глаголя. Иде же'аз буду ту и слуга мои будет»<sup>706</sup>.

Такое же, но несколько укороченное, толкование находим в одном рукописном лицевом Апокалипсисе<sup>707</sup>, под надписанием: «О с о ф е и п р е м у д р о с т и б о ж и й с п и с а н о с м е с т н а г о о б р а з а , и ж е в в е л и к о м н о в е г р а д е». Это толкование начинается словами: «Церкви Божия софея пречистая дева богородица и т. д.»; кончается же словами: «На сем бо рече камени созижду церковь мою. И паки рече, на камени мя веры утверди». Это весьма важно. Очевидно, разсуждение о превосходстве безбрачия пред браком и резко-аскетический манихейский тон в конце предыдущего «Сказания» есть прибавка п о з д н е й - ш а я, — если только дозволительно в данном случае делать заключение от древности рукописи к древности



редакции. Добавлю еще, что на л. 72 находятся апокалипсические миниатюры, относящиеся к Софийным темам.

В рукописной «Книге Алфавит», или точнее, Толковый Словарь в алфавитном порядке, XVII-го века<sup>708</sup>, опять-таки находится «Толкование образу св. Софии премудрости божией. София церковь божия — пречистая дева-богородица — сиречь дей[в?]ственная душа неизглаголанного девства чистота и т. д.».

Несколько подобных толкований имеется и в Библиотеке Свято-Троицкой Сергиевой Лавры<sup>709</sup>. Так, например, в рукописном толковом Апокалипсисе<sup>710</sup> говорится: «Словеса избрана от многих книг различных строк. Нач. Слово о премудрости. Неизреченьного девства чистота смиренныя мудрости истина имеет бо над главою Христа»; на л. 150 толкование трех стихов под заглавием: «В св. Софии есть комора, Соломона сына Давида от камени другаго [драгаго?] сделана, на ней же суть написаны стиси трие еврейскими и самарянскими писмены...». На белом же листе впереди книги помещен ex-libris: «Сия святая Откровение Ивана Богослова и вангиллиста Апокалипсис, да в ней служба толковая, да иных приписей много без числа, мудрых без меры. Асия книга Зосимы митрополита всея Руси» [Митрополитом Зосима был в 1491–1494 гг.].

В другой рукописи, XVI в., находится «Слово св. Софии о Премудрости Божией. Нач. Церкви божия София пречистая Дева Богородица...»<sup>711</sup>.

Тесная связь Софии и Богородицы ярко запечатлена в церковных песнопениях. Так, в Московской Софийской церкви, что близ Лубянской площади, есть особенная служба св. Софии, и в иконе этой службы, правоймой 15-го августа, говорится о девственной Душе Богоматери, как о Церкви и о Софии:

«— заступницу миру, пренепорочную Невесту, Деву воспети дерзаю, ея же девственную душу церковь свою божественную нарекл еси, и воплощения ради Слова твоего Софию Премудрость Божию именовал еси. — Зрак ея огневи-



ден вообразил еси, от нея же изыде огонь Божества твоего, сиречь единородный Сын твой»<sup>712</sup>.

Некоторые части этой службы, как-то паремии, стихиры на литие и стихиры на стиховне, заимствованы из службы Успения Пресвятой Богородицы; замечательно при этом, что сказанное заимствование сделано сознательно и заключается следующей оговоркой. «Сего ради Стиховна и прочая, писана празднеству Успения Пресвятыя Богородицы понеже она есть церковь одушевленная премудрости, и Слову Божию, София именуемая»<sup>713</sup>. Другими словами, опять подтверждается, что София — это и есть Богородица, храм ипостасной премудрости, Слова Божия.

Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что София празднуется в день Рождества Богородицы (— в Киеве —) или в день Успения (— в Вологде —).

Таков один ряд толкований Софии. В других же, как например в «Сборном Подлиннике графа Строганова», Премудрость прямо называется Сыном и Словом Божиим<sup>714</sup>. Точно также, в упомянутой выше «Службе Софии» София иногда почти отождествляется с Богом-Словом<sup>715</sup>.

Таково толкование Софии нашими предками. Сразу видно отличие его по тону от толкования византийских греков. Занятая богословскою спекуляциею, Византия воспринимала Софию со стороны ее спекулятивно-догматического содержания. София, в понимании греков, — по преимуществу предмет созерцания. — Наши же предки, восприняв от Византии готовые догматические формулы, прилепились душою к подвигу, и к непорочности, возлюбили чистоту и святость отдельной души. И тогда София повернулась к их сознанию другою своею гранью, — аспектом целомудрия и девственности, аспектом духовного совершенства и внутренней красоты. — Наконец, наши современники, мечтая о



единстве всей твари в Боге, всю мысль устремили к идее мистической Церкви. И София повернулась к ним своею третьею гранью, — аспектом Церкви. Феодор Бухарев, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, «нео-христиане», католические модернисты и т. д.<sup>716</sup> — вот те течения, которые опять находят себе символическое выражение в Софийных иконах. Чем же теперь является София?

«Это Великое, царственное и женственное существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета и от родоначальницы Нового, — кто же оно, — говорил в своей речи 1898 г. о Конте Вл. С. Соловьев<sup>717</sup>, — кто же оно, как не самое истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с ним все, что есть. Несомненно, что в этом полный смысл Великого Существа, наполовину прочувствованный и сознанный Контом, в целостности прочувствованный, но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софийских храмов». Короче, София — это Память Божия, в священных недрах которой есть все, что есть, и вне которой — Смерть и Безумие.

Таковы три аспекта идеи Софии. Существует одно замечательное изображение, объединяющее их в себе, — все три. Это, именно, — стенопись в притворе, у самого входа, справа, Костромского Успенского Собора. В ряде последовательных, находящихся друг под другом, медальонов изображены тут: Бог Отец, Иисус Христос, София (с надписью: *Иис. Хр.*), Божия Матерь (типа Знамения) в восьми-угольной звезде и, наконец, Церковь представленная св. Престолом, возле которого стоит ап. Петр, затем, сонм пророков и святых, — одним словом, — вся мистическая цепь домостроительства. Изображение это в высшей степени интересно, и жаль только, что не имеется с него фотографического снимка.



Аналогичное соотношение иконных сюжетов — в наружной алтарной росписи того же храма: В середине росписи представлена Пресвятая Троица, слева от Нее — Божия Матерь, сидящая на престоле, а справа — София, новгородского извода. Над Софиею — четыре ангела, по сторонам же Ее — Божия Матерь и Иоанн Предтеча и сонмы святых.

Три главные аспекта Софии-Премудрости и три типа понимания Ее в разные времена и в разных душах получают поочередно свое преобладание. Парение богословского созерцания, подвиг внутренней чистоты и радость всеобщего единства, — эта тройственная жизнь веры, надежды и любви, — она дробится человеческим сознанием на отдельные моменты жизни и только в Утешителе получает свое единство. Но мы не должны забывать, что лишь в э т о м е д и н с т в е — сила и смысл каждого из них. Лишь в преодолении плотяной расудочности выступает, как снежная вершина из сизой утренней мглы, «Столп и Утверждение Истины».

Вопрос — в том, при каких же, именно, жизненных условиях вырастает подвиг этого само-преодоления. — Условия эти — в том, чтобы показать душе своей предварительное, частичное преодоление плотяности и тем увлечь ее к подвигу.

София, — эта истинная Тварь или тварь во Истине, — является п р е д в а р и т е л ь н о как н а м е к на преображенный, одухотворенный мир, как незримое для других явление горнего в дольном. Это откровение совершается в личной, искренней любви двух, — в дружбе, когда любящему дается п р е д в а р и т е л ь н о, без п о д в и г а нарушение само-тождества, снятие граней Я, выхождение из себя и обретение своего Я в Я другого, — Друга. Д р у ж б а, как таинственное рождение Ты, есть та среда, в которой начинается откровение Истины.



Faustum praelium. Бой счастливый

## ХІІ. — ПИСЬМО ОДИННАДЦАТОЕ: ДРУЖБА

### Далекий Друг и Брат!

Бесконечными кругами кружит метелица, — тонким снежным прахом засыпает окно и бьется в оконные стекла. На кусте, — что пред окном, — осел холм морозной пыли, и эта снежная пирамида растет с каждым часом. Дорожки курятся; когда попытаешься выйти наружу, то из под ног рвется снежный дым. *Вззг, вззг!* — взвизгивает щелями душник; ветряным порывом извлекаются завывания из печной трубы. Снова и снова крутятся снежные белые вихри. Сорван зимний убор с дерев, и стоят деревья с оголенными, простертыми ветвями, раскачиваемые.

Прислушиваешься к шуму в трубе, к *вззгам* отдушины. Душа замирает в смутных воспоминаниях (— или предчувствиях? —) и, кажется, будто срастворяется шумам. Кажется, будто сам весь обращаешься в метелевый в и х о р ь. Окно уже засыпано до половины. В комнате начала водворяться сумеречная полу-тьма. Жидкая, синеватая тень легла на предметы. Оправляю лампаду. Ярче — золотой сноп лучей. Зажигаю еще пред Божией Матерью душистую медовую свечу янтарно-желтого воску, привезенную о т т у д а, где мы бродили вместе. Бросаю несколько зерен ладана в глиняную кадильницу с тлеющими углями и вздуваю жар.



Дымные волокна потянулись по всем направлениям; потом запутались друг в друге и смешались синеватым клубящимся облаком.

Пусть засыпает метелицею наружное окно. Так — хорошо. Так — ярче горит лампада внутри, благоуханнее клубится курево, ровнее пламя медвяной свечки. Снова я — с тобою. Каждый день вспоминаю что-нибудь о тебе, а потом сажусь писать. Так, изо дня в день, скользит к «тому берегу» жизнь моя, чтоб мог я, хотя бы о т т у д а, смотреть на тебя,

«любовью смерть  
и смертью страсти победивши»...

Сегодня — непрестанно на уме тот морозный и метельный день, когда мы шли с тобою в скит П а р á к л и т. Проходили лесом. Глубокий снег был едва выезжен, и мы ежеминутно увязали. Но все-таки добрались. Несколько дней запечатлелись, как целая жизнь. Пост, общая молитва пред большим распятием. Вставали по ночам; холодно. В потемках с трудом доходили до церкви, — по сугробам. При спуске вниз, под землю, спотыкались. В церкви — полу-темно, как в склепе. Помнишь ли старого-престарого схимонаха, совсем согбенного, — как преп. Серафим? Помнишь ли о. Павла, молодого запостившегося монаха, который приобщался вместе с нами? Уж и тогда было видно, что ему жить не долго; знаешь ли? он, ведь, действительно, скоро после того и умер, — от чрезмерного воздержания. Вместе с тобою приобщились; этим было положено зерно всего того, что я теперь имею. Ведь не напрасно столько раз говорил нам наш авва Исидор (— только после ухода его о т с ю д а я начинаю понимать сокровенный смысл всегдашних, его упорных слов —):

«Брат от брата укрепляем, яко град тверд» (*Притчи* 18:19). Вот это-то мне и хочется несколько осмыслить в настоящем письме.

Та духовная деятельность, в которой и посредством которой дается ведение Столпа Истины, есть любовь. Но это — любовь б л а г о д а т н а я, проявляющаяся лишь в очищенном сознании. Нужно еще до-



стичь ее, — долгим (— ох, долгим! —) подвигом. Что-бы стремиться к ней, — непредставимой для твари, — нужно получить начальный толчок и нужно иметь поддержку в дальнейшем движении. Толчком таким бывает столь обычное и столь непонятное разсудку откровение человеческой личности, — в восприимлющем это откровение являющее себя как л ю б о в ь: «Любовь, — говорит Гейнрих Г е й н е, — это — страшное землетрясение души». Говорю л ю б о в ь; слово это употребляю и не в том смысле, в каком ранее<sup>718</sup>, в письме четвертом, и — в том же, потому что э т а любовь есть не то, что т а, и, вместе, — предвосхищение т о й, ожидаемой. Любовь дает встряску целому составу человека, и после этой встряски, этого «землетрясения души», он м о ж е т искать. Любовь приоткрывает ему двери горных миров, и тогда веет оттуда прохладой рая. Любовь показывает ему «как бы в тонком сне» лучезарный отблеск «обитателей», — на мгновение сдергивает пыльный покров с твари, хотя бы в одной точке, и обнаруживает бого-зданную красоту ее; дает забыть о власти греха, выводит из себя, говорит властное «стой!» потоку мятущихся помыслов самости и толкает вперед: «Иди и найди во всей жизни то, что видел в полу-очертаниях и на мгновение». Да, лишь на мгновение. И, возвратившись в себя, душа тоскует об утраченном блаженстве, томится сладким воспоминанием, как сказано:

Я помню чудное мгновенье  
 передо мной явилась ты,  
 как мимолетное виденье,  
 как гений чистой красоты.

Т е п е р ь душе предстоит выбор: или погружаться во грех, разъедающий личность, или же... украшать себя горнею красотой.

За моментом эроса, в Платоновском значении слова, открывается в душе *φιλία*, — высшая точка земли и мост к небу. Постоянно являя в лице любимого отблеск первозданной красоты, она снимает, хотя предварительно и условно, грани самостного от-особления, которое есть одиночество. В д р у г е, в этом д р у г о м Я





любящего, он находит источник надежды на победу и символ грядущего. И тут ему дается предварительное едино-сущие и, следовательно, предварительное ведение Истины. На эту-то вершину человеческого чувства и спускается небесная благодать т о й любви. Но, чтобы ясно представлять оттенки упоминаемых здесь понятий, необходимо вникнуть в содержание имеющихся на лицо г р е ч е с к и х глаголов любви: язык одних только эллинов выражает непосредственно эти оттенки.

Ч е т ы р е глагола любви существуют в греческом языке для запечатления в слове различных сторон чувства любви; это именно: *ἐρᾶν*, *φιλεῖν*, *στέργειν* и *ἀγαπᾶν*<sup>719</sup>.

1°, — *ἐρᾶν* или, в поэтическом языке, *ἐρᾶσθαι* значит н а п р а в л я т ь н а п р е д м е т в с е ц е л о с т н о е ч у с т в о, отдаваться предмету, для него чувствовать и воспринимать. Глагол этот относится к любви страсти, к ревностному и даже чувственному желанию. Отсюда, *ἔρως* есть общее выражение для любви и ее пафоса, а также — для любовного желания.

2°, — *φιλεῖν* более всего подходит к нашему « л ю б и т ь » в его общем значении, и противопоставляется *μισεῖν* и *ἐχθαίρειν*. Оттенок, выражаемый этим глаголом любви, есть в н у т р е н н я я с к л о н н о с т ь к л и ц у, выросшая из задушевной общности и близости, и поэтому *φιλεῖν* относится к каждому виду любви лиц, стоящих в каких-либо внутренне-близких отношениях. В частности, *φιλεῖν* (с- или без прибавления *τῷ στόματι*, у с т а м и) означает внешнее выражение этой внутренней близости, ц е л о в а т ь. Как находящее свое удовлетворение в самой б л и з о с т и любящих, *φιλεῖν* включает в себя момент довольства, самонасыщенности; по объяснению древних лексикографов, *φιλεῖν* значит «ἀρχεῖσθαι τινι, μηδὲ πλέον ἐπιζητεῖν», — быть удовлетворенным чем, ничего более не искать». Но, с другой стороны, как чувство е с т е с т в е н н о -р а з в и в а ю щ е е с я, (*φιλεῖν* не имеет никакого морального или, точнее, моралистического оттенка. — *Φιλία*, *φιλότης* означает дружественное отношение, нежное выражение любви, которое относится ко внутреннему расположению любящих. В частности, *φίλημα* — поцелуй.



3°, — *στέργειν* означает не страстную любовь или склонность к лицу или вещи, не позыв к объекту, определяющему наше стремление, а спокойное и непрерывное чувство в глубине любящегого, так что, в силу этого чувства, любящий признает объект любви близко-принадлежащим ему, тесно с ним связанным и в этом признании обретает душевный мир; *στέργειν* относится к органической, родовой связи, нерасторгаемой, в силу этой прирожденности, даже злом. Такова нежная, спокойная и уверенная любовь родителей к детям, мужа к жене, гражданина к отечеству. Соответственное со *στέργειν* значение имеет и производное *στοργή*.

4°, — *ἀγαπᾶν* указывает на любовь разсудочную, основывающуюся на оценке любимого и потому не страстную, не горячую и не нежную. Относительно этой любви мы можем дать себе отчет в разсудке, потому что в *ἀγαπᾶν* менее ощущений, привычек или непосредственной склонности, нежели убеждений. В общем словоупотреблении глаголов любви, *ἀγαπᾶν* есть речение наислабейшее и ближе всего подходящее к нашему ценить, уважать. И, чем более получает места разсудок, тем более слабнет сторона чувства. Тогда *ἀγαπᾶν* может значить даже «ценить правильно, не переоценивать». Так как оценка есть сравнение, выбор, то *ἀγαπᾶν* включает в себя понятие свободного, избирающего направления воли. — Было бы интересно уяснить этимон разбираемого слова; но к сожалению, делавшиеся опыты корне-словия *ἀγαπάω* не дали никаких решительных или даже сколько-нибудь устойчивых выводов. По Шенкелю, *ἀγαπάω* связано с *ἄγαμαι* — изумляюсь, восхищаюсь и, быть может, с *ἄγη* — изумление, удивление, *ἀγανός* — достойный удивления, благородный, *ἀγάλλω* — прославляю, украшаю, *γαίω* — горжусь, радуюсь, *γάνυμαι* — радуюсь, веселюсь и латинскими *gaucare*, *gaudium*, *gaudere*<sup>70</sup>. Если — действительно так, то *ἀγαπᾶν*, очевидно, означает «иметь свою радость в чем-нибудь». Но есть и иные объяснения. По Прелльвицу *ἀγαπᾶν* — из *ἄγα* (или *ἄγαν*), т. е. «веселье»,



«очень», и из *ἄρα*, входящего в *πάομαι* — беру, приобретаю, так что *ἀγαπᾶν* — «весьма брать, sehr nehmen»<sup>721</sup> в смысле — охотно, жадно. — Однако эта гипотеза Прелльвица отвергнута в дальнейших исследованиях Бругманна, Фикка и Лагеркранца. Подводя итоги, автор новейшего этимологического словаря Эм. Буазак заявляет, что этимология *ἀγαπάω*, — «obscure, темна»<sup>722</sup>.

Производные от *ἀγαπάω*: *ἀγάπησις* — любовь вообще, без отношения к чувственности или сердечности, и *ἀγάπημα* — любимый предмет.

Соотношение четырех глаголов любви таково: глагол *ἀγαπᾶν* во многом сходствует с *φιλεῖν*, но, как относящийся к разсудочно-моральной стороне душевной жизни, он не включает в себя идеи об охотном, непосредственно из сердца идущем действии, которое выявляло бы внутреннюю склонность; *ἀγαπᾶν* лишено усвоенных *φιλεῖν* оттенков «делать охотно», «лобызать» (поцелуй и есть одно из таких «охотных», непосредственных выражений чувства), обвыкнуть делать. Эта разница между *φιλεῖν* и *ἀγαπᾶν* у Аристотеля<sup>723</sup> характеризуется следующим сопоставлением обоих глаголов: *καὶ ὁ φίλος τῶν ἡδέων. τὸ τε γὰρ φιλεῖν ἡδύ (οὐδεὶς γὰρ φίλοιος μὴ χαίρων οἴνω) καὶ τὸ φιλεῖσθαι ἡδὺ· φαντασία γὰρ καὶ ἐνταῦθα τοῦ ὑπάρχειν αὐτῷ ἀγαθὸν εἶναι, οὗ πάντες ἐπιθυμοῦσιν οἱ αἰσθανόμενοι, τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπάσθαι ἐστὶν αὐτὸν δι' αὐτόν*, т. е.: «и друг — из числа приятного, — говорит Аристотель: — любить ведь приятно (всякий ведь любитель вина наслаждается им) и быть любимым — тоже приятно; ибо и здесь — представление о наличности у него [у любимого] блага, которого желают все знающие; быть же любимым — *φιλεῖσθαι* — значит быть ценным — *ἀγαπάσθαι* — самому чрез себя», т. е. быть ценным не по каким-нибудь внешним для самого любимого причинам, а именно из-за него самого<sup>724</sup>.

Таким образом, *φιλεῖν* есть склонность, соединенная с самим любимым лицом и вызванная близкою совместною жизнью и единством во многих вещах; *ἀγαπᾶν* же не есть склонность, соединенная с самим



лицом, а скорее — сего признаками, сего свойством, и потому — склонность несколько безличная, абстрактная. Поэтому-то *φιλεῖσθαι* может быть объяснено чрез *ἀγαπᾶσθαι* посредством прибавки *αὐτὸν δι' ἑαυτόν*. *Ἀγαπῶν* имеет в виду свойства лица; *φιλῶν* — самого его. Первый дает себе отчет в своей склонности, рассчитывает и взвешивает; у второго же она раскрывается непосредственно, любезна ему. Поэтому *ἀγαπᾶν* окрашивается морально, а *φιλεῖν* не принимает никакой моральной окраски: *φιλεῖν* ведь означает любовь естественной склонности, первоначально не свободную любовь, *ἀγαπᾶν* — любовь, как направление воли, определяемой разсудком, свободную любовь, *diligere* (в особенности этот последний момент ярко выразился в Библейском словоупотреблении) и потому *ἀγαπᾶν*, *προαιρεῖσθαι*, *διώκειν* употребляются Аристотелем синонимично<sup>725</sup>.

Что касается до отношения *φιλεῖν* к *ἐρᾶν*, то они тоже во многом сходственны по содержанию, но только *ἐρᾶν* относится к аффективной, чувственной и патологической стороне любви, а *φιλεῖν* — ко внутренней проникновенности и близости.

Наконец, *στοργή* обозначает не вспыхнувшую страсть, *ἔρωσ*<sup>726</sup>, и не возникшую личную склонность к человеку, *φιλία*, и не теплую оценку его качеств, *ἀγάπη*, — одним словом, не чувство возникающее у человека, как особливой личности, а от природы присущие человеку, как члену рода, приверженность, нежность и обходительность в отношении лиц, с которыми существуют бытовые, корневые, по-дличные связи: *στοργή* есть чувство, по преимуществу, родовое, тогда как прочие, т. е. *ἔρωσ*, *φιλία*, *ἀγάπη* — личные.

Подводя итог, в *φιλεῖν* можно отметить следующие черты:

1°, — непосредственность происхождения, основанного на личном соприкосновении, но не обусловленного одними лишь органическими связями, — естественность.

2°, — проникновенность в самого человека, а не только оценка его качеств.



3°, — тихий, задушевный, н е р а з с у д о ч н ы й характер чувства, но в то же время и н е с т р а с т н ы й, не импульсивный, не безудержной, не слепой и не бурный.

4°, — б л и з о с т ь, и притом личная, нутряная.

Итак, греческий язык различает ч е т ы р е направления в любви: стремительный, порывистый *ἔρως* или любовь ощущения, с т р а с т ь; нежную, органическую *στοργή*, или любовь родовую, п р и в я з а н н о с т ь; суховатую, разсудочную *ἀγάπη* или любовь о ц е н к и, у в а ж е н и е; задушевную, искреннюю *φιλία* или любовь внутреннего признания, личного прозрения, п р и я з н ь. В сущности, ни одно из этих слов не выражает той любви дружбы, о которой идет речь в настоящем письме, — любви совмещающей в себе моменты *φιλία*, *ἔρως* и *ἀγάπη*, что отчасти и пытались выразить древнее сложным словом *φιλοφροσύνη*. Но, во всяком случае, изо всех слов ближе всего подходит сюда *φιλεῖν* с производными. В виду этого выясним несколько этимон и словоупотребление *φίλος*, сравнительно с синонимичными словами т о й же основы.

*Φίλος* просходит от местоименного корня *ΣFE* (— звучащего в русском «с в о й» —), дающего начало четырем синонимам:

- |                                    |   |                    |
|------------------------------------|---|--------------------|
| 1°, — <i>φέτης</i> или <i>ἔτης</i> | } | $\sqrt{\Sigma FE}$ |
| 2°, — <i>ἐταῖρος</i>               |   |                    |
| 3°, — <i>φίλος</i>                 |   |                    |
| 4°, — <i>ἴδιος</i>                 |   |                    |

Следовательно, по основе, *φ-ι-λ-ο-ς* означает «своего» человека, человека близкого. Но ведь и прочие производные от основы *ΣFE* означают «с в о е г о». Какой же оттенок дифференцирует *φίλος* от каждого из них?

1°, — гомеровское *φέται* — это те лица, с которыми часто встречаются, имеют обычно тесное обхождение. Можно было бы передать *φέται* собирательным «з н а т ь», обозначающим круг знакомства, приятелей, вообще всех известных, знакомых лиц и употребляющимся в воронежском наречии<sup>727</sup>; это — то же, что и древнее церковно-славянское «знаемые», — как например в



Пс 87:19: «удáлил еси от мене друга и искренняго и знаемых моих от страстей».

2°, — *ἑταῖροι* у Гомера означает союзников, — тех, которые имеют общее предприятие; поэтому уже Аристарх объяснил *ἑταῖροι* чрез *συνεργοί* — со-работники. *Ἐτης* — более древняя форма того же слова *ἑταῖρος*, но не ограниченная в своем содержании посредством какого-либо суффикса. *Ἐταιρία* и *ἑταιρεία* — союзничество.

Равнозначащее с *ἑταῖρος* старинное русское *товар*, т. е. товарищ, равно как и ласкательные формы этого слова *товарищ*, *товариш*, *товарут* происходит, по объяснению Ст. Микуцкого<sup>728</sup>, от  $\sqrt{\text{var}}$  *крыть*, *закрывать* — и означает, собственно, *защита*, *защитник*. Русское старинное *товар*, *товары*, т. е. лагерь, воинский стан, значит, собственно, *защита*. Подобно тому и мадыарское *vár* — *крепость*, *укрепление* означает, собственно, *защита*. Что же до частицы «то», — она есть указательное местоимение, звучащее в: русском *то-пыриться* (ср. *пыриться*); литовском *toligus* (ср. *ligus*) — *равный*, *ровный*; польском *тояд* (*tojad*, ср. *яд*) — *ядовитое растение*; чешском *гозтомиль* (*goz to mily*) — *весьма миль*. Это «то», по всей вероятности, тождественно с членом-определителем, употребляемым в болгарском языке и доселе хранящимся в некоторых северных наречиях языка русского, — особенно в *костромском*.

3°, — *φίλος* — *друг*, — тот, с которым мы связаны связью взаимной любви; *φιλία* — *дружба*. Соотношение *φίλος* с *ἑταῖρος* таково: в отношении к *φίλος* бывают всегда хорошо настроены, ибо, за отсутствием этого хорошего настроения, *φίλος* перестает быть для нас таковым; напротив, *ἑταῖροι* — *друзья случая*, — *друзья*, как такие, с которыми лишь преследуют сообща предпринятую общую задачу. Следовательно, если *φίλος* и *ἑταῖρος* противополагаются друг другу, то *первое* слово означает тесно и внутренне привязанного посредством любви, а *второе* — только лишь товарища; и даже: *ἑταῖρος* иногда означает лишь политического со-партийного



союзника. Ἐταῖροι связаны временною, случайною и внешнею связью, а φίλοι — неразрывною (— по крайней мере она должна быть такою —), внутренне-необходимую и духовную. В этом смысле правильно равенство:

$$\text{φίλος} = \text{πιστὸς, ἑταῖρος,}$$

друг — верный товарищ, верный до конца и во всем; поэтому πειρᾶσθαι φίλων — и с п ы т ы в а т ь д р у з ь е й есть знак недоверия и недостатка дружбы.

Об этом различии ἑταῖρος и φίλος говорили уже древние грамматика. Так, по Аммонию, «ἑταῖρος и φίλος — различны. Φίλος ведь есть и ἑταῖρος; ἑταῖρος, — не совсем φίλος. Поэтому и о ветре говорит Гомер (Од. 11, 7): «Надувающего паруса подлинного товарища», и иначе: φίλος обыкновенно называются все соблюдающие относительно друг друга обязанности τῆς φιλίας; ἑταῖροι же — вообще находящиеся в сожительстве и в со-работничестве — ἐν συνηθείᾳ καὶ ἐν συνεργίᾳ».

4, — Наконец, слово ἴδιος означает «с в о й с о б с т в е н н ы й», в противоположность тому, что нам обще со многими, т. е. κοινός, δημόσιος и т. п.; ἴδιος есть своеобразность, т. е. лицо или вещь в п р о т и в о -п о л о ж е н и и их к другим, имеющим с в о ю особую природу.

Таково е с т е с т в е н н о е, человеческое значение глаголов любви и их производных. Но Св. Писание, восприняв некоторые из них, придало им в своем слово-употреблении н о в о е содержание, одухотворило их и насытило идеею благодатной, божественной любви, причем внутренняя энергия слова стала обратно-пропорциональною той человеческой энергии, которая связывалась со словом в языке классическом<sup>729</sup>.

Слова ἐρᾶν, ἔρωс почти исключены из книг Ветхого Завета (у LXX-ти) и вовсе не допущены в книги Нового Завета. Нужно однако заметить, что и термины ἔρωс, ἐρᾶν нашли себе место в писаниях подвижнических. Отцы-мистики, как-то Григорий Нисский, Николай Кавасила, Симеон Новый Богослов и другие<sup>730</sup> пользуют-



ся этими терминами для обозначения высшей любви к Богу; напомним в частности, что у Симеона Нового Богослова целое обширное сочинение о любви к Богу даже названием имеет "Ἐρωτες, т. е. «Эросы». — Φιλεῖν в Священном Писании одухотворилось и стало выражать христианские отношения любви, опирающиеся на личную склонность и личное общение. — И, наконец, бесцветное и сухое ἀγαπᾶν наполнилось духовною жизнью, а в ново-образованном, нарочито-библейском ἀγάπη стало выражать проникновенную, вселенскую любовь, — любовь высшей духовной свободы. — В некоторых случаях φιλεῖν и ἀγαπᾶν почти взаимозаменяемы; в других же — они дифференцируются. Так, где дело идет о заповедей любви к Богу и к ближним, там всегда говорится ἀγαπᾶν; и о любви к врагам стоит только ἀγαπᾶν, но никогда — φιλεῖν. Напротив, об интимно-личной любви Господа к Лазарю (Ин 11:3,5,36), равно как и об отношениях Его к Любимому ученику (Ин 20:21, ср. 13:23, 19:26, 21:7) говорится попеременно φιλεῖν и ἀγαπᾶν.

Словоупотребление ἀγαπᾶν в ново-заветном языке представляется вкратце следующим образом:

а) ἀγαπᾶν ставится повсюду там, где дело идет о направлении воли (Мф 5:41,44, 1:9 и др.), а также, — где склонность покоится на решении воли, на выборе объекта любви (Евр 1:9; 2 Кор 9:1; 1 Петр 3:15; Ин 13:19; Ин 12:43; Ин 21:15-17; Лк 6:32). Чтобы хоть что-нибудь понять из беседы Господа с Петром (Ин 21:15-17), столь решающей, — по мнению католиков, — для обоснования их притязаний, необходимо считаться с разницею значений того или другого глагола любви. Воскресший Господь Своим дву-кратным вопросом указывает Петру, что он нарушил дружескую любовь — *φιλία* — к Господу и что теперь можно спрашивать с него лишь о быт-человеческой любви, лишь той любви, которую всякий ученик Христов необходимо оказывает всякому, даже своему врагу; в этом-то смысле Господь и спрашивает: *ἀγαπᾶς με;* ». Смысл вопроса очевиден; но, чтобы выразить его по-русски, требуется распространение текста, хотя бы такое: «Когда-то ты считался





Моим другом. Теперь, после твоего отречения от Меня, даже и говорить о дружеской любви не стоит. Но есть другая любовь, которую должно питать ко всем людям. Имеешь ли ты ко Мне, по крайней мере, такую любовь?». Но Петр даже слышать не хочет такого вопроса и твердит о подлинности своей личной, дружеской любви: «*Φιλῶ σε* — я друг Тебе». Вот почему он «опечалился», когда, несмотря на это двукратное заверение в его *φιλία* к Господу, Последний согласился лишь говорить о такой любви, и только теперь, при третьем вопрошании, сказал ему, скорее всего, тоном укора и недоверия: «*Φιλεῖς με; — ты друг мне?*». Сперва Господь вовсе не говорил о дружбе, и Петр относился к его вопросу спокойно. В Своей общей-человеческой любви к Господу он был настолько уверен, что сомнение в ней его не задевало, и он даже не считал нужным отвечать на тайный, безмерно-деликатный упрек, сквозивший в этих словах, — на фигуру умолчания. Быть может, он даже не понимал или не хотел понимать Господа в таком смысле. Так было дважды. Тогда Господь раскрывает Свою тайную мысль и прямо спрашивает о любви дружеской. Это-то и огорчило Апостола; «он восскорбел, что, — на третий раз, — Иисус спросил его: «Ты друг Мне?»» (Ин 21:17а). Так и улавливает ухо в прерывающемся его ответе слез: «Господи! все Ты знаешь, Ты знаешь, что я — друг Тебе — *σύ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε*» (Ин 21:17б). — Имея в виду нетождественность слов *ἀγαπᾶν* и *φιλεῖν*, едва ли можно понимать всю эту беседу как восстановление Петра в его апостольском достоинстве. Трудно допустить подобный смысл уже потому, что Петр поступил несколько не хуже (— если только не лучше —) в отношении своего Учителя, нежели остальные апостолы и, значит, если Петр потерял свое апостольство, то, не менее его, — и все прочие. Ни откуда не видно и того, чтобы он, в качестве отступника, был отлучен от общения с «двенадцатью»; напротив, ни он на себе, ни другие на нем не видят какой-либо чрезвычайной вины. Но в чем, действительно, нуждался Петр, — так это в восстановлении дружеских, личных отношений к Гос-



поду. Ведь Петр не отрекся от Иисуса, как от Сына Божия, не сказал, что отказывается от веры в Него, как Мессию (—да этого с него и не спрашивали —). Нет, но он оскорбил Господа, как друг своего друга, и потому нуждался в новом завете дружбы. — Короче говоря, разбираемое место вовсе не говорит о церковно-домостроительных событиях, — будем ли мы разуметь их как восстановление Петра в апостольстве, или как дарование ему чрезвычайных полномочий, — а касается исключительно личной судьбы и жизни Апостола. Оно *н а з и д а т е л ь н о*, но не догматично, так что напрасно подчеркивают его католики. Только что сказанным объясняется, почему Евангелист счел возможным вынести 21-ую главу за общую раму изложения: очевидно, он не видел в ней чего-то непреложно-важного, а этого не могло бы быть при католическом ее понимании.

б) *ἀγαπᾶν* употребляется там, где имеет место *и з б р а н и е* и, как отрицательное избрание, *н е п р и н я т и е* в расчет, — *eligere* и *negligere* (*Мф* 6:24, *Лк* 16:13, *Рим* 9:13). Так, *ὁ υἱὸς μου ἀγαπητός* (*Лк* 9:35, ср. *Мф* 12:18) имеет параллелью *Ис* 42:1, причем это место у LXX-ти передано чрез *ὁ ἐκλεκτός μου*.

в) *ἀγαπᾶν* употребляется и там, где речь идет о *с в о б о д н о й* — не органической — жалости (*Лк* 7:5, 1 *Фес* 1:4 и др.).

г) наконец, *ἀγαπᾶν* относится к *и с т о р и ч е с к и* — *я в л е н н о м у* отношению христиан друг к другу.

Что же касается до *ἀγάπη*, — слова, как сказано, вполне чуждого вне-библейскому, древнему светскому языку<sup>731</sup>, то оно означает такую любовь, которая чрез решение воли избирает себе свой объект (*dilectio*), так что делается само-отрицающим и сострадательным отданием себя *д л я* и *р а д и* него. Таковая, *ж е р т в е н н а я* *л ю б о в ь* на светской почве известна лишь как порыв, как нездешнее дуновение, но не как определение жизненной деятельности. Этим-то библейская *ἀγάπη* являет себя с чертами не человеческими и условными, а божескими и абсолютными.

Четверица слов любви — это одна из великих драгоценностей сокровищницы эллинского языка, и едва ли



можно одним взглядом охватить весь круг преимуществ, доставляемых жизне-пониманию, этим совершенным орудием. Другие языки не могут похвалиться даже подобным чем-нибудь в области идеи любви; отсюда — бесконечные и бесполезные прения и трения, отсюда же — потребность выдумать хотя бы суррогат эллинской четверицы, т. е. при помощи *н е с к о л ь к и х* слов создать термин равно-сильный греческому одному слову.

Такие сложные термины предлагает Арнольд Гейлинкс в своей «Этике», вышедшей в 1665 году<sup>732</sup>. Он, именно, устанавливает следующие четыре вида любви:

*Amor affectionis* — любовь чувства,  
*Amor benevolentiae* — любовь благожелания,  
*Amor concupiscentiae* — любовь влечения,  
*Amor oboedientiae* — любовь уважения.

В сравнении с греческими словами любви соотношение было бы *п р и б л и з и т е л ь н о* таково, что нужно было бы приравнять:

*amor affectionis* и *φιλία*,  
*amor benevolentiae* и *ἀγάπη*,  
*amor concupiscentiae* и *ἔρως*,  
*amor oboedientiae* и *στοργή*.

Надо упомянуть, при этом, что Гейлинкс признает еще формальную возможность *п я т о г о* вида любви, которую он называет *amor spiritualis* и которую он характеризует как пассивную любовь бесплотного существа, — как любовную страсть чистого духа. Но эту отвлеченную любовь он почти не признает за величину реальную, почему, вероятно, и не вводит ее в окончательную классификацию видов любви. Что же касается до нас, то мы готовы признать, что, быть может, и есть особая любовь, свойственная бестелесной, «астральной», — но *н е* духовной от того, — организации, и что она, быть может, находит свое осуществление в явлениях медиумического экстаза у спиритов, хлыстов, некоторых мистиков и т. д. Но это состояние слишком мало обследовано и непосредственно нам не доступно: — позволю себе оставить его без рассмотрения<sup>733</sup>.



Дадим схему, суммарно представляющую воззрения Гейл и Нкса на любовь; заметим при этом, что некоторые легкие противоречия этой таблички объясняются двукратной обработкой его «Этики»: сама «Этика» относится к 1665-му году, а «Примечания» к ней — к 1675-му.

(схему см. на развороте, стр. 412–413)

Двойным скрепом объединяется и сдерживается религиозное общество. Во-первых, это — личная связь, идущая от человека к человеку и опирающаяся на ощущение сверхэмпирической реальности друг друга у членов общества, как самобытных единиц, как монад. Во-вторых, этим скрепом бывает восприятие друг друга в свете идеи о целом обществе, и тогда уже не единичная личность, сама по себе, а все общество, проэктируемое на личность, является объектом любви. Для античного общества такими двумя скрепами были *ἔρως*, как сила личная, и *στοργή*, как начало родовое; именно в них лежал метафизический устой общественного бытия. Напротив, естественною почвою для христианского общества, как такого, стали *φιλία*, в области личной, и *ἀγάπη*, — в общественной. Та и другая сила одухотворяется и претворяется, насыщаемая благодатью, так что даже брак, этот нарочитый приемник для *στοργή*, и древняя дружба, где преимущественно являлся *ἔρως*, в христианстве окрасились в цвет одухотворенных *ἀγάπη* и *φιλία*.

Стоит прочитать непосредственно один за другим три диалога, под одним и тем же заглавием «П и р», — Ксенофонта, Платона и св. Мефодия Олимпийского<sup>735</sup>, — чтобы это облагорожение и одухотворение понятий любви выступило с удивительной пластичностью. И такое сопоставление тем нагляднее, что все три диалога написаны по одной литературной схеме и каждый последующий является сознательным подъемом над предыдущим. Можно сказать, что все три диалога — этажи одного дома, построенные на разных высотах, но имеющие приблизительно тождественное расположение комнат. И, в то время как в диалоге



## AMOR

### AMOR DILECTIONIS

*est quaevis humana mente  
savitas;*

non est ipsa Virtus, sed Praemium quoddam accidentiale Virtutis, quod, ut subinde Virtutem consequitur, ita et subinde destituit.

Любовь чувства

— всякая сладость в человеческой душе; не сама добродетель, но некоторая побочная награда добродетели, которая часто как следует за добродетелью, так и покидает ее.

### AMOR EFFECTIONIS

*est quodvis firmiter propositum;*

et non tantum firmiter Propositum faciendi quod Ratio faciendum esse decernit, pertinere ad Amorem effectionis, sed generatim omne firmiter Propositum aliquid agendi illo nomine intelligendum est.

Любовь действия

— всякое твердое намерение; и не только твердое намерение делать то, что сделать разум признает должным, относится к любви действия, но вообще под этим термином должно разуместь всякое твердое намерение делать что-нибудь, — даже несправедливость или отищение.

= amor respectu finis-cui — любовь целесообразная.

Часто ее порождает amor affectionis, но это относится к необузданности (intemperantia).



AMOR SENSIBILIS  
*seu* CORPORALIS,  
*qui est amor passio aut*  
AMOR AFFECTIONIS

— любовь чувственная или плотская, которая есть любовь-страсть или любовь влечение. Поскольку человеческая душа соединена с телом, эта любовь-страсть (т. е. страдательная любовь) есть «всцелостная, единая и единственная сладость ее»; различные имена ее: *Laetitia, Deliciae, Jucunditas, Hilaritas, Gaudium, Jubilum*; что есть сладкого в *Desiderium*, в *Spes*, в *Fiducia* — это страдательная любовь. Она — ни плоха, ни хороша, но — вещь безразличная (*res indifferentis*), *advia. forma*. Иногда она порождает любовную действия (*amor effectionis*); это бывает часто при утраченнии в добродетели.

AMOR SPIRITUALIS,  
*qui est approbatio*  
*quaedam*

— любовь отвлеченная, которая есть некоторое одобрение. Здесь выступает на первый план то одобрение, которым мы одобряем свои собственные действия вследствие того, что они согласны с разумом или верховным правилом (*suprema regula*). Но эта отвлеченная любовь (*amor spiritualis*) людьми «ставится почти ни во что — *pro nihilo fere ducitur*; ведь люди привержены своей чувственности — *addicti sunt suis sensibus*».

AMOR  
OBEDIENTIAE

— любовь уважения. Эта любовь и «составляет добродетель». Что же такое добродетель? — *Virtus est prorsus facienda quod jubet Ratio*. Добродетель есть намерение делать то, что велит разум. Поэтому, добродетельная любовь есть *Amor quiddam, qui nempe firmum prorsus facienda quod Recta Ratio faciendum esse decreverit* — такая любовь, которая высказала твердое намерение делать то, что считает должным делать правый разум.

AMOR  
BENEVOLENTIAE  
*aut*  
*benefacientiae*

— любовь благожелания или благодеяния. (Вообще к добродетели не относится; в отношении же к Богу не может не быть позорной и преступной, ибо при наличии ности ее мы ставили бы себя выше бога и хотели бы быть более достойными, чем Он).

AMOR  
CONCUPISCENTIAE

— любовь вождельения, влечения. (Тем менее относится к добродетели).



К с е н о ф о н т а рассматривается жизнь животная, в диалоге П л а т о н а — жизнь человеческая, а у св. М е ф о д и я — жизнь ангельская. Так, сохраняя тот тип организации, который присущ человеку, то соотношение сил и способностей, которое заложено в его природе, человек подымается выше и выше, «к почести вышнего звания» и одухотворяет все жизнедеятельности своего существа.

А г а п и ч е с к а я сторона христианского общества, — находя себе воплощение в перво-христианской еkkлeсии<sup>736</sup>, в приходе, в кинонии (*κοινο-βία* = обще-жизние) монашеской, — своим высшим выражением имеет в е ч е р и л ю б в и или а г а п ы<sup>737</sup>, завершающиеся явно-мистическим, даже мистериальным, со-вкушением Пречистого Тела и Честной Крови. В этом ц в е т е еkkлeзиальной жизни — источник, питающий и всю прочую жизне-деятельность еkkлeсии, начиная от каждого-дневного мученичества взаимного ношения тягостей и до кровавого исповедничества включительно. Такова, говорю, а г а п и ч е с к а я сторона жизни. Ф и л и ч е с к а я же — воплощается в отношениях д р у ж б ы, расцвет свой находящих в сакраментальном б р а т о - т в о р е н и и и со-вкушении св. Евхаристии и питающихся этим вкушением для со-подвижничества, со-терпения и со-мученичества.

Обе стороны церковной жизни, т. е. сторона а г а п и ч е с к а я и сторона ф и л и ч е с к а я, братство и дружество, во многом протекают п а р а л л е л ь н о друг другу; можно было бы указать ряд таких форм и схем, которые одинаково относятся, как к той, так и к другой области. Основываясь на этимологии, правда мало вероятной, можно сказать, что б р а т — б р а т е л ь б р е м е н и жизненного<sup>738</sup>, тот, кто берет на себя крест другого. Таково или нет происхождение слова б р а т, во всяком случае, по существу, б р а т е с т ь братель бремени. Но таков же именно и друг. А, с другой стороны, если друг — другое Я, то разве нельзя сказать того же и о брате. В точке высшей много-значительности, на вершинах своих, обе струи, братство и дружество, стремятся даже совсем слить-



ся; это и понятно, ибо приобщение ко Христу чрез таинство св. Евхаристии есть источник в с я к о й духовности. Но, тем не менее, они н е с в о д и м ы друг на друга; каждая п о с в о ё м у необходима в церковной экономии, подобно тому и в связи с тем, как каждое по своему необходимы и личное творчество и непрерывность предания: сочетание их дает дву-единство, но не смешение, не отождествление. Для христианина всякий человек — ближний, но вовсе не всякий — друг. И враг, и ненавистник, и клеветник — все же ближний, но даже и любящий — не всегда друг, ибо отношения дружбы глубоко индивидуальны и исключительны. Так, даже Господь Иисус Христос называет апостолов своими «д р у з ь я м и» лишь пред разставанием с ними, совсем на пороге своей крестной муки и смерти (Ин 15:15). Следовательно, наличность братьев, как бы любимы они ни были, не устраняет еще необходимости друга, и — наоборот. Напротив, потребность в друге — еще жгучее от наличности братьев, а данность друга включает в себя необходимость братьев. Ἀγάπη и φιλία только при недостаточной силе своей могут казаться почти одним и тем же, подобно тому как лишь н е ч и с т ы й брак «похож» на, — нечистое! — девство, а в пределе своем есть антиномически-сопряженная пара к пределу девства. Но, чем ярче и красочнее «раскрывшийся цветок души», тем очевиднее, тем беспорнее а н т и н о м и ч н о с т ь двух сторон любви, их двойственная сопряженность. Чтобы жить в среде братьев, надо иметь Друга, хотя бы далекого; чтобы иметь Друга, надо жить в среде братьев, по крайней мере быть с ними духом. В самом деле, чтобы ко в с е м относиться, как к самому себе, надо хоть в о д н о м видеть себя, о с я з а т ь самого себя, необходимо воспринимать в этом одном у ж е осуществленную, — хотя бы и частично, — победу над самостью. Таким о д н и м и является Друг, а г а п и ч е с к а я любовь к которому есть с л е д с т в и е ф и л и ч е с к о й любви к нему. Но, с другой стороны, чтобы филическая любовь к Другу не выродилась в своеобразное с е б я -любие, чтобы Друг не стал просто условием уютной жизни, чтобы дружба имела





глубину, необходимо проявление во-вне и раскрытие снаружи тех сил, которые даются дружбою, т. е. необходима агапическая любовь к братьям. *Φιλία* в обще-церковной экономике (где личности — «три меры муки», а Церковь — «женщина») есть «з а к в а с к а», *ἀγάπη* же — предохраняющая от разложения «с о л ь» человеческих отношений: без первой нет брожения, творчества церковного человечества, нет движения вперед, нет пафоса жизни; а без второй — нет безгнилостности, собранности, чистоты и неповрежденности этой жизни, — нет хранения устоев и уставов, нет уклада жизни.

В своих п р е д-чувствиях грядущего христианства древность выдвигала и ту, и другую сторону церковной жизни. Нет надобности, конечно, указывать примеры. Полезнее отметить двумя-тремя беглыми чертами, как п о с л е д у ю щ а я мысль смотрела на д р у ж б у (говорю: «на дружбу», ибо отношение ее к б р а т с т в у достаточно известно и не нуждается в напоминаниях<sup>739</sup>).

Открывающееся в сознании друзей их мистическое единство проникает собою все стороны жизни их, озлачивает и каждое-дневное. Отсюда выходит, что и в области простого со-работничества, просто товарищества Друг делается величиною бóльшею по своей ценности, нежели последняя того эмпирически стóит. Помощь Друга приобретает таинственный и любезный сердцу оттенок; выгода от него делается святынею. Эмпирическое дружбы перерастает себя, упирается в небо и вырастает корнями в земные, ниже-эмпирические недра. Может быть, — да и не может быть, а конечно, — в этом именно лежит причина той настойчивости, с которою и древние и новые, — и христиане, и иудеи, и язычники — восхваляли дружбу в ее утилитарном, воспитательном и житейском моменте.

«Двум лучше, чем одному, так как у них есть доброе вознаграждение за труд их; потому что, если они упадут, то один поднимет товарища своего. Но горе одному, когда упадет, а «другого нет, который поднял



бы его. Также, если лягут двое, то тепло им; а одному как согреться? И если станет пересиливать кто-нибудь одного, то двое противостанут ему. И нитка втрое сплетенная, не скоро порвется» (*Ек 4:9-12*). Это — относительно жизненной взаимопомощи. Но далее: взаимным трением и приспособлением друзья воспитывают друг друга: «железо острит железо и человек острит взгляд друга своего» (*Притчи 27:17*). Самая близость друга радостна: «Масль и курение радуют сердце, но сладкая речь друга лучше душистого дерева» (*Притчи 27:9*). Друг — опора и покров в жизни: «верный друг — крепкая защита; кто нашел его, нашел сокровище. Верному другу нет цены, и нет меры доброте его. Верный друг — врачество для жизни, и боящиеся Господа найдут его. Боящийся Господа направляет дружбу свою так, что каков он сам, таким делается и друг его» (*Сиф 6:14-17*).

Через утилитарно-практические соображения о выгоде и приятности дружбы тут явно сквозит д у х о в н а я оценка дружбы, и она выступает еще более явно и ясно, если вспомнить те обязанности, которые требуются в отношении к другу. Истинный друг узнается лишь в несчастье: «друг любит во всякое время и делается б р а т о м во время бедствия» (*Притчи 17:17*). Должно быть верным другу: «Не покидай друга твоего» (*Притчи 27:10*), говорит Премудрый, а Сын Сирахов высказывает ту же мысль полнее: «Не оставляй старого друга, ибо новый не может сравниться с ним: друг новый — то же, что вино новое; когда оно делается старым, с удовольствием будешь пить его» (*Сиф 9:12-13*). Помощь другу есть «приношение Господу» (*Сиф 14:11*), и потому, «прежде, нежели умрешь, делай добро другу, и по силе твоей простирай твою руку, и давай ему. Не лишай себя доброго дня, и часть доброго желания да не пройдет мимо тебя» (*Сиф 14:13-14*); и еще: «Не забывай друга в душе твоей, и не забывай его в имении твоём» (*Сиф 37:6*).

Друзья связаны теснейшим единством: «иной друг более привязан, чем брат» (*Притчи 18:24*), и поэтому дружба н и ч е м не может быть разрушена, кроме как



тем, что направлено п р я м о против самого е д и н с т - в а друзей, что ударяет в сердце Друга, как Друга, — вероломством, издевательством над самой дружбою, над святынею ее: «Наносящий удар глазу вызывает слезы, а наносящий удар сердцу возбуждает чувство болезненное. Бросающий камень в птиц, отгонит их; а поносящий друга расторгнет дружбу. Если ты на друга извлек меч, не отчаивайся: ибо возможно возвращение дружбы. Если ты открыл уста против друга, не бойся: ибо возможно примирение. Только поношение, гордость, обнаружение тайны и коварное злодейство могут отогнать всякого друга» (*Сиф* 22:21-25); «Открывающий тайны потерял доверие, и не найдет друга по душе своей. Люби друга, и будь верен ему. А если откроешь тайны его, не гонись больше за ним. Ибо как человек убивает своего друга, так ты у б и л д р у ж б у ближнего. И как ты выпустил бы из рук своих птицу, так ты упустил друга, и не поймаешь его. Не гонись за ним, ибо он далеко ушел, и убежал, как серна из сети. Рану можно перевязать, и после ссоры возможно примирение. Но кто открыл тайны, тот потерял надежду на примирение» (*Сиф* 28:16-22). И, наконец, другу должно принадлежать высшее доверие и высшее прощение. Услышав слово на друга своего, «разспроси друга твоего, может быть, не сделал он того; и если сделал, то пусть вперед не делает. Разспроси друга, может быть, не говорил того; и если сказал, то пусть не повторит того. Разспроси друга, ибо часто бывает клевета. Не всякому слову верь» (*Сиф* 19:13-16). Высшее доверие, какое можно оказать человеку, это, — несмотря на худые суждения о нем, несмотря на явные факты, свидетельствующие против него, несмотря на всю действительность, говорящую против него, — все же верить в него, т. е. принимать на вид лишь суждение его собственной совести, его собственные слова. А высшее прощение — в том, чтобы, и это приняв, вести себя так, как если бы не было ничего, забыть о происшедшем. Такое доверие и такое прощение нужно оказывать другу. Вот почему он — самое близкое к сердцу существо; вот почему Библия, желая указать на внутреннюю близость Моисея к Богу,



называет его «д р у г о м Божиим» (*Исх 32:11, Иак 2:23*). Библия показывает и осуществление этого идеала дружбы в живой действительности. Разумею трогательную до остроты дружбу Давида с Ионафаном, изображенную в словах не многих, но, быть может, от того именно трогательных до боли: «Как будто для меня именно написанных», — подумает о них каждый.

«... душа Ионафана прилепilas к душе его (Давида), и полюбил его Ионафан, как свою душу. — Ионафан заключил с Давидом союз, ибо полюбил его, как свою душу. И снял Ионафан верхнюю одежду свою, которая была на нем, и отдал ее Давиду, также и прочие одежды свои и меч свой, и лук свой, и пояс свой» (*1 Царь 13:1, 3, 4*). «Чего желает душа твоя, я сделаю для тебя», — говорил Ионафан Давиду (*1 Царь 20:4*). «Ты принял раба своего в завет Господень с тобою; и если есть какая вина на мне, то умертви ты меня» (*1 Царь 20:8*). «И снова Ионафан клялся Давиду своею любовью к нему: ибо любил его, как свою душу» (*1 Царь 20:17*). «Давид пал лицом своим на землю, и трижды поклонился; целовали они друг друга, и плакали оба вместе, но Давид плакал более» (*1 Царь 20:41*).

Потрясающие стоны 87-го Псалма обрываются воплем, — о друге. Для всяких скорбей находятся слова, но потеря друга и близкого — выше слов: тут — предел скорби, тут какой-то нравственный обморок. Одиночество — страшное слово: «быть без друга» таинственным образом соприкасается с «быть вне Бога». Лишение друга — это род смерти. «Господи, Боже спасения моего! днем вопию и ночью пред Тобою. — Душа моя насытилась бедствиями, и жизнь моя приблизилась к преисподней. Я сравнялся с нисходящими в могилу; я стал, как человек без силы между мертвыми брошенный, — как убитые, лежащие во гробе, о которых Ты уже не вспомнишь и которые от руки Твоей отринуты. Ты положил меня в ров преисподний, в мрак, в бездну... Око мое истомилось от горести; весь день я взывал к Тебе, Господи, простирал к Тебе руки мои... Я несчастен и истаеваю с юности; несу указы Твои и изнемогаю. Надо мною прошла ярость Твоя, устраше-



ния Твои сокрушили меня, всякий день окружают меня, как вода: обличают меня все вместе. Ты удалил от меня друга и искреннего: знакомых моих не видно».

Царь-Пророк в своих Псалмах строит мост от Ветхого Завета к Новому. Так и дружба его с Ионафаном решительно подымается над уровнем утилитарной дружбы Ветхого Завета и предвосхищает трагическую дружбу Нового. Тень глубокого, безысходного трагизма легла на этого Предка Христова; и честная земная дружба от этой тени сделалась бесконечно углубленной и бесконечно сладкой для нашего, имеющего Евангелие, сердца. Мы полюбили трагизм: «сладкая стрела христианства ноет в нашем сердце», как говорит В. В. Розанов.

Антиномия *ἀγάπη-φιλία* намечалась уже в книгах Ветхого Завета. Может быть, ее смутно провидели и эллинские «христиане до Христа». Но полностью она впервые открылась в той Книге, в которой безумно-ясно и спасительно-остро выявились антиномии духовной жизни, — в Евангелии.

Равномерная любовь ко всем и к каждому в их единстве — сосредоточенная в один фокус любовь к некоторым, даже к одному в его выделении из общего единства; явность пред всеми, открытость со всеми — эзотеризм, тайна некоторых; величайший демократизм — строжайший аристократизм; безусловно все — избранные и из избранных избранные; «проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк 16:15, ср. Кол 1:23) — «не мечите бисера пред свиньями»; одним словом, *ἀγάπη-φιλία*, — таковы антиномичные двоицы Благой Вести. Сила Евангелия — в том, что оно всем доступно, не нуждается в истолкователе; то сила его — и в том, что оно насквозь эзотерично, что тут ни одного слова правильно нельзя понимать без «преданий старцев», без истолкования духовных наставников, преемственно передающих от поколения к поколению смысл Евангелия. Книга, прозрачная как хрусталь, есть в то же время Книга за семью печатями. Все равны в христиан-



ской общине, и, в то же время, вся структура общины и е р а р х и ч н а. Около Христа — несколько concentрических слоев, ведающих все больше и глубже по мере своего сужения. Снаружи — внешние «толпы народа»; затем идут «окружавшие Христа; затем — тайные ученики и сторонники вроде Никодима, Иосифа Аримафейского, Лазаря с сестрами, женщин, ходивших за Господом и т. д.; далее — и з б р а н н ы е: «с е м ь д е с я т», за ними — «д в е н а д ц а т ь», еще за ними — «т р о е», т. е. Петр, Иаков и Иоанн и, наконец, «о д и н», «которого любил Господь» (Ин 13:23; 19:26; 20:2; 21:7,20). Таково характерное построение священной общины учеников Христовых. Напоминать ли, далее, проповедь притчами, ограничение круга свидетелей тем или другим concentрическим слоем, объяснение притчи наедине?

«Ученики же Его спросили у Него: «Что бы значила притча сия?» — Он же сказал: “Вам дано знать тайны Царства Божия, а прочим — в притчах, **чтобы** (— читающий да разумеет! —) они видя не видели и слыша не слышали — *ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιώσιν*”» (Лк 8:10). (N. B.).

И все-таки, если это и многое другие доказывает несомненную э с о теричность христианства<sup>740</sup>, то не меньшее количество данных (— они хорошо известны! —) доказывает полную его э к с о теричность. Э к с о теризм и э с о теризм не совместимы разсудочно и примиряются лишь в самой таинственной ж и з н и христианской, а не в разсудочных формулах и рациональных схемах.

Д р у ж е с т в е н н а я , ф и л и ч е с к а я структура б р а т с к о й , а г а п и ч е с к о й общины христиан характеризует собою не только иерархическое и филархическое отношение со-членов ее по направлению к центру, но и мельчайшие обломки общины. Подобно кристаллу, община не дробится на аморфные, уже некристаллизованные, — на омиомэрные или подобно-целые части. Предел дробления — не человеческий а т о м , от себя и из себя относящийся к общине, но общинная м о л е к у л а , пара друзей, являющая-



ся началом действий, подобно тому как такую молекулу языческой общины была семья. Это — новая антиномия, — антиномия личности - двоицы. С одной стороны, отдельная личность — все; но, с другой, она — нечто лишь там, где — «двое или трое». «Двое или трое» есть нечто качественно-высшее, нежели «один», хотя именно христианство же создало идею абсолютной ценности отдельной личности<sup>741</sup>. Абсолютно-ценную личность может быть не иначе как в абсолютно-ценном общении, хотя нельзя сказать, чтобы личность была первее общения, или общение — первее личности. Первичная личность с первичным общением, — разсудочно исключают друг друга, — даны в жизни церковной, как факт, — зараз. И если в возникновении той или другого мы не можем мыслить их онтологической равносильности, то в осуществленной действительности мы тем менее способны мыслить их онтологически не равно-сильными. Духовная жизнь личности неотделима от предварительного ее общения с другими, но самое общение непонятно вне уже имеющейся духовной жизни. Эта связанность общения и духовной жизни выразительно указана в Святой Книге.

Призван «двенадцать» учеников, Господь посылает их на проповедь по два, — *καὶ ἕξαστο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο* — причем это отправление по два ставится в связь с дарованием власти над нечистыми духами, т. е. харизмы, — первее всего, — целомудрия и девственности: «и призывает их — и начал посылать по два, — и дал им власть над духами нечистыми и...» (Мк 6:7).

Точно таково же было отправление «семидесяти»; избрав «семьдесят» Господь тоже послал их по два, — *καὶ ἀπεστέλλειν αὐτοὺς ἀνὰ δύο* (Лк 10:1), — причем тоже даровал им дар исцеления (Лк 10:9) и власть над бесами (Лк 10:17,19,20). Кроме того, в разбираемых текстах Мк и Лк содержится подразумеваемый намек и на ведение тайн Царствия, хотя бы на частичное: ведь тут говорится об отправлении на проповедь, а проповедь предполагает такое ведение. Не случайно также, надо полагать, и отправление



Иоанном Крестителем ко Христу д в у х своих учеников (*Мф* 11:2), когда надо было духовно прозреть в Личность Иисуса и определить, Христос ли Он. Впрочем, надо оговориться, что это место — «посла два от ученик своих, рече ему — *πέμψας δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ*» — иною критикою текста<sup>742</sup> исправляется так: «послав сказал ему ч р е з учеников своих, *διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*». Но это исправление, если оно и имеет текстуальные основания, однако не меняет смысла, ибо парное число посланных учеников Иоанна подтверждается у *Лк* 7:19: «Иоанн, призвав д в о и х из учеников своих, послал к Иисусу спросить — *καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔπεμψεν πρὸς τὸν Κύριον λέγων*».

Итак, ведение тайн, т. е. духо-носность обращенная, так сказать, в н у т р ь, равно как и чудо-творение, т. е. духо-носность обращенная, так сказать, н а р у ж у, или, короче, д у х о - н о с н о с т ь в о о б щ е — и м е е т о с н о в о ю п р е б ы в а н и е учеников п о д в а. «Д в о е» не есть «о д и н д а о д и н», но нечто по существу большее, нечто по существу более многозначительное и могучее. «Д в о е»<sup>743</sup> — это н о в о е соединение химии духа, когда «о д и н д а о д и н» («опара» притчи) преобразуются качественно и образуют т р е т ь е («вскисшее тесто»).

Эта мысль, — развернутая, — красною нитью проходит через всю 18-ую главу *Мф*. Но я отмечу лишь некоторые сочленения из связи мыслей.

В виду разговоров учеников Христовых о согрешающем брате Господь указывает на их власть вязать и решить (*Мф* 18:18). Но так как сущность этой власти — в духовном в е д е н и и тайн Царствия, в постижении духовного мира и воли Божией<sup>744</sup>, то внутреннее ударение 18-го стиха — именно напомним ученикам о г н о з и с е их, о их д у х о в н о с т и. А далее, в непосредственно-следующем стихе 19-м, Господь как бы парафразирует Свою мысль, переводя только что высказанное Им — на лад иных понятий, но оставляя нетронутым внутренний смысл высказанного:

«О п я т ь т а к и воистину говорю вам — *πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν*, — т. е. «еще раз», «повторяю», — что





если бы двое — *δύο* — согласились бы из вас на земле о всяком деле, — чего если бы попросили, то будет им от Отца Моего Небесного. Где ведь — *γάρο* — собраны двое или трое — *δύο ἢ τρεῖς* — в Мое Имя — *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα*, — там Я есмь посреди них» (*Мф* 18:19-20).

Ведение тайн или, частнее, власть вязать и решить есть еще — *πάλιν* — со-прошение двух со-гласившихся во всякой вещи на земле, т. е. вполне смиривших себя друг перед другом, вполне победивших противоречия и противомыслия и противочувствия до единосушия друг другу. Со-прошение такое всегда исполняется, — говорит Спаситель. Почему же так? А потому, что — *γάρο* — собранность двух или трех во Имя Христово, со-вхождение людей в таинственную духовную атмосферу около Христа, приобщение Его благодатной силы<sup>745</sup> претворяет их в новую духовную сущность<sup>746</sup>, делает из двух частицу Тела Христова, живое воплощение Церкви (— Имя Христово есть мистическая Церковь! —), воцерковляет их. Понятно, что тогда — и Христос «посреди них», — Он посреди них, как душа «посреди» каждого члена одушевляемого ею тела. Но Христос едино-сущен Отцу Своему, и поэтому Отец делает то, о чем просит Сын. — Власть вязать и решить имеет в основе своей симфонию двух на земле о всяком деле, победу самости, едино-душие двух, разумеемое уже не условно и ограничительно, но до точности и безгранично. Но, во-первых, на земле это достигнуто, но не достигнуто безусловно; во-вторых, мера достижения есть вместе и мера кротости. Непосредственно на объясненное Господом («тогда приступив, *τότε προσελθὼν*» *Мф* 18:21) самонадеянный и стремительный Петр вопрошает Его: «Сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? — *ποσάκις ἀμαρτήσῃ εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ;* — до семидесяти ли?» (*Мф* 18:21), т. е. желает знать норму и границу прощения (семь — число полноты, завершенности, законченности, предела<sup>747</sup>). Но это «до семидесяти», этот предел прощения именно и указывал бы на плотскую ограниченность прощающе-



го грех против него, на отсутствие в нем истинной духовной любви (совсем другое дело — прощение греха против Духа, — против Самой Истины), — было бы лишь видоизменением с а м о с т и. В отношениях, ограниченных сколько-нибудь кратным прощением, в о в с е нет христианской силы, это — отношения не-духовные. Вот почему Господь отвечает Апостолу: «Не говорю тебе: До седмижды, но — до седмижды семидесяти раз» (Мф 18:22), т. е. б е з какой-либо ограничительности, без конца, всецело и всемилостиво (и б о с е д м и ж д ы с е м ь д е с я т ь означает уже не конечность, а всецелостную полноту, актуальную бесконечность)<sup>748</sup>.

Таким образом, чтобы осудить человека з а г р е х п р о т и в с у д я щ е г о, необходимо стать на высоту не человеческую, а божескую, необходимо ведать тайны Божии. Осуждение заключалось бы в исполнении воли Божией. Но ведать тайны Царства можно лишь в п о л н о й любви, доходящей у двоих до симфонии во всем (— частный случай чего представляет с т а р ч е с т в о —). Эта симфония теперь не может быть о с у щ е с т в л е н а человеческими усилиями, но лишь о с у щ е с т в л я е т с я, — в бесконечном смирении пред другом своим, — в прощении греха против себя «до седмижды семидесяти раз».

Загадочная<sup>749</sup> притча Господа о «домоправителе неправедном» (Лк 16:1-8) выражает ту же идею прощения, как основы дружбы. Богач притчи — это Б о г, богатый творчеством, а домоправитель, *οἰκονόμος* — ч е л о в е к. Приставленный к Божию имению, т. е. к той жизни, которая вверена ему, к тем силам и способностям, которые вручены ему для осуществления их, для приумножения их (— ср. притчу о «талантах» —), человек расточает свою жизнь, нерадит о своей творческой способности, расхищает имение Божие. Но вот Бог требует его к отчету; человек должен оставить все, чем он воображал себя владеющим и что, на деле, было лишь доверено ему; предстоит лишиться всех внешних сил, которыми он пользовался при жизни, затем тела с его органами и, наконец, душевного устройства, которое



выгорит в огне судном. Предстоит человеку оказаться «нагим» и «нищим», «в н е» дома Божия, ибо господин объявил ему уже: «Ты не можешь более управлять» (Лк 16:2). Управитель понимает, что его положение безвыходно, ибо жил он только на Божие имение, а не на свое, и что собственного творчества жизни у него нет и быть не может: «Что мне делать? — сказал он сам себе. — Господин мой отнимает у меня управление домом: копать не могу, просить стыжусь. Знаю, что сделать, чтобы приняли меня в дома свои, когда отставлен буду от управления домом» (Лк 16:3,4). Итак, изгоняемый из дома Божия он хочет обеспечить себе место хотя бы в домах других других людей, т. е. в душах, в молитвах, в мыслях других людей, — в п а м я т и Церкви. Какие же меры предпринимает он для этой п а м я т и о себе, для этого приема своего в чужие дома? А вот что: «призвав должников господина своего, каждого порознь, сказал первому: «Сколько ты должен господину моему?». Он сказал: «Сто мер масла». И сказал ему: «Возьми твою росписку и садись, скорее напиши: пятьдесят». Потом другому сказал: «А ты сколько должен?». Он отвечал: «Сто мер пшеницы». И сказал ему: «Возьми твою росписку и напиши: восемьдесят»» (Лк 16:6-7). Другими словами, домоправитель неправедный счеркивает с должников господина своего часть того, что они должны господину его, убавляет часть их долга пред господином своим, т. е. в своем сознании сокращает их грехи пред Богом. Моралистически, юридически, законнически этот поступок есть новый проступок пред господином. Этот поступок «неправеден», так как «праведность» есть применение закона тождества, и «по-праведному» должно говорить о должнике, — тем более чужом, — как о должнике, но нельзя — как о не-должнике, и — о каждом долге, — тем более другому, — так, каков есть он, а не так, каков он н е есть. Законнически — в о о б щ е нельзя прощать грех; но, во всяком случае, никак нельзя прощать грех не против себя, а против Бога. Но, в духовной жизни, эта-то «неправедность» и требуется: сознавая с е б я виновным пред Богом, должным Богу, грешным



пред Богом и нуждаясь в прощении Божиим, достоин и другим отпустить их грехи, уменьшать меру их виновности. Да, мы не имеем «п р а в а» покрывать то, что составляет обиду не нам, а Богу, — что затрагивает не нас, а Бога. Кажется даже весьма естественным, по ревности к славе Божией, усугублять вины других людей, подчеркивать, что мы «не сочувствуем» их грехам, что должников Божиих мы готовы считать чуть ни своими собственными должниками. И однако, «похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил; ибо сыны века сего догадливее сынов света в своем роде» (Лк 16:8). Неправедно прощая чужие грехи мы более оправдываем себя, неправедных «сынов века сего», нежели праведно осуждая чужие грехи могли бы оправдать себя, праведных «сынов света». Но это должно делать наедине, с каждым грешником порознь, втай, — в о и с т и н у покрывая грех его, так, чтобы в самом деле убавить в своем сознании грех его, а не просто показать с в о е великодушие другим: такое, открытое прощение было бы не только не достигающим цели, т. е. не покрывало бы греха брата, но и, напротив, вдобавок возбуждало бы в других соблазн делать грех: «Все равно де простят».

Смысл рассматриваемой притчи — это п р а в о с л а в н о е п о н и м а н и е к а н о н о в, в противоположность пониманию к а т о л и ч е с к о м у. Согласно последнему, канон есть церковно-правовая норма, «закон», который должен быть исполнен и неисполнение которого должно быть удовлетворено «сатисфакцией»<sup>750</sup>. Напротив, по православному пониманию каноны — не законы, а р е г у л я т и в н ы е с и м в о л ы церковного общества. Никогда они не выполнялись целиком, да и нельзя ждать, чтобы были выполнены когда-либо до точности; но всегда их должно было и должно есть иметь в виду для яснейшего сознания своей виновности пред Богом. «Вот, помни, — как бы говорит св. Церковь своим чадам, но говорит каждому наедине, негласно, втай, — помни, каким должно быть и что следовало бы по справедливости тебе за то, что ты ее удовлетворяешь правде Божией. Но вина твоя убавляется тебе, не потому, что ты хорош, не за т в о и заслуги, а потому, что



Б о г милосерд, долготерпелив и многомилостив. Смотри же, будь смиренен и не осуждай других, когда они виновны, хотя бы ты видел их виновность с такою же несомненностью, как “долговую росписку”».

Имущество приточного господина все благо и все праведно. Но управитель, чтобы отпустить часть долгов должникам господина, в сущности, брал себе из имения господина отпускаемую часть долга и как бы дарил ее, уже от себя, должникам; тот долг, который отпускал он должникам, был, в о т н о ш е н и и к н е м у, имуществом незаконным, «богатством неправедным», «мамоною неправды», «*μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*» (Лк 16:9). Ведь никакое имущество само по себе не бывает праведным или неправедным, законным или незаконным: оно просто е с т ь, и есть б л а г о<sup>751</sup>. Но, всякое имущество, в отношении к лицу, им овладевающему, законно или незаконно, праведно или неправедно. И, для приточного домоправителя, имение господина, которое он расхищал, сперва на себя, затем — на других, и, стало быть, рассматривал как бы свое, было «богатством неправедным», и в том, и в другом случае.

Также точно, и возможность покрывать грех из милосердия Божия, на счет благодати Божией, не принадлежит нам и, для нас, если мы усваиваем ее с е б е, есть «богатство неправедное». Но так как мы и без того все время всячески расхищаем это богатство н а с е б я самих, на покрытие с в о и х грехов, то единственное, что остается нам, — как мера на случай нашего отрешения от этого богатства милости Божией, — это обеспечить себе место в сердцах других людей, «в вечных обителях», и тогда Господь, быть может, похвалит нашу догадливость. Это обеспечение себе места есть ничто иное, как создание дружеских связей. «И Я говорю вам, — поясняет притчу Сам Спаситель: — приобретайте себе д р у з ь е й богатством неправедным — *ἐαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*, — чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители — *ἵνα ὅταν ἐκλίπη δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς*» (Лк 16:9).



Возвращаюсь к той мысли, что дружба по - д в о е была осуществлена в среде учеников Христовых и что эта связь по - д в о е выразилась в распределении их по - д в о е для проповеди. Дружба эта была для них делом жизни, а не мимолетным и случайным сотрудничеством попутчиков или со-товарищей, и на эту прочность двойственных отношений явно указывает твердо-установившаяся ассоциация апостольских имен по д в а. «В перечне апостолов замечается явное намерение называть имена попарно, вероятно как посылались они Христом на проповедь, апостольствовали при жизни Господа...»<sup>752</sup>, утверждает один известный экзегет.

Если — так, то уже загодя можно предположить, что эти пары не случайны, но спаяны чем-то более крепким, нежели внешние соображения об удобстве исполнять совместно общее дело. Действительно, три пары определяются родственными, кровными и даже братскими связями; таковы двоицы:

Андрей	}	сыновья Ионы
Петр		
Иаков	}	сыновья Зеведея
Иоанн		
Иаков Алфеев	}	сыновья Алфея.
Иуда Симон (?) Леввей-Фаддей		

Что касается до прочих трех, то, кажется, такую внешнею затравкою для образования духовной связи, такую завязью тут было сродство характеров, — быть может, единство миро-чувствия и миро-созерцания, или какие-либо особенности в жизни до- или после следования этой группы за Христом; к этим парам относятся:

Филипп	}	
Нафанаил Варфоломей		
Матфей Левий	}	
Фома Близнец		
Иуда (Симон) Искарот	}	<sup>753</sup>
Иуда (?) Симон Кананит-Зилот Клеопа (?)		

Наконец, можно добавить сюда еще две пары:



Тимофей	}
Павел	
Лука	}
Сила	

В народных легендах, — вообще нередко «искажающих» историческую фактичность в пользу высшей правды и осмысленности повествований<sup>754</sup>, — такая связь между харизматическими дарами и дружбою д в у х запечатлена со всей отчетливостью. Дар исцеления, в народном сознании, получают лишь п а р ы последователей Господних, а н е отдельные, отъединенные друг от друга, — так сказать а-филические, — личности. Поэтому-то, — как заметил уже Авг. М о м м з е н<sup>755</sup>, а за ним А. П. Ш е с т а к о в<sup>756</sup>, — апостолы-целители, да и вообще святые-целители, являются в народных сказаниях привычно в д в о е м; таковы например:

- ап. Петр и Иоанн,
- Петр и Павел,
- свв. Косма и Дамиан,
- Кир и Иоанн,
- Пантелеимон и Ермолай,
- Самсон и Диомид (Диомофей)
- Трифон и Фалалей (Далалей),
- Муций и Аникита.

Парность духо-носных личностей несомненна. И каковы бы ни были п е р в о н а ч а л ь н ы е толчки к их дружбе, — из тех даров, которые получили они в своей дружбе, необходимо заключить и к таинственной спайке их личностей. Попарное распределение апостолов было замечено уже и древними экзегетами.

Так, по словам бл. И е р о н и м а<sup>757</sup>,

«По двое призываются и по двое отправляются ученики Христовы, ибо любовь не бывает с одним, почему и говорится; «Горе одинокому» — *Vini vocantur, et bini mittuntur discipuli Christi, quoniam caritas non consistit cum uno. Unde dicitur: Vae soli*».

Бл. А в г у с т и н говорит:<sup>758</sup> «Что же касается до того, что посылает по двое, то это есть т а и н с т в о



люби, или потому, что двое — заповедь любви, или потому, что никакая любовь не может быть менее, нежели как между двумя — *quod autem binos mittit, sacramentum est caritatis, sive quia duo sunt caritatis praecepta, sive quia omnis caritas minus quam inter duos esse non potest*».

Таинство любви, — *sacramentum caritatis*, — вот высший мотив для жизни вдвоем, — хотя слово *caritas* поставлено здесь, вероятно, за недостатком более точного латинского обозначения для искренней любви друзей. Но есть и низший мотив, поскольку люди слабы, нуждаются во внешней поддержке друга и в сдержке от искушений; тут друг — тоже необходим, — даже хотя бы как свидетель, который может во-время отдернуть в сторону от падения. Так рассуждали св. Иоанн Златоуст, в 14-ой главе «Толкований на книгу Бытия», и св. Григорий Богослов; в Слове 17-ом. Самое присутствие другого человека способно рассеивать напряженность греховного помысла. Преподобный Серафим Саровский неохотно советовал селиться в пустыни. «В монастыре, — говорил он в пояснение, — иноки борются с противными силами, как с голубями, а в пустыни — точно как со львами и леопардами». — Эта последняя сторона, — сторона взаимного присмотра, — особенно врезалась в сознание монахов, преимущественно же — католических; но так как она стоит в не области моей работы, то я опускаю ее<sup>79</sup>. Замечу только, что сюда же примыкают и наши православные запрещения ходить монахам в одиночку, запреты св. Серафима Саровского жить ученикам его по одному и т. д.

Какую важность придавал Господь дружбе, показывает рассмотренная выше притча о домоправителе неправедном. Замечательно, что тут вовсе не говорится о благотворительности из мамоны неправды, о помощи бедным. Нет, непосредственную целью выставляется не филантропия, а приобретение себе друзей, дружба: «И Я говорю вам: приобретайте себе





д р у з е й богатством неправды — *ἐαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας* (Лк 16:9)». На это место обратил внимание уже св. К л и м е н т А л е к с а н д р и й - с к и й<sup>760</sup>. Он говорит:

«Господь не сказал: «Дай» или «Доставь», или «Благодетельствуй», или «Помоги», но — «С д е л а й - с я д р у г о м», потому что дружба выражается не в одном даянии, но в полном самопожертвовании и продолжительном с о ж и т е л ь с т в е».

Мистическое единство д в у х есть условие ведения и, значит, — явления дающего это ведение Духа Истины. Вместе с подчиненностью твари внутренним законам, данным ей Богом, и полнотою целомудрия, оно соответствует пришествию Царства Божия (— т. е. Духа Святого —) и одухотворению всей твари. По замечательному преданию, сохраненному в так называемом «Втором послании св. Климента Римского к Коринфянам»:

«Сам Господь, спрошенный кем-то: «Когда придет Его Царство», ответил на этот вопрос: «Когда будет два — одним, и наружное, — как внутреннее, и мужское вместе с женским — не мужским и не женским — *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ*»<sup>761</sup>.

Вот как толкует этот загадочный аграф сам К л и м е н т:

«Два же одно есть», когда бы говорили друг другу правду и в двух телах нелицемерно была одна душа. И «наружное как внутреннее», это значит: душу называет (Христос) внутренним, наружным же называет тело. Каким образом, значит, является — *φαίνεται* — твое тело, так и душа твоя будет явною в п р е к р а с н ы х делах твоих (*ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις*. — Н. В.: сказано *καλοῖς*, прекрасных, а не *ἀγαθοῖς*, благих, добрых). И «мужское с женским — не мужское и не женское», это значит: чтобы брат, увидев сестру, не помыслил о ней женского (относящегося до женщины, *θηλυκόν*, т. е. как о женщине), ни она не помыслила чего о нем мужского (*ἀρσενικόν*, т. е. как о мужчине)<sup>762</sup>. «Это когда будете вы делать, — говорит, — то придет Царство Отца Моего»<sup>763</sup>.



Но это толкование, — весьма правдоподобное! — относится более к внешне-психологической стороне Грядущего Царства и мало проникает в онтологические условия, при которых станет возможна такая жизнь души. Думается, что сам аграф достаточно говорит за себя, стоит только взять его, как он есть. Но сейчас мне важен лишь п е р в ы й член аграфа, а именно: «когда будет два одним — *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν*», т. е. указание на доведенную до конца д р у ж б у, — разумея ее не столько со стороны действий и чувств, н е н о м и н а л и с т и ч е с к и, сколько со стороны метафизической почвы, на которой возможно полное е д и н о -душие, — р е а л и с т и ч е с к и.

У свв. отцов много-кратно повторяется мысль о необходимости, наряду со вселенскою любовью — *ἀγάπη*, и уединенной дружбы — *φιλία*. Насколько первая должна относиться ко в с я к о м у, не взирая на всю его скверну, настолько же вторая должна быть осмотрительною в выборе друга. Ведь с другом срастаешься, друга, вместе с его качествами, принимаешь в с е б я; чтобы не погибнуть обоим, тут нужно тщательное избрание.

*«Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτήμα βέλτιον φίλου.  
πονηρὸν ἄνδρα μηδέπου κτήσῃ φίλον*

— нет никакого приобретения лучшего нежели друг; но лукавого человека никогда не приобретай себе в друзья», высказывается св. Г р и г о р и й Б о г о с л о в<sup>764</sup>. А в другом месте он расточает все лучшие слова, лишь бы достойно оценить важность дружбы:

«Друга верного нельзя ничем заменить, — так начинает он, обращаясь к св. Григорию Нисскому, — и несть меры доброте его. Друг верен кров крепок» (*Сир* 6:14-15) и огражденное Царство (*Притчи* 18:12); друг верный — сокровище одушевленное. Друг верный дороже золота и множества драгоценных камней. Друг верный — «вертоград заключен, источник запечатлен» (*Песн* 4:12), которые временно отверзают, и которыми временно пользуются. Друг верный — пристанище для упокоения. А ежели он отличается благородием, то



сие сколько еще драгоценнее. Ежели он высок ученостию, ученостию всеобъемлющею, какую должна быть и была некогда наша ученость, то сие сколько преимущественнее? А ежели он и «сын Света» (*Ин* 12:36), или «человек Божий» (*1 Тим* 6:11), или «Приступающий к богу» (*Исх* 19:22), или «муж» лучших «желаний» (*Дан* 9:22), или достойный одного из подобных наименований, какими Писание отличает мужей божественных, высоких и принадлежащих горнему: то сие уже дар Божий, и очевидно выше нашего достоинства»<sup>765</sup>.

Раз уж друг избран, то дружба с ним имеет, по Григорию Богослову, черты безусловности. Словом, — говорит он, — «полагаю меру ненависти, но не дружбе, ибо ненависть должно умерять, а дружбе, не должно знать пределов — *τούτω μετροῦ μῖσος, ἀλλ' οὐ φιλίαν, τὸ μὲν γὰρ μετρεῖσθαι δεῖ, τῆς δὲ μηδένα γινώσκειν ὄρον*»<sup>766</sup>.

В чем же выражается эта беспредельность дружбы, это «незнание ею предела»? — По преимуществу — в ношении н е м о щ е й друга своего, — до беспредельности: во взаимном терпении, во взаимном прощении. «Дружество перенесет все, что ни терпит и ни слышит — *πάντα οἴσει φιλία καὶ πάσχουσα καὶ ἀκούουσα*»<sup>767</sup>.

Интересы друзей сливаются; достояние одного делается достоянием другого и благо одного — благом другого.

*Ἐὺνὴ γὰρ πάντεσσι πέλει χάρις, εὖτε τις ἐσθλῶν  
ἔσθλα πάσῃ, δεσμῶ κίπναμένης φιλίης,*

— ведь когда один из хороших испытал что-нибудь хорошее, то, в силу уз соединяющей дружбы, общая радость бывает у всех их»<sup>768</sup>.

Самое «едино-мыслие — ведет начало от Троицы, так как Ей и по естеству всего свойственнее единство и внутренний мир»<sup>769</sup>.

Поэтому, — как бы вторит Святителю авва Ф а л а с с и й, — «любовь, постоянно простертая к Богу, соединяет любящих с Богом и друг с другом»<sup>770</sup>. Или, в другом месте, — еще определеннее:

«Одна любовь соединяет создания с Богом и друг с другом во единомыслие»<sup>771</sup>.



Подобные же мысли высказывались другими отцами; приведу несколько случайных выдержек. Так, св. В а с и л и й В е л и к и й видит в общении людей их глубочайшую органическую потребность:

«Кто не знает, что человек есть животное кроткое и общительное, а не уединенное и дикое? Ничто ведь так не свойственно нашей природе, — говорит он, — как иметь общение друг с другом и нужду друг в друге и любить соплеменных — *τίς οὖν οὐκ οἶδεν, ὅτι ἡμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικόν, οὐδὲ ἄγριον; Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν, ὡς τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοις, καὶ χρῆξιν ἀλλήλων, καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὁμόφυλον* (— qui ejusdem sunt generis —)»<sup>772</sup>.

Между любящими разрывается перепонка самости и каждый видит в друге как бы самого себя, интимнейшую сущность свою, свое д р у г о е Я, не отличное, впрочем, от Я собственного. Друг воспринимается в Я любящего, — оказывается в глубоком смысле слова приятным ему, т. е. приемлемым им, допустимым в организацию любящего и нисколько не чуждым ей, не извергаемым из нее. Любимый, в и з н а ч а л ь н о м смысле слова, — приятель, «приятелище»<sup>773</sup> для друга своего, ибо, как мать младенца, так любящий приял его в недра свои и под сердцем носит. Так, правда по несколько иному случаю, говорит Поэт:

«Сумрак тут, там жар и крики, —  
я брожу, как бы во сне,  
лишь одно я живо чую —  
Ты с о м н о й и в с я в о м н е»<sup>774</sup>.

Приятие в душу дружеского Я сливает во-едино два отдельных потока жизни. Это жизненное единство получается не как порабощение одной личности другою, и даже не как сознательное рабство одной личности пред другою. Дружеское единство нельзя тоже назвать у с т у п к о ю, уступчивостью. Это — именно единство. Один чувствует, желает, думает и говорит не п о т о м у, что так именно сказал, подумал, возжелал или почувствовал другой, а потому, что оба они чувствуют — в одно чувство, желают — в одну волю, думают — в одну



думу, говорят — в один голос. Каждый живет другим, или, лучше сказать, жизнь как одного, так и другого, течет из в-себе-е д н о г о, общего центра, творческим подвигом ставимого другими над собою. Поэтому-то разные проявления его всегда с а м и с о б о ю бывают гармоничны. Да, с а м и с о б о ю, — не чрез напряженное чувство, или волю, или думу, или словесную формулу, выставляемую, как принцип единства. Словесная ли формула, система ли таковых, дающая п р о г р а м м у, — все равно, это п о д о б н о -сущное единство или с о ю з, alliance, совсем не то, что едино-сущное единство или единство в собственнейшем смысле слова, *unité*<sup>775</sup>.

В ноуменальных н е д р а х други определяют свою дружбу, — не в плоскости полу-призрачной и бескрылой феноменальности («психики»). Поэтому-то други образуют дву-единство, диаду; они — не они, а нечто большее, — одна душа.

По словам М а р к а М и н у ц и я Ф е л и к с а, друг его Октавий любил его так горячо, что во всех важных и серьезных и даже в маловажных делах, даже в забавах, их желания были во всем согласны. «Можно было подумать, что в о б о и х б ы л а р а з д е л е н а о д н а д у ш а»<sup>776</sup>.

Иначе и быть не может: ведь друзья, — так утверждает Л а к т а н ц и й, — «и не могли бы быть привязанными дружбою столь верной, если бы в обоих не была о д н а д у ш а, одна и та же мысль, одинаковая воля, равное мнение»<sup>777</sup>.

Общая ж и з н ь — это общая радость и общее страдание. В дружбе — не с о -радование, и с о -страдание, а созвучное р а д о в а н и е и созвучное с т р а д а н и е: состояния первого рода идут от периферии души к центру ее и относятся к тем, кто сравнительно дальше от нас. Но радость и страдание совсем близких, возникая в самом ц е н т р е нашей души, устремляются о т с ю д а к периферии; это — уж не отражение чужого состояния, а с о б с т в е н н о е созвучное состояние, — собственная радость и собственное страдание. Уже А р и с т о т е л ь, — применительно



к страданию, — подметил эту разницу переживаний<sup>778</sup>. Е в р и п и д же, в своей трагедии «Геракл», дает нам художественное доказательство такого различия, сопоставляя страдания Амфитриона и Геракла, Амфитриона и Тесея<sup>779</sup>.

Но если близкие связи вообще благоприятны для созвучных переживаний, то почвою по преимуществу приспособленную к ним бывает дружба: по утверждению св. М а к с и м а И с п о в е д н и к а «верный друг несчастья друга считает своими и терпит их вместе с ним, страдая до смерти»<sup>780</sup>. Ведь вообще отличительное преимущество любви, по св. Н и л у С и н а й - с к о м у, — в том, что она объединяет всех, до самого внутреннего расположения души; вследствие такого единства каждый свои страдания передает всем другим, а сам от других принимает их страдания<sup>781</sup>. Все за всех отвечают и все за всех страдают.

Объединясь так, существом своим, и образуя разумочно непостижимое дву-единство, други приходят в едино-чувствие, едино-волие, едино-мыслие, вполне исключают разно-чувствие, разно-волие и разно-мыслие. Но, вместе с тем, будучи а к т и в н о ставимым, это единство — вовсе не медиумическое взаимовладение личностей, не погружение их в безличную и безразличную, — а потому и несвободную, — стихию обоих. Оно — не растворение индивидуальности, не принижение ее, а подъем ее, сгущение, укрепление и углубление. Тем более относится это к дружбе. В отношениях дружбы незаменимая и ни с чем не сравнимая ценность и своеобразие каждой личности выявляется во всей красоте своей. В другом Я личность одного открывает с в о и задатки, духовно оплодотворяемые личностью другого. По слову П л а т о н а, любящий рождает в любимом<sup>782</sup>. Каждый из друзей для личности своей получает утверждение, находя свое Я в Я другого. «Имеющий друга, — говорит З л а т о - у с т, — имеет другого себя — ἄλλον ἑαυτὸν ἔχει»<sup>783</sup>.

«Любимый для любящего, — рассуждает св. Отец в другом месте, — то же, что сам



он. Свойство любви таково, что любящий и любимый составляют уже как бы не двух отдельных лиц, а одного человека — *ταῦτα γὰρ ἐστὶ φιλία, μηκέτι εἶναι τὸν φιλοῦντα καὶ τὸν φιλούμενον δύο διηρημένους, ἀλλ' ἓνα τινὰ ἄνθρωπον*»<sup>784</sup>.

Разделенность в дружбе — лишь грубо-физическая, только для зрения в самом внешнем значении слова. Потому-то, в стихире на день Трех Святителей, 30-го января, поется о них, живших в местах различных, как о «разделенных телесне, но совокупленных духовне». Но при житии совместном даже тело становится как бы единым. Так, Киево-печерский иеросхимонах Антоний, описывая кончину архимандрита Мелетия, пишет: «Тридцать с лишним лет были мы с ним в теснейшем дружеском общении, а последние три года у нас было так, что мы стали как-бы тело едина и душа едина»<sup>785</sup>.

И мощь и трудность службы — не в фейерверчно-вспыхивающем подвиге минуты, а в неизменно-теплящемся терпении жизни. Это — тихое пламя елеса, а не взрыв газа. Героизм — всегда лишь украшение, а не суть жизни, и, как украшение, он непременно имеет свою законную долю риска. Но, становясь на место жизни, он неизбежно вырождается в грим, в более или менее правдоподобную позу. Самый непосредственный героизм — в дружбе, в пафосе ее; но и тут героизм — лишь цветок дружбы, а не стебель и не корень ее. Героическое расточает, а не собирает; оно всегда живет за счет другого, питается соками, добытыми житейскостью. Тут, во тьме житейскости, кроются тончайшие и нежнейшие корни дружбы, добывающие истинную жизнь и сами не видные ничьему взору, порою даже не подозреваемые никем. Но они питают данную в настоящем жизнь, а раскрывшийся цветок героизма, если не будет пустоцветом, произведет лишь семя другой, будущей дружбы<sup>786</sup>.

Дружеская любовь относится не к отдельным точкам духовного оживления, не к встречам, впечатлениям и праздникам жизни, а ко всей жизненной,



даже житейской, даже будничной действительности, — требует «внимайте себе» именно там, где «герой» совсем распускает себя. Если говорилось, что нет великого человека для его лакея или, лучше, нет героя для его лакея, то ведь на то один из них — герой, а другой — лакей. Ведь героизм не выражает существенного величия личности, а лишь надевает его на срок; пред лакеем же остается только самим собою. Но в дружбе — наоборот. Всякое внешнее действие одного кажется другому недостаточным, потому что, зная душу друга, он видит несоответственность какого угодно действия внутреннему величию души. По отношению к герою одни удивляются, другие — им пренебрегают; одни увлекаются им, другие — ненавидят. Друг же никогда не удивляется своему другу и не пренебрегает им; не увлекается им и не ненавидит его. Он — любит; а для любви бесконечно-милою, бесценною и весь мир со всеми соблазнами его перевешивающею бывает именно эта, единственно эта любимая душа. Ведь *φιλία* знает друга не по внешней обрисовке, не по платью героизма, а по его улыбке, по его тихим речам, по его слабостям, по тому как он обращается с людьми в простой человеческой жизни, — по тому как он ест и спит.

Можно риторически говорить речи — и обмануть. Можно риторически страдать, даже умереть можно риторически и — обмануть своею риторикою. Но нельзя обмануть повседневную жизнь, и истая проба подлинности души — чрез жизнь в месте, в дружеской любви. Тот или другой акт героизма может совершить всякий; интересным может быть всякий; но так улыбнуться, так сказать, так утешить, как делает это друг мой, может лишь он один, и никто более. Да, никто и ничто в мире не возместит мне потери его. Тут, в дружбе, начинается выявление личности, и потому тут начинается и настоящий, глубинный грех и настоящая, глубинная святость. Можно сказать великую ложь о себе во многих томах сочинений; но нельзя и малейшей произнести в жизненном общении с другом: «Как в воде лицо — к лицу, так сердце человека — к человеку» (*Притчи 27:19*). Соотношение житей-





ского и героического похоже на соотношение черт лица и случайных бликов на нем: последние могут быть эффектны, но они не касаются того, что нам дорого в лице или отвратительно, что нам привлекательно или ненавистно. Дружба же построится на этих полу-тенях, выявляющих черты лица, на улыбках, на просто жизни, — на той самой жизни, где воистину воцаряется или любовь или ненависть, окончательные. Отыми от человека его героизм, — и человек останется тем, что он есть; попробуй мысленно выделить из него его г л у б и н н у ю святость или г л у б и н н у ю любовь, его сокровенную жизнь и сокровенный грех, сквозящие в каждом жесте, и... не останется ч е л о в е к а вовсе, подобно тому как если бы выделить из влаги водород ее.

Это конечное разложение, эта фракционная перегонка человека полностью совершается Духом Святым, при конце веков. А здесь, теперь такое разделение может совершаться чрез человека, дружески любящего, ибо только он станет указывать нам наше сокровенное. Тут еще раз обнаруживается метафизическая природа дружеской связи. Дружба — не только психологична и этична, но прежде всего онтологична и мистична. Так на нее смотрели во все времена все углубленные созерцатели жизни. Что же есть дружба? — Созерцание Себя через Друга в Боге.

Дружба — это видение себя глазами другого, но пред лицом третьего, и именно Третьего. Я, отражаясь в друге, в его Я признает свое д р у г о е Я. Тут естественно возникает образ зеркала, он вот уже много веков стучится за порогом сознания. Пользуется им и П л а т о н: друг, — по утверждению величайшего из знатоков τῶν ἐρωτικῶν. Платоновского Сократа, — «в любящем, как в зеркале, видит самого себя — ὡσπερ δ' ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρώντι ἑαυτὸν ὁρῶν»<sup>787</sup>. А через дважды двенадцать веков почти дословным отзвуком вторит ему Ш и л л е р: «Поза видел в этом прекрасном зеркале (т. е. в друге своем Доне Карлосе) себя самого и радовался собственному изображению»<sup>788</sup>. Это обретение и узнавание себя в созвучном чувстве друга конкретно изображено в словах Карлоса к Филиппу:



«Как сладко, хорошо в душе прекрасной  
себя преобразать; как сладко думать,  
что наша радость красит щеки друга,  
что ваша грусть другую грудь сжимает,  
что наша скорбь глаза другие мочит»<sup>789</sup>.

Но Г о м е р, еще раньше Платона, по поводу дружбы заметил, что «божество всегда ведет подобного к подобному — *ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον*»<sup>790</sup> и делает их знакомыми (на это место ссылается и Платон в «Лизисе»), а Н и ц ш е, после Шиллера, утверждает, что каждый человек имеет свой *μέτρον* и что дружба — это два человека, но один общий *μέτρον* или что, другими словами, дружба есть о д и н а к о - в ы й с т р о й двух душ<sup>791</sup>.

Но друг — не только Я, но и другое Я, друг о й для Я. Однако, Я — единственно, и все, что есть д р у г о е в отношении Я, то уж — и не-Я. Друг — это Я, которое не-Я: друг — *contradictio*, и в самом понятии о нем завита антиномия. Если т е з и с дружбы есть тождество и подобие, то ее антитезис — не-тождество и не-подобие. Я не могу любить то что не есть Я, ибо тогда допустил бы в себя нечто чуждое себе. Но, вместе с тем, любя я хочу не того, что сам я есмь: в самом деле, на что же мне то, что у меня уже есть. Эта само-противоречивость дружбы раскрыта юным Платоном в «Л и з и с е»; а заново ее открывает Ш и л л е р.

«Любовь, — говорит он относительно дружбы, в противоположность приведенному выше, — любовь возникает не между двумя однозвучными душами, а между гармонически звучащими»; и еще: «С удовольствием, — пишет Юлий, обращаясь к своему другу Рафаэлю, — с удовольствием вижу я свои чувства в своем зеркале, но с пламенным наслаждением пожираю я твои высшие, которых мне недостает»<sup>792</sup>.

В любви происходит р а з м е н существ, взаимное восполнение. «Когда я ненавижу, — заверяет Ш и л л е р рукою своего Юлия, — я нечто отнимаю от себя; когда я люблю, я обогащаюсь тем, что я люблю»<sup>793</sup>. Любовь обогащает; Бог, — имеющий совершенную лю-



бовь, — Он — Б о г а т ы й: Он богат Сыном Своим, Которого любит; Он — Полнота.

П о д о б и е — τὸ ὁμοίον — и не-подобие или противоположность — τὸ ἐναντίον — равно необходимы в дружбе, образуя ее тезис и антитезис. В Платоновой диалектике эта антиномичность дружбы снимается или, точнее, прикрывается совмещающим то и другое понятием с в о й с т в е н н о с т и; друзья, — говорится у П л а т о н а, — «по естеству с в о и друг другу, — οἰκέτοι»<sup>794</sup>, — в том смысле «свои», что каждый из них есть ч а с т ь другого, восполняющая метафизический недостаток его существа и потому однородная с ним. Но ни логическое понятие с в о й с т в е н н о с т и, ни равно-значительный с ним, вековечный по пластичности мифический образ а н д р о г и н а<sup>795</sup> не может засыпать пропасть между двумя устоями дружбы, ибо и понятие это и образ этот, на самом деле, суть ничто иное, как сокращенное о б о з н а ч е н и е антиномии Я и не-Я.

Еще можно уподобить дружбу к о н с о н а н с у. Жизнь — сплошной ряд диссонансов; но чрез дружбу они разрешаются, и в дружбе общественная жизнь получает свою осмысленность и примиренность. Но, как строгий унисон не дает ничего нового, а тоны близкие, но не равно-высокие, сочетаются в невыносимые для уха перебои, — так же и в дружбе: чрезмерная близость в строении душ, но при отсутствии тождества, ведет к ежеминутным толчкам, к перебоям, невыносимым по своей неожиданности и непредвидимости, — раздражающим словно мигающий свет.

Тут, в понятии консонанса, мы опять-таки укутываем антиномию, ибо консонирующие тоны должны быть чем-то равны между собою и, в то же время, — разны. Но, какова бы ни была метафизическая природа дружбы, — дружба существенное условие жизни.

Д р у ж б а дает человеку само-познание; о н а открывает, где и как надо работать над собою. Но эта прозрачность Я для себя самого достигается лишь в ж и з н е н н о м взаимодействии любящих личностей. «В м е с т е» дружбы — источник ее силы. Даже об об-



щинной жизни св. Игнатий Богоносец, указывая на таинственную, чудотворную силу, получаемую христианами от жизни вместе, писал ефесянам:

«Итак, старайтесь плотнее собираться для благодарения Бога и славы. Ведь когда вы бываете плотно на одном месте, то счищаются силы Сатаны и устраняется гибель его в единомыслии и вашей веры — *ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως*. Ничего нет лучше мира, в котором прекращается всякая война небесных и земных»<sup>796</sup>.

Тут явно указывается, что «вместе» любви не должно ограничиваться одной отвлеченной мыслью, но непременно требует ощутимых, конкретных проявлений, — до «тесноты» в касании включительно. Надо не только «любить» друг друга, но надо и быть вместе *πικνῶς*, тесно, стараться быть по возможности *πικνότερον* теснее друг к другу. Но когда же друзья бывают теснее друг к другу, как ни при поцелуе? Самое название поцелуя сближает его со словом *целый* и показывает, что глагол *целоваться* означает приведение друзей в состояние *целости*, единства. Поцелуй — духовное объединение целующих друг друга лиц<sup>797</sup>. Преимущественная же связь его именно с дружбою, с *φιλία* видна из греческого названия его, — *φίλημα*; кроме того, — о том было уже упомянуто, — *φιλεῖν*, с прибавлением *τῷ στόματι*, устам и, или же без него, — прямо значит *целовать*.

Надо жить общей жизнью, надо будничную жизнь просветить и пронизать близостью, даже внешнею, телесною, и тогда у христиан явятся новые, неслыханные силы — препобеждающие Сатану, смывающие и удаляющие все его нечистые силы. Вот почему тот же Святой пишет св. Поликарпу, епископу смирнской церкви, и значит, тем самым — всей Церкви: «Со-трудитесь друг другу, со-старайтесь, со-бегите, со-страдайте, со-отдыхайте, со-бодрствуйте, как Божии домоправители и гости и слуги»<sup>798</sup>.

Быть может, имея пред духовными очами эти слова уже ушедшего Наставника, св. Поликарп Смирнский в свой черед учил филиппийцев:



«Имеющий любовь — ἀγάπη — далек от всякого греха»<sup>799</sup>.

И тут опять повторяется основная мысль. Любовь дает о с о б ы е силы любящему, и силы эти препобеждают грех; оне смывают и удаляют, — по словам Богосца, — силы Сатаны и его гибель.

Это же самое твердят и другие люди, ведающие законы духовной жизни. Так, старец Свирского монастыря о. Ф е о д о р пред смертью уговаривал отечески тихо:

«Отцы мои! Господа ради друг от друга не р а з л у ч а й т е с ь, поелику ныне в пребедственное время мало найти можно, дабы с кем по совести и слово-то сказать»<sup>800</sup>.

Слова эти в высшей степени примечательны: ведь в них говорится не о том, чтобы не злобствовали, не гневались друг на друга, или не ссорились друг с другом. Нет, тут вполне определенно сказано о необходимости б ы т ь в м е с т е, — быть внешне, телесно, эмпирически, житейски.

И такое купно-житие Церковью считалось и считается столь непреложно-необходимым, столь существенно связанным с лучшим в жизни, что даже над у с о п ш и м мы слышим Ее голос: «Се что добро, что красно еже жити братии вкупе». При гробе одного из близких мне запало в сердце это воздыхание о Дружбе. Даже тогда, — думалось мне, — даже тогда, когда покончены все счета с жизнью, даже тогда вспоминается, — со жгучим желанием, — о совместной жизни, об идеале дружбы. Нет ничего ужé, — нет самой жизни! Но, все ж, остается тоска по дружескому общению. Не следует ли отсюда, что дружба-то и составляет последнее слово с о б с т в е н н о - ч е л о в е ч е с к о й с т и х и и ц е р к о в н о с т и, вершину человечности? Пока человек остается человеком, он ищет дружбы. Идеал дружбы — не в р о ж д е н человеку, а а п р и о р е н для него<sup>801</sup>: это — конститутивный элемент его естества.

И о а н н З л а т о у с т<sup>802</sup> даже истолковывает в с ю христианскую любовь как дружбу. В самопожертвовании ап. Павла, в готовности его и в геенну



броситься ради любимых, он видит «пламенную любовь» дружбы.

«Я хочу, — говорит он, — представить пример дружбы. Друзья дороже отцов и сыновей, — друзья о Христе». Далее приводится пример перво-христиан иерусалимской общины, изображенной в *Деян* 4:32, 35. «Вот дружба, — продолжает св. Отец, — когда кто не почитает своего своим, но — принадлежащим ближнему, а собственность ближнего считает чуждою для себя, — когда один так бережет жизнь другого, как свою собственную, а тот платит ему взаимно таким же расположением!». В отсутствии такой дружбы Златоуст усматривает грех человечества и источник всех бедствий и даже ересей. «Но где же, скажут, можно отыскать такого друга? Именно, нигде нельзя; потому что мы не хотим быть такими, а если бы захотели, — было бы можно и даже очень можно. Если бы это было в с а м о м д е л е невозможно, то Христос не заповедал бы того и не говорил бы так много о л ю б в и. Великое дело д р у ж б а и в какой мере великое, того н и к т о не может понять, этого не выразит даже н и к а к о е слово, разве кто узнает по личному опыту. Непонимание ее произвело ереси; оно делает еллинов доселе еллинами» и т. д.

Быть вместе, со-пребывать требуется в о б щ и н н о й, приходской жизни. Но тем более это «со-» относится к д р у ж е с к о й жизни, где конкретная близость имеет особую силу, и тут это «с о -» получает г н о с е о л о г и ч е с к о е значение. Это «с о -», разумеемое как «несение тягостей» друг друга (*Гал* 6:2), как взаимное послушание, есть и жизненный нерв дружбы и крест ее. И потому, на нем, на этом «с о -» столько раз настаивали опытные люди на всем протяжении церковной истории.

Так, говоря о хождении монахов по два, Ф о м а К е н т е р б е р и й с к и й приводит народную пословицу: «*Miles in obsequio famulum, clericus socium, monachus habet dominum*», т. е.: «для воина послушник — слуга, для клирика — со-товарищ, для монаха — господин».



Да; и всякая дружба, как и вообще жизнь христианская в этом смысле есть монашество. Каждый из друзей безропотно смиряется пред своим спутником жизни, как слуга пред господином: тут вполне оправдывается французская пословица: «Qui a compaignon, a maître, — у кого спутник, у того — и господин». В этом-то и лежит послушание дружбы, несение креста Друга своего.

Вернасть раз завязавшейся дружбе, неразрывность дружбы, строгая, как неразрывность брака, твердость до конца, до «кровей мученических» — таков основной завет дружбы, и в соблюдении его — вся сила ее. Много соблазнов отступить от Друга, много искушений остаться одному или завязать новые отношения. Но кто порвал одни, тот порвет и другие, и третьи, потому что путь подвига подменен у него стремлением к душевному комфорту; а последний не будет достигнут, не может и не должен быть достигнутым ни при какой дружбе. Напротив, каждый пройденный подвиг придает крепость дружбе. Как при кладке стен, чем больше льют воды на кирпич, тем крепче стена, так и от слез, пролитых из-за дружбы, она делается лишь прочнее.

Слезы — это цемент дружбы, но не всякие, а те, которые струятся от не могущей выразить себя любви и от огорчений, причиненных другом. И, чем больше дружба, — тем больше слез, а чем больше слез, — тем больше дружбы.

Слезы в дружбе — это то же, что вода при пожаре спиртового завода: больше льют воды — больше вздымается и пламя.

И было бы ошибкою думать, что слезы — только от недостатка любви. Нет, «существуют зерна, которые прорастают в нашей душе только под дождем слез, пролитых из-за нас; а между тем, эти зерна приносят прекрасные цветы и целительные плоды. — И я не знаю, решился бы я полюбить человека, который никого не заставил плакать. Очень часто те, кто накрепче любил, наиболее заставлял страдать, ибо неведомо какая нежная и застенчивая жестокость обычно бывает беспокойною сестрою любви. Любовь ищет во всяком месте доказательств любви, а кто не склонен находить эти



доказательства прежде всего в слезах любимого? — Даже смерти не было бы достаточно, чтобы убедить любящего, если бы он решил выслушивать требования любви, ибо мгновение смерти кажется слишком кратким внутренней жестокости любви; по ту сторону смерти есть место для моря сомнений; те, кто умирает вместе, не умирает, быть может, без тревоги. Здесь нужны долгие и медленные слезы. Скорбь — главная пища любви; и всякая любовь, которая не питается, хотя бы немного, чистой скорбью, умирает подобно новорожденному, которого стали бы кормить, как взрослого. — Нужно, — увы!, — чтобы любовь плакала, и весьма часто именно в тот самый момент, когда поднимаются взрыды, цепи любви куются и закаливаются на всю жизнь»<sup>803</sup>.

Рано или поздно является внутренняя близость личностей, теснейшее сплетение двух внутренних миров. «Прежде, — говорит один из героев Шекспира, — прежде, я любил тебя, как брата, но теперь уважаю тебя как душу свою». Прежде отношение было поверхностное, внешнее; теперь — перешло к мистическим корням друзей. Общение душ происходит теперь уже не в явлениях, а глубже. Друг п ó - м и л у х о р о ш , а н е п ó - х о р о ш у м и л . Всякий внешний ищет м о е г о , а н е м е н я ; Друг же хочет н е м о е г о , н о м е н я . И Апостол пишет: «Ищу не вашего, но вас — οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν, ἀλλὰ ὑμᾶς» (2 Кор 12:14). Внешний домогается «д е л а», а Друг — «самого» меня. Внешний желает т в о е г о , получает и з т е б я , о т полноты, т. е. ч а с т ь и часть эта тает в руках, как пена. Только друг, желая т е б я , каков бы ни был ты, получает в тебе в с е , полноту, и богатеет ею. Получать о т полноты — легко: это значит жить на чужой счет. И давать о т полноты не трудно. Получать же п о л н о т у трудно, ибо нужно с п е р в а принять с а м о г о Друга, и в н е м найти полноту, а Друга нельзя принять, не отдавая себя; давать же себя трудно. Поверхностный и периферический дар требует такой же отплаты; а нутряной и центральной дар требует и отдачи нутряной и центральной. Поэтому, щедрою рукою разбрасывай в н е ш н и м о т





полноты своей, из себя; не скупись в с в о е м. Но только Другу своему, — тайно, — передай скудость свою, — себя, да и то не ранее, как скажет тебе Друг твой: «Не твоего прошу, — тебя; не твое люблю, — тебя; не о твоём плачу, — о тебе».

Когда же у друзей настанет откровение каждого в каждом, тогда вся личность, с ее полнотою, делается прозрачною, — до предвидения того, что сокровенно, до ясно-зрения и ясно-слышания.

«В каждой дружбе, сколько-нибудь продолжительной, — говорит М. М е т е р л и н к<sup>804</sup>, — наступает таинственный момент, когда мы начинаем различать, так сказать, точное место нашего друга относительно неизвестного, окружающего его, положение судьбы относительно него. Вот с этого-то момента он действительно принадлежит нам. — Непогрешимое ведение, кажется, беспричинно зародилось в нашей душе в тот день, когда глаза наши открылись таким образом, и мы уверены, что такое-то событие, которое, кажется, уже, подкарауливает такого-то человека, не сможет настичь его. С этого момента особая часть души царит над дружбою существ даже самых темных. — Происходит как бы перестановка жизни. И когда мы встречаем случайно одного из тех, кого мы узнали так, и говорим с ним о падающем снеге или о проходящих женщинах, то есть в каждом из нас что-то, что приветствует друг друга, рассматривает, вопрошает помимо нашего ведома, интересуется случаями и разговаривает о событиях, которые невозможно нам понять».

Но это взаимное проникновение личностей есть з а д а ч а, а не изначальная д а н н о с т ь в дружбе. Когда оно достигнуто, дружба силою вещей делается нерасторжимою, и верность личности Друга перестает быть подвигом, потому что н е м о ж е т б ы т ь нарушена. Пока же такое, высшее единство н е достигнуто, верность есть и всегда считалась церковным сознанием за нечто н е о б х о д и м о е не только ради с о х р а н е н и я д р у ж б ы, но и ради самой ж и з н и друзей. Соблюдение раз начатой дружбы дает все, нарушение же является нарушением не толь-



ко дружбы, но и подвергает опасности самое духовное существование отступника: ведь души друзей уже начали срастаться.

Между тем, есть страсть, которая предостерегает дружбу, — которая в одно мгновение ока может разорвать священнейшие привязанности. Страсть эта — гнев. Его-то и нужно бояться более всего друзьям. «Ничто, — говорит один психолог<sup>805</sup>, — ничто не уничтожает с такой неудержимостью действие запретов, как гнев, потому что его сущностью является разрушение и только разрушение, — как выразился Мольтке о войне. — Это свойство гнева делает его неоценимым союзником всякой другой страсти. Самые ценные наслаждения попираются нами с жестокой радостью, если они пытаются задержать взрыв нашего негодования. В это время ничего не стоит порвать дружбу, отказаться от старинных привилегий и прав, разорвать любые отношения и связи. Мы находим какую-то суровую радость в разрушении; и то, что носит название слабости характера, по-видимому, сводится, в большинстве случаев, к неспособности приносить в жертву свое низшее «я» и все то, что кажется ему милым и дорогим».

Приведу же два ж и т и й н ы х п о в е с т в о в а н и я, выясняющих ц е р к о в н ы й взгляд на необходимость соблюдения дружбы. —

О нарушении дружественной любви от вспыхнувшего гнева и о грозных последствиях такого нарушения говорит в свое время весьма распространенная и популярная «повесть»: «О двою брату подуху, о евагрии диаконе, и тите попе», в поучение братии изображенная, между прочим, и на стене притвора в храме Зосимовой пустыни, что близ Троицко-Сергиевой Лавры; вот эта повесть<sup>806</sup>:

«Два брата беста подуху восвятой обители печерской евагрии диякон, тит же поп, иместа же любовь велику и нелицемерну между собою, яко всем дивитися единоумию их и безмерной любви. Ненавидяйже добра диавол, яже всегда рыкает яко лев, ища когождо по-



глотити, исотвори в'ражду и ненависть межь ими. Яко и влице нехотяху видети друг друга, и уклоняхуся друг от друга, многождыже братия моливше их. еже хотяху егдаже стояше вцеркви евагрии, идушуже титу скадилницею, отбегаше евагрии фимиана, егдажели небегаше, то преминоваше его тит некадив, и пребысть много время во мраце греховнем, тит убо служаше прощения невозмя, евагрииже комкаше гневаяся [т. е. приобщался в состоянии гнева], насе врагу вооружившу их. Некогда-же тому титу разболевшуся вельми, и уже вначаянии лежащу, паче плакатися своего лишения, и посла смолением кдиакону глаголя: прости мя брате Бога ради, яко безума гневахся на-тя. Сии же жестокими словесы проклинаше его, старцыже тии видевше тита умирающа, влечаху евагрия нуждею дапроститися з'братом. болныиже видев брата, мало восклонився паде ниц пред'ногама его со-слезами глаголя: прости мя отче и благослови; онеже немилостивый и лютый отвержеся предвсеми глаголя: николиже сним хощу прощения имети, ни в'сии век нив'будущии, и абие исторгся отрук старцев тех падеся, ихотевшим воставити его. и обретоша его мертва, и немогаша ему нируку протягнути ниуст свести, яко давно уже умерша, болныиже скоро востав, яко николиже болев, ужасошажеся старцы онапрасней смерти его. и оскором исцелении того. и много плакавше погребоша евагрия, отверсты имуща уста и очи, и руце растяжены. Вопросышаже тита что се сотворися: тотже исповедаше отцем глаголя; видех рече аггелы отступльша отмене, и плачущеся одуши своей [т. е. моей] бесиже радующся огневе моем, и тогда начах молити брата дапростит мя. егдаже приведоша его ко мне и видех аггела немилостива держаща пламенное копие, и егдаже непростимя, удари его и падеся мертв, мнеже подаст руку и воз'стави мя. Рече авва ияков: якоже светильник втемне ложнице просвещает ю. тако и страх божий внидет в сердце човеку, просвещает его и учит всем заповедем божиим».

Чтобы пояснить теперь, что именно я называю верностью дружбы, приведу рассказ блаженного И о а н н а



М о с х а о двух иерусалимских подвижниках-друзьях. Вот этот благоуханный цветок с безыскусного и полного благодатной простоты «Лука Духовного»<sup>807</sup>:

«Говорил авва Иоанн отшельник, по прозванию «Огненный»:

Я слышал от аввы Стефана Моавитского:

Однажды мы были в монастыре великого киновиарха — *τοῦ μεγάλου κοινοβιάρχου* — св. Феодосия. Были там два брата сотворившие клятву — ни в жизни, ни в смерти своей не разлучаться друг от друга. Ну, хотя были они в киновии строителями всех, — один брат подвергся блудной брани и, не имея сил перенести брань, говорит брату своему: «Отпусти меня, брат! Потому что одолевает меня блуд, и намереваюсь я уйти в мир». Брат же начал увещевать его и говорит:

— Нет, брат, не губи своего труда. Тот же говорит ему:

— Или иди вместе со мною, чтобы я сотворил дело, или отпусти меня уйти.

Брат же, не желая отпустить его, ушел с ним в город. Ну, вошел в притон блудницы подвергшийся брани брат; а другой брат, стоя наружи, перст взяв от земли, начал сыпать на свою голову и сокрушал себя сильно. Ну, когда вышел вошедший в блудилище, сотворив дело, говорит ему другой брат:

— Что пользы, брат мой, получил ты от этого греха? Не повредил ли ты себе, наоборот? Пойдем обратно в свое место.

— Он же говорит ему:

— Уж более не могу я идти в пустыню. Ты, значит, ступай. Ведь я останусь в миру.

Ну, когда после многих стараний он все-таки не убедил его следовать за ним в пустыню, то и сам остался с ним в миру, и оба начали они работать, чтобы кормиться.

В то время авва Авраамий, недавно состроивши свою обитель, так называемых, «авраамитов», сделавшись затем архиепископом ефесским, — благолепный — *καλός*, — и кроткий пастырь, — созидал свой монастырь, — так называемый, «византийцев». Ну, отойдя, оба брата стали работать там и получали плату. И впавший в блуд получал плату обоих и отправлялся каждый день в го-



род, и тратил ее на распутство. Другой же — каждый день постился и с великим молчанием был, делая дело, — не говоря ни с кем. Мастера, видя его каждо-дневно не едящим, не разговаривающим, но всегда сосредоточенным, говорят о нем и об его образе жизни иже во святых авве Авраамию. Тогда великий Авраамий призывает труженика в свою келию и спрашивает его, говоря:

— Откуда ты, брат? и какое у тебя занятие?

Он же все исповедал ему и говорит: «ради брата я все терплю, чтобы Бог, видя скорбь мою, спас брата моего».

Услыхав это божественный Авраамий говорит ему:

— И Господь даровал тебе душу брата твоего!

Ну, как только отпустил авва Авраамий брата и тот вышел из келии, как вот пред ним — брат его, восклицая:

— Брат мой, возьми меня в пустыню, чтобы спастись мне!

Немедленно, значит, взяв его он удалился в пещеру, близ святого Иордана, и затворил его там, и немного времени спустя, весьма продвинувшись вперед к Богу духом, тот скончался. Оставался же брат в той пещере согласно клятве, чтобы и самому скончаться там же».

Вот еще несколько черточек дружбы, обрисовываемых самою жизнью. — После смерти одного из близких, мне достался его дневник. Среди многих других жизненных затруднений покойный мучился этим трагизмом дружбы, этой необходимостью положить душу свою за друга, — собственно и точнее, — кажущуюся б е с с м ы с л е н н о с т ь ю такой жертвы. И, думается, было много взаимного непонимания. Мне думается также, что покойный так и не сумел смириться до конца. Но, для пояснения мысли моей, для конкретности представлений о дружбе, его заметки дают довольно ценный материал. Привожу чуть ни наудачу несколько отрывков из разных мест этого дневника, почти в их сыром виде:

«М\*\*\* спит еще, высыпается от заутрени и обедни. Но моя мысль непрестанно возвращается к нему и гонит сон. М\*\*\* положительно беспокоит меня. Что я для него делаю? Что я даю ему? Он болен — и телом и душою. Он скучает, ему пусто на душе. И ни одной кру-



пинки содержания я не дал ему доселе. А ведь я, — хорошо чувствую это, — я должен буду ответить за него Богу... Я даже о ближнем не умею пещись. Ведь Евангелие отменило то метафизическое понимание ближнего, согласно которому «ближний, ὁ πέλας» есть родственник и т. д., одним словом, человек связанный не воззрительно-пространственными связями, а иными, более онтологичными, и установило геометрическое понимание ближнего. «Ближний, ὁ πέλας» есть тот, кто близко, πέλας, под-боком. С кем столкнулся, с кем случилось быть близко — о том и заботься. А бросил одного, — что ручается тогда за твою верность кому-либо другому? Нечего залетать в надзвездные края. Довольно, довольно с нас платонизма! М\*\*\* — мой ближний, ибо он — самый близкий ко мне, — в одной комнате со мною. Но, Господи! научи меня, что делать мне, чтобы дать ему мира и радости, — чтобы приобрел М\*\*\* чрез меня Твое успокоение».

«Молиться ли, чтобы тебе было хорошо, или чтобы ты был хорош? Молюсь о последнем, Друг и Брат мой, и страдаю твоим страданьем».

\* \* \*

«Майков где-то говорит:

Если ты хочешь прожить безмятежно, безбурно,  
Горечи жизни не зная, до старости поздней, —  
Друга себе не ищи и ничьим не зови себя другом:  
Меньше ты радостей вкусишь, меньше и горя!

«Да, но тут важно это «если». А, по мне, не только ритмическая череда горя и радости с другом бесконечно ценнее ровной и спокойно-текущей жизни одному, но даже сплошное горе с другом я не променяю на сплошную одинокую радость».

«Есть вещи, относительно которых о человеке должен заботиться не сам он, а друг его. А если друг не хочет заботиться? — Тогда не должно заботиться никому. Если друг игнорирует гибель свою и друга, то надо гибнуть. Надо падать, не рассчитывая на по-



щаду и остановку. — Сегодня — пьянство, завтра — еще что-нибудь, после-завтра — еще, после-после-завтра — то, после-после-после-завтра — другое и т. д. и т. д. Изю дня в день разрушается душа. Изю дня в день опустошается душа. Изю дня в день делается все бессмысленнее жизнь. И нет надежды на просвет, нет надежды на что бы-то ни было лучшее. Нет надежды на чистоту. — Ниже и ниже. Плотянее и плотянее. Жаль его, и не смею оставить его. А с ним — надо гибнуть. С ним — надо падать. Уходит время, — часы, недели и месяцы. Уходят силы, уходит здоровье. Все уходит. Ничего не остается. И не только нет надежды на лучшее будущее, но, напротив, есть полная уверенность в худшем: так пойдет и далее, — все хуже и хуже. Опустошенная душа. Земленеющая душа. Могильный камень надавливает грудь. И, вдобавок, ложь: «Ты спишь?.. Я пойду поговорить». Все это — неправда! — И верно говорил М\*\*\*: «Не суйся». Попытался, сунулся, — и гибну, и никому не могу помочь. «Вкушая вкусих мало меду, и се аз умираю». Надо уходить отсюда. Меня сдерживала ранее мысль о Боге. А теперь цепь вдвое крепче, — от жалости. Жаль М\*\*\*. Что с ним будет? Как он обойдется без меня? И терпишь. А все же, надо уходить».

\* \* \*

«Господи, Боже мой! Неужели жизнь — в этом? Жизнь среднего, слабосильного, обыкновенного человека, — неужели она — в этом? Господи Иисусе! Неужели вся жизнь — в этом? Господи! Научи меня: как быть, как одернуть М\*\*\*? Как одернуть себя от грехов и отупения. Ой, страшно, страшно, Господи! Страшно за себя и за других, — страшно за душу человеческую. — Так или иначе, надо у х о д и т ь отсюда: либо умереть, либо в монастырь. В пустыню, Господи, в пустыню возьми меня, потащи силою меня, если ничего я не могу сделать ни с собою, ни с М\*\*\*, и ни с кем. С собою ничего не сделал, — к а к ж е д р у г о м у п о м о ж е ш ь ! И я знаю, что М\*\*\* с того момента пошел вниз, когда увидел, что я не справился с собою. Быть может, это случилось бы и б е з меня, но это было бы



позже. А теперь, как ни перетолковывать действительность, все равно виноват все же я и я, и только я один.

Говорят: «То — пустяк». Да, «тó — пустяк», «это — пустяк». Пусть. Но ведь в таком случае естественно же задать вопрос: «Что же есть положительное, что есть хорошего; что есть то; что — не пустяк?» — Ничего, ничего, ничего! В том-то и беда, что вся жизнь — мусор, что во всей жизни нет ничего хорошего. Пусть лучше — жизнь исполненная греха, с сознанием, что — грех, нежели чем дыра и пустота, чем это безразличие святости и греха, Бога и дьявола, — чем это «окамененное нечувствие»».

\* \* \*

«От всякого серьезного разговора, о вещах ли объективных, или лично нас касающихся, М\*\*\* явно уклоняется. Существенные дела т р е б у ю т разрешения. — Он тянет, не хочет сказать, а если пытаешься сам сделать какое-нибудь решение, — то гневается и раздражается. Мертвая точка, да и только. Он ласков тогда и только тогда, когда поддакиваешь ему в о т ч а я н и и его... и своем. Но п и к н и только супротив, — и он выходит из себя, или дуется по целым дням. И я, — и я тоже дуюсь, потому что не знаю, что же мне делать, как быть. Господи! Господи! помоги моему неумению! моему греху! моему невежеству! моему отчаянию и М—му! Он н е х о ч е т думать ни о ком и ни о чем, — хотя по природе совсем не эгоист. — «Там, на кухне спят» [т. е. не ходи туда]. — «Ну, так что ж? А мне какое дело». — Ну, будет. Словно жалуясь на кого-то. Больше надо молиться, вот что».

\* \* \*

«Половое воздержание, если оно не сопровождается возбужденным состоянием, — не вредно физиологически или, во всяком случае, не особенно вредно, а в отношении оккультном и мистическом даже служит к выработке новых способностей. Но воздержание, связанное с возбужденностью, т. е. с представлением выхождения из себя чрез пол, — вредно, и тем вреднее, чем ярче образы воображения: душа грязнится и





гниет, равно, как и тело гибнет. Быть может, главный вред — от постоянной неудовлетворенности. — Не то же ли самое надо сказать и относительно выхождения из себя чрез душевное общение, — в дружбе. Ведь брак есть «два в плоть едину», дружба же — два в душу едину. Брак есть едино-плотие, *ὁμοσαρκία*, а дружба — едино-душие, *ὁμοψυχία*. Одиночество, если оно не имеет своим привязчивым спутником постоянной мысли о друге, — не вредно и даже полезно в некоторых отношениях, — например для подвига молчаливчества. Но представлявание в одиночестве д р у ж б ы действует вредно, особливый же вред для личности, особливое опустошение личности, умирание ее происходит тогда, когда, желая дружбы и думая о дружбе, человек вынужден толочься на людях, общаться, б е з действительной дружбы, — не выходя из себя воображать себя — выходящим и вести себя, — как если бы было на самом деле такое выхождение. Не получая духовного удовлетворения, но вечно бегая за ним и о к о л о него, он дразнит себя мечтой воображения и на нее утекают все его духовные силы.

«Не так ли и со мною? — Но, если и так, все же я не могу, не смею, не должен оставить М\*\*\*. Пусть нет ничего и пусть ждет меня духовная (а, может быть, и не только духовная) могила! Пусть! Но я не оставляю его. Если погибнуть, то в м е с т е. Не умели ж и т ь вместе, ну — п о г и б н е м вместе».

На этом пока покончим выдержки из дневника.

Дружба дает высшую радость, но она же требует и строжайшего подвига. Каждый день, час и минуту, со скорбью погубляя душу свою ради Друга, Я в радости обретает ее восстановленной. Как *ἀγάπη* к человеку порождает *φιλία* к нему, так и тут, в дружбе, в *φιλία* воплощается, словно в жизненной среде, державная *ἀγάπη*. Божественная, агапическая любовь пресуществляет любовь филическую, и на этой вершине человеческого чувства, подобно облакам, задевающим дву-единый Арарат, горнее клубится над дольным: «Больше сей любви — *ἀγάπη* — никто не имеет, чтобы кто душу



свою положил за друзей своих — *ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ*» (Ин 15:13). Наибольшая агапическая любовь осуществляется только в отношении к друзьям, — не ко всем людям, не «вообще». Она — в «положении души за друзей». Но было бы чересчур упрощенным то понимание, согласно которому положить душу за друзей — это значит умереть за них. Смерть за друзей — это лишь последняя (— не труднейшая! —) ступень в лестнице дружбы. Но, прежде чем умереть за друзей, надо бы ть их другом, а это достигается подвигом, долгим и трудным. Один из героев И б с е н а говорит: «Можно умереть за жизненную задачу другого, но нельзя жить для жизненной задачи другого». Однако, сущность дружбы — именно в погублении души своей ради друга своего. Это — жертва укладом всей своей организации, свою свободу, своим призванием. Кто хочет спасти душу свою, тот должен положить ее за друзей в с ю; и не оживет она, если не умрет.

Дружба н е о б х о д и м а для подвижнической жизни; но она н е о с у щ е с т в и м а человеческими усилиями и сама нуждается в помощи. Как же, именно, психологически и мистически, запечатлеть естественное стремление к дружескому единству? Посредством чего получает дружба благодатную помощь и чем принятое решение скрепляется для сознания? — Какая связь связывает дружбу, так, что она перестает быть субъективным х о т е н и е м и становится объективной о л е ю? Ведь чтобы в с е г д а побеждать свою самость, чтобы тысячи раз сращивать соединительные нервы дружбы, неизбежно рвущиеся и от греха друзей и от воздействий извне, — для этого необходима какая-то памятка, нечто конкретное, с чем ассоциировалось бы внутреннее решение в с е претерпеть, — до конца; и, кроме того, нужен таинственный ток энергии непрерывно обновляющий первое, ослепительное время дружбы.

Такою крепостью дружбы служит, во-первых, «е с т е с т в е н н о е т а и н с т в о», — да извинит читатель это неподходящее слово-сочетание!, — **побратимства** или **братования** и, во-вторых, на нем, как на



плодоносной природной почве, произросший особый благодатный обряд, — «ч и н о п о с л е д о в а н и е н а б р а т о - т в о р е н и е», *ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν* или *εἰς ἀδελφοποιία*. Не стану тут разбирать ни того, ни другого, ибо такой разбор вывел бы нас из области теософии и л и ч н ы х религиозных переживаний в область народоведения и литургики<sup>808</sup>. Замечу только, что **побратимство** в существенном слагается из р е а л ь н о - г о о б ъ е д и н е н и я посредством обмена кровью, обмена именами (иногда также: рубашками, одеждою, оружием), с о - в к у ш е н и я священной пищи, клятвы в верности и п о ц е л у я, причем в данную конкретную форму побратимства эти элементы могут входить не все зараз. Ясно, что побратимство соответствует естественному религиозному сознанию. В **брато-творении** же христианском заменяется обмен кровью и со-вкушение — со-причащением св. Даров — К р о в и Х р и с т о в о й, а обмен и м е н — обменом т е л ь н ы х к р е с т о в, — что соответствует обмену крещальных имен. Полу-церковное, полу-народное **брато-творение** совершается ч р е з о б м е н к р е с т о в, к л я т в у в б р а т с к о й л ю б в и и в е р н о с т и предиконою в храме и поочередное держание в руке зажженной свечи впродолжение Херувимской.

Чин же церковного братотворения имеет различные изводы, но главнейшие его моменты — следующие:

- 1°, — постановление братующихся в храме пред налоем, на котором лежит Крест и Евангелие; при этом старший из братующихся стоит десную, младший же — ошуюю.
- 2°, — молитвы и ектении, испрашивающие побратимам соединения в любви и приводящие им на память церковно-исторические примеры дружбы.
- 3°, — связывание братующихся одним поясом, положение их рук на Евангелие и вручение им по зажженной свече.
- 4°, — чтение Апостола (*1 Кор 12:27—13:8*) и Евангелия (*Ин 17:18-26*).



- 5°, — еще молитвы и ектении, подобные указанные в 2°.
- 6°, — чтение «Отче наш».
- 7°, — приобщение побратимов преждеосвященными св. Дарами, — общая чаша.
- 8°, — обвождение их, держащихся за руки, вокруг аналоя, при пении тропаря:  
«Господи, призри с небеси и виждь...»
- 9°, — обмен поцелуем.
- 10°, — пение: «Се что добро или что красно, но еже жити братии вкупе» (Пс 132:1).

Иногда сюда присоединяется и обмен тельными крестами; но возможно, что он не вошел существенным элементом в чино-последовании ввиду того, что побратимы уже до брато-творения менялись крестами. Наряду с со-причащением, этот обмен есть самый важный идейный момент чино-последования, — во-первых, как знак взаимного кресто-ношения братующихся, а во-вторых, как обряд, дающей каждому из «н а з в а н н ы х б р а т ь е в» памятку о само-отречении и о верности другу.

Что ж такое братотворение? Глубокомысленный Н. Ф. Федоров видел в нем род литургии. «Чин братотворения, — говорит он, — есть совершенное подобие литургии, он заканчивается причащением преждеосвященными дарами; особенности этого последования, опоясывание вступающих в союз одним поясом, обхождение кругом аналоя при пении «Призри с небесе и виждь, и посети виноград свой, и утверди его же насади десница Твоя», не потому ли не употребляются в литургии, что стены храма служат, можно сказать, поясом, связующим всех присутствующих, а ходы церковные имеют смысл объединения в жизненном пути и в общем деле?»<sup>809</sup> Эти соображения весьма замечательны. Но, в связи с ними, Н. Ф. Федоров думает, что чин братотворения выделился из литургии, как «сущность литургии оглашенных», — тогда, именно когда жизнь церковная обмирщилась и когда союз всечеловеческий стал подменяться союзами частными<sup>810</sup>. Позволительно очень и очень сомневаться в пра-



воте такого принижения нашего чина. В том-то и дело, что церковная жизнь антиномична, т. е. не заключается в рациональной формуле; и в рассматриваемом отношении нельзя свести ее ни к союзам только частным, ни всецело к союзу только общему. В том-то и дело, что и то и другое, и общее и частное, несводимое друг к другу, равно необходимы в ней и соединены в процессе жизни. Так, например, брако-сочетание, — тоже род литургии, — есть аналог общинной литургии, а не отпадение от нее, ибо нельзя же и помыслить, чтобы сперва был «групповой брак» и «общее» венчание, а потом, с обмирщением церковной жизни, началось единобрачие. Так — и с брато-творением. Между тем, по Н. Ф. Федорову выходит, что и брак, в числе всех прочих таинств и обрядов, должно считать выделением литургии, продуктом разложения обще-церковной жизни. Явная ошибка!

Впрочем, мысль Н. Ф-ча, — хотя и выраженная неверно, — сама по себе верна. Конечно, прав Н. Ф-ч: в Церкви не может быть ничего такого, что не было бы общим-церковным, как не может быть ничего и такого, что не было бы личным. В Церкви нет «Private»», как нет в ней и безличного «права». Каждое явление церковной жизни, будучи все-церковным по своему значению, имеет тем не менее свой центр, точку своего облого применения, в которой оно не только наиболее сильно, но и по качеству совсем иное, нежели в других местах. Вот, например, брак:

Брак каждого члена Церкви есть, конечно, дело с ей вселенской Церкви, но вовсе не в том смысле, что все женятся вместе с каждым на его жене, а в том, — что для всех это событие имеет известную духовную значимость и не есть нечто безразличное: для всех жена брата их делается не кем-то, а именно женою брата, но, вместе с тем, одному она делается просто женою, а другим — женою брата. Это различие не только степени, но и качества, хотя и то и другое — церковно. Так вот, бракосочетание захватывает ближайшим,



совсем особым образом двоих, мужчину и женщину («мы венчаемся»), а иным образом — прочих членов Церкви («они венчаются»). То же должно сказать и об общинной литургии. Она захватывает совсем особым образом членов общины прихода («мы молимся», «мы приобщаемся») и иным — всех прочих членов церкви («они молятся», «они приобщаются»). Точно также, известное явление может захватить несколько общин, — епископию-епархию или несколько епископий, т. е. поместную церковь, и т. д. Но всегда церковная жизнь такова, что она ни просто «вообще», ни просто «какое дело до нас другим»; она никогда ни просто «социальное явление», ни просто «Privatsache». Всегда она вселенска и обща по своему значению, а по своему приложению и возникновению лична и конкретна.

Все сказанное относится и к братотворению. Как, наряду с агапической любовью, должна быть, несводимая к ней, но и неотделимая от нее, любовь филическая, так же точно должны сосуществовать друг другу несводимые друг на друга литургические чинопоследования союза агапического и союза филического. И понятно, что как оба вида любви — аналоги друг друга, точно так же аналогами оказываются и соответствующие им чинопоследования общинной литургии и братотворения. Но, будучи аналогами, т. е. построенные по одному типу, они вовсе не выводятся одно из другого. Это можно сравнить с устройением организма. Рука построена по тому же типу, как и нога, они — аналоги; и верхняя часть тела — аналог нижней. Тем не менее, наряду с руками необходимы и ноги, и наряду с верхним полюсом тела необходим и нижний. Они не только не-заменяемы друг другом, но, мало того, не могут жить нормально жизнью друг без друга. Общее начало устройства осуществляется в частностях, и частности — пронизаны началом единства. Но нужно и конкретное многообразие, и единый тип устройства. Так — и в церковной жизни: общее начало — л ю б о в ь, живет не только агапически, но и филически, и создает себе форму, — не только общинную литургию, но и дружеское братотворение.



Но тут естественно возникает вопрос, какая же сила обеспечивает неслиянность явлений разнородных? Что поддерживает равновесие начала особого и начала общего? Какая духовная деятельность, не мешая особливим, филическим явлениям быть о б щ е -церковными, в то же время оберегает их особливость. Несомненно, что должна быть таковая — иначе не было бы духовного равновесия Церкви. Это ясно видно на примерах. Так, раз жена брата д о л ж н а быть для всякого женою брата, но — лишь женою б р а т а, а не женою всякого, то должна быть какая-та деятельность духовная, которая ставит ее к своему мужу в совсем особые отношения и непрерывно обеспечивает их особенность.

Точно также, раз для каждого члена Церкви друг брата д о л ж е н быть другом брата, но лишь другом б р а т а, а не просто другом всякому, то необходимо должна быть и сила, которая устрояет и поддерживает индивидуальность дружеского союза. Наряду с силою объединяющею, в ы в о д я щ е ю з а границу отдельного, существования, должна быть и сила обособляющая, с о з д а ю щ а я границу расплывчатости и безличности. Наряду с силою центрo-бежной должна быть и сила центрo-стремительная. Сила эта — р е в н о с т ь, и произведение ее — изоляция, обособление, ограничение, расчленение. Если бы не было ее — то не было бы конкретной церковной жизни, с ее определенным строем, а было бы протестантское, анархическое, коммунистическое, толстовское и т. д. смешение всего со всем, — полная безвидность и хаос. Сила ревности жива и в дружбе и в браке, и в общине-приходе и в монастыре-киновии, и в епископии-епархии, и в поместной церкви, — всюду<sup>811</sup>. Всюду требуется определенность связей и постоянство союзов, — будь то с другом, с супругою, со старцем, с пастырем, с епископом, с митрополитом или патриархом, т. е. всюду должна быть не только любовь, но — и р е в н о с т ь, — к другу, к супруге, к пастве, к братии, к епархии, к поместной церкви. Нам нужно теперь глубже проникнуть в это понятие, столь важное и обычно столь мало исследуемое.



Mersus ut emergam. Ныряю дабы вынырнуть

### XIII. — ПИСЬМО ДВЕНАДЦАТОЕ: РЕВНОСТЬ

Мне кажется, стало несомненным, что обсуждение любви вообще и дружбы в частности, и в их конкретной жизненности, почти неизбежно подымает вопрос о явлении теснейше с ними связанном, — о ревности. Что практически этот вопрос выдвигается на первую линию по важности, — о том едва ли возможно двоякое мнение. Но, мне думается, не достаточно сознается большинством мыслителей его теоретическая важность: в философской литературе понятие ревности загнано куда-то на задворки и редко-редко когда его достаивают взглядом. Вот почему мне кажется необходимым глубже проникнуть в понятие ревности. Полагаю, на основании сказанного в конце предыдущего письма, что уяснение понятия ревности служит, вместе, к уяснению самого понятия дружбы и любви.

Итак, что же такое ревность? —

В ходячем, интеллигентском слово-употреблении ревность понимается как порок, или, по меньшей мере, как бесспорный нравственный недостаток, — нечто постыдное и достойное осмеяния. В основе ревности интеллигенцией принято усматривать и гордость, и тщеславие, и самолюбие, и подозрительность, и недоверие, и мнительность, — словом, все что угодно, но





только не какое-либо моральное преимущество<sup>812</sup>. Этот взгляд на ревность особенно свойствен тому веку, который был революционно-интеллигентским по преимуществу, — XVIII-му; и осуждается ревность в особенности в том месте, где просветительская разсудочность царила нетерпимее всего, — в Париже.

«Гордость и тщеславие делает ревнивыми столько же людей, сколько и любовь», — сказал Б у а с т. — «Любовь ревнивцев походит на ненависть» — свидетельствует М о л ь е р. — Ревность происходит более от тщеславия, чем от любви», — признает М - т е д е С т а л ь. — «В ревности бывает часто более самолюбия, нежели любви», — указывает Л я - Р о ш ф у к о. — «Ревность грубая, это — недоверие к любимому предмету; ревность деликатная, это — недоверие к самому себе», — рассуждает некто. — «Самые ревнивые из всех любовников, это — любящие славу», — наблюдает Т р ю б л э. — «Ревнивец, это — ребенок, который пугается чудовищ, созданных в потемках его воображением», — думает Б у а с т. — «Ревнивец проводит свою жизнь в отыскании тайны, открытие которой нарушает его благополучие», — подмечает О к с е н ш т и р н. Эту мысль облакает игрою слов Ш л е й е р м а х е р или Г р и л ь п а р ц е р: «Die Eifersucht mit Eifer sucht, was Leiden schafft»<sup>813</sup>, т. е. «ревность с рвением ищет то, что доставляет страдание», или: «что страсть», т. к. в произношении слышится «Leiden-schaft»; каламбур, который можно передать приблизительно чрез: «ревность ревностно ищет, что — страсть». — «Из недугов ума ревность есть тот, пищею которому служит наибольшее число вещей, а лекарством — наименьшее» — определяет Н о э л ь. — «У ревности глаза рысьи», — говорит Б е л л а м и. — Поэтому, любовь и ревность несоединимы. «Когда самолюбие господствует над ревностью, любовь потеряла свою власть», — утверждает Л е н г р э. — «Ревность гасит любовь так же, как пепел гасит огонь», — пишет к о р о л е в а Н а в а р р - с к а я. — «Сильные страсти выше ревности», — читает у Л я - Р о ш ф у к о<sup>814</sup>.



Это, — несколько расплывчатое, житейское, — понимание ревности нашло себе законченную и психологически-мотивированную форму в чеканном определении ревности, данном Барухом Спинозой. Любовь, полная ненависти к любимому предмету и зависти к другому, пользующемуся любовью первого, есть, — по Спинозе, — ревность. Спиноза тут чрезвычайно удачно пользуется образом смешения двух жидкостей, когда они, проникая одна другую, струятся и мутнеют, — что обозначается термином *fluctuatio*. Так и при ревности: любовь и ненависть, смешиваясь, образуют *fluctuatio*, «струение» души, вследствие чего сознание мутнеет и делается непрозрачным.

Ревность, — по Спинозе, — есть такое именно «струение души», происходящее зараз от любви и ненависти, сопровождающейся идеей другого, которому душа завидует: «*Nos odium erga rem amatam Invidiae junctum Zelotypia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam animi fluctuatio orta ex Amore et Odio simul, concomitante idea alterius, cui invideret*»<sup>815</sup>.

Вот какими разсуждениями приходит Спиноза к этому своему классическому определению ревности:

Любовь, говорит он, стремится ко взаимности, и притом — к совершеннейшей взаимности. Всякое умаление и всякий ущерб, испытываемые нами в этом отношении, ощущаются как само-умаление, т. е. причиняют сильнейшую скорбь. Совершеннейшая взаимная любовь есть любовь всепоглощающая; мы хотим сполна обладать ею, она — наше высшее счастье, которое мы ни с кем не хотим делить и никому не хотим уделять. Если любимое существо любит кого-либо другого более, чем нас, то мы ощущаем себя безгранично несчастными. Причина нашего несчастья есть предмет нашей ненависти; следовательно, мы будем ненавидеть возлюбленного, потому что он лишает нас своей взаимности, и завидовать тому, кто пользуется этой взаимностью. Так возникает любовь, которая одновременно ненавидит и завидует, — ревность. Эта страсть особенно сильна,



если нашим счастьем завладел другой; и, чем сильнее было счастье, тем ярче разгорается ревность, так что она, если не укротит ее какая-нибудь иная сила, затемнит всю нашу душу: ненависть к любимому предмету тем сильнее, чем сильнее была ранее любовь<sup>816</sup>.

Вот важнейшие относящиеся сюда теоремы<sup>817</sup>:

*P r o p. XXXV.* «Si quis imaginatur rem amatam eodem vel arctiore vinculo Amititiae quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi jungere, Odio erga ipsam afficiebatur, et illi alteri invidet». — «Если кто воображает, что любимая им вещь находится с кем-либо другим в такой же или еще более тесной связи дружбы, чем та, благодаря которой он владел ею один, то им овладевает ненависть к любимой им вещи и зависть к другому».

*P r o p. XXXVI.* «Qui rei, quam semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cum primo ipsa delectatus est». — «Кто вспоминает о вещи, от которой он когда-либо получил удовольствие, тот желает владеть ею при той же обстановке, как было тогда, когда он наслаждался ею в первый раз».

*Prop. XXXVII.* «Cupiditas, quae prae Tristitia vel Laetitia, praeque Odio vel Amore oritur, eo est major, quo affectus major est». — «Желание, возникающее вследствие неудовольствия или удовольствия, ненависти или любви, тем сильнее, чем больше эти аффекты».

*P r o p. XXXVIII.* «Si quis rem amatam odio habere inciperit, ita ut Amor plane aboleatur, eandem majori odio, ex pari causa, prosequetur, quam si ipsam nunquam amavisset, et eo majori quo Amor antea major fuerat». — «Если кто начал любимую им вещь ненавидеть, так что любовь совершенно уничтожается, то вследствие одинаковой причины он будет питать к ней бóльшую ненависть, чем если бы никогда не любил ее, и тем бóльшую, чем больше была его прежняя любовь».

Согласно ж и т е й с к о м у пониманию, ревность есть вредный для любви и безобразный нарост ее; причины р е в н о с т и чужды сущности любви, и потому ревность обычно п р и з н а е т с я устранимой из



любви. Спиноза усматривает более тесную связь между любовью и ревностью; для него, ревность — не случайный попутчик любви, а верная тень, появляющаяся на экране душевной жизни всякий раз, как любовь освещается изменою любимого; или, точнее, ревность, по Спинозе, есть необходимый эквивалент любви, возникающий при повороте отношений к худшему. Любовь не исчезает, но преобразуется в ревность. Но, все же, и тут, на почве Спинозовского анализа, мыслима любовь без ревности, — при полной взаимности, — так что ревность, — хотя и необходимая психологически при известных условиях, — получает в глазах Спинозы оценку отрицательную, как *animi fluctuatio*, — как затемнение сознания, как неукротимая страсть. Ревность в любви, для Спинозы, не есть любовь; и потому, — как и нородная любовь, как не-любовь, хотя с любовью и находящаяся в причинном отношении, в отношении эквивалентности, — ревность предосудительна. Таким образом, и Спиноза, в итоге, остается приходящем понимании ревности. Почему же это произошло?

Чтобы ответить на поставленный вопрос, вспомним безжизненный и вещный характер всей философии Спинозы. Не имея категории личности, Спиноза не может различать любви к лицу и вожделения к вещи, — смешивает любовь и вождеделение или, точнее сказать, подменяет первую последним. Всюду мы читаем у него безличное *res amata*, — что должно перевести: «вещь вожделенная», ибо вещь не может быть любима; да, «*res amata*», — но нигде нет речи о любимой личности, — о личности, к которой одной только и может быть приложен эпитет «любимая». Правда, в современном обществе нередко можно услышать что-нибудь вроде «любимое варенье», «люблю сигары», «полюбил карты» и т. п., но для всякого здорового человека ясно, что это — или извращение и затемнение сознания, или же — насилие над языком. «Варенье», «сигары», «карты» и т. д. нельзя любить, а можно лишь вожделеть. Но кореллат вожделения — ненависть с завистью; поэтому-то



у Спинозы, в исходном понятии любви, получает такое ударение этот предосудительный момент ненависти с завистью. Однако, как любовь не есть вожделение, так же точно и ненависть с завистью — не ревность, хотя, действительно, последняя так же относится к тому, что Спиноза понимает под ревностью, как истинная любовь — к вожделению. Чтобы понять ревность в собственной ее природе, надо еще теснее связать ее с любовью, ввести в самое сердце любви и, подчеркнув личную природу любви, вскрыть, что ревность есть сама любовь, но в своем «иности»; нам надо обнаружить, что ревность есть необходимое условие и непременная сторона любви, — но обращенная к скорби, — так что желающий уничтожить ревность уничтожил бы и любовь. Точно также, в вожделении есть всегда ненависть с завистью.

Чтобы показать это, прежде всего надо снять с ревности тяготеющий над нею момент осуждения. Ревность так часто смешивалась с известными недолжными видами проявления ее, что самые слова: «ревность», «ревновать» и «ревнивый», не говоря уж о «ревнивец», стали словами осуждения.

И однако, видеть в подозрительности, мелочном самолюбии, недоверии, недоброжелательстве, злобе, ненависти с завистью и т. п. сущность ревности — столь же неправильно, как в недовании свободы, лицепрятности, несправедливости и т. п. полагать суть любви, или в холодности, черствости сердца, жесткости и жестокости его усматривать суть справедливости. Подозрительность, ненависть с завистью и т. д. — все это дурные, недолжные, эгоистические проявления ревности, рождающиеся от смешения любви с вожделением. Между тем, два ряда исторических данных намекают на эту непредосудительность, и даже не только не предосудительность, а прямо положительность, должность ревности. В самом деле, во-первых, народ с богосознанием чистейшим, избранный народ еврей-



ский, яснее, нежели кто-нибудь знавший и понимавший любовь Божию, настойчиво, непрестанно, без колебаний твердит о ревности Божией. Вся Библия насыщена и пронизана ревностью Божиею, и не считаться с этим — невозможно. А затем, во-вторых, народ чистойшей человечности, гениальный народ эллинский, лучше кого бы-то ни было знавший и понимавший человеческую любовь во всех ее видах, он опять таки черту ревности имеет во всем как основную черту, как черту характернейшую и неотъемлемую от него. Фр. Ницше, в своих набросках «размышления» «Мифы и логики», среди трех «избранных пунктов из древности» предназначает к разработке: «Облагорожение ревности, греки — самый ревнивый народ»<sup>818</sup>. И с этим, опять, нельзя не считаться. Если и яснейший гений и чистойшая вера являет нам ревность, как силу положительную и необходимую в существе любви как человеческой, так и Божественной, то значит — она и есть такова и, значит, она — совсем не то, что побочные страсти, сопровождающие ее.

Но что же, в таком случае, — сама ревность? Она — один моментов любви, основа любви, фон любви, первичная тьма, в которой воссиявает луч любви. Любовь есть свободное избрание: из многих личностей, Я, актом внутреннего самоопределения, избирает одну и к ней, — одной из многих, — устанавливает отношение, как к единственной, душевно прилепляется к ней. Ее, — обыкновенную, — Я хочет разсматривать как необыкновенную; ее, — серую, — как праздничную; ее будничную, — как торжество. Она в толпе стоит, но Я вызывает ее и с площади ведет в прибранную горницу сердца своего. Я рисует изображение ее на чеканном золотом поле<sup>819</sup>. И справедливо, ибо это изображение — не карикатура, какую рисуют люди в большинстве случаев; это даже и не портрет, — живописуемый мудрыми. Это — образ образа Божия, — икона. Я, нарушая «справедливость» закона тождества, метафизическим актом самоопределения, — не разсудком, — всем существом своим, — решает видеть в избранной, — одной из многих, — личности — исклю-



чительную, из ряда прочих выходящую, — одним словом, делает себя в отношении к избранной таким, что та личность делается для него Ты. Дружба, повторяю, и с к л ю ч и т е л ь н а, как исключительна и супружеская любовь. «Много» — признак несовершенства объекта любви, как такового, признак незаконченности Ты, как Ты. И много-брачие и много-дружие ложны по самой идее своей и неизбежно должны и л и перейти в нечто л и ч н о е, — первое в едино-брачие, второе — в едино-дружие, — и л и же вовсе растрлиться и перегнуть, — первое в отношения похоти, а второе — в ношения корысти, т. е. из полу-личных сделаться вещными. «Нельзя, — говорит А р и с т о т е л ь<sup>820</sup>, — нельзя быть другом многих, имея в виду совершенную дружбу, точно так же, как нельзя в одно время быть влюблену во многих. Подобная дружба кажется совершенством и, как таковое, может быть обращена лишь на одного человека. — *Πολλοῖς δ' εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἄμα· ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἓνα πέφυκε γίνεσθαι.*»

Но, если даже сказать здесь, что таких, любимых, Ты — бывает «много», то все-таки к к а ж д о м у, при любви, отношение к а к к единственному. Всякая любовь, в существе своем, имеет избирательную, избирающую силу, есть *dilectio*, и потому, любимый — всегда избранник, избранный, единственный. В этом-то и заключается л и ч н а я природа л ю б в и, без которой мы имели бы дело с вещным в о ж д е л е н и е м и с безразличием в замене вожденной вещи вещью ей равную. Требование нумерического тождества любимой личности, — хотя бы при отсутствии тождества генерического, признакового, т. е. верность личности и и з м е н е н и и е е<sup>821</sup>, — характеризует любовь и, вместе, н а р у ш е н и е е ю закона тождества, тогда как требование генерического, признакового тождества вожденной вещи, — при безразличии к тождеству нумерическому, даже при непонимании его, — и потому, — с о б л ю д е н и е закона тождества характеризует собою вожделение. Сознание единственности — таково условие любви, даже в самых несовершенных ее про-



явлениях; мало того, даже для илюзии любви нужна, если не единственность, то хотя бы иллюзия единственности, неповторимости, исключительности, — хотя бы он, любящий, мнил любимое существо единственным столь же неосновательно, сколь всегда мнит себя единственною в мире и истории всякая первая любовь, сколь ошибочно считает себя единственным каждый из «единственно-законных» наследников и истолкователей Канта, сколь ложно, наконец, утверждает себя единственным «Единственный» Штирнера. Иначе — безусловно невозможна даже иллюзия любви, и будет в отношениях лишь корысть, грязь и смерть. Самая мысль о возможности замены одного лица другим, как опирающаяся на признание омиусии, т. е. вечности, есть мысль греховная и ведущая к смерти.

Непонятым актом избрания личность сделана единственной, призвана к высокому, к царственному сану Ты. Она согласилась на это избрание. Она сказала «Да» и возложила на себя венец величия. Чего же теперь Я хочет? — Только одного: того, чего восхотело, — любви своей. Я утверждает акт любви своей как вечный по ценности и, значит, требует его пребывания, его неотменности. Это внутреннее утверждение выражает себя как р в е н и е или р е в н о с т ь воплотить во времени свой вечный акт избрания любимого Ты. Я желает, чтобы Ты не мешало ему в его любви, т. е. чтобы оно в отношении к нему действительно было Ты. Пусть любимое Ты ведет себя, как единственное; пусть не сходит со своего пьедестала выделенности, обособленности, избранничества. Это ничего, если избранное Ты будет самым заурядным в толпе и для толпы. Но для Я, для избравшего, оно должно быть именно Ты, и — ничем, кроме как Ты: иначе невозможна самая любовь, иначе не может воплотиться во времени самый акт избрания. Иначе «в р е м я» любви не будет «п о д - в и ж н ы м о б р а з о м в е ч н о с т и»<sup>822</sup>, избрания. Ты, в отношении Я, должно и вести себя как Ты, а не как один из многих, — должно быть в венце царском, а не в ночном колпаке. Сознание необходимости этого от Ты для самой возможности любви влечет за собою





желание осуществить это избранничество и, затем, утвердить и охранить его. Все это вместе и будет ревностью.

А если Ты не захочет этого? Если оно упорно нарушает сан свой и высокое положение, свободно им принятые? Если оно, сказав «Да» на предложение ему новой сущности, — Ты, — если оно, по легкомыслию, или по упрямству, или по недостатку искренности в принятом на себя высоком жребии, своей жизнью показывает, что для него Я — не Я? Если, желая быть Ты, оно не хочет признавать Я за Я? — Тогда Я не может и не должно оставаться без противо-действия. Это противо-действие есть проявление ревности к своей любви, т. е. заботы о непорочности, о подлинности, наконец, о сохранение своей любви. Требование этого от Ты во имя самой возможности любви влечет за собою желание осуществить это избранничество, утвердить и оградить его. Все это, вместе, — повторяю, — и будет ревностью. Что-нибудь одно. Или ты должно признать это противодействие себе, эту борьбу за любовь, эту ревность — и измениться, и ли же оно должно отказать от сана своего, признать себя только заурядным, вернуться с престола в серую толпу, из торжества — в будничную обстановку. Для Я нельзя любить и не ревновать, когда Ты фактически перестает быть Ты, т. е. не стараться снова сделать его Ты. Поэтому, если за ним не признают права и долга ревности, то не остается ему ничего, кроме как низвержения Ты с престола. Я должно забыть о Ты, разлюбить его, ибо только этим путем можно избавить Ты от требования ответной любви. Но Ты — вросло в Я, сделалось частью его. Разлюбить — это значит лишиться части своей. Забыть — это значит отсечь от себя кусок живой плоти. Так и бывает, когда, уважая чужую свободу, приходится вырвать любовь из груди вместе с самым сердцем.

Любовь — беспредельна; она не ограничивается ни местом, ни временем, она — вселенска. Но эта вселенскость любви не только не исключает, но даже пред-



п о л а г а е т обособленность, отъединенность, изоляцию<sup>823</sup>. Ведь любовь имеет корнем своим с в я т ы н ю души и возможна лишь постольку, поскольку жива эта святыня. Оберегать жемчужину души — значит оберегать самую любовь; нерадеть о святыне своей — значит нерадеть о любви. Любовь не только вселенска, но — и ограничена; не только беспредельна, но — и замкнута. Слово, сказанное о сем Господом, ныне не приемлется и считается жестким и жестоким; но, что всего замечательнее, в «мати всем книгам», — в Евангелии, — оно стоит не п о с р е д с т в е н н о п о с л е слова о неосуждении ближнего и притчи о бревне и сучке в глазу. «Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь, как вынуть сучек из глаза брата твоего» (Мф 6:5). И антитетически встречается с этою мыслью, как бы направляясь острием против ее острия: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф 7:6). Как бы поясняя это изречение, преп. С е р а ф и м Саровский учит нас:

«Что есть лучшего в сердце, — то мы без надобности не должны обнаруживать; не всем открывай тайны сердца твоего»<sup>824</sup>.

Итак, с одной стороны, «н е о с у ж д а й», но, с другой» «с ч и т а й п с а м и и с в и н ь я м и» тех, которым не достоин открывать тайны сердца. Открывай их лишь некоторым, избранным, выделенным из стада свиного. Это — антиномия, и антиномия эта приблизительно равносильна антиномии л ю б в и - р е в н о с т и.

Для примерного (— хотя и приблизительного только —) пояснения сказанного приведу еще отрывок из уже цитированного ранее дневника<sup>825</sup>. Это — запись какого-то действительного или воображаемого разговора с другом. Вот она:

«— Ты ведешь себя так-то и так-то. Ты таишься, ты секретничаешь, ты желаешь полной самостоятельности, тебя тяготит признание, — как твое, так и друга.



— Да, но неужели ты не знаешь, что я всегда и везде так веду себя?

— Хотя это и не совсем правильно, и ты далеко не со всеми и не всегда и не везде таков, но если бы и так было, — это для меня не ответ. — «Дружба» потому и есть дружба, что от другого что-то передается мне и от меня — другому. Потому «отношения» и суть отношения, что они кого-то к кому-то, т. е. к другому, относят, — выводят каждого из само-замкнутости эгоизма и узости сердечной, — что они «расширяют бытие» личности, как говорил Спиноза...

— Но если, — пойми, — природа моя, естество мое такое.

— Ну, так что ж? Всякого естество таково, — эгоистично и узко. Но дружба-то и открывает ход притоку новой реальности. На то — и дружба, чтобы мы не были

«сердцем холодные скопцы»,

а ведь скопчество сердечное — самый худший из пороков, самое ужасное из всего, что может быть с человеком.

— А если я — всегда «скопец»...

— В любви наша личность перестает быть такой, как «всегда», как «везде», как «со всеми». Старчество, дряхлость души проходят. Душа обновляется и молодеет.

— Но разве у нас нет никаких отношений? Живем же как-нибудь...

— В том-то и дело, что — «как-нибудь». Если же нет тех отношений, о которых я говорил, если «отношения» никого не соотносят и «связи» никого не связывают, — тогда их во все нет, и личности — не в дружбе, не друг в друге, а сами в себе и сами по себе, — в себя-любии. Если ты остаешься со мною, «как со всеми» и ведешь себя в отношении меня, «как всегда и везде», то это-то лучше всего доказывает, что ты не ведаешь ни дружбы, ни отношений, ни связи...

Пойми, я не любви или нелюви твоей хочу, не дружбы или вражды, а простой определенности,



чтобы я знал, стоит ли изнемогать и тратить силы над эту нивой дружбы, в надежде хотя бы на далекий урожай, или же я заранее должен отказаться от мысли на лучшее будущее, бросить бесплодную, каменистую ниву и заняться тогда уже «своими» делами. Но ты глух:

«добру и злу внимая равнодушно»

ты отмалчиваешься. Долго ли так?..»

Сердце, изъязвленное Другом, не залечится ничем, — кроме Времени, да Смерти. Но Время стирает язвы его, удаляя и большую часть сердца, — частично умерщвляет, — а Смерть уничтоживает всего человека. Поскольку жив, стало быть, человек, постольку неисцельны и болезненны раны его от дружбы. И будет он ходить с ними, чтобы явить их Вечному Судие.

Взгляни на Господню притчу о «званных», и «избранных» (*Мф 22:2-14; Лк 14:16-24*). Сколько в ней тайной горечи, — бесконечной горечи и боли уязвленного в самую любовь свою сердца. Любимые, званные, те, которых сам Бог ревновал, которым Он в с е делал, — чего не делал ни одному народу...и что же? Они не хотят быть избранными, они не хотят собственного спасения своего. Мало того, они не хотят даже быть просто деликатными, — откликнуться на призыв Любви, дающей им высший дар Свой, делающей их друзьями Своими. Они пренебрегают любовью Любви. Ну, тогда: «Изыди скоро на распутия и стогны града, и нищие, и бедные и слепые и хромые введи семо». И, когда осталось еще место, то опять: «Изыди на пути и халуги, и убеди внити, да наполнится дом мой». Пир любви, который некому предложить, — который готовился для милых сердцу, но оказался наполненным проходимцами с улицы!

В с е делать, в с е сделать в дружбе, чтобы преодолеть стоящую между людьми стену. Не жалеть сил, бороться за общение до поту, до кровей мученических, до смерти. Положить живот за други своя, ибо первое, от чего должно освободить друзей, — это от неискренности, от холодности, от само-замкнутости. Но есть, бывает граница, которой не перейдешь. Есть стена, которой не прошибешь ни лбом, ниже тараном.



И, когда подошел к этой границе, когда вплотную придвинулся к этой стене, — тогда надо уходить. Со скорбью сердца надо вырвать чувство из себя, — хотя бы отрывая кусок плоти живой; надо освободиться от того, что невозможно, — а невозможно, именно, показать другому, что невозможное, — т. е. любовь, — возможно. Сам Спаситель мира избранному Богом народу, — когда подошел к этой границе, с которой ясно была видна невозможность пронять его любовью. — Сам Он повернул вспять. «Иерусалиме, Иерусалиме, избивый пророки, и камением побиваяй посланные к тебе, колькраты восхотех собрати чада твоя, якоже собирает кокош птенцы своя под криле, и не восхотесте! Се оставляется вам дом ваш пуст» (Мф 23 37-38).

Из произведенного анализа понятия ревности видна глубочайшая связь ее с преодолением закона тождества, — этой первоосновы разсудка. Отсюда понятно, почему ревность, даже в наиболее чистых проявлениях своих, навлекает на себя косою взгляд недоброжелательства со стороны разсудка, почему «здравый смысл» и кровная дочь его, насмешка, так охотно прохаживаются на счет ревности, даже когда последняя берется *in abstracto*, в принципе. Как любовь, так и ревность, — другая любовь, — сражаются с разсудком, прорывая своим напором основную часть его, — закон тождества. И, в этом смысле, ревность — глубоко несправедлива. Если безразсудность ревности навлекает на нее *интелектуальное* осуждение, как «нелепости», то эта несправедливость ревности, в свою очередь, вызывает раздраженную моральную оценку ее, как явления «безнравственного». Вот еще причина затемнения разобранного нами понятия ревности.

Данные этимологии подтверждают те заключения, к которым привел нас метафизический анализ понятия ревности. Понятие ревности, в русском языке<sup>826</sup>, в основном своем направлении, характеризуется как мощь, как сила, как напряжение, но вовсе не как



страх, или ненависть, или зависть. — **Рев-н-ив** и соответственные производные **рев-н-о-ва-ть**, **рев-н-ость** некоторыми сближаются с латинскими *riv-al-is*, *riv-in-us* — соперник и с французскими *riv-al*, *riv-al-is-er*, *riv-al-it-é*. Но, если это — и так, то все же остается неясным, каково коренное значение этого слова. Ответ на этот вопрос дать не трудно. **Рев-н-ив**, чрез свою старо-славянскую форму **рѣв-ьн-ив-ъ**, приводится к тому же корню, что и семейство слов **рв-ен-и-е**, **рев-н-ост-н-ый**, **рев-н-ител-ь**, ибо для этих последних старо-славянскими производными будут **рѣв-ен-и-къ**, **рѣв-а-н-ь**, т. е. *lucta*, борьба. **Ревность**, очевидно, — то же, что и **рвение**, **ревнивый** — то же, что и **ревнитель**, **ревновать** — то же, что и **рвать** или, скорее, **рваться**. Сербское **рв-а-ти** имеет смысл *eniti*, **рв-а-ти се** — *certare*. Тут проводятся соотношения с санскритскими: *ar-v-an* — стремительно бегущий, поспешающий, *aurva* — проворный, быстрый, конный; с греческими *ὄρεφουτο* — они поспешили, *ὄ-ροῦ-ει* — спешит, устремляется; с латинским *ru-i-t*, с древне-саксонским *agu*, древне-северным *ögg* — быстрый, готовый, конный.

Как «иметь ревность», так и «иметь рвение», по своему корню, означает лишь наличность силы, мощи, стремительности. Это — противоположность вялости, бессилию, слабости. Вот почему, **ревновать** нередко употребляется в значении «с силою, с энергиею стремиться к чему-нибудь», «быть энергичным в чем-нибудь». **Ревновать** чего или **поревновать** чего значит, — по В. Далю, — «потщиться всеми силами», «со рвением стремиться к чему-либо». Так, говорится: «ревную знаний», «ревную небесного царства», «ревнуйте же дарований больших». **Ревновать** кому, чему имеет значение «соревновать, подражать, последовать, или стремиться, как бы взапуски, уступая. Так, Ломоносов употребил оборот: «ревнуйте нашему примеру»; так же точно говорится: «я всегда ревновал успехам его» и т. д. Отсюда мы можем с решительностью за-



ключить что ревность прежде всего означает, — как и указывает В. Даль, — «горячее усердие, стремление» и даже, преимущественно, — «к делу»; в этом именно смысле говорится: «ревность по службе», «ревность к службе», «ревность не по разуму». Вместе с тем, ревностный значит «самый усердный, прилежный, заботливый, предавшийся всею душою делу»; таков оборот: «ревностный поборник правды или за правду»<sup>827</sup>.

Точно также и греческое ζήλος или, в дорической форме ζᾶλος имеет собственным своим значением «пыл, рвение ardeur, zèle»<sup>828</sup>, затем «соперничество, ненависть — rivalité, haine» и, наконец только, «ревнивость — jalousie», т. е. ревность, как принято понимать ее в интеллигентском языке и как ее вовсе не понимает ни один народ. Сообразно с этим, глагол ζηλώω означает «домогаться с жаром, сильно желать, rechercher avec ardeur, envier». Что же касается до этимологии этих слов, то здесь имеется такое изобилие различных и притом искусственных гипотез, что сказать что-нибудь определенное было бы опрометчивым<sup>829</sup>. Можно указать только, что, по Прелльвицу, слово ζήλος происходит от √jâ, т. е., собственно, «быть рьяным — heftig sein», равно как и глагол ζητέω — искать, домогаться.

Латинский язык не дает нам в настоящем случае ничего нового: слово zeloturia, — ревность, — заимствовано из греческого и происходит, следовательно, от ζήλος.

Наконец, в древне-еврейском языке, как рвение, Eifer, так и ревность, Eifersucht, обозначается одним словом, а именно פִּקְדוֹן кин'а, происходящим от обще-семитского √kîp, √кн'. Этот трех-литерный корень нисколько не содержит в себе оттенка интеллигентской ревности; так, в арабском языке он имеет значение «становиться весьма красным —



hochrot werden», в с и р с к о м — «быть темного цвета — dunkelfarbig sein». Отсюда уже в языке е в р е й - с к о м и в прочих семитских  $\sqrt{\text{קנ}}$ ,  $\sqrt{\text{קנ}}$  означает «б ы т ь р е в н и в ы м, с т р а с т н ы м». Самое слово  $\text{קנא}$  кин'а означает, прежде всего, с т р а с т ь л ю б в и с р е в н о с т ь ю, затем с о р е в н о в а н и е и еще р е в н о с т ь, Б о ж и ю р е в н о с т ь о с л а в е С в о е й<sup>830</sup>.

Существует еще одно слово, признаваемое некоторыми<sup>831</sup> за эквивалент русского «р е в н о с т ь», — это именно  $\text{קנא}$  шекида.

Но слово шекида, еще менее чем кин'а, содержит в себе понятие «р е в н о с т и», в специфическом значении слова. В самом деле, шекида происходит от обще-семитского  $\sqrt{\text{קנ}}$ ,  $\sqrt{\text{קנ}}$ , в финикийском языке соответствующего понятию «у в а ж а т ь, п о ч и т а т ь, ц е н и т ь ч т о — aufetwas achten», а в языке м и ш н а и ч е с к о м и т а р г у м и ч е с к о м получившем значение «быть р е в н о с т н ы м — eifrig sein»<sup>832</sup>.

Итак, общее заключение, к которому пришли мы, будет таково: Этимология и словоупотребление слова р е в н о с т ь и производных его бесспорно подтверждают данный ранее метафизический анализ понятия ревности. А именно, окончательно снимается с ревности тяготеющее на ней осуждение, и она признается лишь необходимым выражением, или, точнее сказать, лишь необходимою с т о р о н о ю сильной любви. Это-то и делает понятным, почему Слово Божие столь часто и столь упорно приписывает ревность Богу. Да и было бы совершенно непонятно, как состояние, само в себе предосудительное, может быть образом чего-то в Божественной жизни. Ведь никогда, ни при каких антропатизмах Богу не приписывается греха, или похоти, или лжи. Если же Ему приписывается ревность, то, как бы мы ни понимали эту Божию ревность, загодя можно утверждать, что она — нечт о с в я т о е; и потому, человеческая ревность не есть что-то само в себе недолжное и скверное. Из сделанных же здесь разъяснений очевидно, что в таковом приписывании Богу ревности должно видеть не натянутый антропатизм, а точное





обозначение существа дела. Ведь ревность есть понятие онтологическое, а не психологическое и не этическое.

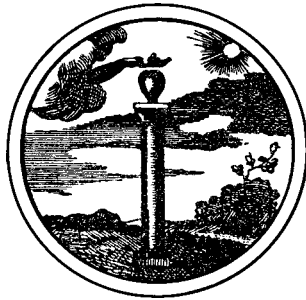
Но мало того, что ревность есть необходимый момент любви. Она, по распространительному толкованию преп. Исаака Сириня, есть необходимая сторона всего доброго, что ни есть в человеке. Она вообще есть сила, осуществляющая добрые желания. «Кто имеет добрые желания, тому противление не может воспрепятствовать исполнить оные... Бывает же это по следующей причине. За всякою мыслью доброго желания, в начале его движения, последует некая ревность, горячностью своею уподобляющаяся огненным углям; и она обыкновенно ограждает сию мысль, и не допускает, чтобы приблизилось к ней какое-либо сопротивление, препятствие и прегрда, потому что ревность сия приобретает великую крепость и несказанную силу ограждать на всякий час душу от расслабления или от боязни, при устремлениях на нее всякого рода стеснительных обстоятельств. И как первая та мысль есть сила святого желания, от природы насажденная в естестве души, так ревность сия есть мысль, движимая радужительною в душе силою, данная нам Богом на пользу, для соблюдения естественного предела, для выражения понятия о своей свободе исполнением естественного желания, находящегося в душе. Это есть добродетель, без которой не производится доброе, и она называется ревностью, потому что от времени до времени движет, возбуждает, распаляет и укрепляет человека. — Некто... ревность сию в словах своих назвал «псом и хранителем закона Божия», т. е. добродетели...»<sup>833</sup>.

Далее, св. Отец объясняет, что ревность слагается из страха утратить благо и из стремлений удержать его; вот почему ослабление ревности — худое предзнаменование, обусловленное либо охлаждением духовным, либо самонадеянностью и гордостью, т. е. отношени-



ем к духовному благу уже не живым и личным, а имущественным и плотским, как к какой-то вещи, которую можно положить под замок и, не переживая ее, все же владеть ею.

Так стремление к Столпу и утверждению Истины осуществляется и сохраняется ревностью, этою для современного сознания загнанною и презренною силою нашего духа.



Propter constantiam. Для постоянства

#### XIV.— ПОСЛЕСЛОВИЕ

Теперь, на конце не малого пути, уместно оглянуться вспять и, с достигнутой высоты, осмотреть путь свой и точку отправления.

Есть два мира, и мир этот весь рассыпается в противоречиях, — если только не живет силами того мира. В настроении — противочувствия, в волеии — противожелания, в думах — противомыслия. Антиномии раскалывают все наше существо, всю тварную жизнь. Всюду и всегда противоречия! И напротив, в вере, преобладающей антиномии сознания и пробивающейся сквозь их всеудушливый слой, обретается каменное утверждение, от которого можно работать на преодоление антиномии действительности. Но как подойти к тому Камню Веры?

Противоречия чувства толкают к воле, но и тут — выкрики нестройных голосов; тогда мы обращаемся к разсудку. Однако и он — не целен, и он рассыпается в антиномиях. Их — без числа много; их — столько же, сколько может быть актов разсудка. Но, тем не менее, как уже было сказано ранее, антиномии, в существе своем, приводятся к дилемме: «к о н е ч н о с т ь и л и б е с к о н е ч н о с т ь». Эта противоборственность конечности и бесконечности в греховном разуме, или разсудке, есть выражение глубочай-



шего противоречия коренных норм с а м о г о разума в его современном, падшем состоянии. По греховной природе своей, разумок имеет закал антиномический, ибо разумок дву-законен, дву-центрен, дву-осен. А именно, в разсудке с т а т и к а его и д и н а м и к а его исключают друг друга, хотя, вместе с тем, они не могут быть друг без друга.

С одной стороны, в с т а т и ч е с к о м плане, в плане неподвижной данности понятий каждое А есть А, и вся сила мышления — именно в том, чтобы всякое А разграничить от не-А, — и твердо держаться этого разграничения. Чтобы мыслить А, мы должны изолировать его от всего того, что не есть А, т. е. мы должны обособить, отграничить А, отделив его от не-А. А, как мыслимое, по существу дела есть нечто к о н е ч н о е. Мы не может мыслить п р о ц е с с а, не разлагая его на последовательность стационарных состояний, — на последовательность моментов неизменности<sup>834</sup>. И мы не можем также мыслить непрерывное, continuum, не разлагая его на прерывную совокупность точечных элементов<sup>835</sup>. Движение мы разлагаем на ряд состояний покоя, как в кинематографе, непрерывное — на множественность элементов уже неделимых. На этом основаны вечно-истинные, — чтобы против них ни пытались возражать, — вечно-истинные «парадоксы» З е н о н а: о летящей стреле и др.<sup>836</sup>.

Это — с одной стороны. А с другой, — в плане д и н а м и ч е с к о м, в плане устремления к о б о с н о в к е понятия, — т. е. в плане определения и доказательства, — каждое А должно иметь свою основу в не-А; сущность всякого объяснения — именно в приведении А к тому, что само не есть А, к не-А, ибо иначе объяснение было бы тождеством. Когда мы спрашиваем: «Что есть А?», то нам дают ответ: «А есть Б», т. е., другими словами, выводят А из его само-тождества «А = А» и приравнивают его Б, — тому, что не есть тождественно А.

«Мыслить ясно и отчетливо» — это значит под А разуметь именно А и — ничего более; «о б ъ я с н я т ь» и «д о к а з ы в а т ь» это значит



выходить мыслию за пределы А, к Б. «Мыслить ясно и отчетливо» — это значит стоять на А и не сбиваться с него на не-А. «Объяснять», — т. е. «определять» и «доказывать», — это значит идти от А к Б, — к тому, что есть не-А. Но, чтобы идти от А к Б, надо сперва установить А, как А, т. е. чтобы «объяснять» или «доказывать» А, надо сперва «мыслить его ясно и отчетливо». Для того же, чтобы «мыслить ясно и отчетливо», надо понимать это А, т. е. надо «объяснять его», — т. е. «определять» и «доказывать», — надо устанавливать А, как не-А. Но для последнего опять-таки надо установить А, как А. И так идет процесс ad indefinitum. Одна функция разума предполагает другую; но, вместе, одна — исключает другую. Всякое не-тождесловное объяснение приводит А к не-А. Всякое ясное и отчетливое мышление устанавливает тождество  $A = A$ . Утверждение А как А, и утверждение его, как не-А — таковы два основных момента мысли. С одной стороны — статическая множественность понятий, ибо каждое из многих А закрепляется в своем противоположении всем прочим; с другой — динамическое единство их, ибо каждое из многих приводится к другому, это — к третьему и т. д.

Статическая множественность понятий и динамическое их единство несовместны друг с другом: с одной стороны, ведь, разумок должен стоять на данном, — т. е. единичном, — и конечном, — т. е. ограниченном, — а с другой — идти за всякую данность, — т. е. единичность, — и конечность, — т. е. ограниченность, — ибо всякое объяснение требует бесконечного ряда объяснительных или доказательных звеньев, из которых каждое нарушает само-тождество понятия объясняемого. Это нарушение самотождества, повторяю, ни когда не может быть закончено, потому что каждое определение требует нового определения и каждое доказательство — нового доказательства. Если мы определили или доказали А чрез Б, то прежние вопросы повторяются теперь относительно Б. Стоит дать ответ на них для Б, определив или до-



казав его чрез В, чтобы они повторились теперь для В, и т. д. Итак, первая из норм разсудка требует остановки мысли, а вторая — беспредельного движения мысли. Первая, понуждает установить А, а второе свести его к Б. Первая есть закон тождества, а вторая — закон достаточного основания.

Едва ли при этом требуется нарочитая оговорка, что под законом тождества, во все время исследования, разумелась совокупность аналитических законов мышления, или, так называемый, логический «закон формы»<sup>837</sup>, т. е. закон тождества, и его неизбежные сопутники, закон противоречия и закон исключенного третьего, ибо они, все три, говорят с разных сторон об одном, — а именно, как указывает Г. Гагеманн<sup>838</sup>, выражают требование «мыслить объект мышления как этот и — никакой другой и совокупить в нем все те определения, которые ему присущи». Или, как отмечает В. Вундт<sup>839</sup>, «закон тождества означает просто связность, — *Stetigkeit*, — нашего мышления». Будучи «основным законом познания», он обозначает прежде всего «поведение нашего мышления относительно объекта». Подобно сему и Р. Шуберт-Зольдерн<sup>840</sup> считает законы тождества и противоречия «лишь двумя сторонами того закона, что все дано в некоторой первоначальной разности, поскольку исходят из множественности, — *Vielheit*, — и что не имеется этой множественности, где не имеется различности». Можно было бы и еще приводить подтверждения тому взгляду, что во всех трех аналитических законах раскрывается одна деятельность, — отъединение, разграничение и установление объекта мышления, статика мышления, некая логическая ревность<sup>841</sup>. Но удовлетворимся сказанным.

К закону тождества, понимаемому в только что разъясненном смысле, и к закону достаточного основания сводятся все нормы разсудка, но эти, коренные, редуцирующие, нормы — не совместимы между собою и своим раздором уничтожают разум. Основа разсудка — закон тождества, и уток его — закон достаточ-



ного основания. Ткань разсудка, — сотканная из ко-  
нечности и бесконечности, — дурной  
бесконечности, беспредельности, — раздирается в про-  
тиворечиях. Разсудок равно нуждается в обе их  
своих нормах, и ни без одной, — т. е. без начала ко-  
нечности, — ни без другой, — т. е. без начала бесконеч-  
ности, — работать не может. Он не может работать,  
однако, и при пользовании обеими ими, ибо они  
не совместны. Нормы разсудка необходимы, но они —  
и невозможны. Разсудок оказывается насквозь-анти-  
номическим, — в своей тончайшей структуре. Кантов-  
ские антиномии — только приоткрывают дверь  
за кулисы разума. Но, будучи выставлены с полною со-  
знательностью и в упор эпохе просветительства, с  
вызовом рационализму XVIII-го века, они являют-  
ся великою моральною заслугою Коперника фи-  
лософии.

Только что указанная антиномичность основного  
строения разсудка ставит существенный вопрос о ра-  
зуме, а именно: «Как возможен разсудок?». Попытку  
дать ответ на поставленный вопрос представляет вся  
настоящая работа, в целом ее объеме.

### Как возможен разсудок?

Ответ на поставленный вопрос гласил: «разсудок  
возможен не сам в себе, а чрез предмет своего мышле-  
ния, и именно в том, и только в том, случае, когда он  
имеет такой объект мышления, в котором оба про-  
тиворечащие закона его деятельности т. е.  
закон тождества и закон достаточного основания, со-  
падают; другими словами, он возможен лишь при  
таком мышлении, при котором обе основы  
разсудка, — т. е. начало конечности и нача-  
ло бесконечности, — становятся, на деле, од-  
ною»; или еще: «разсудок возможен в том случае,  
когда, по природе его объекта, само-тождество  
разсудка есть и ино-утверждение,  
и наоборот, когда его ино-утверждение есть его



само-тождество»; или еще: «Разсудок возможен тогда, когда мыслимая им конечность есть бесконечность наоборот, когда мыслимая в разсудке бесконечность есть конечность»; или наконец: «Разсудок возможен, если дана ему Абсолютная Актуальная Бесконечность». Но что ж это за Бесконечность? Оказалось, что таковой Объект мышления делающий его возможным, есть Триипостасное Единство. Триипостасное Единство, — предмет всего богословия, тема всего богослужения и, наконец, — заповедь всей жизни. Оно-то и есть корень разума. Разсудок возможен потому, что есть Трисиятельный Светоч, и — постольку, поскольку живет Его Светом.

Дальнейшею задачею нашею было выяснить, каковы формальные, и, затем, каковы реальные условия данности такового Объекта, таковой К о н е ч н о й Б е с к о н е ч н о с т и или Е д и н о - с у щ н о й Т р о и ц ы. Вопрос о вере веруемой, — *fides qua creditur*, — перешел в вопрос о вере верующей, — *fides qua creditur*, — и, следовательно, — к образу ее возникновения. Выяснив «что?», веры и «к á к?» ее, мы были поставлены лицом к лицу с новым вопросом, — об условиях возникновения веры. «Или-или»; характеризует эти условия, соответственно с в о б о д е акта веры. Первое «или» — геенна; второе «или» — подвиг. Или то, или другое: между геенною и подвигом *tertium non datur*. Но и другое средство имеет в основе своей двойственную природу имеющего уверовать. Этою-то двойственностью твари и было необходимо заняться далее, причем тут вопрос раздвоился. Сперва была рассмотрена безусловная природа твари, а затем те жизненные условия, при которых вырабатывается эмпирический характер. Первый вопрос, опираясь на идею об образе Божием в человеке, самым делом есть вопрос о Церкви мистической второй же, основываясь на идее о подобии Божию в человеке, есть вопрос о Церкви в ее земной и собственно-человеческой стороне, как среде для совершения каждым его подвига. Пси-





хологической же почвою для этой стороны Церковной жизни служат любовь и дружба, ἀγάπη и φιλία.

Так движется сознание к «Столпу и Утверждению Истины».

Итак, снова вопрошая себя, что есть Столп и Утверждение Истины, мы пробегаем мыслью ряд ответов, данных здесь. Столп Истины — это Церковь, это достоверность, это духовный закон тождества, это подвиг, это Триипостасное Единство, это свет фаворский, это Дух Святой, это целомудрие, это София, это Пречистая Дева, это дружба, это — паки Церковь.

Чтобы притти к Истине, надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы — плоть. Но, повторяю, как же именно, в таком случае, ухватиться за Столп Истины? — Не знаем, и знать не можем. Знаем только, что сквозь зияющие трещины человеческого разсудка видна бывает лазурь Вечности. Это непостижимо, но это — так. И знаем, что «Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых»<sup>842</sup> приходит к нам, приходит к одру ночному, берет нас за руку и ведет так, как мы не могли бы и подумать. Человекам это «невозможно, Богу же все возможно» (Мф 19:26, Мр 10:27). И вот, «Сама Истина побуждает человека искать истины — αὐτὴ ἡ Ἀληθεῖα ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν»<sup>843</sup>, — Сама Троица Истина делает за нас невозможное для нас. Сама Триипостасная Истина влечет нас к Себе.

Ей слава во веки!

«ПОКЛОНИМСЯ ОТЦУ,  
И ЕГО СЫНОВИ, И СВЯТОМУ ДУХУ,  
СВЯТЕЙ ТРОИЦЕ ВО ЕДИНОМ СУЩЕСТВЕ,  
С СЕРАФИМЫ ЗОВУЩЕ:  
«СВЯТ, СВЯТ, СВЯТ, ЕСИ ГОСПОДИ»!».

АМИНЬ.

---

РАЗЪЯСНЕНИЕ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВО  
НЕКОТОРЫХ ЧАСТНОСТЕЙ,  
В ТЕКСТЕ ПРЕДПОЛАГАВШИХСЯ  
УЖЕ ДОКАЗАННЫМИ



*In motu quiesco.* В непогоде тих

---

---

## XV. — НЕКОТОРЫЕ ПОНЯТИЯ ИЗ УЧЕНИЯ О БЕЗКОНЕЧНОСТИ<sup>844</sup>.

Безконечный, безконечность приходится слышать очень часто в обыкновенном разговоре; но стоит только попросить объяснения этих слов, чтобы встретить недоумевающий взгляд. Однако, если в широкой публике — только непонимание, то среди людей, занимающихся умственной работой, на этот счет часто бывает и з в р а щ е н н о с т ь в понимании и даже полная путаница. Очень сильные и тонкие умы часто не бывали свободны от неясностей и недоговорок в вопросе о понятии б е з к о н е ч н о с т и. Недостаток места не позволяет, к сожалению, привести ряд поучительных примеров, но читатель из дальнейшего изложения и сам сообразит, на кого тут можно было бы сослаться.

Впрочем, затруднения лишь отчасти и даже в очень незначительной части зависят от отвлеченности вопроса; главная причина тут — в тенденциозности мышления, в нежелании или неумении смотреть на объект исследования прямо. Приступается к изучаемому с уверенностью, что оно уже известно; и мнимое знание, — по слову Г. К а н т о р а, «horror infiniti», царящий в обществе, — дает себя знать.

Главные ошибки, которые делаются сплошь и рядом в рассуждениях о бесконечном появляются вследствие пренебрежения основной и совершенно-элементарной дистинкцией а к т у а л ь н о й и п о т е н ц и а л ь н о й б е з к о н е ч н о с т и. Поэтому мне придется



подробнее, чем хотелось бы, остановиться на этом подразделении. Пока, впрочем, будет дано лишь предварительное определение бесконечности; на нем мы основываться не станем, так как оно не упирается на достаточно простые понятия, хотя само по себе и верно.

Всякий *q u a n t u m*, или, — как предлагает говорить Н.И. Л о б а ч е в с к и й, — всякое «к о л и к о е», по самому своему определению, может быть д в о я к и м. Оно может быть данным и неизменно и твердо установленным, вполне определенным, и тогда представить из себя то, что носит название п о с т о я н н о г о или к о н с т а н т ы. Оно может также не быть определенным может меняться, становясь больше или меньше. В этом последнем случае *quantum* носит название п е р е м е н н о г о. Так вот актуальная бесконечность есть частный случай постоянного, а потенциальная — переменного «коликого», и в этом — их глубочайшее принципиальное различие, — если угодно, их существенная противоположность. Разъясним это частнее.

Пусть у нас есть переменное, и пусть оно меняется не каким-нибудь, а определенным способом, — так именно, чтобы оно становилось б о л ь ш е всякого постоянного конечного «коликого» того же рода, или м е н ь ш е. В каждом состоянии это переменное к о н е ч н о; но в н а ш е м понимании совокупность этих состояний отличается от совокупности каких-либо произвольно подобранных состояний. В этом смысле мы говорим, что наш *quantum* есть п о т е н ц и а л ь н а я б е з к о н е ч н о с т ь, потенциальная — в виду того, что он может стать более всякого другого *quantum*'а. Таким образом, потенциальная бесконечность не обозначает какого-либо *quantum*'а, в себе взятого, а только особый способ рассмотрения *quantum*'а, именно, в связи с характером его специального изменения. Потенциальная бесконечность, по словам Г. К а н т о р а, не есть идея, а — только вспомогательное понятие; оно — *ens rationis*, по счастливому выражению Ш т ё к л я. Одним словом, потенциальная бесконечность есть то самое, что



древние называли *ἄπειρον*, схоластики — *synschematicum infinitum*, или *indefinitum*, новые философы — дурной или, точнее, простой безконечностью, *schlechte Unendlichkeit*.

Итак, это, никогда не заканчиваемое, потенциальное, бесконечное есть переменное конечное количество, *quantum*, возрастающий над всеми границами, или, наоборот, падающий ниже всякой конечной границы. Таковы, например, дифференциалы, охарактеризованные уже Лейбницем, именно за это свойство, как чистые фикции. Ввиду этого ясно, что говорить о законченной потенциальной бесконечности, — что, по словам Кантора, делал Фонтенель, — есть *contradictio in terminis*.

К несчастью, бесчисленное множество, — легион, — авторитетов всех специальностей усвоило себе эту простую истину черезчур крепко и, забыв о слове потенциальная, начало разными голосами заявлять, что «законченная бесконечность есть нечто нелепое». Отсюда вытекает старинный афоризм: «*Numerus infinitus repugnat*»; отсюда же утверждение Тонджора: «*Multitudo actu infinita repugnat*» и другие подобные. Этот, — вполне невинный, по-видимому, — пропуск породил не одну грубую ошибку, и на ней, между прочим, держатся и первые «антиномии чистого разума» у Канта. На этом же пропуск, как увидим, основаны так называемые аргументы против законченной бесконечности и многие соображения позитивизма.

Рассмотрим теперь другой род бесконечности, — безконечность актуальную. С этой целью мы возвращаемся к нашему исходному пункту, к понятию *quantum*'а, именно, *quantum*'а постоянного, и содержание этого понятия константы обогатим новым признаком. Некоторая константа может быть такова, что она стоит в ряду других констант того же рода, т. е. больше одних конечных констант и меньше других. Тогда она и сама будет конечной. Но может случиться, что она не стоит в ряду других постоянных, потому что она больше всякой конечной кон-



станты, как бы великой мы ее ни взяли. Тогда мы скажем, что наш quantum есть актуальная бесконечность, бесконечность *in actu*, *actualiter*, а не только *in potentia*.

Так, например, в диалоге «Б р у н о» Шеллинг блестяще вскрывает, что каждое понятие есть бесконечность, потому что оно объединяет собою множество представлений, которое не является конечным; но так как объем понятия, по существу дела, вполне определен и дан, то эта бесконечность не может быть ничем иным, кроме актуальной бесконечности<sup>845</sup>. Всякое суждение, всякая теорема носят в себе актуальную бесконечность, и в этом — вся сила логического мышления, как указывал еще С о к р а т.

Возьмем примеры более конкретные. Например, обращаясь к пространству, мы можем утверждать, что все точки внутри некоторой замкнутой поверхности образуют множество актуально-бесконечное. В самом деле, каждая из них вполне определена, значит и все — тоже вполне определены; но однако число их превосходит всякое из чисел ряда: 1, 2, 3, ... n, ... и больше каждого из этих чисел<sup>846</sup>. — В этом же смысле мы можем сказать, что могущество Божие актуально-бесконечно, потому что оно, будучи определенным (— в Боге нет изменения —), в то же время больше всякого конечного могущества.

Очень ярко выражает мысль об актуальной бесконечности автор книги: «О небесной иерархии», книги, приписываемой св. Д и о н и с и ю Ареопагиту: «И то, по моему мнению, — говорит он, — достойно тщательного размышления, что говорит писание об Ангелах, то есть, что их тысячи тысяч и тьмы тем, умножая на самих себя числа, у нас самые высшие. Через сие оно ясно показывает, что типы небесных существ д л я н а с н е и с ч и с л и м ы; потому что бесчисленно блаженное воинство премирных умов. Оно превосходит малый и недостаточный счет употребляемых нами чисел, и точно определяется одним премирным их разумением»<sup>847</sup>.

В здесь рассмотренном понятии актуальной бесконечности не трудно узнать то, что у древних было



известно под именем *ἄφωρισμένον*, у схоластиков — под именем *kategorematische infinitum*, у новых философов — положительной, собственной бесконечности. Как выражается Гёте<sup>848</sup>, «это — замкнутая бесконечность, более соответствующая человеку, чем звездное небо», причем последнее, конечно, разумеется именно как некоторая возможность устремляться все далее и далее, никогда не будучи в состоянии произвести синтез и успокоиться на целом.

Тут мы сталкиваемся с новым соображением. Чтобы была возможна потенциальная бесконечность, должно быть возможно безпредельное изменение. Но ведь для последнего необходима «область» изменения, которая сама уже не может меняться, т. к. в противном случае пришлось бы потребовать область изменения для области и т. д. Она, однако, не является конечной и, следовательно, должна быть признана актуально-бесконечной. Следовательно, всякая потенциальная бесконечность уже предполагает существование актуальной бесконечности, как своего сверх-конечного предела<sup>849</sup>; всякий бесконечный прогресс уже предполагает существование бесконечной цели прогресса; всякое совершенствование бесконечное требует признания бесконечного совершенства. Отрицающий актуально-бесконечное в каком бы-то ни было отношении тем самым отрицает и потенциальную бесконечность в том же отношении, и позитивизм несет в себе элементы собственного разложения, — так сказать, с позитивизмом происходит само-отравление продуктами его же деятельности.

По раскрытому выше определению актуальной бесконечности можно заключить, что такая бесконечность может быть мыслима в двух модификациях. В о п е р в ы х, будучи более всякого конечного *quantum*'а, она сама может оказаться не имеющей другого *quantum*'а, тоже бесконечного, который был бы больше ее; другими словами, тут она оказывается н е с п о с о б н о й





быть меньше чего-либо другого. Это — актуальная бесконечность, неспособная к увеличению, а б с о л ю т - н ы й м а к с и м у м, как вообще, так и у Г. Кантора, он называется *Absolutum*. Во вторых, — и этого не замечали говорившие о бесконечности, — из определения актуальной бесконечности вытекает возможность второго ее видоизменения. Актуальная бесконечность, именно, может тут иметь на д собою другие *quanta*, б ó л ь ш и е е е с а м о е; тогда она будет способна к увеличению, будет у в е л и ч и в а е м о ю актуальной бесконечностью. Чтобы избежать раз навсегда путаницы слов и длиннот, Кантор дает ей название с в е р х - к о н е ч н о с т и, *Ueberendlichkeit*.

От этих формальных соображений перейдем к реальным. С актуальной бесконечностью мы сталкиваемся или, по крайней мере, можем надеяться на столкновение в трех различных областях. Во п е р в ы х, поскольку это актуально-бесконечное реализовано в высшем совершенстве, во вполне независимом, вне-мировом бытии, одним словом — *in Deo sive natura naturante*, причем последнее выражение К а н т о р понимает не в смысле пантеизма, а в том первоначальном смысле, который придали ему Ф о м а Аквинский и другие богословы. Здесь бесконечное является абсолютным максимумом и есть то самое, что ранее было названо *Absolutum* или абсолютной бесконечностью. Во в т о р ы х, актуально-бесконечное может быть предположено *in s o n s e c r e t o*, в зависимом мире, в твари, *in natura naturata*. Тут Кантор называет ее *Transfinitum*. Наконец, в т р е т ь и х, актуально-бесконечное может быть *in a b s t r a c t o*, в духе, поскольку он имеет возможность познавать *Transfinitum* в природе и, до известной степени, *Absolutum* в Боге. В этом последнем случае бесконечность получает название с и м в о л о в б е з к о н е ч н о г о. В частности, если дело идет именно о познании *Transfinitum*, эти символы получают название т р а н с ф и - н и т н ы х ч и с е л и т р а н с ф и н и т н ы х т и п о в. Два последних вида бесконечности являются бесконечностями увеличиваемыми<sup>850</sup>.

---

XVI. — ЗАДАЧА ЛЬЮИСА КЭРРОЛЛЯ  
И ВОПРОС О ДОГМАТЕ  
(к стр. 66).

Выход из сомнений, указываемый в тексте, на стр. 66 представляется, с формально-логической точки зрения, частным случаем логической задачи, предложенной Льюисом Кэрроллем (Lewis Carroll). Для бóльшей осознанности того шага, который мы делаем, когда верим в Истину, полезно рассмотреть соответствующие акту веры умственные процессы in abstracto, т. е. решить вышеупомянутую логическую задачу в ее общем виде. Эта задача формулируется так:

«q включает r; но r включает, что q включает не-r; что должно заключить отсюда? — q implique r; mais p implique que q implique non-r; que faut-il en conclure?»<sup>851</sup>.

Выражаясь обычным языком, хотя и несколько односторонне сужая задачу, мы можем ее передать в следующих выражениях:

«Истинность суждения или понятия r с необходимостью вытекает из истинности другого суждения или другого понятия q; но некоторое третье суждение или некоторое третье понятие p таково, что из его истинности необходимо вытекает, что из q не может вытекать r, как было сказано раньше, а вытекает непременно отрицание r, не-r; что можно заключить из такой совокупности посылок?».

Сперва может показаться, что речь идет о разрешении какой-то необыкновенной и искусственно-сочи-



ненной трудности, не имеющей никакого жизненного значения. Но это — далеко не так.

Задача Л. Кэрролла — не «сочинена», а выдвинута действительной нуждой. Но интереснее всего то, что сам автор задачи, при теоретическом решении ее, впал в ту самую ошибку, в какую обычно впадают при решении ее на практике. Он именно рассуждает так:

«Если  $q$  включает  $r$ , то невозможно, чтобы  $q$  включало не- $r$ ; значит,  $r$  включает в себя невозможное и, следовательно, — ложно»<sup>852</sup>. Но заключение Кэрролла ошибочно, ибо возможно, что не  $r$  ложно, а ложно  $q$ , включающее в себя зараз  $r$  и не- $r$ , т. е. два противоречивых суждения или понятия.

Таким образом, заключение от здравого смысла не дает определенного, строго-логического решения. Напротив, символически метод логики позволяет получить таковое путем весьма элементарных преобразований. Мы проделаем их сейчас, но сперва запишем символически условия задачи. Очевидно, первое условие задачи напишется:

$$q \supset r \quad (I),$$

а второе: —

$$p \cdot \supset \cdot q \supset \neg r \quad (II).$$

Но первое включение (I), с переменю знаков на обратные, дает:

$$\neg r \supset \neg q \quad (I'),$$

а второе (II), после замены включения во второй части  $q \supset \neg r$  равносильною ему суммою  $\neg q$  и  $\cup \neg r$ , дает:

$$p \cdot \supset \cdot \neg q \cup \neg r \quad (II')$$

Подставляя в (II') вместо  $\neg r$  включаемое им в (I')  $\neg q$  находим:

$$p \cdot \supset \cdot \neg q \cup \neg q \quad (III),$$

т. е.

$$p \cup \neg q \quad (IV),$$

что и дает правильное решение задачи Кэрролла. Мы вели решение полу-символически. Одними же символами оно напишется так:

$$\begin{aligned} q \supset r : \cap : p \cdot \supset \cdot q \supset \neg r : \supset : \neg r \supset \neg q : \cap : p \cdot \supset \cdot \neg q \cup \neg r : \supset : \\ : \supset : p \cdot \supset \cdot \neg q \cup \neg r : \cap : \neg r \supset \neg q : \supset : p \cdot \supset \cdot \neg q \cup \neg r : \supset : p \supset \neg q \quad (V) \end{aligned}$$



Каков же смысл полученного решения (IV)? — Тот, что истинность  $p$  влечет за собою отрицание  $q$ , т. е., другими словами, что **нельзя утверждать  $q$ , поскольку, в то время как, если, там где имеет силу  $p$ .** Это однако вовсе не значит, ни того будто  $p$  н е л е п о, как полагал Л. К э р р о л л ь, — как, равным образом, не значит и того, что н е л е п о  $q$ , включающее в себя противоречивое следствие, — как, от имени здравого смысла, полагает возможным утверждать  $K у т ю р á, p \supset \neg q$  — это решение удовлетворяет и первому, и второму условию задачи, признавая истинность и ценность их, а решения от здравого смысла не удовлетворяют н и первому, н и второму условию, ибо объявляют по меньшей мере одно из них простою нелепостью и, стало быть, лишь недоразумением, Выражаясь образно, можно представить себе, что условие (I) есть показание одного свидетеля, а условие (II) — другого. Третейский судья — здравый смысл — вмешавшийся в этот спор, легкомысленно заявляет, что либо показание второго свидетеля, — в силу его утверждения  $p$ , — либо показания обоих, — в силу утверждения тем и другим  $q$ , — чепуха, вздор, нелепость. Этими словами «чепуха», «вздор», «нелепость» здравый смысл говорит не то, чтобы кто-нибудь из спорящих лгал, или ошибался, — и тогда требовалась бы фактическая проверка показаний того и другого. Вовсе нет, он попросту говорит, что слова по меньшей мере одного из них б е с с м ы с л е н н ы и потому н е заслуживают никакой фактической проверки, сами себя опровергая. Таким образом, здравый смысл не только не дает правильного решения, но и вообще не дает решения, ибо говорит: «и л и о д и н, и л и о б а говорит вздор»; но, мало того, он, не давая решения, удерживает спорящих от исследования, от фактической поверки своих утверждений, ибо нечего исследовать фактически то, что нелепо уже формально. — Тогда, оба свидетеля, обиженные таким исходом дела, обращаются к судье более основательному, — к л о г и с т и к е. Этот судья, разобрав дело, выносит приговор вполне определенный, а именно: « $p \supset \neg q$ », т. е., другими словами, не обижая ни одну из спорящих



сторон упреком в бессмысленности показаний и даже признавая правоту обеих, судья утверждает, что ни тому, ни другому нельзя говорить о  $q$  в те времена и при тех условиях, когда получает силу  $p$ . При наличности  $p$ ,  $q$  отменяется; а во всех остальных случаях оно — в силе. Права первая сторона, утверждавшая условия (I); права и вторая, утверждавшая условия (II). Но и та и другая должны усвоить себе, что обычное, повседневное, повсеместное  $q$  перестает быть таковым в особых условиях, а именно при условии  $p$ .

Чтобы пояснить эти отвлеченные рассуждения над  $p$ ,  $q$  и  $r$ , заменим знаки конкретными данными, т. е. решим придуманные мною *ad hoc*, — за ненахождением готовых, — примеры.

**Пример 1:** «Небо — голубое; на закате небо — красное. Что можно заключить отсюда?»

Обозначим: «небо» —  $q$ , «голубое» —  $r$ , «на закате», т. е.: «когда закат», «если закат», «закатное», —  $p$  и, наконец, «красное», т. е. «не голубое» —  $\neg r$ .

Символически условия нашего примера представятся так:

$$q \supset r : \cap : p \supset . q \supset \neg r \quad (IV),$$

т. е. он действительно оказывается частным случаем задачи Л. К э р р о л л я. По приговору здравого смысла вышло бы, что и  $l$  и бессмысленно выражение  $p$ , «на закате», т. е. что заката не только не бывает фактически, но что он и чисто-логически есть нечто невозможное и недопустимое, или же, — что нелепо  $q$ , т. е. что самое понятие о «н е б е» внутренне противоречиво и что никакого «неба» быть не может. Ответ же логики дает (IV, V):

$$p \supset \neg q,$$

т. е., что, хотя и «небо» и «закат» вполне возможны и, если добросовестные наблюдатели показывают их действительность, — они и в самом деле существуют, однако «при закате» наблюдатель не имеет дело с «небом», не наблюдает «неба», а — с чем-то иным, — не с небом; например, если пытаться дать положительный



ответ, наблюдатель тогда видит с о л н ц е, хотя и чрез атмосферный слой, чрез «небо».

Существенная важность такого ответа едва ли требует доказательства. Достаточно привести себе в память хотя бы объяснение «неба» пылевой теорией Р а м з е я и Т и н д а л я, чтобы понять, что тут логистика вводит нас in medias res научной работы физика<sup>853</sup>.

**Пример 2:** «Р а ц и о н а л и с т говорит, что противоречия Священного Писания и догматов доказывают их не-божественное происхождение; м и с т и к же утверждает, что в состоянии духовного просветления эти противоречия именно и доказывают божественность Священного Писания и догматов. Спрашивается, какой вывод должно сделать из этих заявлений».

Опять обозначим: «противоречия Священного Писания и догматов» —  $q$ , «не-божественное происхождение» —  $r$ , «состояние духовного просветления» —  $p$  и, наконец, «божественность», т. е. «не-небожественность» —  $\neg r$ . Тогда, опять, условия этой коллизии выразятся формулой:

$$q \supset r : \cap : p \supset . q \supset \neg r \quad (IV),$$

т. е. опять обнаруживается, что наш пример подходит под схему Л. К э р р о л л я. Стало быть, решая задачу, как хотел бы здравый смысл, мы пришли бы к выводу, что либо  $p$ , либо  $q$  бессмысленно, т. е. л и б о бессмысленно и невозможно «духовное просветление», л и б о — нелепость говорить о «противоречиях Священного Писания и догматов». В первом случае бессмысленно было бы заявление мистика, а во втором — и мистика и рационалиста. Ответ логистики (IV, V) опять-таки дает:

$$p \supset \neg q,$$

т. е. правы и рационалист и мистик. Как «противоречия Священного Писания и догматов», так и «духовное просветление» не заключают в себе ничего нелепого и, следовательно, если на них ссылается честный рационалист и честный мистик, то они и на самом деле существуют. Но то, что для ratio есть противоречие, и несомненное противоречие, — то на высшей ступени



духовного познания перестает быть противоречием; не воспринимается как противоречие, синтезируется, и тогда, в состоянии духовного просветления, противоречий нет. Поэтому, на рационалиста нечего натаскивать сознание, что нет противоречий: они имеются; да, они несомненны. Но рационалист должен поверить мистику, что эти противоречия оказываются высшим единством в свете Незаходимого Солнца, и тогда они то именно и показывают, что Священное Писание и догматы — выше плотской рассудительности и, значит, не могли бы быть придуманы человеком, т. е. — божественны. Это — тот самый вывод, к которому мы пришли в настоящем сочинении.

---

XVII. — ИРРАЦИОНАЛЬНОСТИ  
В МАТЕМАТИКЕ<sup>854</sup> И ДОГМАТ  
(к стр. 64).

Можно пояснить на одном примере, что сверх-рас-  
судочный синтез, — каковым является догмат, — не  
есть нечто вовсе невиданное и неожиданное в науке.  
Он осуществляется очень часто, например в построении  
так называемых и р р а ц и о н а л ь н ы х ч и с е л .

По первоначальному определению, «ч и с л о» есть  
число ц е л о е, а затем — и р а ц и о н а л ь н о е, т. е.  
дробь. Однако решение некоторых геометрических за-  
дач часто приводит к такому отношению величин, — на-  
пример, отрезков, — которое не в ы р а ж а е т с я  
ч и с л о м. Арифметические же операции, соответ-  
ствующие этим действиям, — невозможны, потому что  
данное сочетание арифметических символов лишено  
какого ни на есть смысла. Что значит, например,  $\sqrt{2}$ ? —  
Это значит тó и только тó, что в ходе решения мы на-  
ткнулись на стену. Мы искали некоторое число, а ока-  
залось, что н е т числа, которое удовлетворило бы  
условиям задачи:  $\sqrt{2}$  есть символ арифметической не-  
возможности. Почему? — А потому, что вообще  $\sqrt{a}$   
означает число  $x$ , которое, будучи возведено в квадрат,  
дает  $a$ , т. е. число удовлетворяющее уравнению:  $x^2 = a$ .  
Но легко доказать, нет и не может быть такого числа  
 $x$ , квадрат которого был равен 2. Подобным же обра-  
зом — и в геометрии. Мы можем, например, стараться  
узнать, во сколько раз один отрезок длиннее другого.  
В одних случаях мы определим это «во сколько?», т. е.





найдем число, его характеризующее; а в других — такого числа вовсе не окажется, и тогда самый вопрос «во сколько» не имеет смысла. Так, диагональ квадрата ни во сколько раз не длиннее и не короче стороны того же квадрата. Диагональ и сторона несравнимы между собою в направлении «во сколько», — как говорят, — «н е с о и з м е р и м ы». Какое бы число мы ни взяли для охарактеризования этого отношения, оно окажется негодным. Если у стороны есть свое число, то его н е т у диагонали, и наоборот. Между тою и другою — какая-то бездна, непроходимая для чисел. Длина диагонали т р а н с ц е н д е н т н а (— употребляю это слово в общем значении, а не как математический *terminus technicus* —) в отношении длины стороны. Этот факт впервые открыт еще П и ф а г о р о м; как известно, сам геометр ужаснулся глубине открытого им факта и последствий, которые из него проистекают. Ведь одним этим фактом раз навсегда нанесены непоправимые бреши всякому рационализму.

Такие комбинации символов, как  $\sqrt{2}$  еще в Средние Века именовались «*numeri ficti*, выдуманные числа» или, — в *Liber abaci* Леонарда Пизанского, относящейся к 1202 г., — «*numeri surdi*, глухие числа» и вовсе не рассматривались за числа. Впервые только в *Arithmetica integra* Мухаила Штифеля, изданной в Нюрнберге в 1544 г., им придано условное значение чисел и соответственное имя «*numeri irrationalis*», причем Штифель заявляет, что «*irrationalis numerus non est verus numerus*», т. е. что «иррациональное число не есть истинное число». А и сейчас во множестве учебников алгебры важно заявляется, что хотя де извлечь корня квадратного из 2 нельзя, но все таки и т. д.

В круге тех операций, которые знает арифметика, н е т выхода из этого затруднения. Эти операции ведут к такому результату, который уже не имеет смысла, если не порвать их круга; а если его н е порвать, то данная комбинация нарушает цельность самого круга, производя внутреннее разрушение и опустошение. Так — и вообще: рассудочные операции ведут к таким



комбинациям, которым нет уже места в среде своих производителей и которые требуют разрыва рассудочной области, чтобы родиться в новый, дотоле невиданный и немислимый мир. Выход, в алгебре, достигается лишь созданием по-ту-сторонних, трансцендентных для круга данных операций арифметических сущностей, которые невыразимы уже в конечных символах, но ими постулируются, их обосновывают и им придают новый, высший смысл. Однако, лишь только эти новые арифметические сущности мы хотим мыслить в терминах старых, лишь только хотим влить вино новое в мехи ветхие, — так получается разложение символа новой сущности на составные элементы, несовместные друг с другом в области старых понятий, а самая сущность — испаряется.

Скажу определеннее, в чем тут дело. — Иррациональные «числа» долгое время были туманною нелепостью, которую все бессознательно пользовались ради практической необходимости, и в которой, однако, никто не давал себе отчета. Но к 70-м годам XIX-го века выйти из этого положения сделалось настоятельною необходимостью. Вопрос назрел, и ответ на него дан был почти одновременно несколькими исследователями, среди которых, как крупнейшие, могут быть указаны имена Г. Кантора, К. Вейерштрасса, Ш. дю Мерэ, Э. Гейне, Р. Дедекинда, Г. Коссака, С. Пинчерле, О. Бирманна, Ж. Таннери, М. Паша, Б. Рёсселя и др. Построения, предложенные различными исследователями, были независимы друг от друга и потому, — что весьма понятно, — значительно разнятся по своему внешнему облику. Но, в существе дела, все они говорят одно и то же. Поэтому я останавливаюсь несколько на одном из них, — на методе Г. Кантора, — того самого Кантора, о котором столько раз доводилось толковать нам с тобою на раздолье медленно волнующихся хлебов, около опушки березовой рощи и дома, пред пылающею печью. А помнишь ли? иногда, проснувшись ночью, мы втягивались в тихую беседу, и незаметно скользило время, пока часы на колокольне не напоминали о ближащемся утре...



Чтобы понять тебе канторовское построение, попрошу тебя об одном: забудь все, что ты слыхивал доселе об иррациональных числах, и держи в уме, что надо создать объект мысли с о в е р ш е н н о н о в ы й.

Г. Кантор берет бесконечное множество чисел  $a_1, a_2, a_3, a_4, \dots a_n \dots a_{n+m}$ , расположенных в порядке написания, так что после к а ж д о г о числа следует ближайшее к нему и перед к а ж д ы м, кроме первого, есть ближайшее, ему предшествующее. Этот ряд чисел рассматривается Кантором как единый объект  $a$ . Символически обозначим это, заключив всю группу в скобки, так, что явится возможность написать равенство, служащее определением  $a$ , а именно:

$$a = (a_1, a_2, a_3, a_4, \dots a_n \dots a_{n+m}, \dots)$$

Оно означает, что  $a$  есть ни что иное, как бесконечная группа, мыслимая в единстве.

В известных случаях числа  $a_1, a_2, \dots a_n \dots$  могут оказаться таковыми, что ряд  $a$ , как говорят, «б у д е т с х о д и т ь с я», т. е. будет обладать следующим свойством: какое бы малое число  $\sigma$  мы ни взяли, всегда найдется  $n$  настолько великое, т. е. член, или элемент,  $a_n$  столь далекий, что разница между ним и любым последующим членом  $a_{n+m}$ , — как бы ни было велико это  $m$ , — по абсолютной величине (т. е. не принимая во внимание знака разности) будет менее  $\sigma$ ; символически:

$$|a_{n+m} - a_n| < \sigma, \text{ где } \sigma \text{ сколь угодно мало.}$$

Другими словами, чем дальше мы берем какой-нибудь член  $a_n$ , тем менее делается разница между ним и в с е м и последующими за ним, и притом может быть как угодно близко подведена к нулю, хотя нулем, вообще говоря, никогда не сделается. Такова, например, будет группа чисел.

$$a = \left( \frac{1}{2}, \frac{3}{4}, \frac{7}{8}, \frac{15}{16}, \frac{31}{32}, \dots \frac{2^n - 1}{2^n}, \dots \frac{2^{n+m} - 1}{2^{n+m}}, \dots \right)$$

В самом деле, для нее абсолютная величина разности между  $(n+m)$ -м и  $n$ -ым членом будет:



$$\left| \frac{2^{n+m}-1}{2^{n+m}} - \frac{2^n-1}{2^n} \right| = \left| \frac{2^m-1}{2^{n+m}} \right| = \left| \frac{1-2^m}{2^n} \right|$$

Чем более  $m$ , тем менее величина  $\frac{1}{2^m}$ , и потому тем больше числитель. Но он всегда  $< 1$ , почему и вся разность будет  $< \left| \frac{1}{2^m} \right|$ . Ясное дело, что как бы ни было мало некоторое заданное нам число  $\sigma$ , всегда можно подобрать  $n$  столь великим, чтобы было  $\left| \frac{1}{2^m} \right| < \sigma$  и потому, — тем более, — чтобы разность между  $(n + m)$ -м и  $n$ -м членом, т. е.

$$\left| \frac{2^{n+m}-1}{2^{n+m}} - \frac{2^n-1}{2^n} \right| \text{ была } < \sigma.$$

Но возвратимся от частного примера к общей теории. Итак, если вообще группа  $a$  удовлетворяет условию с х о д и м о с т и, «сходится», то ряд  $a_1, a_2, a_3, \dots$  получает название о с н о в н о г о р я д а, *Fundamentaltreihe*, а вся группа, в качестве единого объекта  $a$ , — название и р р а ц и о н а л ь н о г о ч и с л а.

Таким образом, иррациональность, в области конечной, на рассудок опирающейся арифметики, является бессмыслицею с точки зрения «чисел», т. е. чисел в собственном, конечном смысле, получаемых как сочетание к о н е ч н о г о числа символов основных (1, 2, 3, 4, 5, ...  $n$ , ...). Никакую комбинацию э т и х символов, конечных, имманентных рассудку, нельзя дать образа для иррациональности или даже чего-либо «подобного» ей. Иррациональность безусловно т р а н с ц е н д е н т н а, безусловно непостижима для области рациональной. И раз навсегда, окончательно и бесповоротно нужно отказаться от намерения представить иррациональность в виде конечной комбинации рациональностей.

Но, пользуясь рациональными символами как безвидным веществом, мы можем, помощью совершенно новых конструктивных определений, внести в бескачественный, как целое, агрегат рациональных чисел новую устрояющую его сущность. Тогда в этом «веществе» будет запечатлено и воплощено число иррациональное. Каждое рациональное число в отдельности, каждый



элемент, каждый  $a$  т о м этого агрегата сам по себе, по своему первоначальному смыслу, не имеет ничего общего с воплощенным в нем целым, — как эстетическая идея статуи не имеет ничего общего с кристалликами мрамора, статую составляющими, или смысл поэмы — со звуками отдельных слов. Но бесконечная, — точнее: сверх-конечная, — совокупность их всецело отображает это ц е л о е, эту идею. В канторовском основном ряде, который изображает, воплощает, представляет и е с т ь, согласно определению, иррациональное число  $a$ , каждый из элементов  $a_1, a_2, \dots a_n, \dots$  покуда, — пока мы только в х о д и м в область иррациональностей, — не имеет ничего общего с  $a$  и даже нелепо спрашивать, в каком взаимно-отношении находятся эти существенно-несравнимые символы, из которых  $a$  трансцендентно для всякого  $a_i$ , (где  $i = 1, 2, 3, \dots n, \dots$ ). Но совокупность чисел  $a_i$ , связанная признаком сходимости и определением «действий» над  $a$ , как единым объектом, в точности изображает эту трансцендентную сущность  $a$ . Впоследствии, когда  $a$  вполне обследовано, оказывается возможным транспонировать все  $a_i$ , в виде  $a$ , хотя нельзя, обратно, транспонировать  $a$  в виде  $a_i$ ; тогда устанавливается понятие «с х о д с т в а» между  $a_i$ , и  $a$ , хотя это «сходство» есть только сходство намека, — не тавтегории. Это значит, что хотя  $a$  трансцендентно для всех  $a_i$ , «непостижимо» с точки зрения  $a_i$ , но все  $a_i$  имманентны для  $a$ , насквозь для него прозрачны. Можно даже сказать, что с точки зрения  $a_i$  нельзя видеть тех трансцендентных к о р н е й  $a_i$  того трансцендентного освещения  $a_i$ , которое, однако, явно и очевидно точки зрения  $a$ . Имманентность и трансцендентность в области сущностей разума подобна таковым же в области сущностей онтологии: Бог трансцендентен для мира, с точки зрения мира, но мир не трансцендентен Богу, а всецело пронизывается Божественными энергиями. —  $a$  и  $a_i$ , р а з л и ч н ы, но если  $a$  рассматривать в ряду всех  $a_i$ , то можно усмотреть, что разница или сходство  $a_i$ , и  $a$  с изменением  $i$  сами меняются. С точки зрения формально законнической, рассудочной, по закону тождества,  $a_i$  н е п о х о ж е н а  $a$ ; но, для не-



посредственного сознания,  $a_i$ , может н а м е к а т ь н а  $a$ , и, притом, прозрачнее или мутнее, в зависимости от величины  $i$ . Впрочем, прошу обратить внимание, что здесь я только излагаю о б щ и е р е з у л ь т а т ы, но не самую теорию.

Из понятия о равенстве двух иррациональностей, —  $a$  и другой, аналогичной ей,  $\beta$ , — полученных разными процессами, — устанавливается, что конечную часть символов  $a_i$ , можно выкинуть из  $a$ , что можно из группы  $(a_1, a_2, \dots a_n, \dots)$  выбрать и удалить бесконечную группу, что можно, наконец, произвести по-парно перестановку, — «транспозицию», — бесконечного множества элементов  $a_i$ , — лишь бы не изменялась структура ряда, лишь бы элементы не перемещались так, чтобы быть не в состоянии вернуться к старому расположению определенными парными перестановками, — и все-таки  $a$  не изменится. Мало того, даже совсем разные совокупности  $(a_1, a_2, a_3, \dots a_n, \dots)$  и  $(b_1, b_2, b_3, \dots b_n, \dots)$  могут выразить о д н о и т о ж е число  $a$ : совершенно разные знаки могут выражать о д н у и т у ж е разумную сущность.

Итак: встретив невозможную комбинацию символов, мы были абсолютно не в силах решить задачу. Мы наткнулись на стену, — на ограниченность самых арифметических сущностей, воплощаемых в данных знаках. Оставалось одно: либо о т к а з а т ь с я от самой задачи, либо п о д н я т ь с я над тою плоскостью мышления, которая оперирует с «конечными» символами, — привнести новую идею, идею актуальной, — т. е. синтезированной, — бесконечности и, при помощи нее, создать особым творческим актом духа совершенно новую мысленную сущность, — иррациональность.

Была ли тут последовательность выведений? Конечно нет! Мы совершили с к а ч о к, — перерыв в развитии; мы внесли нечто с у щ е с т в е н н о н о в о е. Мы могли и не вносить его, ограничившись теми сущностями, которые даны, — т. е. сущностями «конечными», — предавшись позитивистическому обезплощению разума и успокоившись на невозможности выйти з а границы



данных символов. Мы могли также подняться в высь; но для этого требовалось напряжение воли и подвиг разума, — совершенно специфическое усилие и смирение пред объектом исследования потребовалось для создания символов иррациональности. Создание новой сущности требует с в о б о д н о г о подвига. Свобода его выражается в том, что нам дана возможность либо оставаться при «хорошем» старом, либо подняться к «лучшему» новому. П о д в и г же — в том, что «естественные силы», — присущие уму инертность и само-довольство, — толкают его к коснению в старом, в конечном, в «известном». Нужно преодолеть само-довольство рассудка, порвать магический круг его конечных понятий и выступить в новую среду, — в среду сверх-конечного, рассудку недоступного и для него нелепого. Таков разумный подвиг в арифметике.

Однако было бы величайшей ошибкой видеть в этом подвиге нечто исключительное и особняком стоящее. Современная математика, вся целиком, построена на понятии п р е д е л а и п р е д е л ь н о г о п р о ц е с с а, с которыми приходится иметь дело я в н о всякий раз, как явно проступает идея бесконечности, и б е з молчаливого участия которых в построении науки нельзя ступить ни шагу. И р р а ц и о н а л ь н о с т и, некоторые намеки на теорию которых были сделаны здесь, — это лишь простейший и общеизвестный с л у ч а й предельного процесса; но, кроме того, имеется еще множество других подобных сему применений основного понятия о преодолении конечности. Так, трансцендентная аналитическая функция не может быть выражена никаким конечным числом элементов, тогда как относительно алгебраической Вейерштрасс нашел, что она всегда может быть выражена таковым. Но тогда выступает начало преодоления конечности и оказывается, по теореме Пуанкаре, что «всякую аналитическую функцию можно определить посредством счетного множества элементов  $\mathfrak{B}(x - a)$ »<sup>855</sup>. Таким образом, функция аналитическая стоит в таком же отношении к функции алгебраической, как число иррациональное к числу рациональному.



К этой же области преодоления конечности относятся чрезвычайно интересные, с теоретико-познавательной и онтологической точки зрения, исследования признаков сходимости и расходимости бесконечных рядов, в связи с вопросом о возрастании и убывании функций и теорией определенных интегралов. Тут «идеальные функции» П. дю Буа - Реймона опять могут быть, в известном смысле, приравнены к иррациональностям, но уже не среди чисел и не среди функций, а среди интегралов. Исследования Н. А б е л я, Н. В. Б у г а е в а, П. дю Буа - Реймона, Э. Б о р е л я, Ж. А д а м а р а, А. П у а н к а р э и др.,<sup>856</sup> несмотря на специальность задач ставимых там и методов там применяемых, имеют величайшее значение для философии, и нужно только удивляться, что до сих пор из них не сделано здесь почти никаких применений<sup>857</sup>.



---

XVIII. — ПОНЯТИЕ ТОЖДЕСТВА  
В СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
(к стр. 86).

Разсматриваемые в тексте понятия нумерического и генерического тождеств запущены в современной философии, но различались в философии схоластической. Вот суммарное изложение относящихся сюда определений собственными словами приверженцев схоластики.

«Г е н е р и ч е с к и — С п е ц и ф и ч е с к и —  
Н у м е р и ч е с к и (Generice — Specifice — Numerice).  
Говорится чаще всего о различии вещей.

Г е н е р и ч е с к и то различия, что не сходно ни в одном едино-смысленном (univoco, — т. е. не дву-смысленном) предикате, как например субстанция и количество. Отсюда происходят высшие роды — генеза — вещей, которых насчитывается десять и которые называются предикатами.

С п е ц и ф и ч е с к и — то, что сходно в каком-нибудь едино-смысленном роде, но содержится под разными родами, как например человек, лев, камень и т. д. Поэтому, промежуточные роды различаются собственно не генерически, но специфически. —

Наконец, одним только числом — solo numero differunt — различаются особи — individua, — содержимые под одним и тем же видом, которые, следовательно не знают ни генерической, ни специфической разницы, но только различаются согласно тому, что присоединено к природе вида — sed tantum distinguuntur secundum ea quae sunt

---



*naturae speciei adiuncta*<sup>858</sup>, — как например Сократ и Платон. Мы сказали «о д н и м т о л ь к о ч и с л о м — *solo numero*», т. к. вообще говорится, что различается ч и с л о м — *numero* — то, что может быть счисляемо, как различающееся, в каковом смысле также и особи различных видов, как например Александр и Буцефал, различаются ч и с л о м — *numero*.

С п е ц и ф и ч е с к а я разница называется также и ф о р м а л ь н о ю, т. к. происходит от того, что — формально — *appellatur etiam formalis, quia fit secundum id quod est formale*<sup>859</sup>, н у м е р и ч е с к а я же разница — м а т е р и а л ь н о й — *materialis*, ибо материя — начало, и з коего — многие особи одного и того же вида»<sup>860</sup>.

Трем типам различий соответствуют и три типа единств: «*unitas generica — specifica — numerica*. Т. к. е д и н о е обозначает н е д е л и м у ю с у щ н о с т ь — *ens individuum*, — то будет столько е д и н с т в — *unitates*, сколько бывает разделений. А вещи разнятся между собою или р о д о м — *genere*, как например камень от человека<sup>861</sup>; либо — в и д о м — *specie*, как например лев от лошади; либо ч и с л о м — *numero*, как например Петр от Павла. Итак, существует три единства; то из них, которое отрицает деление рода, называется г е н е р и ч е с к и м — *generica*; которое отрицает деление вида называется с п е ц и ф и ч е с к и м — *specifica*; которое отрицает деление вида ч и с л е н н о е, называется н у м е р и ч е с к и м — *numerica* — или и н д и в и д у а л ь н ы м — *individualis*. Отсюда, единое по роду — *unum genere* — то, что сходно в одном и том же генерическом понятии — *ratione*. В и д о м — то, что сходно в одном и том же определении. То, что едино по роду и виду, называется также ф о р м а л ь н о е д и н ы м — *formaliter una*, т. е. включительно до существенного понятия — *quoad essentialem conceptum*. Наконец, все единичное — *singularia* — или особи — едино п о ч и с л у — *numero*. Одно только и н д и в и д у а л ь н о е е д и н с т в о — *unitas individualis* — есть реальное единство; ведь в природе вещей существует только единичное — *singularia*. Г е н е р и ч е с



к о е же и с п е ц и ф и ч е с к о е единство, если к ним не приводит единство индивидуальное, не суть с о с т о р о н ы в е щ и — а *parte rei* — совершенные единства, но — только отрицания разнообразия. Так, например, природа Петра и Павла называется единою не потому, что полагает одну и ту же сущность, но только потому, что отрицает специфическое разнообразие. Поэтому св. Ф о м а говорит: «То, что неделимо в отношении какого-нибудь либо рода, либо вида, — не называется просто единым — *simpliciter unum*, но единым либо в роде, либо в виде; — а то, что просто неделимо, есть просто едино, т. е. единое по числу — *unum numero*»<sup>862</sup>. Далее, то что образует н у м е р и ч е с к о е е д и н с т в о, или то, посредством чего в одном и том же виде одно разнится от другого, называется н а ч а л о м о б о с о б л е н и я — *principium individuationis*»<sup>863</sup>.

Но, несмотря на эту достаточную ясность в различении понятий разных типов единства и различия, и схоластической философии, особенно при переходе ее к философии новой, не чуждо было стремление свести нумерическое единство к единству генерическому и отождествить тождество индивидов с равенством соответствующих им единичных классов. Это стремление весьма откровенно выражает Франциск С у а р е ц или С у а р и й<sup>864</sup> (1548–1617 гг.).

«Нумерическим единством, — говорит он, — называется состояние реального существования, которое имеет природа со стороны вещи существующая в особях — *in singularibus*, а также называется состояние стяжения — *status contractionis*, как если бы посредством него природа, или существенное понятие вещи, стягивалась к неделимым и особям, и отсюда происходит нумерическое единство, которое именно имеется у вещей, как они существуют со стороны вещи. — *...vocatur existentiae realis quem habet natura a parte rei in singularibus existens, et vocatur etiam status contractionis, quasi per illum natura, seu essentialis rei conceptus, ad individua et singularia contraheretur, et hinc exurgit unitas numerica, quae rebus nimirum convenit, ut a parte rei existunt*».



Итак, нумерическое единство — это лишь «состояние стяжения — *status contractionis*». Это — не первичный факт само-положения личности, а продукт известной эволюции (— пусть логической! —) природы вещи, которая от начала безлична. Не «природа» полагается само-полагающейся личностью, но личность — «природою». Это представление нумерического единства, как «стяжения» общей сущности в единичную вещь, выпукло проявляет всю суть вещной философии, для которой нумерическое тождество есть равенство единичных классов, а индивид отождествляется со своим единичным классом. Стоит только, — по этому воззрению, — достаточно сузить («стянуть») объем класса, чтобы получить е д и н и ч н ы й к л а с с, т. е. и н д и в и д, каковой и есть ничто иное, как *status contractionis* общего понятия.

Таково западное, к а т о л и ч е с к о е жизне-понимание. Но мы уже видели, до какой степени п р а в о с л а в н о е жизне-понимание чуждо этой философии, у которой в сокровенной основе всех глубин лежит категория вещности, и которая решительно чужда идеи личности, как чужд признания личности с ее запросами и весь строй католицизма, представляющий практическую сторону этого безличного жизне-понимания.

---

ХІХ. — ПОНЯТИЕ ТОЖДЕСТВА  
В МАТЕМАТИЧЕСКОЙ ЛОГИКЕ  
(к стр. 87).

Стремление исключить из сферы науки всякий разговор о нумерическом тождестве, как и должно было ждать, наиболее ярко выступает там, где научный метод вообще наиболее строг и точен, а именно в современной математической логике или, так называемой, логистике. Тут, в «исчислении классов», тождество индивидов определяется вполне строго, и определяется именно как совместная принадлежность их ко всякому классу, к какому каждый из них вообще только может принадлежать, т. е., другими словами, как возможность для любой комбинации признаков одного индивида подыскать соответственную ей и равную ей комбинацию признаков другого. Ясное дело, что здесь тождество нумерическое подменено тождеством специфическим. Рельефность этой подмены — тем определеннее, что в математической логике строго различается индивид от единичного или особого класса, ему соответствующего (класс с объемом в «один») и что, в «исчислении отношений», полагается важная аксиома, согласно которой у каждой пары данных индивидов существует особое отношение, несуществующее между двумя другими какими-нибудь индивидами, т. е. отношение, этой паре исключительно свойственное. И все же, вот,



несмотря на эти тонкие различия, тождество индивидов целиком разлагается в современной науке на совокупность общих признаков, так что реальный характер индивида как носителя своих признаков, в отличие от его формального характера, опять таки только утверждается, но нисколько не выражается. Это-то и доказывает еще лишний раз, что нумерическое тождество может лишь символически полагаться или утверждаться, но не определяется, не формулируется и не выражается логически.

После этих общих замечаний напомним себе вкратце как указанные определения выражаются в символических знаках логики.

Как известно, здесь прежде всего бросается в глаза решительное различие отношений «импликация» и «инклюзия», т. е. включения суждения или класса в другое суждение или класс, от операции подчинения индивида классу или, соответственно, суждению.  $\supset$  — знак, как импликация, так и инклюзия;  $\varepsilon$  — относительно класса — знак операции установления соответствия (сокращение *ésti*), и  $\varepsilon$  — знак той же операции относительно суждения. Это различие, закрепленное различием знаков, чрезвычайно важно. Однако обычная речь смешивает оба вида отношений, — т. е. импликацию с инклюзией и операцию соответствия, — под общим обозначением связки «есть», «суть»; логики их отождествляли долгое время, и только Пелан впервые фиксировал их, да и то благодаря придуманной им символике.

Чтобы сделать более наглядной разницу операции  $\supset$  и операции соответствия, возьмем, для примера, обычный силлогизм:

major: Всякий человек смертен.

minor: Сократ — человек.

---

conclusio: Следовательно, Сократ смертен.

Связка большей посылки тут будет  $\supset$ , как это и думают обычно, но связка меньшей посылки — вовсе не  $\supset$ , как это вообще, склонно думать чуть ли ни поголовное



большинство логиков, но —  $\varepsilon$ . В самом деле в бóльшей посылке устанавливается отношение классов «человечность» и «смертность», а во втором — уже не отношение классов, а индивида «Сократ» к классу «человечность», к которому «Сократ» принадлежит. Итак бóльшая посылка есть несомненная импликация, как это и принято говорить, но мѣньшая посылка уже не импликация, а подчинение индивида классу, и именно первого типа. Значит, формула разбираемого силлогизма будет на самом деле:

$$a \supset b . \wedge . x \varepsilon a : \supset : x \varepsilon b \quad (I)$$

а вовсе не формулой обычного, типического силлогизма, устанавливающего соотношение между классами:

$$a \supset b . \wedge . c \supset a : \supset : c \supset b \quad (II)$$

Едва ли нужно отмечать существенную разницу формул (I) и (II).

Не следует думать, что символы  $\supset$  и  $\varepsilon$ , имея весьма разное логическое и онтологическое значение, могли бы быть безнаказанно смешиваемы с точки зрения формальной, в целях счислительной логической механики, и что эта «тонкость» Пеановского различения понятий не имеет никакого «прагматического» значения для техники счисления. Далеко нет, ибо самые свойства того и другого отношения, т. е.  $\supset$  и  $\varepsilon$ , существенно различны: отношение  $\supset$ , как устанавливающее связь однородных сущностей или терминов (классов, суждений) — транзитивно, тогда как отношение  $\varepsilon$ , как устанавливающее связь сущностей неоднородных (класс и индивид) — заведомо интранзитивно: если  $a \supset b$  и  $b \supset c$ , то ясно, что, по формуле

$$a \supset b . \wedge . b \supset c : \supset : a \supset c \quad (III),$$

и  $a \supset c$ ; но из того, что  $x \varepsilon y$  и  $y \varepsilon z$ , — вовсе не следует, что  $x \varepsilon z$ , ибо если  $x$ , как индивид, подводится под класс  $y$ , а класс  $y$ , как индивид, подводится под класс  $z$ , то  $z$  уже будет в отношении к классом, а не просто классом, и следовательно не может считать  $x$  в числе своих элементов, в состав своего объема; для  $z$  объем состоит из индивидов-классом,



и сами они, для  $z$ , уже неделимы, нераздробимы, неразложимы.

При невнимании к интранзитивности отношения  $\varepsilon$ , в свою очередь основывающемся на смешении  $\varepsilon \supset$ , нередко строятся софизмы, формальное и ответчивое изобличение которых далеко не всегда легко. Таковы, например, некоторые софизмы в «философской комедии» Платона «Евтидем»<sup>865</sup>, ну хотя бы рассуждения вроде следующих:

«Золото есть золото и не может быть не золотом; человек есть человек и не может быть не человеком. Следовательно, и твой отец Хередэм, — приблизительно так говорит Сократ Евтидему, — есть отец и не может он быть не-отцом. Значит, он — в с е м отец, и не только людям, а и лошадям и прочим животным. Точно так же и мать твоя — в с е х мать, — мать и ежей. Значит ты — брат телятам, и щенятам, и пороссятам.

«Затем, у тебя есть пес, а у него — щенята и, следовательно, пес им — отец. Но пес — твой. А твой он, будучи отцом, так что твой отец — пес, и ты — брат щенятам.

«Далее: ты бьешь своего пса, — значит, — бьешь своего отца и т. д.»

«Каждый из нас, двоих собеседников, — один и, следовательно, каждому свойственно быть нечетом. Следовательно, мы оба вместе будем тоже нечетом, когда нас двое. Но, если это — не так, если оба вместе мы — чёт, то и каждый порознь — тоже чёт, и т. п.»

Рассуждения ведутся здесь по следующей схеме:

Хередэм (индивид)  $\varepsilon$  твой родитель (класс);  
 твой родитель (индивид)  $\varepsilon$  родитель (класс);  
 родитель (класс) = рождающее существо (класс);

производящие на свет ежей, поросят и т. д. (класс)  $\supset$   
 $\supset$  рождающие существа (класс).

Но ясно, что, вследствие интранзитивности операции « $\varepsilon$ », из данных посылок никак нельзя сделать заключения, что:

Хередэм  $\varepsilon$  производящий на свет ежей и т. д.





Точно также, из того, что  
Петр (индивид)  $\varepsilon$  апостол (класс апостольства),

$$\text{апостолы} \left\{ \begin{array}{l} \text{индивид;} \\ \text{исторически} \\ \text{известная} \\ \text{группа} \\ \text{апостолов.} \end{array} \right\} \varepsilon \text{ «12»} \left\{ \begin{array}{l} \text{класс всех} \\ \text{предметов,} \\ \text{коих бывает} \\ \text{по двенадцати.} \end{array} \right\}$$

вовсе не следует, что

Петр  $\varepsilon$  «12»,

т. е., что Петр — тоже «двенадцать», а не «один»<sup>867</sup>.

Итак, из сказанного делается окончательно несомненным, что даже с чисто-формальной точки зрения индивид принципиально отличен от класса, даже от класса единичного, — вопреки мнению логиков-номиналистов, стремившихся истолковать класс не как единый и в себе замкнутый объем мысли, а как совокупность индивидов, и вопреки же стремлениям логиков-позитивистов, желавших уничтожить самобытную природу индивида и свести его к сумме признаков, т. е. к единичному классу. «Особый» или «единичный» — *singulière* — класс должен быть строжайшим образом разграничен от единственного индивида, входящего в его объем: иначе можно было бы написать для такого класса  $x$  формулу:

$$x \varepsilon x \quad (\text{IV})$$

что как мы уже видели, — бессмысленно, ибо « $\varepsilon$ » есть знак отношения между р а з н ы м и и даже р а з н о р о д н ы м и терминами, а не одним и тем же. Единичный класс, образованный из единственного элемента « $x$ », принято обозначать поэтому особым знаком, а именно  $\iota x$ , читаемым: «равно  $x$ », «*égal à x*»; тут символ « $\iota$ » есть сокращение слова *ἴσος*, равный. Этот символ « $\iota$ » формально определяется равенством:

$$\iota x = y \varepsilon (y = x) \quad (\text{V}),$$

т. е. « $\iota x$ » есть символ такого класса  $y$ , который ( $\varepsilon$ ) оправдывает пропозициональную (предложительную) функцию (с переменным  $y$ ) « $y = x$ ». Отсюда, применяя к обеим частям написанного равенства операцию « $y \varepsilon$ »,



подводящую элемент-индивид «у» равным между собою классам «ix» и «уз (у = x)», и памятуя, что операции «уε» и «уз» взаимно разрушают друг друга, мы находим:

$$y \varepsilon x . = . y = x \quad (\text{VI}),$$

т. е. равенство двух символов «εi» и «=», так что

$$\varepsilon i . = . = \quad (\text{VII}).$$

Отсюда следует, что, хотя формула (IV) несправедлива, однако

$$x \varepsilon i x \quad (\text{VIII})$$

(ибо  $x = x$ ), т. е. что индивид «x» всегда принадлежит к своему единичному классу «ix».

Если, наоборот, «a» есть единичный класс, то его единственный элемент уже нельзя обозначить чрез «a», но должно — особым символом, в состав которого входит обращенный символ «1», — а именно чрез «1a», который читается: «оний a», «le a», «der a», «ó a». Вообще, символ «1» преобразует индивид в его единичный класс, и обратно, символ «1» преобразует единичный класс в индивид, так что имеем два равенства

$$a = ix \quad \text{и} \quad x = 1a \quad (\text{IX}),$$

эквивалентных между собою; в знаках:

$$a = ix . = . x = 1a \quad (\text{X}).^{868}$$

Все то, что сказано доселе — совершенно справедливо, ибо тут полагается в основу существенное различие единичного класса и индивида. Но индивид здесь вводится одним только с и м в о л о м, — б е з определения. Поэтому, для рационализма тут явный камень преткновения. Его пытаются обойти следующим путем:

Единичный класс определен, как класс образованный одним единственным индивидом. Но что же такое число «один»? И что такое «и н д и в и д»? Математическая логика, «по обычаю математических наук — selon l'habitude des Mathématiques»<sup>869</sup> не определяет индивида, но — лишь т о ж д е с т в о индивидов. Конечно, дело тут вовсе не в мнимом «обычае математических наук», а — в невозможности определить индивид, как реальность сверх-рассудочную. Попытка же определения тождества индивидов дает возможность п о д м е н и т ь вопрос о реальном нумерическом тождестве вопросом



о п р и з н а к о в о м, формальном подобии, т. е. рассуждения, — невозможные! — над индивидами — рассуждениями над понятиями о них, т. е. над к л а с с а м и. Эта подмена делается сознательно, и она глубоко знаменательна, особенно после решительного различения индивидов и классов.

Итак, «говорят, что два индивида  $k$  и  $l$  тождественны, если второй принадлежит ко всякому классу, в котором участвует первый — *on dira que les deux individus  $k$  et  $l$  sont identiques, si le second appartient à toute classe dont le premier fait partie*»<sup>870</sup>. Символически это определение выражается формулой:

$$k \equiv l := : k \varepsilon a \cdot \supset_a \cdot l \varepsilon a \quad (\text{XI}),$$

Тут « $\equiv$ » есть знак т о ж д е с т в а, указатель же « $a$ » при  $\supset$  означает, что написанная импликация справедлива при в с я к о м  $a$ , которое удовлетворяет инклюзии « $k \varepsilon a$ »<sup>871</sup>. При этом, обращает на себя внимание то обстоятельство, что «тождество индивидов логически отлично от равенства классов, точно также как индивиды  $k$  и  $l$  отличны от единичных классов  $\{k\}$  и  $\{l\}$ »<sup>872</sup>.

Как же разуместь эту формулу? — Не более, как определение знака « $\equiv$ ». Формула (XI) говорит, что когда у нас встретится доселе невиданная графическая комбинация черточек и букв, «к а р т и н к а»

$$\llbracket k \equiv l \rrbracket,$$

не имеющая, по с е м у с а м о м у, никакого смысла, то, отныне раз навсегда, мы хотим, мы полагаем, мы требуем разуместь под нею не иное что, как сокращенное, условное обозначение уже понятной нам импликации

$$k \varepsilon a \cdot \supset_a \cdot l \varepsilon a \quad (\text{XII})$$

или, точнее говоря, совокупности множества импликаций, со всевозможными значениями переменного « $a$ », поле изменения которого определяется функцией « $k \varepsilon a$ », т. е., — повторяем еще раз, — под « $k \equiv l$ » мы хотим разуместь сокращенное обозначение выражения

$$\prod_{k \varepsilon a} (k \varepsilon a \supset l \varepsilon a) \quad (\text{XIII})$$

где  $\prod$  есть знак логического умножения всех множителей, полученных для всевозможных значений  $a$ . Вот



эту-то систему импликаций, говорящую т о л ь к о о соотношении принадлежностей, —  $\varepsilon$  — индивидов «k» и «l» к классам «a» мы условливаемся называть т о ж д е с т в о м и н д и в и д о в. Но что такое индивид, мы все же не знаем логически, п о н я т и я индивида не имеем и, следовательно, только п о л а г а е м термин его чисто-символически, как знак чего-то (— чего угодно, но только не класса и не суждения и не отношения —), что может находиться в отношении «тождества»; под тождеством же мы разумеем некоторую сложную формулу в отношении этого «что-то» к классам.

Еще раз повторяем, что тут, самым наглядным образом, встает бессилие логической мысли пред конкретным, т. е. индивидуальным бытием, и жалкость (— необходимая жалкость! —) попытки рассудка подменить индивидуальное бытие рассудочно-образными, — но не рассудочными! — терминами. —

Далее, как сказано, остается открытым и вопрос об определении е д и н и ч н о с т и к л а с с а. Как, в самом деле, определить, в рассудочных терминах, что класс  $\alpha$  единичен, т. е. что он содержит о д н о только элемент, — что есть только о д н о  $\alpha$ ? — Это достигается чрез указание д в у х признаков класса  $\alpha$ : в о п е р в ы х, что в нем вообще и м е ю т с я элементы, т. е. что он — класс н е н у л е в о й; в о в т о р ы х, что если бы таких элементов было два, а именно  $x$  и  $y$ , то они были бы тождественны между собою. Что класс  $\alpha$  — не нулевой, это выражается отрицательною формулою:

$$\alpha \neq \Lambda \quad (\text{XIV}),$$

т. е.

$$\alpha \text{ «не есть» } (- =) \Lambda, \quad (\text{XIV}')$$

где  $\Lambda$  — знак н у л е в о г о класса, или еще, в более удобной, положительной форме:

$$\exists \alpha \quad (\text{XV}),$$

т. е.

«существуют  $\alpha$ »,<sup>873</sup>

так что

$$\alpha \neq \Lambda . = . \exists \alpha \quad (\text{XVI})$$



Итак, единичность класса  $1a$  выразится посредством формул:

$$a^- = \Lambda : x \in a . y \in a . \supset_{x,y} . x \equiv y \quad (\text{XVII}),$$

или

$$\exists^a . x \in a . y \in a . \supset_{x,y} . x \equiv y \quad (\text{XVIII}),^{874}$$

т. е., при каких угодно  $x$  и  $y$ , принадлежащих к классу  $1a$ , написанная импликация остается истинною.

Едва ли нужно указывать, что все сказанное по поводу логического определения тождества, относится и к этому определению единичности, ибо единичность есть лишь частный случай тождества, а именно тождество с собою, самотождество.

Обращаясь, наконец, к л о г и к е о т н о ш е н и й — *rélations*, — мы тут естественно должны решить вопрос об о т н о ш е н и и между индивидами. В этом отделе математической логики принимается за аксиому, что всегда существует отношение между индивидами, само индивидуальное, само представляющееся своеобразным индивидом. «Между двумя данными индивидами, — гласит аксиома, — существует о с о б о е — *singulière* — отношение, которое не существует между любыми двумя другими индивидами». Однако, и это, о с о б о е, отношение объясняется, — что и следовало ждать, — в смысле формальном, а не в смысле реальном. Это делается явным из разъяснений, которые следуют за этой аксиомой. «С точки зрения о б ъ е м а — *extension*, — гласят они, — эта аксиома очевидна, ибо рассматриваемой пары достаточно, чтобы определить отношение, отличное от всех прочих. С точки же зрения с о д е р ж а н и я можно оказать, что если рассматривают совокупность — *l'ensemble* — всех отношений, которые существуют между двумя данными индивидами, то той же самой совокупности не существует между какою-либо другою парю индивидов; иначе говоря, если некоторая пара имеет все отношения другой пары, то эти две пары тождественны, — что пишется так:

$$x_1 R y_1 . \supset R . x_2 R y_2 : \supset : x_1 \equiv x_2 . y_1 \equiv y_2 \quad (\text{XIX}).^{875}$$



Тут знак  $\supset_R$  показывает, что к о м п л и к а ц и я левой части справедлива при в с я к о м отношении  $R$ , которое может связывать  $x_1$  и  $y_1$ .

Итак, индивидуальное, т. е. конкретное, отношение опять-таки разлагается на ряд общих, т. е. абстрактных, — в с е х абстрактных отношений, входящих в состав данного конкретного. Но, и помимо онтологической бессмысленности такого приравнивания конкретного сумме абстрактностей, возникает вопрос о законности такого определения даже в области чисто-формальной. Оно ведь всецело опирается на понятие «всех» отношений между данною парюю элементов. Не говоря о том, что самое понятие «все» не определено еще в математической логике, в особенности же когда оно относится к группе сверх-конечной, — под сомнением находится, может ли, вообще, быть определенное понятие о группе в с е х отношений не между классами, а м е ж д у и н д и в и д а м и. Но это-то и требует доказательства, ибо вовсе не ясно (— да и едва ли допустимо вообще —), что трансфинитная группа абстракций может исчерпывать конкретность. Если конкретность и может быть рассматриваема под формально-рассудочным углом зрения, то она, несомненно, может быть введена в формальные спекуляции не иначе, как под видом п р е д е л а, т. е. как а б с о л ю т н ы й м а к с и м у м. Но понятие такового еще не разработано, — если не считать совершенно неизвестной попытки архим. С е р а п и о н а, — а кроме того неясно, вообще может ли применительно к индивидам быть таковое. Ведь конкретные особи владеют т в о р ч е с т в о м, способны созидать абсолютные, непредвиденные отношения, не вошедшие в состав сколь угодно объемистой группы из отношений у ж е готовых, — одним словом превышают всякое заранее составленное о них понятие: по выражению А. Б е р г с о н а, «la vie déborde l'intelligence — жизнь выступает из берегов рассудка», и так бывает в с е г д а.

---

## XX. — ВРЕМЯ И РОК (к стр. 198).

Существование во времени по существу своему есть умирание, — медленное, но неуклонное, наступление Смерти. Жизнь во времени есть неизбежное покорение себя Хищнице. Жизнь и умирание — одно. А Смерть — ничто иное, как более напряженное, более эффективное, более обращающее на себя внимание Время. Смерть — это мгновенное время, а Время — длительная смерть. Рок, тяготеющий над каждым, не есть что-то внешнее для жизни; нельзя думать, будто идет-идет, укрепляясь и нарастая нить жизни, и вдруг ее, случайно, разрезает ножницами смерти злая парка Атропос. Черная Смерть не извне налетает на светлую Жизнь, но сама жизнь в недрах своих таит неумолимо-растущее ядро смерти. Живя — умираем, умирая — живем. Умирание есть у с л о в и е жизни, как низкая температура холодильника — условие работоспособности локомотива. Колыбель — потому и колыбель, т. е. п о ч к а жизни, а не просто малая кровать, что она же — и гроб. Не бывает настоящего без прошедшего; не бывает жизни без смерти. Смерть завита в акт рождения, и рождаемое — тленно. Потому человек и зовется в Зенд-Авесте К а й о м о р т - с о м, т. е. «Жизнью смертною». Рождение и Смерть — полюс одного, — Жизни ли, Умирания ли, — называй каждый как ему слаще, — а точнее сказать — Рока или Времени. И это единое Время, этот Рок состоит опять-таки из полярно-соединенных Рождения-Смерти, и так — все далее и далее, до последних элементов жизни, т. е. до наименьших проявлений жизнедеятельности<sup>876</sup>.



Подобно сему, нельзя отделить в намагниченной полоске полюс северный от южного; и, двигаясь от первого, где «северность» напряженнейшая, мы переходим незаметно ко второму, где наибольшая «южность». Но разломим полосу — и, как каждая из половин будет о двух концах, так точно каждая из них получит полюс и северный и южный, и напряженность всех их будет одинаковая и — о с л а б л е н н а я. Сломим пополам половины — и опять то же. Так, ослабевая по мере увеличения числа частей, магнитная сила обнаружится во множестве полюсов северных и южных, но всегда парно-неразлучных; и нет конца этой сопряженности полюсов кусочков-магнетиков.

Точно также и Время, как бы ни делили его, всегда остается в р е м е н е <sup>877</sup>, т. е. вереницею, рядом, движением: оно всегда имеет начало и конец, прошедшее и будущее, возникновение и прекращение, рождение и смерть. И жизнь, связанная со Временем, по существу своему т а к о в а же и не может не быть таковою.

Р о к, тяготеющий над нами, есть В р е м я. Самое слово «р о к» имеет смысл темпоральный. У некоторых славянских племен оно прямо обозначает «год», «л е т о», т. е. двенадцать месяцев<sup>878</sup>; подобное же значение этого слова можно найти в *русском* языке южных и западных губерний<sup>879</sup>.

На чешском языке, среди прочих значений, оно имеет и значение «определенного времени», «срока», затем, «времени вообще» и в особенности «часа»<sup>880</sup>. Точно также русское «с - р о к» сохранило темпоральное значение своей основы «р о к»; в древнем же языке «р о к» прямо обозначало «о п р е д е л е н н о е в р е м я», «с р о к», «г о д», «в о з р а с т» и, затем уже, — «судьба»<sup>881</sup>.

«Р о к», «р о к о в о й» происходит от «р е щ и», т. е. означает нечто изреченное или изрекаемое; по своему коренному значению, Рок — это и з р е ч е н и е. В чешском языке слово г о к даже прямо означает р е ч ь, с л о в о, а затем — обручение, — с г о в о р <sup>882</sup>. Точно также, и слово «с у д ь б а» связывается с понятием с у д а, п р и с у ж д е н и я; по М и к л о ш и ч у <sup>883</sup> темою \*san-dha- объясняется греческое *συν-τί-θημι*, т. е.





соединять, назначать по взаимному договору. От того же корня  $\sqrt{dhā}$  происходит и греческое  $\text{ἔ-μι(δ)-ς}$  — право, закон, справедливость.

В латинском языке — как раз то же самое. *Fatum*, — Судьба, Рок, — происходит от *fa-to-r* или, в более обычной форме, *for, fatus sum, fari*, т. е. от корня *f a* (санскритское *bha*), опять-таки обозначающего «говорить». *Fatum* — опять-таки нечто изреченное<sup>884</sup>. — В каком же смысле *Fatum* может быть назван Изречением? — По римскому верованию, боги, — а среди них Юпитер в особенности, — устанавливают своими речениями, открывающими людям их волю и называемыми *fatum* или *fata*, — устанавливают участь людскую: что бог сказал, то и есть участь, *fatum*, как отдельного человека, так и целых народов, городов и т. д.<sup>885</sup>. Так, «*vox enim Jovis fatum est* — глас Юпитера есть рок»;<sup>886</sup> «*fatum esse quidquid Juppiter dixerit* — рок есть все то, что бы ни изрек Юпитер».<sup>887</sup> Таким образом, «*fatum autem dicunt esse quidquid dii fantur, quidquid Juppiter fatur* — роком называют все то, что изрекают боги, что изрекает Юпитер»<sup>888</sup>. Затем, *fatum*, по обычному для римской мысли приему<sup>889</sup>, олицетворяется и рассматривается как особое божество, как *Fatum*. Далее, полнота божественных определений символизируется образом *Tria Fata*, приравниваемых греческим *Τρισσὰὶ Τοξαί*<sup>890</sup>. Наконец, при дальнейшем процессе олицетворения, средний род заменяется более личным мужским или женским, и *Fatum*, под влиянием греческой религии, становится *Fatus* или *Fata*.

Намогильные надписи упоминают «*Fatus meus*» и «*Fatus suus*», т. е. *Fatus* рассматривается как божественное существо, имеющееся у каждого отдельного человека и руководящее его судьбою. *Fatus* такого рода напоминает древнеримского гения, этого идеально-го двойника отдельных явлений и индивидуумов; тогда *Fata*, быть может, соответствовала бы юноне, т. е. женскому гению<sup>891</sup>.

Римское *Fatum*, как и наше «Рок», сплетается с идеей в р е м е н и. Как и Время, *Fata* ведут участь в твер-



до определенном порядке, так что можно говорить о «*fatorum ordo*»<sup>892</sup> и о «*fatorum series*»<sup>893</sup>; как необратимо и невозвращаемо вспять Время, «*irreparabile Tempus*» Поэта, так — и *Fata*: что они определили, то не может быть взято обратно<sup>894</sup>. *Fata* изречены по рождении человека, ибо они намечают его участь, ибо они — *Fata scribunda*. *Fata* одаряют людей духовными дарами и определяют ему число лет его жизни; они устанавливают конец его жизни, в особенности же конец преждевременный — от них. Как и Время, *Fata* неумолимо-могучи; они — насильники, они — «*violenta Fata*»<sup>895</sup>; «*Nil prosunt lacrimae nec possunt Fata moveri* — ничуть не помогают слезы, и не могут быть тронуты Судьбы», — так гласит одна надпись; они — «*crudelia Fata*», они убивают и грабят. *Fata* — божества смерти<sup>896</sup>.

Но, если так, то чем же *Fata* отличаются от Времени? — Ничем. И в самом деле, в многочисленных надгробных надписях слова «*Fatum*», «*Fata*» (— множественное число среднего рода —) и «*Fatus*» употребляются как явные синонимы словам «*aetas*» и «*tempus*»;

«*Noli dolere, amica, eventum meum; properavit Aetas: hoc dedit Fatus mihi* — Не скорби, подруга, об исходе моем: Век поспешил, вот что даровал мне Рок»,

гласит одна надпись; или:

«*Nunc Fatus suus pressit, vixit annis XII* — Сего пригнал Рок его, он жил 12 лет».

Или еще:

«*Noli dolere, mamma, faciendum fuit, properavit Aetas, Fatus quod voluit meus; noli dolere, mater, factui meo, hoc Tempus voluit, hoc fuit Tempus meus* — Не скорби, мама, должно было случиться, Век поспешил, этого хотел мой Рок; не скорби, мать, о моей кончине, этого хотело Время, это было мое Время»,<sup>897</sup>

где *Tempus* очевидно заменяет *Fatus*, — что и доказывает их равнозначимость.

Или, наконец:

«*Nolite dolere eventum meum, properavit Aetas: hoc dedit Fatum mihi* — Не скорбите об исходе моем, Век поспешил: вот что даровал мне Рок»<sup>898</sup>.

---

XXI. — СЕРДЦЕ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ  
в духовной жизни человека, по учению слова  
Божия.  
(Из статьи П. Д. Ю р к е в и ч а<sup>899</sup>). (К стр. 271).

Сердце есть средоточие душевной и духовной жизни человека. Так

В сердце зачинается и рождается решимость человека на такие или другие поступки, в нем возникают многообразные преднамерения и желания; оно есть седалище воли и ее хотений. Эти действия преднамерения, хотения и решимости обозначаются выражениями: «и вдох сердце мое» (*Еккл* 1:13); «и положи Даниил на сердца своем» (*Дан* 1:8); «и бысть на сердца отцу моему Давиду» (*3 Цар* 8:17). То же самое говорят выражения: «благоволение сердца» (*Рим* 10:2), «изволение сердца» (*2 Кор* 9:7, *Деян* 11:23). Древний Израиль должен был приносить дары на построение скинии, «всяк по воле сердца своего» (*Исх* 35:5), и «принесоша кийждо, яже возлюбил сердце их (ст. 21). Кто высказывал свои желания, тот говорил «вся, елика им на сердце своем» (*3 Цар* 10:2). Когда мы делаем что-нибудь охотно, то наш поступок происходит «от сердца» (*Рим* 6:17). Кого мы любим, тому отдаем наше сердце и обратно, того имеем в нашем сердце: «даждь ми сыне твое сердце» (*Притч* 23:26), «в сердцах наших есте» (*2 Кор* 7:3); «за еже имети ми в сердце вас» (*Филип* 1:7).

Сердце есть седалище всех познавательных действий души. Размышление есть «предложение сердца» (*Притчи* 16:1), усоветование сердца: «усоветова серд-



це мое во мне» (*Неем* 57). Уразуметь «сердцем» значит понять (*Втор* 8:5); познать «всем сердцем» — понять всецело (*Ис Нав* 23:14). Кто не имеет сердца «разумети», у того нет «очес видети и ушес слышати» (*Втор* 29:4). Когда сердце одевелевает, то человек теряет способность замечать и понимать самые очевидные явления Божия промысла: «тяжко» слышит он «ушима своима» и смежает «очи свои» (*Ис* 6:10). Вообще «всяк помышляет в сердце своем» (*Быт* 6:5). Человек недобрый имеет «сердце, кующее мысли злы» (*Прит* 6:18). Лживые пророки «прорицают произвол сердца своего» (*Иер* 14:11), «видение от сердца своего глаголют, а не от уст Господних» (*Иер* 23:16). Мысли суть «советы сердечныя» (*Кор* 4:5). Слово Божие «судительно помышлениям и мыслям сердечным» (*Евр* 4:12). Что мы твердо помним, напечатлеваем в душе и усвояем, то влагаем, слагаем и записываем в сердце своем, «вложите словеса сия в сердца ваша» (*Втор* 11:18); положи мя яко печать на сердца твоем» (*Песн* 8:6); «Мариам соблюдаше вся глаголы сия, слагающи в сердца своем» (*Ак* 2:19); «напиши я (словеса премудрости) на скрижали сердца твоего» (*Притчи* 3:3). Все, что приходит нам на ум или на память — всходит «на сердце». В царстве славы подвижники, страдавшие за правду и веру, «не помянут прежних, ниже въздут на сердце их» (*Ис* 65:17); «и на сердце человеку не въздоша, еже уготова Бог любящим его» (1 *Кор* 2:9).

Как слово есть явление или выражение мысли, то и оно износится «из сердца» (*Иов* 8:10); «от избытка бо сердца уста глаголют» (*Мф* 12:34). И как мышление есть разговор души с собою, то размышляющий ведет этот внутренний разговор в «сердце» своем: «глаголах суд в сердце своем» (*Еккл* 1:16), «рекох аз в сердце моем» (*Еккл* 2:1); «речет злой раб той в сердца своем» (*Мф* 24:48).

Сердце есть средоточие многообразных душевных чувствований, волнений и страстей. Сердцу усвоятся все степени радости, от благодушия (*Ис* 65:14) до восторга и ликования пред лицом Бога (*Ис* 83:3, *Деян* 2:46); — все степени скорбей, от печального настроен-



ния — когда «припадшая страсть в телеси сердце оскорбляет» и когда «печаль мужу вредит сердце» (*Притчи* 25:20, 21), — до сокрушающего горя, когда человек «вопиет в болезни сердца своего» (*Ис* 65:14) и когда он чувствует, что «возмятся сердце его и отгоржеса от места своего» (*Иов* 37:1); все степени вражды, от ревнования и «горькой зависти» (*Притчи* 23:17, *Ион* 3:14) до ярости, в которой человек скрежещет зубами своими (*Деян* 7:54) и от которой сердце его разгорается местию (*Втор* 19:6); — все степени недовольства, от беспокойства, когда сердце «смущает» человека (*Притчи* 2:25), до отчаяния, когда оно «отрекается» от всяких стремлений (*Еккл* 2:20); — наконец, все виды страха, от благоговейного трепета (*Иер* 32:40) до подавляющего ужаса и смятения (*Втор* 28:23, *Ис* 142:4). Сердце истаевает и терзается от тоски (*Ис Нав* 5:1, *Иер* 4:19); по различию страданий оно делается «яко воск таяй» (*Пс* 21:16), или иссыхает (*Пс* 101:5), согревается и разжигается (*Пс* 88:4, 72:21) или делается сокрушенным и сотренным (*Иер* 23:9, *Пс* 146:3). В унынии человек бывает «страшлив и слаб сердцем» (*Втор* 20:8). От сострадания сердце «превращается» (*Ос* 11:8). Благодатное слово Божие действует в сердце «яко огонь горящ» (*Иер* 20:9); сердце воспаляется и горит, — когда к нему прикасается луч божественного слова (*Лк* 24:32).

Наконец, сердце есть средоточие нравственной жизни человека. В сердце соединяются все нравственные состояния человека, от высочайшей таинственной любви к Богу, которая взывает: «Боже сердца моего и часть моя Боже во век» (*Пс* 72:26), до того высокомерия, которое, обожая себя, полагает «сердце свое яко сердце Божие» и говорит «аз есмь Бог» (*Иез* 28:2). По различию нравственных недугов, сердце омрачается (*Рим* 1:21), одевается (*Ис* 6:10), делается жестким (*Ис* 63:17), каменным (*Иез* 11:19), нечеловеческим, звериным (*Дан* 4:13). Есть «сердце лукавое» (*Иер* 16:12), «сердце суетное» (*Ис* 5:10), «сердце неразумное» (*Рим* 1:21). Сердце есть исходное место всего доброго и злого в словах, мыслях и поступках человека, есть доброе или злое сокровище человека; «благий человек от благого сокровища серд-



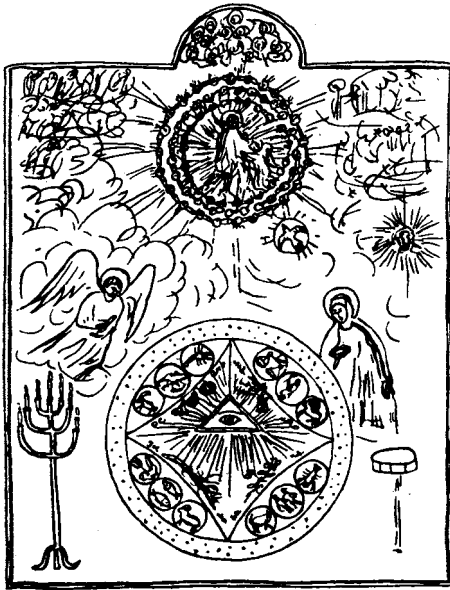
да износит благое: и злой человек от того сокровища сердца своего износит злое» (Лк 6:45). Сердце есть скрижаль, на которой написан естественный нравственный закон; посему язычники «являют дело законное написано в сердцах своих» (Рим 2:15). На этой же скрижали пишется и закон благодатный: «людие мои», взывает Господь, «имже закон мой в сердце вашем» (Пс 51:7); «и на сердцах их напишу я» — (законы благодати) (Иер 31:33). Посему слово Божие посеваётся на ниве «сердца» (Мф 13:19); совесть имеет свое седалище «в сердце» (Евр 10:22); Христос вселяется «верою в сердца» наша (Евр 3:17), также дарует «обручение духа в сердца» наша (2 Кор 1:22). «И мир Божий да водворяется в сердцах ваших» (Кол 3:15); «яко любви Божия излился в сердца ваша Духом Святым» (Рим 5:5). Благодатный свет «воссия в сердцах наших» (2 Кор 4:6). — Но с другой стороны грешнику диавол влагает в «сердце» злые начинания (Ин 13:2), исполняет его сердце злыми помыслами (Деян 5:3). К невнимательным слушателям слова Божия «абие приходит сатана, и отъемлет слово сеянное в сердцах их» (Мк 4:15).

Как средоточие всей телесной и многообразной духовной жизни человека, сердце называется исходящими живота или истоками жизни: «всяцем хранением блюди твое сердце: от сих бо исходяща живота» (Притч 4:23); оно есть [?] «коло рождения нашего» (Иак 3:6), то есть, круг или колесо, во вращении коего заключается вся наша жизнь. По сему оно составляет глубочайшую часть нашего существа: «глубоко сердце человека паче всех, и кто познает его» (Иер 17:9). Никогда внешние обнаружения слова, мысли и дел не исчерпывают этого источника; «потаенный сердца человек» (1 Петр 3:4) открыт только для Бога: «Той бо весть тайная сердца» (Пс 43:23). Состоянием сердца выражается все душевное состояние (Ис 50:12, 83:3). Человек должен отдать Богу одно свое сердце, чтобы сделаться Ему верным в мыслях, словах и делах: «даждь ми сыне твое сердце», взывает к человеку Божия премудрость (Притчи 23:25).

---

XXII. — ИКОНА БЛАГОВЕЩЕНИЯ  
С КОСМИЧЕСКОЙ СИМВОЛИКОЙ  
(к стр. 291).

Рассуждая о космическом аспекте Божией Матери, мы не можем обойти молчанием довольно загадочной иконы Благовещения, «найденной» мною в церкви села Н о в и н с к о г о, Нерехтского уезда, Костромской губернии. Говорю «н а й д е н н о й», ибо икона эта находилась в забросе и валялась где-то на подоконнике, покрытая таким слоем пыли и грязи, что изображения не было видно вовсе. Бросившись в глаза во время моей исповеди, она, по какой-то непонятной для меня причине, привлекла внимание и, при первой возможности, я вновь посетил это село и занялся чисткою и промывкою иконы. После около двухчасовой работы выступило на углубленном золотом поле иконы изображение, оказавшееся очень тонкой работы, со множеством мельчайших подробностей и фигур, весьма тщательно выписанных, полагаю, что фигур должно быть более 150. Судя по композиции, эта икона относится либо к концу XVII-го, либо к началу XVIII-го века. Размер ее, думается, 5 x 3 1/2 вершк., но даю их, равно как и все дальнейшее описание, главным образом п о п а м я т и, через т р и года после того, как рассматривал ее. Правда, я пытался сфотографировать ее, но неудобные условия съемки и неподходящий аппарат воспрепятствовали этому намерению. Поэтому, и прилагаемое здесь схематическое изображение иконы в значительной мере сделано на память, по прошествии трех лет.



Композиция иконы слагается из трех — догматической, церковно-исторической и космологической. Последняя не только наиболее интересна для нас, но и в иконе занимает центральное место; это, очевидно, — «сама» икона, тогда как все остальное — пояснения и углубления. Что же видим мы тут, в этом ядре иконы? На чем прежде всего останавливается глаз? — Это — киноварного цвета кольцо, испещренное золотыми звездами. В это кольцо вписана квадрато-образная фигура, состоящая из круговых дуг. В середине ее помещен равнобедренный треугольник со Всевидящим Оком, окруженный сиянием. По сторонам квадрато-образной фигуры расположены четыре символа времен года, с соответствующими написями, а именно: оголенная ветка, покрытая снегом и «зима»; цветы и «весна»; снопы колосьев и «лето»; плоды (?) и «осень». Наконец, в промежутках между квадрато-образной фигурой и кольцом, против указанных выше символов времен года, изображено двенадцать небольших кругов с симво-





лами знаков зодиака; круги эти распределены на группы, по три, соответственно временам года. Фон каждой группы соответствует времени года, к которому она относится. Так, зимние знаки зодиака изображены на фоне ветвей, покрытых снегом; летние — на фоне созревшей нивы; весенние и осенние — на фоне зеленого пейзажа.

Ближайшею к этой, центральной, части композиции должно признать изображение Благовещения, расположенное по сторонам описанного выше круга. Слева, — для зрителя, — от круга находится вожженный семи-свещник, а над ним — Архангел в облаках. Справа же от круга и симметрично со свещником помещено весьма неясное изображение, смысл которого мне не удалось определить, а над ним — Приснодева. Выше Нее, справа, находится сияние и в нем — как будто лицо (— солнце? —), а слева — кружок с изображением Духа-Голубя, летящего вверх.

Наконец, в верхней части иконы, среди облаков и сонмов ангелов и праведников, изображен Бог Отец (?) и, пред ним, коленопреклоненная, ангело-образная фигура. Источающееся от Него сияние частью как бы заканчивается тремя концентрическими ликами, составленными из мельчайших ангельских голов с распростертыми крыльями, частью же — проходит далее, сквозь них. — Эти ангельские лики написаны, соответственно, на фоне трех цветных колец: внутреннее кольцо зеленое, среднее — розовое, наружное — голубое.

Что же означает вся эта своеобразная композиция? Не берясь объяснять ее, — ибо для этого требуется еще внимательное изучение, — выскажу лишь догадку, что она живописует речения акафиста: Пресвятая Богородица — «в всех стихий земных и небесных освящение»<sup>900</sup>, «в всех времен года благословение»<sup>901</sup>, ибо в моменте Благовещения, когда тварь, в лице Божией Матери, прияла в себя Божество, содержится вся Вечность, а в Вечности — вся полнота времен. Праздник Благо-



вещения, космически, — праздник весеннего равноденствия: хотя в настоящее время празднование Благовещение отстало от равноденствия на 13 дней<sup>902</sup>, но во II-м веке равноденствие считалось 24-го марта, т. е. праздником весны. И, как в моменте весеннего равноденствия заключена, как бы в зерне, вся полнота космического года, так же в празднике Благовещения Пресвятой Деве содержится, как в бутоне, вся полнота церковного года. А далее, и космический год и церковный год — это образы г о д а онтологического, — г о д а или полноты времен и сроков всей мировой истории. Вся мировая история содержится в Деве Марии; а Дева Мария вся выражается в моменте Благовещения.

Этот-то бесконечно- п о л н ы й м и г, этот момент полноты бытия и являет нам, в наглядных образах, описанная тут икона.

---

### XXIII. — К МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ КРИТИКИ (к стр. 297).

Век исторической критики, XIX-ый, изменил характер нападок неверия против Церкви и из области философии перенес борьбу в область истории. Подлинность или неподлинность того или другого исторического памятника — вот преимущественный предмет горячих пререканий в XIX-м веке. Но самая острота этих споров заставляет думать, что молчаливою, общео предпосылкою спорящих сторон было предположение, что можно убедить друг друга, что то или другое мнение рано или поздно непременно возьмет верх и, притом, с непреложностью «объективной» научной теоремы, независимо от общих убеждений каждой из спорящих сторон. Этот исторический рационализм, т. е. убеждение в рациональной доказуемости исторических тезисов есть, конечно, не более как методологическая наивность. В корне же ее лежит невнимание, некритическое отношение к понятию «вероятности» и его производным, в особенности же к понятиям «математического ожидания»<sup>903</sup> и «ожидания нравственного»<sup>904</sup>, разработанным формально в теории вероятностей и представляющим явно или подспудно основные понятия всякой исторической науки.

В самом деле, недостаточно сказать «знаю», но нужно еще определить степень знания, необходимо охарактеризовать «количество знания»<sup>905</sup>. Другими



словами, з д р а в ы й с м ы с л, которым довольствуется историческая наука, должно, по меткому слову Л а п л а с а, «перевести на вычисление»<sup>906</sup> и тем впервые получить, возможность отнестись к своему знанию сознательно. Так понятно, что, сознавая неполноту своего знания, мы должны стараться уяснить себе меру его. Век XIX-ый ознаменован в самом начале своем критикою з н а н и я, XX-ый же производит критику м е т о д о в знания. Итог этой критики — тот, что в настоящее время не нуждается уже в подробном объяснении мысль, высказанная ранее блестящим Стенли Д ж е в о н с о м, а именно, что «почти каждая проблема в науке принимает форму балансирования вероятностей»<sup>907</sup> и что, следовательно, не может быть рациональной у в е р е н н о с т и в том или другом решении наук апостериорных, но — лишь та или иная степень в е р о я т и я. Заключение от следствий к причинам и от фактов к их генезису всегда только вероятно, и вероятность эта определяется законами, открытыми Бернулли, Чебышевым и др. Только бесконечный опыт мог бы дать достоверное знание; вероятность же в нашем знании и есть отражение потенциальной бесконечности опыта. Это относится и к физике, и к астрономии, и к химии, и, в особенности, — к историческим дисциплинам. Однако в дисциплинах исторических вопрос ставится по особому. Ведь тут наука имеет дело не с тезисом, более или менее безразличным для духовной культуры, а с духовною ц е н н о с т ь ю, в охранении или в ниспровержении которой каждый непременно заинтересован, — так или иначе. Поэтому, мы не в силах, да и не в праве, рассматривать ту или иную гипотезу касательно исторической данности безотносительно к ценности, которую имеет в нашем сердце эта данность при сделанной гипотезе; и следовательно, когда задаемся мы той или иной гипотезой относительно некоторого памятника духовной культуры, то мы безусловно не можем, — да и нисколько не должны, — обследовать ее в н е своей о ц е н к и этого памятника, хотя и самая оценка тоже, в свою очередь, зависит от характера гипотезы. Конечно, во всякой науке есть прагматический момент, но в



науках о культуре он относится не только к целому мировоззрению, но и к каждой частности его.

В науках естественных известные основные положения обосновываются прагматически, следствия же чисто-внешне, логически, вытекают из предпосылок. В науках же о культуре каждая позиция, каждый шаг вырабатывается целестремительно. Тут — такая же разница, как между механизмом и организмом. В первом лишь общий план целесообразен, а части — чисто-внешне сцепляются друг с другом; во втором же нет ни одной клеточки, которая бы сама не была целестремительной, и весь насквозь он организован. Может быть, мы можем приблизительно «объективно» учитывать вероятность гипотезы (— всегда лишь гипотезы! —) о составе того или другого минерала; но было бы явною нелепостью притязать на «объективное» обсуждение подлинности какой-нибудь реликвии, происхождения Св. Писания или, даже, времени написания диалогов Платона или поэм Гомера. И, кто вообразит, что в этих вопросах он что-то «доказал» с непреложностью, тот очевидно никогда еще даже не ставил себе критической задачи о сущности исторических методов. Должно решительно отказаться от каких бы-то ни было пререканий с ним до тех пор, пока он, хотя бы элементарно, ни проштудирует теории вероятностей, — этого «самого величественного из созданий ума»<sup>908</sup>.

Всякое суждение и всякое умозаключение в области исторических наук есть суждение с коэффициентом вероятности<sup>909</sup>; если суждение и умозаключение выражается формулою

$$a \supset b,$$

то историческое суждение и историческое умозаключение, во всяком случае, должно выражаться формулою

$$a \supset_p b,$$

где символ

$$\supset_p$$

означает связку, как функцию параметра  $p$ , т. е. вероятности связи « $a \supset b$ ». Язык подтверждает, что связка имеет степенности, ибо дает множество речений, соответствующих различным оттен-



кам этой связки. Для наглядности, часть этих речений расположим в табличку, представляющую собою лестницу ступеней «нравственного ожидания» известной гипотезы, — так сказать, спектр степеней т в е р д о с т и нашей веры или нашего неверия в гипотезу. Вот эта табличка<sup>910</sup>:

+ ∞	абсолютно да наверное, наверняка да несомненно, без сомнения, конечно да да
+	очевидно да по-видимому да вероятно да кажется да возможно да быть может да пожалуй да как будто да
0	не знаю; а Бог его знает; и да — и нет; и так и сяк.
—	пожалуй нет как будто нет быть может нет возможно нет кажется нет вероятно нет по-видимому нет
— ∞	очевидно нет нет несомненно, без сомнения, конечно нет наверное, наверняка нет абсолютно нет

Итак, исследуя какой-либо памятник, мы имеем в виду *его самого*, как некоторую *ценность а*, и *подлинность* его, — никогда, впрочем, не безусловную, но всегда лишь более или менее *вероятную*, — степень подлинности, *степень вероятности*, измеряемую некоторым коэффициентом р. Но ни *а*, ни р не даются нам



порознь, ибо мы не можем судить ни о ценности произведения, совершенно отвлеченно от вопроса о его происхождении, — ни о происхождении его, независимо от ценности. Эти величины  $r$  и  $a$  даются нам в действительной жизни всегда в месте, в виде произведения  $ra$ , носящего название «математическое ожидание»; выражение  $ra$  или  $P$  и должно быть предметом обследования всякой сознательной критики; попытка же узнать значение отдельно  $r$  и отдельно  $a$  есть наивная мечта о невозможном, да и не нужном. — Для нас важно то, у чего значительно произведение  $P$ . — Величина же  $P$  определяется либо значительностью  $r$ , либо значительностью  $a$ , либо тем и другим зараз. При этом,  $r$  — всегда положительная, правильная дробь, т. е. большая нуля и меньшая единицы, — ибо ни когда не исключен случай возможной подлинности известного творения и ни когда не исключена безусловно возможность его неподлинности. Что же до  $a$ , то оно простирается от  $-\infty$  до  $+\infty$ , так что:

$$0 < r < 1$$

и

$$-\infty < a < +\infty.$$

Возможно, что в иных случаях вместо величины  $a$  должна быть взята бернуллиева<sup>911</sup> или, если считать ее недостаточно точною, еще какая-нибудь функция  $\varphi(a)$ , так что вместо «математического ожидания»  $P$  получается «нравственное ожидание»  $Q = r\varphi(a)$  или  $Q' = \psi(r, a)$ .

Но, так или иначе, однако ясно, что при весьма большом  $a$ , т. е. при весьма ценном памятнике, даже малая вероятность его подлинности все же может сохранить значительное математическое  $P$  или нравственное  $Q$  или  $Q'$  ожидание его. Этот именно случай мы имеем в приведенном ранее Письме Божией Матери. Ведь если бы и впрямь его  $r$  было мало (— но оно, во всяком случае, не нуль —), все-таки  $a$  его так безмерно велико, что  $P$  получается значительным. А т. к.  $a$  определяется не наукою, а другими деятельностями духа, — и в частности,  $a$  духовных творений определяется Церковью, — то ясное дело, что, в конечном счете, всецело



от Церкви же зависит сделать Р как угодно великим. Другими словами, лишь Церкви принадлежит удостоверение подлинности или неподлинности тех или иных памятников, но ни в коем случае — не науке. И потому, лишь вера в Церковь или неверие в нее, а вместе с нею — и в ее творчество, — лишь они дают решающий поворот нашим историческим убеждениям, и тем определяют весь уклад научной мысли. В науке, как и в нравственности, есть «два пути»; один из них — путь веры, другой же — неверия, «и различие между ними большое».

Чтобы сделать приводимые здесь соображения совсем наглядными, поясним сказанное аналогией. Представим себе, что мы владеем некоторым имуществом, которое у вас хотят оттягать. Но вообще ни про одну тяжбу нельзя сказать, что она закончится непременно в интересах истца, как ни про одну нельзя сказать и того, что ответчику обеспечен его интерес. Тяжба есть балансирование вероятностей, и потому, как бы ни было мало надежды у ответчика на проигрыш дела истцом, никогда не исключена возможность, что он не лишится имущества, которым владеет. Итак, если дело начинается, то неужели он бросит свое имущество из-за возможного проигрыша? И если вероятность удержания за собою этого имущества  $a$  есть  $p$ , то степень твердости  $p$ , с которою он будет защищать свое право на имущество, выразится вовсе не чрез  $p$ , а чрез  $p \cdot a$  или чрез  $p \cdot \varphi(a)$ , — чрез «математическое» или чрез «нравственное» ожидание выигрыша процесса. А, пока что, он будет пользоваться имуществом. Точно также, владея духовным капиталом и угодами духовной культуры, Церковь вовсе не отказывается от них из-за того, что неверием возбужден иск против нее. Она продолжает пользоваться ими, а степень ее стойкости в борьбе за свое имущество выражается величиною математического или нравственного ожидания выигрыша ею этого процесса.

Onus probandi лежит на вчиняющем иск, и верующему беспокоиться о том, написана ли Книга Бытия





Моисеем столь же мало подходит, как помещику начать беспокоиться, прадедом или пра-прадедом приобретено поместье, полученное им в наследство. Чем более ценность этого поместья, тем менее у него будет охоты уступать свое право и потому тем менее убедительными будут для него аргументы противника. Если же эта ценность бесконечно велика, то даже те н ь надежды, даже ничтожнейшей вероятности выигрыша дела достаточно для него, чтобы не внимать аргументам, кажущимся его противнику весьма сильными. А кто может доказать, что нет надежды ни малейшей! Вера необходимо связана с риском и со стойкостью. Но такова даже и наука, даже естественная наука.

«Сделавши однажды обдуманнный выбор, — говорит Ст. Д ж е в о н<sup>912</sup>, — естествоиспытатель может уже с полным правом оставаться непоколебимо верным своей теории. Он не пренебрегает никаким возражением; потому что для него всегда есть шанс встретить фатальное возражение; но он, однако, будет постоянно иметь в виду незначительность сил человеческого ума сравнительно с предстоящим ему делом. Он увидит, что ни одну теорию нельзя сразу же примирить со всеми возражениями, потому что может быть много мешающих причин и самые последствия теории могут иметь сложность, которой не в состоянии исчерпать исследование нескольких поколений. Если, поэтому, теория представляет несколько поразительных совпадений с фактом, то ее не нужно отвергать до тех пор, пока не будет доказано по крайней мере одно решительное разногласие, причем однако нужно иметь в виду и возможную ошибку при установлении этого разногласия. В науке и философии тоже иногда нужен риск».

В итоге, приемы исторической критики, порою кажущиеся наивному уму чем-то неумолимо-логичным, на деле так же основаны на вере, как и убеждения верующего сердца. В сущности, не приемы различны, — они одинаковы, ибо одинаково устройство ума человеческого, — а различны веры, лежащие в основе тех и других. У одного — вера в неверие, вера в сей преходя-



щий и растленный мир, у другого — вера в веру, вера в иной, вечный и духовный, мир. У одного — вера в законы дольного, у другого — в законы горнего. И, согласно вере своей, каждый говорит, раскрывая в объективных по виду приемах доказательства чаяния своего сердца «Где сокровище ваше, там и сердце ваше будет» (*Мф* 6:21, ср. *Лк* 12:31). И вот, где полагается сокровище-ценность, туда и устремляется сердце, т. е. на той ценности и «ориентируется» все существо. И потому, если кто сдается на доводы исторической критики, то это не то значит, что они основательны, а то, что он уже расслаб в своей вере и душа его тайно вожделела, с кем бы ей пасть.

---

#### XXIV. — БИРЮЗОВОЕ ОКРУЖЕНИЕ СОФИИ И СИМВОЛИКА ГОЛУБОГО И СИНЕГО ЦВЕТА (к стр. 380).

Указанное в тексте значение кругов около Софии может быть подтверждено с и м в о л и к о ю г о л у б о г о ц в е т а и цветов сродных и близких к голубому (Заметим тут же, что мы будем употреблять их названия, как синонимичные, ибо речь идет, собственно о цвете н е б а, а небо, в разных странах и в различные времена дня и года, бывает весьма различных оттенков, от темно-синего и до бледно-бирюзового включительно). Г о л у б и з н а, как известно, символизирует в о з д у х, н е б о и, отсюда, — присутствие Божества в мире чрез его творчество, чрез его силы. Так, Ф и л о н<sup>913</sup> усматривал в г о л у б о м одеянии (לָבַנִּי תֵּחֶלֶת, небесно-синий, соeruleus, гиацинтовый) первосвященника (*Исх 27:31, Лев 7:7*) символ воздуха; И о с и ф Ф л а в и й<sup>914</sup>, объясняя символически цвета, принятые при окраске Скинии и одежд первосвященника, толкует г и а ц и н т о в ы й или г о л у б о й цвет как воздух, а г и а ц и н т о в у ю т и а р у — как небо; бл. И е р о н и м<sup>915</sup> воспроизводит объяснения Ф л а в и я. Это натуралистическое толкование естественно связывается с толкованием нравственным. Ф о м а А к в и н с к и й<sup>916</sup> видит в г и а ц и н т о в о м цвете созерцание вещей небесных. Действительно, израильтяне должны были помещать по четырем углам своих покрывал кисточки с гиацинтовыми нитями, чтобы «вы, — говорит Господь, — смотря на них, вспоми-



нали все заповеди Господни, и исполняли их, и не ходили вслед сердца вашего и очей ваших, которые влекут вас к блудодействию; чтобы вы помнили и исполняли все заповеди Мои, и были святы пред Богом вашим» (*Чис* 15:33-41; ср. *Втор* 22:12). Итак, голубой цвет — символ того, что противоположно блудодействию и отпадению от Бога, — символ духовной чистоты и целомудрия. Бл. Иероним<sup>917</sup> говорит, что гиацинтово одеяние первосвященника, представляя цвет воздуха, символизирует возвышение сердца над земными вещами, Фома Аквинский<sup>918</sup> видит в этом одеянии образ сношения с небом чрез дела усовершенствования. Он добавляет<sup>919</sup>, что гиацинтовые полосы на покрывалах были символом устремления небесного, — которое должно возглавлять все действия.

Подобны сему и новейшие толкования.

Так, по О. Вейнингеру, «голубой цвет есть цвет радости и блаженства высшей жизни. Красный цвет ада — противоположность голубого цвета неба»<sup>920</sup>.

В виду такой символики голубого цвета, Созерцательное Богословие, единственная из семи фигур, олицетворяющих семь небесных наук, на фреске Симона Мемми в Испанской капелле в Santa Maria Novella во Флоренции, представлена в голубых и красных одеждах, тогда как Богословие Практическое — в зеленых, Мистическое — в белых, Полемическое, равно как и Гражданское Право, — в красных, а Церковное Право — в золотых и белых<sup>921</sup>.

Поэтому же, в той же церкви, на фреске Джотто (1276–1333 гг.), изображающей отречение от мира Франциска Ассизского, «гневный отец одет в красный цвет, изменчивый как страсть, а мантия, которой епископ накрывает св. Франциска, голубого цвета — символ небесного мира». Добавим еще, что это распределение цветов — вовсе не случайность: Джотто — один из величайших красочных символистов и, притом, не просто пользовавшийся условною раскраскою традиции, а создававший новые символы для каждой картины и, значит, лично переживавший их<sup>922</sup>.



Опять же таки поэтому, цвет с и н е й мозаики особенно подходит к украшению храма, приводя душу молящегося в неизъяснимый трепет. «Необычайно и как-то непостижимо глубок очень т е м н ы й с и н и й цвет на потолке м а в з о л е я Г а л л ы П л а ц и - д и и, — говорит один путешественник<sup>23</sup>, описывая равеннские мозаики V-го века. — В зависимости от игры света, проникающего сюда сквозь маленькие оконца, он изумительно и неожиданно переливает то зеленоватыми, то лиловыми, то багряными оттенками. — При виде всего этого великолепия невольно думается, что человечество никогда не создавало лучшего художественного средства для убранства церковных стен. — С и я ю щ и й с и н и м о г н е м в о з д у х, которым окутан саркофаг, — достоин быть мечтой пламенно-религиозного воображения. Не к этому ли стремились, другим только путем, художники цветных стекол в готических соборах?»

Наиболее систематическое и подробное изучение символики цветов находим мы у Фр. П о р т а л я<sup>24</sup>. Изложим вкратце мысли, им развиваемые. В основе их лежит признание, что религиозное сознание человечества постепенно вырождается и грубеет и что поэтому символы религиозные делаются все более и более плотскими. Принимая, далее, в расчет сообщение св. К л и м е н т а А л е к с а н д р и й с к о г о о трех видах письма у египтян и — В а р р о н а — о трех богословиях, П о р т а л ь развивает мысль, что и в истории религии имеются три стадии, ознаменованные тремя различающимися между собою языками. Духовный мир распадается в человеческом рассудке на свои а т т р и - б у т ы, а эти последние, вырождаясь далее, получают значение как явления э т о г о мира. Таков процесс духовного вырождения. Ему соответствует последовательность трех языков.

«Язык **божественный** обращается сперва ко всем людям и открывает им существование Бога; символика — язык всех народов, как религия — достояние каждой семьи, священства еще нет; каждый отец — царь и жрец.



«Священный язык рождается в святилищах, он заведует символикой зодчества, ваяния и живописи, равно как и культовыми обрядами и жреческими одежаниями: это первое оплотнение включает язык божественный в непроницаемые покровы.

«Тогда мирской язык — profane, — вещественное выражение символов, бывает пищею, брошенной нациям, обратившимся к идолослужению»<sup>925</sup>.

Итак, всякий символ тройственен; то же должно сказать в частности и о символах цветовых. «История символических цветов свидетельствует об этом трояком происхождении, каждый оттенок носит различные значения в каждом из трех языков, — божественном, священном и мирском»<sup>926</sup>.

В частности, голубой цвет, лазурь небесного свода означает первоначально, на языке божественном, вечную Божественную истину; затем, на языке священном, он делается символом человеческого бессмертия и, отсюда, цветом смерти, цветом печали и траура. Наконец, на языке мирском он означает верность. «Так, от догмата вечной мудрости человек переходит к созерцанию своего бессмертия; догматы забываются, символ оплотнявается и, в наши дни, имеет только значение верности»<sup>927</sup>.

В основе цветовой символики лежит, по Порталю, производство всех цветов от света и тьмы. Красный, цвет божественной любви, и белый, цвет божественной мудрости, непосредственно происходят из Света; желтый, происходящий из красного и белого, есть символ откровения любви и премудрости Божией. Голубой — тоже происходит из красного и белого; он означает божественную премудрость, обнаруженную посредством жизни, духа или дыхания Божия; он есть символ духа истины; он указывает обнаружение любви и премудрости в деянии; он был символом любви и возрождения души подвигами. Другими словами, в основе символики можно заметить три момента:



- 1°, бытие в себе [т. е., по концепции нашей книги — Бог в себе, Отец и Троица]; тут преобладает цвет красный и белый.
- 2°, обнаружение жизни [т. е., опять-таки по мыслям нашей книги — Логос в мире и Софийа]; тут символами служат цвета желтый и голубой.
- 3°, действие, отсюда получающееся [т. е., в том же цикле мыслей, — Тварь, оживляемая Духом Святым], символом Которого служит цвет зеленый<sup>928</sup>.

Не касаясь теперь других принципиальных вопросов символики цветов, перейдем прямо к рассмотрению взглядов Портала на три значения голубого цвета<sup>929</sup>.

Прежде всего, у Портала говорится о значении голубого цвета на языке божественном. Воздух, а потому и лазурь, цвет воздуха, символизирует Духа Святого, — говорит наш исследователь, — ссылаясь на Повествование Св. Писания о сошествии Духа (Деян 2) и на беседу Господа с Никодимом (Ин 3:8). Далее, устанавливается значение голубого цвета как символа творческой божественной мудрости.

Краснорогий голубой овен, на котором восседает у индусов Агни; голубой Юпитер — Аммон с рогами овна; значение *огонь* в слове *azur* — лазурь — на языках восточных; Зевс, как эфирный огонь у греков, по сообщению св. Климента Александрийского и т. д., все это указывает, по Порталу, на соединение в верховном божестве мудрости и любви.

В космогониях творит мир божественная премудрость; потому Бог-Творец всегда голубого цвета. Так, в Индостане, Вишну родился из голубизны, и, когда изображается творящим мир, то пишется с телом небесного голубыма. В Египте, верховное божество, творец вселенной Кнеф, писался небесного цвета. В Греции [?], лазурь — цвет Юпитера, отца богов и людей. В Китае, небо — верховное божество, а в христианской символике лазуревый свод — это мантия, которая покрывает и окутывает Божество. Вечная Истина, воплотившаяся на земле, тоже символизи-



руется л а з у р ь ю, — как спасающая и, как бы, заново творящая человечество. У индусов, К р и ш н а, в мифе о котором можно находить некоторые аналогии Евангелию, а, быть может, и прямые заимствования, изображается с г о л у б ы м телом. Точно также А м о н а, божественное Слово египтян, по Е в с е - в и ю<sup>930</sup>, представляли л а з о р е в о г о цвета, и таковым он является на египетских изображениях.

Переходим теперь к языку **священному**. Тут различаются т р и голубые цвета; один, происходящий от к р а с н о г о, другой — от б е л о г о, и третий — близкий к ч е р н о м у. Эти цвета то разнятся оттенками, то сливаются в одном. Голубой, происходящий из к р а с н о г о, представляет эфирный огонь; его значение — н е б е с н а я л ю б о в ь к и с т и н е. В мистериях он относится к крещению огнем. — Голубой, происходящий из б е л о г о, указывает истину веры; он относится к Библейским водам живым, или к крещению духом. Голубой, близкий к ч е р н о м у, приводит нас к космогонии, к Духу Божиему, плавающему над хаосом; он относится к крещению естественному.

Эти три вида одного и того же цвета соответствуют трем главным степеням античного посвящения и троякому крещению христианскому: водою, Духом и огнем. Эти же три степени изображались, в большей раздельности, окрасками: красною, голубою и зеленою.

Зеленый, черный и темно-голубой (— все это о д и н символ —) указывают на мир, рождающийся в лоне первобытных вод, и первую степень посвящения.

Лазурь представляет возрождение или духовное образование человека, а красный — освящение. Первобытный хаос, над которым носился Дух, сотворение Адама и освящение субботы — вот эти три ступени в Библии.

Языческие божества были символами атрибутов Бога и возрождения человека. Поэтому, когда В и ш н у представляет последнюю степень возрождения, то он — зеленоватого или темно-голубого цвета. С а т у р н, к а к и М е м н о н, как и О з и р и с - С е р а п и с, как





и Кнеф - Аммон - Агафодемон - Нил, как и Вишну - Нарайяна, Кришна, Будда, был черным или темно-голубым; а все эти боги имеют некоторое отношение к воде. Кришна — воплощение божественной истины, и поэтому тело его — лазоревое; но, низойдя в условия человеческого существования, он подвержен искушениям зла, и индийская символика посвящает ему также цвета темно-голубой и черный. Плутарх говорит, что Озирис был черного цвета, ибо вода делает темными вещества, которые напивает. Под этим народным объяснением легко схватить основную мысль, — о Боге, приводящем в движение хаос.

Статуя Сатурна была из черного камня, и жрецы его — тоже черные, в голубых одеждах, с железными кольцами.

Когда царь посещал храм этого божества, то свита его была одета в голубое или черное. Противоположение этих двух цветов представляет борьбу жизни и смерти в духовном состоянии и в состоянии материальном, которое обнаруживается во времени; а Сатурн — символ Времени. Храм, и статуя Меркурия были из голубых камней; одна из рук его была белою, а другая — черною; Макробий дает ему одно крыло белое, а другое — голубое, или, по другим мифографам, — черное. Присоединённый к черному, голубой цвет — это атрибут посвящающегося, сокрушающего врата духовной смерти могуществом истины; белый цвет свидетельствует о полном возрождении.

Миф об аргонавтах, имеющий мистериальное значение, повествует о жертвоприношении Юноне и Нептуну в Кианях, в Синих теснинах. Но Юнона-воздух — символ небесной истины, а Нептун-вода — символ истины естественной. Нептун драпировался в зеленое, и ему приносили в жертву быков черных; голубой был посвящен Юноне. Подобные же символы находим и в христианстве, и у китайцев, у Лао-Цзы.

Лазурь, в своем абсолютном значении, представляет небесную истину; что истинно, что есть в себе — то вечно, как и наоборот, преходящее — ложно. Лазурь была поэтому непременным символом боже-



ственной вечности, человеческого бессмертия и, вследствие этого, естественно стала цветом траурным.

Египетский первосвященник носил на груди сапфир, «и это украшение называлось Истиною — *καὶ ἐκαλεῖτο τὸ ἄγαλμα Ἀλήθεια*»; так сообщает Элиан<sup>931</sup>. Но известно, сверх того, что на этом камне было вырезано изображение богини Истины или Справедливости, Тмэ — *Tmḗ*, — имя которой **תַּמְה** ТНМ или **תַּמְהָ** ТНМЕ означает по-еврейски справедливость и истину. Еврейский первосвященник носил на груди камень, который имел то же имя: Истина, Справедливость, **תַּמִּים** ТНМИМ<sup>932</sup>. Самое название сапфир, **ספיר** SPIR или SPHR, образовано от корня **ספר** SPR или SPHR, что значит писать, говорить, прославлять, хвалить, писец, писание, книга. Эти различные наименования указывают на слово, на писанную или изустную речь, на премудрость Божию, содержащуюся в *Sepher* евреев или Библии<sup>933</sup>. В мистериях, египетский первосвященник бывал одет в небесно-голубое одеяние, усеянное звездами и стянутое желтым поясом. То же — у Аарона. Эта одежда обозначает хранителей вечной истины; в отношении к людям, как сказано, лазурь — символ бессмертия. В египетских могильниках находят большое число фигурок и амулетов голубых. В этом цвете должно видеть символ души, устремляющейся в вечность. В Китае, голубой цвет есть цвет мертвых, символ душ после смерти, а красный означает живых.

В христианской символике Христос во гробе иногда изображался с голубым лицом и окруженным голубыми полосками<sup>934</sup>; один из ангелов тоже писался с голубым нимбом. В миниатюрах некоторых рукописей голубой цвет опять-таки символизирует смерть<sup>935</sup>.

По Мону, Дева часто, после смерти Христа, является одетою в голубое; поэтому-то, — по замечанию Гиньо (*Guigniaut*), — священник в Великом посту часто облачается в голубое и, пред Святой Неделей, изображения Христа покрываются покровами (— у католиков —) того же цвета<sup>936</sup>.



В этих обрядах видна первая степень оплотнения: символ божественной вечности и человеческого бессмертия становится эмблемою телесной смерти. «Голубой цвет, — говорит Л я М о т - Л е в а й е<sup>937</sup>, — считается цветом смерти на большом протяжении Востока, где траур носят только голубой, и где никто не осмелится предстать царям в одежде столь печального признака, равно как, по той же причине, никогда не произносят в их присутствии неприятного слова смерти».

Эти обычаи показывают нам символ вполне оплотневшим. Но Последнюю степень оплотнения выражает язык **мирской**. Цвет небесного свода, лазурь, была в языке божественном символом вечной истины; в языке священном — бессмертия; а в языке народном она делается символом **в е р н о с т и**.

Скараabei из голубого камня украшали кольца египетских воинов; их — множество в коллекциях древностей; эти кольца были символами клятвы верности, которую давали солдаты. По Г о р а п о л л о н у<sup>938</sup>, скарабей был символ **м у ж е с т в е н н о с т и**. Кольцо, на котором было его изображение, и которое военные обязаны были носить, означало, по Э л и а н у<sup>939</sup> что все, кто сражался, должны были быть мужчинами, т. е. что они должны были оставаться верными клятве<sup>940</sup>. В геральдике голубой цвет означает **ц е л о м у д р и е, з а к о н н о с т ь, в е р н о с т ь и**, как следствие сего, — **д о с т о й н у ю р е п у т а ц и ю**<sup>941</sup>.

Теория происхождения цветов из света и тьмы у Порталя изложена **с и м в о л и ч е с к и**, — как наглядный образ религиозных и теософских умопредставлений. Господствовавшая по всей древности, она первоначально и была таковою; но, как это происходило и с другими религиозными символами, наглядный образ горнего стал само-довлеющим, стал **с х е м о ю д о л ь н е г о**. Другими словами, то, что раньше было знаменуемою реальностью и н о г о мира, теперь стало отвлеченным вспомогательным понятием мира э т о г о, а то, что раньше знаменовало, —



т. е. символический язык, самый символ, — то теперь стало знаменуемую реальностью, чувственным представлением. Соотношение высшего и низшего бытия извратилось, и теософический символ выродился, таким образом, в физическую или в психофизическую теорию. Так огрубел и растлился самый символ; а значение его, отделившись от своего тела, стало отвлеченным морализмом, а л л е г о р и ч е с к и, т. е. условно и случайно, присоединенным к тому или другому чувственному языку. Вот пример того как возникла, из развращения науки духовной, наука светская, эта блудная дочь, не ведающая своей матери.

Образчик этой выродившейся религиозной символики находим уже у П л а т о н а<sup>942</sup>, в его научной теории происхождения цветов из света и тьмы. Правда, вполне допустима и та мысль, что Платон юродствует, ради непосвященных, которым нельзя доверять тайн горнего мира. Но, если и так, то это пристрастие именно к наукообразному юродству характерно для века значит, по условиям времени требовалось именно оно. А далее, этот наукообразный язык окончательно превращается в науку и теряет всякий аромат своего высшего смысла<sup>943</sup>.

Повторяясь в различных видоизменениях множество раз на протяжении истории древности и средневековья, эта теория находит себе отклик у Л е о н а р д о д а В и н ч и и тут, как и всегда, возникает в связи с непосредственными наблюдениями изошрненного в цветах глаза художника.

«Белый цвет, — говорит Леонардо, — мы уподобим свету, без которого нельзя видеть ни одного цвета, желтый — земле, зеленый — воде, с и н и й — в о з д у х у, к р а с н ы й — о г н ю и черный — темноте, находящейся над элементом огня, ибо там нет никакой материи или плотного вещества, о которые могли бы ударяться солнечные лучи и освещать их».<sup>944</sup> «С и н и й и з е л е н ы й цвета — не цвета элементарные сами по себе. Первый складывается из света и темноты, подобно синеве воздуха, складывающейся из совершенно черного цвета и совершенно белого»<sup>945</sup>.



Но пышнейшее развитие и тщательность обработки она находит, как известно, у Гёте<sup>946</sup>. Не станем здесь излагать Гётевское объяснение происхождения цветов из участия замутненных сред. Остановимся лишь на Гётевских разъяснениях касательно психологии и цветов, т. е. общих воздействий на психику, которые производятся восприятиями цветов. Другими словами, обратим внимание на психологические основы символики цветов, ибо, конечно, известный цвет становится для нас символом той или другой идеи за то, что возбуждает в нас как бы предчувствие этой идеи, склоняет нас к этой идее, навевая что-то, ей сродное.

Все цвета, как по своему происхождению, так и по психическому воздействию, делятся, согласно Гёте, на две группы, положительную и отрицательную.

«Цвета положительной стороны — Plusseite: — желтый, красно-желтый (оранжевый), желто-красный (сурик, киноварь). Они настраивают бодро, оживленно, стремительно».<sup>947</sup> «Цвета отрицательной стороны — Minusseite: — голубой, красно-голубой и голубо-красный. Они настраивают на чувство тревожное, кроткое и созерцательное»<sup>948</sup>.

Цвет желтый, по Гёте, — это «цвет ближайший к свету»<sup>949</sup>, так сказать первое явление света в веществе. Напротив, голубой — это как бы тончайшая мгла, — как бы наиболее просеянное вещество<sup>950</sup>.

«Как желтый всегда приводит с собою свет, так же можно сказать, что голубой всегда приводит с собою нечто темное»<sup>951</sup>. Голубой цвет — что-то непонятное. «Этот цвет производит на глаз особое и почти несказанное действие. Как цвет, он — энергия; но, только, он стоит на отрицательной стороне и, в своей высшей чистоте, есть вместе с тем возбуждающее Ничто. Это — некое противоречие возбуждения и покоя во взгляде»<sup>952</sup>. Он углубляет действительность и, создавая воздушную перспективу, как бы одухотворяет зримое. «Как высокое небо и далекие горы видим мы голубыми, так и голубая поверхность кажется отступающей пред нами»<sup>953</sup>. В голубом цвете — душевный



отдых. «Как привлекательный предмет, пронсящий пред нами, мы охотно прослеживаем, так же мы охотно всматриваемся в голубое, — не потому, что оно наступает на нас, но потому, что оно нас притягивает к себе»<sup>954</sup>. — «Голубое дает нам чувство холода и напоминает нам также о тени. Как оно происходит из черного, нам известно»<sup>955</sup>. «Комната, которая оклеена чисто-голубыми обоями, кажется нам, пожалуй, обширною, но, скорее, — пустой и холодной»<sup>956</sup>. «Голубое стекло кажет предметы в печальном свете»<sup>957</sup>. «Приятно, если голубое причастно в известной мере плюсу. Зеленый цвет моря скорее ласковый цвет — *liebliche*»<sup>958</sup>.

Гётевская теория цветов содержала в себе два момента психологическо-физиологический и физическо-философский. В дальнейшем ее развитии оба эти момента обособляются, однако едва ли на пользу теории. Психологическо-физиологическую сторону ее восприняли физик Томас Зебек<sup>959</sup>, Л. Геннинг<sup>960</sup> и, отчасти, знаменитый физиолог Иоганн Мюллер<sup>961</sup>; но наиболее последовательно пытался обосновать физиологически Гётевскую теорию Арт. Шопенгауэр<sup>962</sup>. С физическо-философской стороны эту же теорию принимали и обосновывали Гегель<sup>963</sup> и, отчасти, Шеллинг<sup>964</sup>. Не станем приводить их теорий; заметим только, что цвет «синий соответствует, — по Гегелю, — кротости, выражению исполненного ума и душевной тишины, сентиментальному [— в хорошем, старинном, смысле слова —] направлению, так как он имеет началом мрак, не производящий противоположности»<sup>965</sup>. Но, какова бы ни была ценность всех этих обоснований самих по себе, для нашей задачи, а именно для разъяснения природы голубого цвета, как символа, они не дают ничего существенно нового, и мы смело можем не излагать их.

Обратимся же к некоторым частностям этой символики.

В связи с указанными выше символическими свойствами и непосредственными действиями на человека



этих цветов, делается понятною и таинственная сила, приписываемая драгоценным камням — голубым, синим и фиолетовым, — т. е. цветов близких к синему. Ведь в геммах древние обращали внимание по преимуществу на цвет их, на что указывает самое название «самоцветные камни», и в цвете их по преимуществу надо искать их тайную силу<sup>966</sup>. Это видно хотя бы из того, что камни тождественные или почти тождественные во всех отношениях, кроме цвета, мистическое и символическое значение имеют весьма различное<sup>967</sup>. Из синих и голубых камней наиболее замечателен сапфир. И действительно, за голубым сапфиром Средние Века признавали свойство охлаждать страсти, и потому его могли носить священники и все лица, посвятившие себя целомудрию<sup>968</sup>. Точно также, за фиолетовым аметистом признавалась в древности способность противиться нетрезвости, как физической, от вина, так и духовной; отсюда — и самое название его, *ἀμεθύστος*, от *ἀ* и *μεθύω*, опьяняю<sup>969</sup>.

Камень сапфир, אֶבֶן-סַפִּיר эвен сапир, и из подобия которому, в видении Иезекииля, был престол славы Господней (*Иез* 1:26), обозначает в видении, по всей вероятности, твердь небесную, небо. Но не должно обманываться названием этого камня: сапфир или сапфир древних — это вовсе не сапфир современной минералогии или Средних Веков, а, скорее, лазурь или лазуревый камень, ляпис-лазурь — *lapis lazuli*, — или, по мнению некоторых авторов, — современная бирюза<sup>970</sup>. Может быть, в связи с видением Иезекииля, стали употребляться для церковных престолов, с тем же значением, что и сапфир видения, плиты лазурь; глубокая синева этого камня подходит к цвету южного неба, а золотые блески, рассеянные по всей его массе, напоминают о звездах<sup>971</sup>.

Поэтому же, именно из этого камня выточен шар — для мраморной группы Пресвятой Троицы на гробнице св. Игнатия в Риме<sup>972</sup>. Голубой шар означает вообще небесную сферу, небо<sup>973</sup>. Тут опять мы сталкиваемся с основным значением голубого и синего цветов, — как



символов неба, а отсюда — и со всеми производными, о коих было упомянуто ранее. Но все эти производные значения, по-видимому различные у различных авторов и в различные времена, очень определенно объединяются в понятие *духовности*. Не исключается отсюда и значение сапфира, указываемое *Иоанном Геминианом*, а именно, что «*contemplatio assimilatur saphyro* — созерцание уподобляется сапфиру», на что, по Геминиану, имеется три основания. Во первых, небесно-синий цвет сапфира, *color caeruleus* (— заметим кстати, что самое слово *caeruleus*, а первоначально *caeruleus*, происходит от *caelum* —), во вторых, его редкость и дороговизна, и, в третьих, отсутствие в нем блеска, — *propter defectum fulgoris*<sup>974</sup>. Созерцание небесного, согласно указанию того же автора, уподобляется еще камню *zimeth*, и — тоже по трем причинам, из которых первая, опять-таки, — его небесно-синий цвет<sup>975</sup>.

Итак, голубое окружение *Софии* означает воздух, небо и горный мир. Однако это общее указание нуждается в некотором углублении. Ведь иконографические символы — не только эмблемы, но и некоторые мистические реальности; они ведь — не голые значки иного мира, не алгебраические формулы мира духовного, но также — одеяния и картины высшей реальности. Например, венчик на изображениях святых — не только живописный титул «св.» или «преп.», но и примерное изображение *действительного* свойства духоносной личности, ее подлинной осиянности. Точно также, просится на сердце естественный вопрос, *для рассудка*, впрочем, лишенный неотметаемого достаточного основания: это, именно, вопрос: «Как понимать занимающее нас бирюзовое или зеленоватобирюзовое окружение *Софии*?».

Да, после всего сказанного — бесспорно, что это — небо. Но эта лазоревость и эта бирюзовость, присоединены ли они к *Софии* по отвлеченным соображениям и поверхностным ассоциациям рассудка, или же более принудительная сила живого восприятия сделала го-





любое естественным символом Софии? Действовало ли тут рассудочное *«потому что»*, или же источником здесь было непосредственное *«так есть»*? Обычно, ведь, представляют происхождение этого атрибута Софии по схеме:

«Небо означает Софию; небо — голубое; следовательно, Софии можно приписать атрибутом голубое окружение».

Но возможно, что дело происходило совсем иначе, и именно по схеме:

«София есть истинное Небо; в софийных переживаниях налично восприятие голубизны; следовательно, голубое — естественный символ Софии, а потому и Небо, — символ Софии, — является нам голубым».

Короче говоря, не потому представляется София с голубым кружением, что небо есть голубое, а потому небо является голубым, что у Софии — голубое окружение. Как солнечный свет — естественный символ Триипостасного, так же и голубое прозрачное покрывало — естественный символ Софии. Иначе и быть не может: мир духовный реальнее мира тленного; и: не высшее определяется низшим, а низшее — высшим, свойства же дольного — не более как затемненные грехом и огрубленные порчею свойства горнего. Духовное созерцание, «обличая вещи невидимые», не условно облакает их в ту образную оболочку, но воплощает их в символическое тело, сообразное им, хотя и приспособленное к нашей, — земной, затемненной, — способности познания. Софийные с о з е р ц а н и я, в их непосредственной, наличной действительности, характеризуются именно этим, воздушно-голубым, небесным «телом».

Так, имеется подлинное донесение о. Архимандриту Ювеналию, впоследствии Епископу, одного из послушников Курской Коренной Рождества-Богородицкой Пустыни о своем видении. Послушник этот видел рай и там, между прочим, было «великое множество лю-



дей..., все были в великом восхищении и неизреченной радости. И носился там благоуханный воздух, тонкий и приятный, как бы голубого цвета. И сказал мне, — сообщает самовидец, — один из юношей: “Смотри — это покой мирских людей”<sup>976</sup>.

Ж. Г. Буржа<sup>977</sup> рассказывает об одном замечательном случае, когда, в десятилетнем возрасте, ему пришлось пережить умирание и у него развилось такое ясновидение, что, хотя и с закрытыми глазами, он видел однако все, что делалось в его комнате и в других комнатах, — видел сквозь стену в 25 сантиметров толщины. В невыразимом страдании душа его томилась около умирающего тела. «Как вдруг, — повествует рассказчик, — как вдруг, как бы спустившись с потолка, с быстротою молнии, предо мной предстал светоносный образ. Этот образ остановился у края моей кровати, около колонны, поддерживающей драпировки. Я стал различать мало-помалу голову, черты которой вырисовывались с поразительной ясностью, остальные части тела были окутаны голубоватым туманом. Я наблюдал явление скорее изумленный, чем испуганный; напротив того, эта симпатичная и прекрасная личность привлекала меня... Дух все время стоял передо мной. На его лице все яснее стало выражаться сострадание ко мне, я чувствовал, что меня влечет к нему, но не мог отделиться от моего тела, которое сдерживало меня, парализовало меня, несмотря на все напряжение моей воли. Прошло несколько минут; вдруг как бы фиолетовое облако окружило видение; затем облако это рассеялось, поднявшись кверху. — Все это происходило при полном свете, но этот свет почти пугал меня». Приблизительно через два месяца после сего случая мальчик поправился и, у одной своей родственницы, увидел написанным во весь рост портрет того, кто явился ему во время болезни. «На лице его было то же выражение кротости и доброты, а сам он был одет в блестящий военный мундир». Оказалось, что это прадед мальчика, Жан Буржа.



В обоих приведенных выше случаях видение голубой духовной атмосферы, — этого мистического воздуха загробного Мира, — давалось при исключительном состоянии всего организма. Но, при повышенной естественной сензитивности, или в связи с особою психометрической тренировкой, «астральный план» делается зримым постоянно. Не станем сейчас рассуждать о нежелательности этого преждевременного «отвержения чувств»<sup>978</sup>; факт тот, что оно бывает, и тогда делаются видимы световые оболочки или «а у р ы», окружающие вес тела. Особенно развитою бывает эта оболочка около человеческого тела и тут цвет ее определяется духовным состоянием носителя данной ауры. По исследованиям Л и д б и т е р а, в его книге «Видимый и невидимый человек», г о л у б о й цвет ауры обнаруживает р е л и г и о з н о с т ь, а ф и о л е т о в ы й — д у х о в н о с т ь<sup>979</sup>. «Г о л у б ы е тона цветов выступают, — говорит Р. Ш т е й н е р<sup>980</sup>, — у б л а г о - г о в е й н ы х, преданных натур. Чем больше человек жертвует своим «Я» для служения какому-нибудь делу, тем значительнее становятся голубые оттенки. И здесь тоже встречаются два совсем различные рода людей. Есть натуры с ограниченной силой мышления, пассивные души, которые не имеют за собой ничего, что бы они могли бросить в поток мировых событий, кроме своего «доброего нрава». Их аура сияет красивым голубым цветом. Такова же она и у многих самоотверженных религиозных натур. Сострадательные души и те, кто охотно проводит свою жизнь в благотворительности, имеют подобную ауру. Если же эти люди сверх того еще и интеллигентны, тогда чередуются голубые и зеленые излучения, или же голубое принимает тогда зеленую окраску. Отличительное свойство активных душ, в противовес пассивным, состоит в том, что их голубизна изнутри просвечивает светлыми цветами. Изобретательные натуры, те, которые имеют плодотворные мысли, излучают как бы из какого-то внутреннего центра светлые цвета Это наблюдается в высокой степени у тех личностей, которые называются «мудрыми», и именно у тех, которые исполнены плодотвор-



ных идей. — Изобретательный человек, употребляющий все свои мысли на удовлетворение своих чувственных страстей, являет иссиня-темно-красные оттенки; у того же, кто отдает свои плодотворные мысли бескорыстно существенным интересам, преобладают светло-красно-синие цвета. Жизнь в духе, сопутствуемая благородной преданностью и самопожертвованием, — сказывается оттенками розово-красными, или светло-фиолетовыми».

Более внимательное изучение позволяет различить, по учению теософов, в общей массе ауры собственно три ауры. П е р в а я аура отражает влияние тела на душу; в т о р а я — самостоятельную жизнь души, которая поднялась над чувственностью; т р е т ь я — «ту власть, которую приобрел вечный дух над преходящим человеком». В п е р в о й ауре «боязливость, страх пред чувственными впечатлениями проявляются коричнево- синими или изсеро- синеватыми красками». Во в т о р о й ауре «г о л у б о й цвет — знак благочестивого настроения. Чем больше это последнее приближается к религиозному восторгу, тем больше г о л у б о е переходит в ф и о л е т о в ы й цвет. Идеализм и серьезное отношение к жизни, в высшем значении этого слова, видим как и н д и г о - с и н и й цвет». В т р е т ь е й ауре «г о л у б о е есть знак самоотверженности и желания приносить себя в жертву за всех. Если эта склонность к самопожертвованию крепнет настолько, что претворяется в сильный акт воли, выражающийся в деятельном служении миру, тогда голубое просветляется до с в е т л о - ф и о л е т о в о г о»<sup>981</sup>.

Это же восприятие Софийного мира, сильное, но не отчетливое и не расчлененное для неустроенного сознания, дается иногда поэтам и тем, чья душа, — без само-упорства и гостеприимно открытая для всего, как чистого, так и нечистого, — способна иногда, как случайный дар, получить, несмотря на свою греховность, созерцание иного мира Так, дословное совпадение с приведенным выше описанием рая находим в изображении Олимпа, — жилища богов:



«...светлоокая Зевсова дочь полетела  
вновь на Олимп, где обитель свою, говорят, основали  
боги, где ветры не дуют,  
где дождь не шумит хладоносный  
где не подьмет мятелей зима,  
где безоблачный воздух  
легкой лазурью разлит  
и сладчайшим сияньем проникнут —  
там для богов в несказанных утехах  
все дни пробегают».<sup>982</sup>

Но наиболее замечательно в данном случае то обстоятельство, что эта «легкая лазурь, разлитая в безоблачном воздухе» и его «проникающее сладчайшее сияние» — творческое добавление софийного переводчика-поэта, — очевидно по личному опыту. По крайней мере, греческий подлинник говорит просто:

«... ἀλλὰ μάλ' αἴθερον  
πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ ἐπιδέδρομεν αἴγλη·  
τῷ ἐνί τέρονται μάκαρες θεοὶ ἥματα πάντα»<sup>983</sup>.

Таково же удивительное по реалистичности и по проникновенности стихотворение, помеченное 28-м и юнем и описывающее с величайшей точностью, — несомненно! — живой опыт Поэта:

«Твоя ль голубая завеса,  
Жена, чье дыханье — Отрада,  
вершины зеленого леса,  
яблони сада  
застлала пред взором, омытым  
в эфире молитв светорунном,  
и полдень явила повитым  
ладаном лунным!  
Уж близилось солнце к притину,  
когда отворилися вежды,  
забывшие мир, на долину  
слез и надежды.  
Еще окрылиться робело  
души несказанное слово, —





выражать религиозно-мистическую суть японских пейзажей. И мы видим с глубочайшим интересом, как идея синевы сплетается у него с ощущением атмосферы душ, т. е. чего-то вроде «Великого Существа», — соотношение уже указывавшееся нами ранее. Но дадим слово Хёрну:

«Сине видение: выси, утопающие в глубинах, море и небо, сливающиеся в сияющем аромате. Весеннее утро.

Только море и небо — синяя бесконечность... Спереди серебристые искры, пляшущие по ряби морской, и кружащиеся, пенные волокна.

Дальше движения нет, только краски — нежная, теплая лазурь, воздушная синева, сливающаяся с синевой моря. Нет горизонта, есть только даль, стремящаяся к другим далям...

Разверзаются бездонные глубины, возносятся беспредельные выси, и чем выше, тем глубже становятся краски. А в самой дальней синеве парит легкое, как дымка, видение: дворцы с высокими, серповидно выгнутыми крышами, — силуэт, полный далекой и чуждой нам красоты озаренной солнцем, прекрасный как воспоминание...»

Эта картина называется «Шинкиро», т. е. Мираж. «Это вход в Хораи, мирную обитель, страну божества... Есть в Хораи много чудес, много чар, но о самом чудесном ни один китайский писатель не говорит: это — воздух Хораи. Такой воздух только в этой блаженной стране. И солнечный свет там белей чем где-либо, — опаловый свет, не ослепляющий, удивительно-ясный и нежный... Это не воздух нашего тленного мира, — он изумительно стар, так стар, что я содрогаюсь, когда стараюсь представить себе, как он стар.

Это не смесь азота и кислорода, — это даже не воздух, а дух, совокупность душ триллионов и квинтиллионов поколений, мысливших, чувствовавших иначе, отлично от нас. Каждый, хоть раз вдохнувший воздух Хораи, проникается трепетом этих душ, и они превращают чувства его, преобразовывают его представление о времени и простран-



стве заставляют посмотреть так, как смотрят о н и, чувствовать и х чувствами, мыслить и х мыслями. Преображение это окутывает нас, как нежная греза...»<sup>985</sup>

Так воспринимается София и софийность при естественной мистике, сознанием, хотя и чутким и гостеприимным, однако не духовным или почти не духовным. В переживаниях же очищенного и устроенного ума эта софийная голубизна, эта аметистовая прозрачность, эта синяя благоуханная радость выступает с полной определенностью.

Позволю себе, в качестве темы для дальнейшего исследования, сделать одно утверждение, одну догадку, еще нуждающуюся в проверке, а именно, что сугубая честь Пречистой Девы Марии, — т. е. когда Она чтится Сама в Себе, как Приснодева, и когда — в отношении ко Христу, как Богородительница, — знаменуется и при явлениях Ее, — разного цвета покрывами и одеяниями Ее. Когда Она является как Приснодева, как первая Инокния<sup>986</sup>, как Покровительница девственности, т. е. как Сущая Дева, то имеет на себе голубой или синий покров. Когда же Она является как Богородительница, т. е. как Сущая Мать, то покров Ее бывает пурпуровый, — цвет царственного величия и духовности, — или красный, — цвет страдания и пламенной любви.

По крайней мере, в житии одного из замечательнейших представителей этой органической девственности, — того, который жизнеописателем неслестно именуется «небесным человеком» и «земным ангелом»<sup>987</sup>, — в житии преподобного и богоносного отца нашего Афанасия Афонского, подвизавшегося в X-м веке, читаем, как от голода разбежалась братия игумена Афанасия и как, оставшись один, он, перевозогаемый голодом и без куска хлеба, решил оставить обезлюдившую Лавру и итти куда-нибудь в другое место. «На утро же св. Афанасий, — говорит Житие, — со своим железным жезлом, в смутном расположении духа, уныло шел по пути в Кареи. Два часа он прошел этим путем, наконец утомился, и только было хотел присесть отдох-





нуть, как некая жена под голубым воздушным покрывалом показалась идущей к нему навстречу. Св. Афанасий смутился, и, не веря собственным глазам, перекрестился. «Откуда взятась здесь женщине? — сказал он сам себе. — Вход женщине сюда невозможен». Удивляясь видению, св. Афанасий пошел навстречу незнакомке.

— Куда ты, Старец? — скромно спросила незнакомка св. Афанасия, повстречавшись с ним. Св. Афанасий осмотрел с ног до головы незнакомку, заглянул ей в глаза, и, в невольном чувстве почтительности, потупился. Скромность одежды, тихий девственный взор незнакомки, ее трогательный голос — все это показывало в ней не случайную женщину». Как затем выяснилось, это была Сама Приснодева Мария, которая обещала отныне навсегда остаться домохозяйкой, — экономиссою, — Лавры<sup>988</sup>.

Трудно себе представить, чтобы виденное преп. Афанасием «прозрачное голубое покрывало» Пречистой Девы, — или, скорее, голубое окружение, голубой нимб, голубое прозрачное облачко, — чтобы оно было случайностью; в видениях горнего мира нет случайностей, нет ни лишнего, ни недостающего, но — все знаменательно. Да, кроме того, эта подробность и не попала бы в Житие, если бы сам Афанасий на ней не остановился бы вниманием. Можно, в подтверждение этой присущности Богородице голубого цвета, указать еще и на то, что обычаем принято, а для непосредственного вкуса кажется естественным и неотменным, церковные службы в дни, посвященные памяти Пречистой, совершать именно в голубых облачениях. На основании весьма древнего предания, Сама Пречистая Дева тоже изображается в голубой одежде. Так, стенопись «поклонения волхвов» в катакомбе свв. Петра и Марцелины на Via Libicana, в Риме, относящаяся к III-му веку, представляет Богородицу в белой тунике с голубыми клавями<sup>989</sup>. В усыпальнице св. Агнии, относящейся к IV-му веку, она представлена в виде Невесты Невестной. Лицо Ее — невыразимого благородства и чистоты, глаза — карие,



как свидетельствует и предание. Нижняя одежда ее — коричневатая (вероятно, пурпурная краска выцвела от времени), а верхняя — светлоголубая<sup>990</sup>. Подобно сему, на стенописи усыпальницы св. Сикста, Божия Мать представлена в нижней одежде красного цвета, а верхней — темно-голубого<sup>991</sup>. Остаток мозаики, изображавшей «поклонение волхвов» из сакристии церкви S-ta Maria in Cosmodemin в Риме, перенесенный из древней базилики св. Петра и относящийся к самому началу VIII-го столетия, представляет Богоматерь в темно-лиловом одеянии, прикрытом сверху темно-синим плащом, окутывающим голову, плечи и руки<sup>992</sup>. На кресте финифтяной работы IX-го века Богоматерь изображена в синей тунике и коротком красном плаще<sup>993</sup>. В одной из фресок в катакомбе св. Сириаки Богоматерь написана в виде оранты. Нижнее платье ее — лилового цвета, верхнее — красное; голова окутана белым платком, поверх которого имеется вторая, синяя. Это изображение, по д'Аженкуру, относится к IX–XI-му столетию<sup>994</sup>. Мозаичное изображение Богоматери-Оранты в капелле S. Pietro Crisologo в Равенне, перенесенное туда после реставрации базилики Урса и относимое к X-му столетию, представляет Богоматерь одетую в голубой хитон и мафорий<sup>995</sup>. На миниатюре «поклонение волхвов» из менология Императора Василия II, относящегося к XI-му веку, Богоматерь укутана в темно-синюю тунiku, охватывающую Ее с головы до ног<sup>996</sup>. Молящаяся Богоматерь, изображенная мозаикою над правой аркой главного фасада базилики св. Марка в Венеции, одета в синюю тунiku и зеленые плащ; это изображение относится к XI-му веку<sup>997</sup>. Подобную же тунiku на Божией Матери, но с фиолетовым плащом изображает и мозаическая Нерушимая Стена Киево-Софийского Собора, относящаяся тоже к XI-му веку<sup>998</sup>. Темно-синяя же туника и мафорий на Богоматери — в изображении Благовещения в том же Соборе<sup>999</sup>. Эта символика сохранилась и в позднейшей итальянской иконописи. Так, в Иконах-картинах Чимабуэ (XIV-ый в.) и в мозаике Тафи



Мадонну писали в голубом платье<sup>1000</sup>. В современной иконографии, как известно, это предание тоже соблюдается.

Неудивительно, что и в других аспектах Богоматери может отчасти сохраняться та же символика; не входя в подробности, укажу хотя бы на темно-синие одежды Скорбящей Матери — Mater dolorosa...<sup>1001</sup> и т. д.

Во многих древних миниатюрах Богоматерь опять-таки изображена в голубом одеянии<sup>1002</sup>, или в голубой тоге сверх пурпурной туники и тогда, кажется преднамеренно, сближается с Иисусом Христом, или, наоборот, — в голубой тунике под пурпурной тогой и в этом отношении, опять-таки едва ли без намерения, походит на Бога Отца<sup>1003</sup> — В западной иконографии, в тех случаях, когда желают озаглавить в Деве Марии Царицу духовного Неба, этот тонкий намек, — воздушно-голубое одеяние, — усиливают иногда до явного изображения неба видимого. Ее представляют тогда, как Жену облеченную в солнце, с месяцем под ногами и с венцом из двенадцати звезд на голове. В XVI-м и XVII-м столетиях Ее облеченность в солнце изображалась овалом из пламени, пламенной gloria, окружающей Деву. Позднейшие живописцы очень часто присоединяют к двенадцати звездам на голове еще темно-синюю мантию, усеянную звездами. Иногда это одеяние пишется желтым, но опять-таки с желтыми звездами<sup>1004</sup>. Наконец, встречаются изображения Богоматери и в розовой мантии, напоминающей своим цветом о заре. Понятно, что и этот символ знаменует Царицу Небесную<sup>1005</sup>.

Но и православной иконографии раскрыти и занимающего нас символа, — голубизны Богородичного одеяния, — не чуждо. Иногда и на православных иконах Божия Матерь пишется в испещренном звездами одеянии. Так, на иконе явления Божией Матери преп. Сергию Радонежскому Царица Небесная представлена в пурпурной мантии и в алых сапожках, туника же у Нее темно-синяя, в золотых звездах. Достоинно внимания и то, что Божия Матерь окружена явцевидною золотою «славою»<sup>1006</sup>.

---

## XXV. — «АМУЛЕТ» ПАСКАЛЯ

По смерти одного из наиболее искренних людей, живших земле (легко догадаться, что я говорю о Б л е з е П а с к а л е), в подкладке его куртки, — *pourpoint*, — была найдена небольшая, тщательно сохранявшаяся им записка, впервые опубликованная К о н д о р с э под весьма неподходящим названием «м и с т и ч е с к о г о а м у л е т а — *amulette mystique*». Записка эта относится ко времени или даже моменту «о б р а щ е н и я» Паскаля и представляет собою исповедание веры его, — точнее сказать, молитвенное созерцание отдельных моментов духовного восхождения. Об этом «а м у л е т е» было споров не мало, но споров довольно безрезультатных<sup>1007</sup>. Безрезультатность эта была обусловлена слишком большим упрощением и опрощением этого документа, содержащего в себе уплотненный сгусток жизни и миро-понимания, — столь сжатый, что отдельные положения кажутся даже бессвязным набором. Но, мне кажется, что мысли, развиваемые мною в этой книге, и теория возрастания типов дают ключ к пониманию этой много-содержательной и много-значительной бумажки. Ограничусь пока почти только э т и м намеком, с тем чтобы впоследствии вернуться к «Амулету» Паскаля. Но приведу, все же, подлинный текст<sup>1008</sup>, потому что многое понятно будет и без нарочитых разъяснений.



«L'an de grâce 1654.

†

Lundi 23 novembre, jour de St. Clément, pape et martye,  
et autres au martyrologe.

Veille de St. Chrysogone, martye, et autres.

Depuis environ dix heures et demie du soir jusques  
environ minuit et demi,

Feu.

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,

Non des Philosophes et des savants.

Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.

Dieu de Jésus-Christ

Deum meum et Deum vestrum.

Ton Dieu sera mon Dieu —

Oubli du monde et de tout hormis Dieu,

Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile.

Grandeur de l'âme humaine.

Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu.

Joie, Joie, Joie, pleurs de joie.

Je m'en suis séparé \_\_\_\_\_

Dereliquerunt me fontem aquae vivae.

Mon Dieu me quitterez-vous? \_\_\_\_\_

Que je n'en sois pas séparé éternellement.

Cette est la vie éternelle qu'ils te connaissent seul vrai

Dieu et celui que tu as envoyé J.-C. \_\_\_\_\_

Jésus-Christ. \_\_\_\_\_

Jésus-Christ. \_\_\_\_\_

Je m'en suis séparé; je l'ai fui, renoncé, crucifié.

Que je n'en sois jamais séparé.

Il ne se conserve que par les voies enseignées dans  
l'Évangile.

Renonciation totale et douce.

Soumission totale a Jésus-Christ et à mon directeur.

Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.

Non obliviscar sermones tuos. Amen».

Вот перевод этого документа, с некоторыми пояснительными примечаниями (они набраны мелким шрифтом и заключены в скобки):



†

«Год благодати 1654.

[Паскаль подчеркивает, что живет под благодатью, т. е. когда возможно разрешение *ἐποχή*. Кстати сказать, замечательно мистико-арифметическое значение года обращения, —  $2^{2^2} = 7$ ].

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

Канун св. Хризогона мученика и других.

От приблизительно десяти с половиною часов вечера до приблизительно полуночи с половиною,

[Этот точностью даты указывается, что полнота ведения, открывшаяся Паскалю, не была мечтаниями или смутными предчувствиями, почти недатируемыми вследствие своей расплывчатости и качественной неотличности от обычного содержания сознания, а была явлением точно-очерченным и, стало быть, качественно новым, стоящим вне обычных процессов сознания].

Огонь.

[Разумеется огонь сомнения, огонь *ἐποχή*: в продолжение двух часов Паскаль томился огнем геенским и тогда-то, после сего испытания небытием, ему открылся Сущий].

Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова,  
Не философов и ученых.

[Истина — Личность, исторически являющая Себя, а не отвлеченный принцип; другими словами. Истина — не вещь, а лична].

Достоверность. Достоверность. Чувство. Радость.  
Мир.

[Во встрече с Богом-Истиною — достоверность, и потому — разрешение *ἐποχή*, эта-то достоверность и дает удовлетворение чувству, — радость и мир, т. е. Бог удовлетворяет критерию истины].

Бог Иисуса Христа.

[Бог Иисуса Христа и есть Истина, — Троица, ибо только Христос возвестил Троицтво].

«Бога Моего и Бога Вашего».

[Но наш Бог — не Бог Иисуса Христа, ибо я не едино-сущен Истине, а Христос — едино-сущен].



Твой Бог будет моим Богом —

[Чрез Христа я буду приобщен жизни Троидного, и Истина делается моим Богом].

Забвение мира и всего, кроме Бога:

[И тогда я буду «не от мира», забуду тленное, метафизически избавлюсь от него, буду вечен].

Он обретается только на путях, указанных в Евангелии.

[Путь к свету Истины — подвижничество, устроение сердца].

Величие души человеческой.

[На пути подвижничества усматривается вечная сторона тварной личности, — София].

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

[Своею мудростью, которою мир не познал Отца, я познал Его, — чрез созерцание своего очищенного естества, в Господе Иисусе Христе].

Радость, радость, радость, слезы радости.

[В познании Бога чрез очищенное сердце — переизбыточествующая, переливающаяся чрез край радость и блаженство].

Разлучился я с Ним \_\_\_\_\_

[Но откровение кончается; эта радость — лишь залог будущей, — не постоянное чувство. Радость уходит и является недоумение и тоска].

«Оставили Меня, источник воды живой».

[Как бы ответ Бога на недоумение: «Этим объясняется чувство тоски»].

Бог Мой, неужели Ты покинешь меня? \_\_\_\_\_

[Т. е.: «Ты не покинешь, лишь бы я не покидал». Отсюда решение:]

Да не разлучусь я с Ним во веки.

[Внутренним актом решаюсь: прилепиться к Богу].

\_\_\_\_\_

Это есть жизнь вечная, да познают они Тебя, единого истинного Бога, и что Ты послал И. Х.

[С этого момента, начинается уже жизнь обычного сознания. Говорится о том, что нужно и, далее, о несоответствии между должным и наличным].



Иисус Христос \_\_\_\_\_

Иисус Христос \_\_\_\_\_

Я разлучился с Ним; от Него я бежал, отрекся, от распятого.

Да не разлучусь я с ним никогда.

Он сохраняется только на путях, указанным в Евангелии.

[Определяется, как же не разлучатся с И. Х., а далее указываются средства к устроению себя].

Всцелостное и сладкое отречение.

[Отказ от самости, подвиг].

Всцелостное подчинение Иисусу Христу и моему руководителю.

[Старческое послушание].

На веки в радости за день подвига на земле

[Мысль о будущих благах:]

«Да не забуду слов Твоих». Аминь».

Таким образом, «амулет» Паскаля — как бы программа религиозно-философской системы, — целый круг мыслей, с необычайной быстротой пронесшихся пред сознанием Паскаля, в озарении, длившемся около двух часов. Может быть, его «Мысли о религии» — наброски, предназначенные для осуществления именно этого плана. Как известно, отдельные заметки, входящие в состав «Мыслей о религии», найдены были по смерти Паскаля в полном беспорядке, и обычный порядок их расположения принадлежит вовсе не автору, а первым издателям. Есть попытка расположить те же мысли в другом порядке, более соответствующем замыслу Паскаля<sup>1009</sup>. Но уместно и своевременно попытаться расположить те же мысли согласно «амулету», и я решаюсь высказать свое предчувствие, что здесь исследователя ожидают клады богатые и легко-добываемые. — Напомню кстати, что есть какое-то сродство у Паскаля с православием<sup>1010</sup> и что недаром же А. С. Хомяков «часто называл Паскаля своим учителем». Это налагает на нас обязанность особенно внимательно отнестись к проникновенному французскому мыслителю.



---

XXVI. — К ИСТОРИИ ТЕРМИНА «АНТИНОМИЯ»  
(к стр. 158).

Как значение известного слова, его «семема», так и слово для выражения известного понятия, — т. е. «морфема» и «фонема» понятия, его термин, — непрестанно меняются. Недостаточно поэтому проследить ни историю одного только термина, ни истории одного только понятия: необходимо и то, и другое. К сожалению, ни понятие антиномии, столь занимающее нас в настоящей работе, ни термин «антиномия», столь часто употребляемый нами, не могут похвалиться знанием своих родословных. И та и другая требуют специальных разысканий, и мы можем, сейчас, лишь наметить несколько точек пути развития последнего из них.

Прежде всего, скажем о самом слове «антиномия». По единоголассному определению новых греческих лексикографов слово «*ἀντινομία*» означает противоречие закона другому, закону же, или — самому себе; *ἀντινομία* есть внутренняя самопротиворечивость закона, но простое нарушение закона — *παρὰ νόμον* — или отсутствие закона — *ἀνομία* — еще несколько не будет антиномией. Так, по Софоклу<sup>1011</sup>, это есть «*conflict of laws*»; Скарлат<sup>1012</sup> говорит, что *ἀντινομία* есть «*ἐναντιότης (ἀντίφασις) νόμου τινὸς πρὸς ἄλλον ἢ πρὸς ἑαυτὸν*». Анфим Газис<sup>1013</sup> определяет слово «*ἀντινομία*» как «*ἐναντίωσις τοῦ νόμου, ὅταν δηλαδὴ καθ' ἑαυτὸν ἀντιφάσκη, διορίζων τὰ αὐτὰ καὶ εἰς τὸν ἐνάγοντα καὶ*



εἰς τὸ ἐναγόμενον». В ново-греческом языке смысл слова «ἀντινομία» несколько расплывается, так что оно означает уже «Gesetzwidrigkeit», «Widerspruch», т. е. б е з з а к о н и е, а ἀντινομικός, — «gesetzwidrig, einander widersprechend», т. е. б е з з а к о н н ы й, в з а и м н о п р о т и в о р е ч а щ и й<sup>1014</sup>.

Едва ли не с полной уверенностью можно утверждать, что это слово, с самого же начала, было юридическим термином; во всяком случае, весьма рано оно было захвачено правоведами. М. Фабий К в и н т и л и а н, в конце 1-го века по Р. Х., пользуется им, как всем известным: «Proximum est de legibus contrariis dicere, quia inter omnes artium scriptores constitit in a n t i n o m i a duos esse scripti et voluntatis status»<sup>1015</sup>.

Далее, блаженный А в г у с т и н<sup>1016</sup>, тоже юрист по образованию, в одном из сочинений конца IV-го века определяет термин «antinomia» чрез «contentio legum contrariarum». — В К о д е к с е Ю с т и н и а н а<sup>1017</sup>, вышедшем в 534-м году и содержащем узаконения от Адриана до 534-го года, равно как и у писателей, вроде Г е р м о г е н а (178 г. по Р. Х.), И е р о к л а (481 г. по Р. Х.), П л у т а р х а (120 г. по Р. Х.) и Ю л и я В и к т о р а (IV-й в. по Р. Х.?)<sup>1018</sup> содержится все то же пользование термином «антиномия» в смысле самопротиворечия закона себе самому. Понятно, что и производные вроде «ἀντινομικῶς» и «ἀντινομικός» имеют значение все то же<sup>1019</sup>.

Но, обще-употребительный в праве, термин «антиномия» очень долго не употреблялся в философии. Ни у П л а т о н а, ни у А р и с т о т е л я он не встречается вовсе<sup>1020</sup>.

Термином «a n t i n o m i a» пользуется автор «Философского словаря» Р. Г о к л е н (1547–1628 г.) «pro pugnantia seu contrarietate quarumlibet sententiarum seu propositionum»<sup>1021</sup>.

Схоластическая философия едва ли знала его, по крайней мере в словарях ее терминов слова «антиномия» не находится<sup>1022</sup>.

В обширном философском словаре Ш о в е н а (1640–1725 г.)<sup>1023</sup>, вышедшем двумя изданиями, в конце



XVII-го (1692) и в начале XVIII-го века (1713 г.), тоже нет слова «антиномия».

Едва ли не впервые вводит его в естественную теологию Ш. Бонне (1720–1798 гг.)<sup>1024</sup>, причем тут «антиномия» означает противоречие между двумя одинаково правильными законами<sup>1025</sup>.

Собственно в философию, этот термин, по всем вероятностям, занесен Кантом и тут впервые является в «Критике чистого разума»<sup>1026</sup>. 1781-ый год, — так датируется первое издание этой книги, — есть, вместе с тем, год рождения нашего термина.

Как известно, Кант преподавал все науки, кроме права. Но склад его мышления и всей природы был насквозь правовой и даже законнический. В частности, «Критика чистого разума», по замыслу своему, есть перенесение в философию идеи тяжбы и даже частныхей ее ведения. Нетрудно догадаться, что к Канту и термин «антиномия» попал непосредственно из римского права, так что это соображение еще раз обеспечивает за Кантом право первенства на интересующий нас термин.

С Канта положение «антиномии», как термина, сразу же настолько упрочилось, и пользование им настолько распространилось, что обсуждать дальнейшую историю термина было бы слишком копотливо<sup>1027</sup>.

---

## XXVII. — ЭСТЕТИЗМ И РЕЛИГИЯ (к стр. 13, 104 и др.).

В тексте книги столь многократно повторялась мысль о верховенстве красоты и о своеобразном искусстве, составляющем суть православия, что, быть может, не лишним будет разграничение этого религиозного эстетизма от религиозного же эстетизма, развиваемого и с жаром защищаемого † К. Н. Л е о н т ь е в ы м<sup>1028</sup>. Смею утверждать, что эти два эстетизма, в существе своем, не имеют ничего общего, несмотря на внешнее их сходство. В самом деле, воззрения по этому вопросу К. Н. Л е о н т ь е в а вкратце могут быть представлены его же собственной схемой, а именно<sup>1029</sup>:

М и с т и к а (особенно положительная религия).	Критерий только для е д и н о в е р ц е в; ибо нельзя христианина судить и ценить по-мусульмански и наоборот.
Э т и к а и п о л и т и к а.	Только для человека.
Б и о л о г и я (физиология человека, животных и растений, медицина и т. д.)	Для всего органического мира.
Ф и з и к а (то есть, химия, механика и т. д.) и э с т е т и к а.	Д л я в с е г о.

Таким образом, для К. Н. Л е о н т ь е в а «эстетичность» есть самый о б щ и й признак; но, для автора



этой книги, он — самый г л у б о к и й. Там красота — лишь оболочка, наиболее внешний из различных «п р о д о л ь н ы х» слоев бытия; а т у т — она не один из многих продольных слоев, а сила, пронизывающая все слои по п е р е к. Там красота д а л е е всего от религии, а тут она б о л е е всего выражается в религии. Там жизнепонимание атеистическое или почти атеистическое; тут же — Бог и есть Высшая Красота, чрез причастие к Которой все делается прекрасным.

У Леонтьева Бог есть г е о м е т р и ч е с к и й центр системы, почти абстракция, но — нисколько не Живое Единящее Начало; тут же Он — Ens realissimum. Поэтому, в безблагодатном жизнепонимании Леонтьева личность механически складывается из разного рода слоев бытия, а, согласно жизнепониманию автора этой книги, личность, при помощи благодати Божией, жизненно и органически усваивает себе все слои бытия. Все прекрасно в личности, когда она обращена к Богу, и все безобразно, когда она отвращена от Бога. И, тогда как у Леонтьева красота почти отождествляется с геенной, с небытием, со смертью, в этой книге красота есть Красота и понимается как Жизнь, как Творчество, как Реальность. Если условно согласиться на терминологию Леонтьева, то вот в каких схемах должен быть изображен безблагодатный и безбожный эстетизм Леонтьева (— проф. В. Завитневич отождествляет его даже с материализмом<sup>1030</sup>) и духовный и теоцентрический эстетизм настоящей книги.

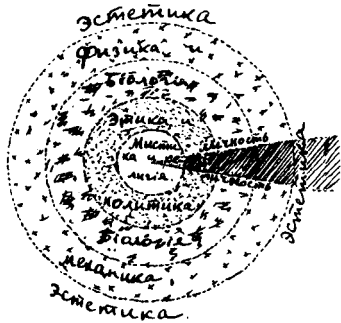


Схема эстетизма  
К. Н. Леонтьева.

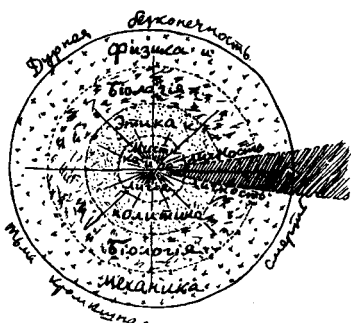


Схема эстетизма  
свящ. П. Флоренского.

---

XXVIII. — ГОМОТИПИЯ  
В УСТРОЙСТВЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТЕЛА  
(к стр. 270).

Сделанное в тексте замечание о гомотипии в устройстве человеческого тела мы разъясним здесь при помощи нижеследующих семи таблиц, из коих пять первых составлены по д-ру Адриану П е л а д а н<sup>1031</sup>, а две последние — по Бёрт. Дж. Уайльдеру<sup>1032</sup>; кроме того можно было бы дать целый ряд весьма подробно расчлененных таблиц по д-ру Ф о л ь ц у<sup>1033</sup>, но недостаток места заставляет ограничиться одним только упоминанием его имени. Поучительны также суждения по интересующему нас вопросу, высказанные О к е н о м, С п и к с о м и др.<sup>1034</sup>

Добавлю кстати, что, по убеждению А. П е л а д а н а, древние египтяне знали уже этот основной закон полярной двойственности человеческого тела: богиня Н е й ф изображалась у них именно в такой позе, которая наглядно демонстрирует гомотипическое соответствие органов того и другого полюса<sup>1035</sup>.



Таблица 1-я:  
ГОМОТИПИЯ ОРГАНОВ

Гомотипические пары органов	НИЖНИЙ ПОЛЮС	ВЕРХНИЙ ПОЛЮС
1	Желчный пузырь [? Héon]	Тонкая кишка
2	Печень	Селезенка и поджелудочная железа
3	Слепая кишка	Желудок
4	Толстая кишка	Пищевод
5	Почки	Легкие
6	Надпочечные сумки	Грудная железа
7	Мочеточники	Бронхи
8	Мочевой пузырь и мочевой канал	Дыхательное горло
9	Матка и предстательная железа	Гортань
10	Железистая часть маточной шейки и простаты	Миндалевидные железы
11	Железы <i>mucipares</i> половых органов	Слюнные железы
12	Яичники или <i>testes</i>	Щитовидное тело
13	Лобок ( <i>pili</i> )	Подбородок (борода)
14	Мочеполовое отверстие	Рот
15	<i>Clitoris</i> или <i>glans</i>	Язык
16	Задне-проходная промежность	Верхняя губа
17	Задний проход	Носовое отверстие



Таблица 2-я:  
ГОМОТОПИЧЕСКАЯ СИСТЕМА СКЕЛЕТА

Гомологические пары позвонков	НИЖНИЙ ПОЛЮС	ВЕРХНИЙ ПОЛЮС
1	5-ый хвостцовый позвонок	1-ая черепная кость (носовая)
2	4-ый — —	2-ая — — (лобная)
3	3-ий — —	3-ья — — (теменная)
4	2-ой — —	4-ая — — (затылочная)
5	1-ый — —	1-й шейный позвонок, атлант, носильщик
6	5-ая крестцовая кость	2-ой — — ось, зубчатый
7	4-ая — —	3-й — —
8	3-ья — —	4-ый — —
9	2-ая — —	5-ый — —
10	1-ая — —	6-ой — —
11	5-ый поясничный позвонок	7-ой — —
12	4-ый — —	1-ый грудной —
13	3-ый — —	2-ой — —
14	2-ой — —	3-ий — —
15	1-ый — —	4-ый — —
16	12-ый грудной —	5-ый — —
17	11-ый — —	6-ой — —
18	10-ый — —	7-ой — —
19	9-ый — —	8-ой — —





Таблица 3-я:  
ПОЛЯРНАЯ ДВОЙСТВЕННОСТЬ МУСКУЛЬНОЙ СИСТЕМЫ

Пары гомологических мышц	НИЖНИЙ ПОЛЮС	ВЕРХНИЙ ПОЛЮС
	<i>Верхний слой:</i>	
1	Большая спинная мышца	Трапецевидная мышца
2	Малая зубчатая нижняя мышца.	Малая зубчатая верхняя мышца
	<i>Глубокий слой:</i>	
3	Крестцово-поясничная мышца	Шейная нисходящая мышца
4	Длинная спинная мышца	Шейная поперечная —
5	Поперечная остистая мышца	Полуостистая шейная —
	<i>Передняя сторона:</i>	
6	Большая косая мышца	Большая зубчатая мышца
7	Малая косая —	Наружные межреберные мышцы
8	Поперечная —	Внутренние межреберные мышцы
9	Большая прямая мышца	Аномальная грудная мышца



Таблица 4-я.  
ПОЛЯРНАЯ ДВОЙСТВЕННОСТЬ  
СОСУДИСТЫХ СИСТЕМ

Гомотипические пары сосудистых систем	НИЖНИЙ ПОЛЮС	ВЕРХНИЙ ПОЛЮС
1	Сосудистая система сверх-диафрагматическая	Сосудистая система под-диафрагматическая
2	Ствол плечево-головной артерии	Первоначальная подвздошная артерия
3	Первоначальный ствол сонной артерии	Внутренняя подвздошная артерия
4	Ствол подключичной артерии	Наружная подвздошная артерия



Таблица 5-я:  
ПОЛЯРНАЯ ДВОЙСТВЕННОСТЬ  
НЕРВНЫХ СИСТЕМ

Гомотопические пары нервных систем	НИЖНИЙ ПОЛЮС	ВЕРХНИЙ ПОЛЮС
	<i>Крестцовое сплетение:</i>	<i>Плечевое сплетение:</i>
1	9-ая спинная пара	8-ая спинная пара
2	10-ая — —	7-ая — —
3	11-ая — —	6-ая — —
4	12-ая — —	5-ая — —
5	1-ая поясничная пара	4-ая спинная —
6	2-ая — —	3-ья — —
7	3-ья — —	2-ая — —
8	4-ая — —	1-ая — —
9	5-ая — —	8-ая шейная —
10	1-я крестцовая —	7-ая — —
11	2-ая — —	6-ая — —
12	3-ья — —	5-ая — —
13	4-ая — —	4 последние
14	5-ая — —	крестцовые пары
15	6-ая — —	соответствуют
		5-ти первым шейным
		и 12-ти черепным



Таблица 6-я:  
ПОЛЯРНОСТЬ В ПАТОЛОГИИ,  
ИЛИ СИММЕТРИЯ В БОЛЕЗНЯХ

Пары соответствующих друг другу болезней	НИЖНИЙ ПОЛЮС	ВЕРХНИЙ ПОЛЮС
1	Кровотечение из кишок	Кровотечение ртом.
2	Воспаление кишок	Воспаление пищевода
3	Воспалительное органическое сужение кишок и прямой	Воспалительное органическое сужение пищевода
4 и т. д.	Рак кишок ИТ. Д.	Рак пищевода и т. д.

Таблица 7-я:  
ПОЛЯРНОСТЬ В ТЕРАПЕВТИКЕ

Пары органов терапевтически соответственных:	Всякий медикамент действует аналогично на гомологические органы:	
1	Полюса копчикового	Полюса черепного
2	Стороны левой	Стороны правой
3	Поверхности спинной	Поверхности лицевой

---

## XXIX. — ЗАМЕТКИ О ТРОИЧНОСТИ (к стр. 72, 198).

Вопрос о т р о и ч н о с т и несколько раз был затрагиваем в тексте, но — вскользь, ибо основательное обсуждение его потребовало бы особого трактата. Отлагая таковое до времени более благоприятного, мы наметим несколько мысленных ходов, имеющих разрыхлить для понимания идею троичности.

### I.

Было говорено ранее о существенной невозможности дедуцировать троичное число Божественных Ипостасей; но, вместе с тем, была сделана как бы некая попытка на эту дедукцию. Как же должно разуместь такую попытку? — Прежде всего, н е как дедукцию в строгом смысле слова Мы вовсе не намеревались доказывать, что Ипостасей может быть только т р и, — ни больше, ни меньше. Это число — «бесконечный факт», постигаемый в присно-сущем умном свете, но не выводимый л о г и ч е с к и, ибо Бог — выше логики. Надо твердо помнишь, что число «т р и» есть н е с л е д с т в и е нашего п о н я т и я о Божестве, выводимое оттуда приемами умозаключения, а содержание самого переживания Божества, в Его превыше-разумной действительности. Из п о н я т и я о Божестве нельзя вывести числа «т р и»; в переживании же сердцем нашим Божества это число просто дается, как момент, как сторона бесконечного факта. Но, т. к. этот факт — не просто факт, а факт бесконечный, то и данность его —



не просто данность, не слепая данность, а данность с бесконечно-углубленной разумностью, данность беспредельной умной дали<sup>1036</sup>.

Пока бесконечный факт не дан, не может быть условно никакой антиципации его, кроме формальной, а именно, что он — факт и что он бесконечен; а priori мы ничего не можем сказать о нем. Но, когда он уже дан, то мы можем уразумевать его содержание и открывать его бесконечную разумность. Мы стараемся тогда взглянуть в смысл его, углубить свое понимание его. А так как смысл его бесконечен, то и понимание наше этого бесконечного смысла само может разворачиваться беспредельно<sup>1037</sup>, — однако, пребывая в каждом своем моменте тоже бесконечным. В том-то и разумность Бесконечности, что в ней все разумно и все бесконечно.

Усмотреть несотворенный Свет — вот первая ступень уразумения; усмотреть в нем множественное единство и единичную множественность — это вторая ступень; усмотреть в этой единичной множественности множественность, как троичность — такова третья ступень; понять смысл числа «три», значение его, его духовное отличие от чисел «два» и «четыре» и т. д. — это еще последующая ступень и т. д.

Но, опять, нельзя думать, будто каждая новая ступень — отвлеченно выводится, логически-рассудочно дедуцируется откуда-то совне, нежели самое созерцание Света. Каждая ступень есть лишь конкретное расчленение, разборка, дифференцировка того, что *implicite* содержится в созерцании<sup>1038</sup> неприступного Света Триипостасного Божества. Итак, наша «дедукция» есть лишь новый способ выразить то, что уже было выражено, — ничуть не более. Так, с высокой вершины вглядываясь в синеющую даль, мы открываем в ней все новые и новые подробности и тогда выражаем их восклицаниями радости и удивления; но можно ли назвать ряд этих восклицаний «дедукцией» этой голубой воздушной бездны?



## 2.

Числа вообще оказываются невыводимыми ни из чего другого, и все попытки на такую дедукцию терпят решительное крушение, а, в лучшем случае, когда повидимому к чему-то приводят, страдают *petitio principii*. Число выводимо лишь из числа же, — не иначе. А т. к. глубочайшая характеристика сущностей связана именно с числами<sup>1039</sup>, то сам собою напрашивается пифагоровско-платоновский вывод, что числа — основные, за-эмпирические корни вещей, — своего рода вещи в себе. В этом смысле опять-таки напрашивается вывод, что вещи, в известном смысле, суть явления абсолютных, трансцендентных чисел. Но, не вдаваясь в эти сложные и тонкие вопросы, мы скажем только, что число т р и, в нашем разуме характеризующее безусловность Божества, свойственно всему тому, что обладает относительной само-заключенностью, — присуще заключенным в себе видам бытия. Положительно, число т р и являет себя всюду, как какая-то основная категория жизни и мышления.

В пространстве, заключающем в себе все внешнее, и потому все внешнее своей природе подчиняющем, мы различаем т р и измерения. Отвлеченно-логически допустимо, конечно, говорить сколько угодно о пространствах  $n$ -мерных и изучать их<sup>1040</sup>, а потом применять найденные теоремы к механике, физике и др. областям науки<sup>1041</sup>. Но, тем не менее, проэктируемое  $n$ -мерное пространство, понятие, и реальное трех-мерное пространство, данность, несравнимы между собою, и никак нельзя говорить о них, как о чем-то однородном. Пусть даже вырабатываются или будут выработаны в о с п р и я т и я  $n$ -мерного пространства<sup>1042</sup>; все равно останется глубокая пропасть между этою естественною и общею для всех трех-мерною средою жизни и ухищренным, по-моментным, единичным восприятием тех пространств. Пространственная реальность, с которою имеем м ы дело, т р е х -мерна, и все, что в пространстве, — тоже т р е х -мерно. Но, добавим, все попытки, — попытки многочисленные и упорные<sup>1043</sup>, — д е д у ц и р о в а т ь трех-мерность нашего пространства, ни к



чему не привели и, даже при беглом их обзоре, нетрудно убедиться, что они доказывают т р е х -мерность пространства не иначе, как в п р е д п о л о ж е н и и этой трех-мерности.

То же самое — и о времени. Прошедшее, настоящее, будущее — вот опять выявление т р о и ч н о й природы времени. И эта троичность для времени настолько существенна, что даже отвлеченно-логически никто не пытался придумывать времени с б óльшим или каким-либо иным числом подразделений, подобно тому, как это сделано для пространства. Однако и тут, для времени, попытки на дедукцию<sup>1044</sup> его троичной природы, не достигают своей цели, и троичность времени остается простой данностью. Во всяком случае она имеет первостепенное значение. Не только мир физический, а и мир психический содержится в форме в р е м е н и и, следовательно, как тот, так и другой получает от времени его троичность. Если — так, то, чрез пространство и время, в с е ознаменовано числом «т р и», и т р о и ч н о с т ь е с т ь н а и б о л е е о б щ а я х а р а к т е р и с т и к а б ы т и я.

Но не одно только о б щ е е назнаменование троичностью свойственно бытию. К а ж д ы й слой его, к а ж д ы й род его имеет еще свою особливую троичность. Не входя тут в подробности, отметим лишь то, что представляется нам наиболее глубоким онтологически. Т р и г р а м м а т и ч е с к и х л и ц а <sup>1045</sup>, не более и не менее, — явление общее языкам разнороднейшим, и оно служить выражением основного факта социологии. Может быть, в основе его лежит факт биологический, ибо т р о и ч н о й представляется всякая простейшая семья: отец, мать, ребенок. В самом деле, поскольку центром и смыслом семьи служит именно ребенок, постольку, при другом ребенке, или при другой жене, мы имеем дело, собственно с и н о ю триадою, с и н о й семьей. А, в чистейшем своем виде, семья ограничена лицами отца, матери и ребенка. И язык и общество, таким образом, в к о р н я х своих носят начало троичности.

Отдельная личность опять-таки построена троично, ибо у нее т р и, а не иное какое число, направлений





жизнедеятельности, — телесная, душевная и духовная, — и каждое психическое ее движение тройко по качеству, так что содержит отношение к уму, к воле и к чувству. Что бы ни говорили психологи против теории трех психических способностей или трех сил, бесспорным остается тот факт, что всеми усматривается существенная разница между умом, волею и чувством и несводимость их друг на друга. Вероятно, наиболее подходящим к делу пониманием их будет понимание, как трех порядна т процессов психики, причем каждый реальный процесс непременно имеет характеристику во всех трех направлениях. Но, если бы было и не так, то все-таки остается в устройении психической жизни что-то тройко е; и этот коренной факт тройко ст психики, хотя и не подлежит, несмотря на все старания, дедуцированию, остается, однако, непременным и непререкаемым<sup>1046</sup>.

Вникая глубже в устройство человека, мы всюду находим, опять-таки, троичное начало, — как в устройстве его тела, так и в жизни его души. Жизнь разума, в своем диалектическом движении, пульсирует ритмом тезиса, антитезиса и синтезиса, и закон трех моментов диалектического развития относится не только к разуму, но и к чувству и к воле<sup>1047</sup>. Отсюда понятно, что всякое произведение разума, чувства и воли человеческой, в котором не изглажен искусственно диалектический ритм его возникновения, само неизбежно запечатлено троичным делением. Трихотомия, как прием аргументации, как манера классификации, как начало системы — слишком распространена<sup>1048</sup>, чтобы можно было считать ее за нечто случайное; нужно полагать, что в ней мы имеем пред собою опять-таки выявление какой-то присущей душе троичности, хотя и тут мы не способны дедуцировать эту троичность. Но наиболее существенно число «три» в религии, как в догме, так и в культе и даже в суеверных обрядах быта. Трудно найти достаточно сильные выражения, чтобы достойно выразить широту распространения начала троичности в мире древней религии. «Мне хотелось бы, — пишет Узенер



в своей статье, посвященной вопросу о божественных триадах, — попробовать дать более ясное представление о широком распространении и важности этой формы воззрения. Здесь не имеется в виду сказать что-либо новое. Фил. Б у т м а н с совершенной ясностью судил об этом явлении, и Эд. Г е р г а р д называл божественную триаду средоточием почти всех религий<sup>1049</sup>. Но мне представляется своевременным — путем собрания рассеянных следов дать доказательство того, что божественная триада была такою формою воззрения древности, которая твердо укоренилась и потому обладает могуществом движущих сил природы»<sup>1050</sup>.

Материал, собранный У з е н е р о м, а также Н е й д г а р т о м, с необыкновенною наглядностью доказывает всеобщность представления о божествах-триадах<sup>1051</sup>. Узенер даже признает, что широко распространенное, «у большей части, может быть у всех народов древности», стремление представлять божество в виде триады, действовало с силою закона природы<sup>1052</sup>.

Точно также, весь культ древнего мира проникнут началом т р о е к р а т н о г о повторения обрядов, т р о е к р а т н о е возглашений призываний; т р о и ч н о е число, в прямом, или в усиленном виде, т. е. как 9, 12, 27 и т. п., наиболее характерно для всех литургических действ. Но, при всей бесспорной доказанности и при всем подавляющем количестве фактов, утверждающих всечеловеческое религиозное значение числа «т р и», «самого любимого, — по выражению Л ю т т и х а, — из всех знаменательных чисел», попытки дедуцировать это значение из общих начал познания, или хотя бы объяснить их культурно-исторически ни к чему решительному не приводят<sup>1053</sup>.

Весьма правильно А. И. С а д о в настаивает на первичности этой склонности к триадам и видит в ней врожденное человеку неясное тяготение к сверх-чувственному миру, смутное стремление к Триединому<sup>1054</sup>. Но это «объяснение» есть не иное что, как именно сознательный отказ от объяснения, ибо приводит объясняемый факт человеческой культуры к факту Бо-



жественной Троичности, уже безусловно не подлежащему дедуции.

Итак, никто не сказал, почему Божественных Ипостасей Три, а не иное число. Не-случайность этого числа, внутренняя разумность его чувствуется в душе, но нет слов, чтобы выразить свое чувство. Во всяком случае, бесчисленные попытки дедуцировать Т р и -ипостасность Божества<sup>1055</sup> мы не можем признать удачными. Утешением и назиданием философам да послужит же то, что даже числа измерений пространства, подразделений времени, лиц грамматики, членов первичной семьи, слоев жизнедеятельности человеческой, координат психики и т. д. и т. д. они не дедуцировали и даже не объяснили его смысла. Мало того. Чувствуется, что есть какая-то глубокая связь между всеми этими троиностями, но какая — это вечно бежит от понимания, именно в тот момент, когда хочешь почти-найденную связь пригвоздить словом.

Подавляющее большинство философов и тех из свв. отцов, которые, вроде бл. А в г у с т и н а<sup>1056</sup>, были причастны к философскому мышлению, занимались этим вопросом. Но что дали они все? — Аналогии, — за которыми опять-таки лишь ч у в с т в у е т с я более глубокое сродство, — лишь подобие, — одним словом, вместо объяснения того, что хотели объяснить, многократно увеличили объясняемое, ибо показали, что та же трудность содержится еще в бесчисленном множестве предметов мысли.

---

XXX. — ОСНОВНЫЕ ЗНАКИ И ПРОСТЕЙШИЕ  
ФОРМУЛЫ ЛОГИКИ  
(для справок).

*Знаки:*

- . : :      знаки, заменяющие скобки (в алгебре),  
p, q, r, ...    знаки суждения (предложения),  
a, b, c, ...    знаки понятия (классы),  
x, y, z, ...    знаки индивидуума  
⊃            знак включения (импликации при предложени-  
ях и инклюзии при классах).  
=            знак эквивалентности.  
∩            знак логического умножения или совместности.  
∪            знак логического сложения или альтернативно-  
сти.  
V            знак истины.  
Λ            знак лжи.  
—            знак отрицания, «не».  
ε            знак оператора, который устанавливает соот-  
ветствие класса некоторому предложению.  
ε            знак оператора, устанавливающего принадлеж-  
ность индивида к классу (*εσπι*).  
ι            знак единичного класса  
ι            знак индивида, принадлежащего к единичному  
классу.  
≡            знак нумерического тождества  
∃            знак реального существования.  
R            знак двоичного отношения (между двумя чле-  
нами).  
'R            знак отношения R обращенного.





$\Lambda \supset x$  (XII) (определение ложного:  
 [при всяком  $x$ ] «ложное включает все»);  
 $x \supset V$  (XII') (определение истинного:  
 «истинное включается всем»).

$p \wedge \neg p = \Lambda$  (XIV) (принцип  
 $a \wedge \neg a = \Lambda$  (XIV') противоречия).

$p \vee \neg p = V$  (XV) (принцип исключенного  
 $a \vee \neg a = V$  (XV') третьего).

Формулы (XIV) и (XV) вместе определяют «не-гати в», т. е.  $\neg p$ ,  $\neg a$ , так что можно написать:

$p \wedge x = \Lambda, p \vee x = V \supset x = \neg p$  (XVI) (определение  
 $a \wedge x = \Lambda, a \vee x = V \supset x = \neg a$  (XVI') негатива).

$p \supset q \supset \neg q \supset \neg p$  (XVII) (принцип  
 $a \supset b \supset \neg b \supset \neg a$  (XVII') контрапозиции).

$\neg(\neg p) = p$  (XVIII) (закон двойного  
 $\neg(\neg a) = a$  (XVIII') отрицания).

$p = (p = V) \neg p = (\neg p = \Lambda)$  (XIX) (принцип  
 $a = (a = V) \neg a = (\neg a = \Lambda)$  (XIX') утверждения).

$p \supset q \supset r := p \wedge q \supset r$  (XX) (принцип внесения;  
 $a \supset b \supset c := a \wedge b \supset c$  (XX') если же переставить  
 правую и левую стороны  
 этих равенств,  
 то получается принцип  
 вынесения).

$p \supset q := \neg p \wedge q$  (XXI) (приведение включения  
 $a \supset b := \neg a \wedge b$  (XXI') к альтернативе).

$x \varepsilon \varphi x$  (XXII) (класс индивидов  $x$   
 удовлетворяющих логической  
 функции  $\varphi x$ , т. е. обращающих  
 ее в предложение).



$\varphi x = \psi x . \supset : x \varepsilon \varphi x . = . x \varepsilon \psi x$  (XXIII) [аксиома: «если две логические функции  $\varphi x$  и  $\psi x$  эквивалентны, то соответственные классы равны (тождественны)».]

$k \varepsilon a$  (XXIV)

(индивид  $k$  принадлежит к классу  $a$ , «есть  $a$ »).

$k \varepsilon (x \varepsilon \varphi x) = \varphi k$  (XXV)

$x \varepsilon (x \varepsilon a) = a$  (XXVI)

$a \supset b . = : x \varepsilon a . \supset . x \varepsilon b$  (XXVII)

(«сказать, что класс  $a$  содержится в классе  $b$ , это, по определению, значит сказать, что « $x$  есть  $a$ » включает « $x$  есть  $b$ » »).

$a = b . = : x \varepsilon a . = . x \varepsilon b$  (XXVIII).

$a = b . = . a \supset b . b \supset a$  (XXIX).

---

## ПРИМЕЧАНИЯ И МЕЛКИЕ ЗАМЕТКИ



Ne te quaesiveris extra. Не ищи себя извне.

Т р о я к и е примечания содержатся в этом отделе.

Одни из них дают точные координаты выдержек, помещенных в самом тексте. Другие имеют задачу восполнить, разъяснить или обогатить побочными частностями положения книги. Наконец, примечания третьего рода служат библиографическим подспорьем читателю, который пожелал бы самостоятельно рассмотреть тот или иной вопрос, обсуждаемый в настоящем сочинении. Памятуя об о б щ е д о с т у п н о м характере всей книги, я всегда старался в этих, так сказать, «расширительных» примечаниях приводить указания на литературу р у с с к у ю, — во-первых, потому, что русская библиография вообще разработана сравнительно слабо, тогда как для иностранной имеются многочисленные справочники, а, во-вторых, — потому что указываемые мною книги и по языку и по месту издания более доступны среднему читателю. Однако у меня при этом и в мыслях не было гоняться за исчерпывающей полнотой указаний: упоминаются лишь кое-какие книги, для б л ж а й ш е г о ознакомления с литературою вопроса.

Но, в отношении писаний отеческих и классических философов, приведя название сочинений их по русски, я считал себя в праве довольствоваться ссылкой на подлинник, тем более, что, по сделанным указаниям, не стоит никакого труда найти соответствующее место в русском переводе их.





## I. — К ЧИТАТЕЛЮ.

1 Так назывались в старину на Руси м и л л и о н ы, при «малом числе», т. е. при первой системе счисления, или б и л л и о н ы м и л л и о н о в, т. е.  $10^{18}$ , при «великом числе», т. е. при второй системе счисления, употреблявшейся «коли прилучался великий счет и перечень».

См.: В. В. Б о б ы н и н. Очерки истории развития физико-математических знаний в России. Очерк третий («Физико-математические науки в настоящем и прошлом»), Т. 1, 1885 г., № 3, стр. 229.

См. также: П. [А.] Флоренский. О символах бесконечности («Новый Путь», 1904 г., сентябрь, стр. 191–192).

«Из старинных книг, хранящихся в библиотеке Соловецкого монастыря, видно, что п е р в а я т ь м а означала количество, равняющееся 100 тысячам, 2 ж е т ь м ы — 200 тысячам и т. д.; первый л е г е о н = миллиону, первый л е а р д = биллиону. В о р о н когда-то означал триллион на Руси». П. Ш е й н. — Дополнения и заметки к Толковому Словарю Даля, стр. 45, СПб. 1873, «тьма» («Сборн. Отд. рус. яз. и слов. Имп. Акад. Наук», Т. X, № 8) со ссылкой на: Ф. Л е х н е р. Беломорская вера («Вестн. Естествозн. Наук», 1855 г., № 12, стр. 607).

2 Что жизнь недоступна рассудку, — об этом рассуждали многие, особенно же настаивали на этом пункте у нас с л а в я н о ф и л ы, преимущественно А. С. Х о м я к о в и И. В. К и р е в с к и й, а из позднейших славянофилов — Д. А. Х о м я к о в. Читатель, вероятно, не преминет заметить значительного сродства теоретических идей славянофильства с идеями предлагаемой книги. Но сверх-рассудочность д у х о в н о й жизни, ζωή, о которой говорили славянофилы и на которой утверждается настоящая работа, не должна быть смешиваема с иррациональностью е с т е с т в е н н о й жизни, как биологического явления, βίος. О недоступности т а к о й жизни — βίος — формулам рассудка, т. е. о том, что «la vie déborde l'intelligence» в свое время настойчиво твердил Г ё т т е, а в настоящее время особенно сильно и подробно говорят Анри Б е р г с о н и Вильям Ш т е р н. — См.:

Анри Б е р г с о н. Материя и память. Исследование об отношении тела к духу. Пер. с франц. А. Баулер. СПб., 1911 г.

Анри Б е р г с о н. Время и свобода воли (Essai sur les données immédiates de la conscience). Перевод С. И. Гессена. С приложением статьи «Введение в метафизику». Перевод Маргариты Грюнвальд. Изд. журн. «Русская Мысль». М, 1910.



Henry B e r g s o n. L'évolution créatrice. Paris, 1907. —  
Русский перевод этой книги:

А н р и Б е р г с о н. Творческая эволюция. Перевод с 3-го французского издания М. Булгакова. М., 1909 (перевод далеко не удовлетворителен). — О Б е р г с о н е см.:

Ю. К р о н е р. Философия творческой эволюции (А. Бергсон), (в ежегоднике «Логос», русское издание, книга первая, М., 1910, стр. 86–117).

Б. Н. Б о б ы н и н. Философия Бергсона. («Вопросы филос. и психол.», г. XXII (1911), кн. 108 (III) май-июнь, и кн. 109 (IV)).

Н. Р г а г е r. Henri Bergsons metaphysische Grundanschauung («Archiv für systematische Philosophies Bd. 16, Hft. 3, 1911).

Л е - Д а н т е к. Познание и сознание. Пер. Базарова. СПб., 1911.

William S t e r n. Person und Sache. Bd. I. Lpz., 1906.

В. Ш т е р н. О психологии индивидуальных различий. Сущность, задачи и методы дифференциальной психологии. («Вестник Психологии, Криминологии, Антропологии и Гипнотизма», 1905, 7, стр. 217–241). — О Ш т е р н е см.:

С. А. Ф р а н к. Личность и вещь. (Философское обоснование витализма). (В сборнике: С. А. Ф р а н к. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб. 1910, стр. 164–217).

Для ознакомления со взглядами Г ё т е, кроме собраний его сочинений (особенно Штутгартско-Тюбингенское издание 1840-го года), см.:

Мах Н е у н а с h e r. Goethes Philosophie aus seinen Werken, Lpz., 428 SS. (Тут, во второй части, на стр. 111–417, собраны наиболее важные отрывки из прозаических сочинений Гёте, характеризующие Гетевское жизнепонимание).

H. S i e b e s k. Goethe als Denker, 2-te Auflage, 1805. 247 SS.

Ch. S c h r e m p f. Goethes Lebensanschauung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1-teTheil, 1905; 2-teTheil, 1906.

Б е л ь ш о в с к и й. Гёте, его жизнь и произведения, под ред. Вейнберга; 2 тома, 1904–1908 г.

Л ь ю и с. Жизнь Вольфг. Гёте, пер. под ред. Неведомского. 1867. 2 части.



## II. — ПИСЬМО ПЕРВОЕ: ДВА МИРА.

2 Еврипид. Медея. Действие III, явление 10-е, в словах корифея («Театр Еврипида», перев. И. Ф. Анненского, Т. I, СПб. [1907], стр. 177). — Истина, — по определению Николая Кузанского, — «intelligibilitas omnis intelligibilis», т. е. «постижимость всего постижимого», «умность всего умного», «разум всего разумного» (Nicolaus de Cusa. — Opera, Basil., 1565, Т. I, р. 89 b). — А по бл. Августину, Бог есть перво-истина, «stabilis Veritas — устойчивая, недвижная Истина» (бл. Августин. Исповедь, 11<sup>10</sup>. — Migne. Patrolog. ser. lat. prima, Т. 37; ср. О Троичности, 8. — Migne. id., Т. 42, coll. 948–950).

3 В Мф 11 представлен контраст между познанием, так сказать, трудовым и познанием духовным. Иоанн Креститель сопоставляется с народом; он, величайший из людей, всеми своими подвигами не может занять в Царстве Небесном даже наинизшего места; а народу даются знамения, которые не только указывают путь в Царство, но чуть ни понуждают идти по нему. И, если, несмотря на неблагоприятные условия, Иоанн Креститель все же верит в Иисуса Христа, а народ остается в неверии, т. е. если, другими словами, у Иоанна Крестителя все-таки есть духовное прозрение, а народ слепотствует, то это служит к вящему осуждению слепцов духовных. Схематически эту параллель можно представить так:

*Иоанн Креститель:*

Только услышал о делах Христовых,

и уже почувствовал что-то, спешит осведомиться.

Лишь вопрошает, готовый к вере.

Иоанн — воздержанник, живет в пустыне, не колеблется, куда его склоняют страсти, ходит не в мягких одеждах.

Он — величайший из людей.

И все же, он — менее того, чем может быть каждый из народа, самый ничтожный.

Так трудно было до Христа.

*Народ (города апостолов):*

Самолично видел много силы,

но остается бесчувственным и не кается.

Прямо не верит, несмотря на очевидность.

Народ — во всем получает удовлетворение, и ничем не доволен.

Он набаловался и ничем не доволен.

И все же каждый из этих слепцов, если прозреет, будет более Иоанна, величайшего.

Так легко стало со Христом.



## III. — ПИСЬМО ВТОРОЕ: СОМНЕНИЕ.

4 Вл. С. С о л о в ь е в. Критика отвлеченных начал [1878–1880] XLII (Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева, Т. II, СПб. стр., 282). — «На вопрос Что есть истина, мы отвечаем: 1) истина есть сущее или то, что е с т ь; но мы говорим «есть» обо многих вещах; но многие вещи сами по себе не могут быть истиной, потому что... Итак, сущее 2) как истина не есть многое, а есть е д и н о е ... Единое как истина не может иметь многое вне себя, т. е. оно не может быть чисто отрицательным единством, а должно быть единством положительным, т. е. оно должно иметь многое не вне себя, а в себе или быть единством многого; а так как многое содержимое единством или многое в одном есть в с е, то следовательно положительное или истинное единое есть единое, содержащее в себе все или существующее как е д и н с т в о в с е г о. Итак, 3) истинно сущее, будучи единым вместе с тем и тем самым есть и *все*, точнее содержит в себе все, или истинно сущее есть всеединое. — Таким образом полное определение истины выражается в трех предикатах: с у щ е е, е д и н о е, в с е... Истина есть с у щ е е в с е е д и н о е. Иначе мы не можем мыслить истину; если бы мы отняли один из этих трех предикатов, мы уничтожили бы тем самым понятие истины... Мы можем мыслить истину только как сущее всеединое, и когда говорим об истине, то мы говорим именно об этом, о сущем всеедином ...» и т. д. и т. д. (id., id. стр. 281–282). — «Всеединая идея должна быть собственным определением единичного центрального существа» (Вл. С. С о л о в ь е в. Чтение о Богочеловечестве [1877–1881], Чтение V. Собрание сочинений, Т. III, СПб., стр. 64). — «Истина очевидно в том, что божественное начало... не есть только единое, но и в с е, не есть только индивидуальное, но и всеобъемлющее существо, не только сущий, но и сущность» (id., id. стр. 67). — «Сущее как такое или абсолютное первоначало есть то, что имеет в себе положительную силу бытия, а так как обладающий перее или выше обладаемого, то абсолютное первоначало точнее должно быть названо с в е р х с у щ и м или даже с в е р х м о г у щ и м. — Очевидно, что это первоначало само по себе совершенное единично; оно не может представлять ни частной множественности ни единичной общности...» (Вл. С. С о л о в ь е в. Философские начала цельного знания [1877 г.], III. — Собрание сочинений, Т. I, СПб., стр. 307). «По



смыслу слова, абсолютное (*absolutum* от *absolvere*) значит во 1-х о т р е ш е н н о е от чего-нибудь, о с в о б о ж д е н н о е, и во-вторых — з а в е р ш е н н о е, з а к о н ч е н н о е, п о л н о е, в с е ц е л о е ... в первом [значении] оно определяется... как свободное от всего, как безусловно е д и н о е; во втором значении оно определяется ... как обладающее всем ... Оба значения вместе определяют абсолютное, как *ἕν καὶ πᾶν*» (*id.*, IV, *id.* стр. 318). — «Единство единству рознь. Есть единство отрицательное отъединенное в бесплодное, ограничивающееся исключением всякой множественности. Оно представляет простое отрицание ... [и] может быть обозначено, как д у р н о е единство. Но есть единство истинное, не противопоставляющее себя множественности, не исключающее ее, но, в спокойном обладании присущим ему превосходством, господствующее над своей противоположностью и подчиняющее ее своим законам. Дурное единство есть пустота и небытие: истинное есть бытие е д и н о е, в с е в себе заключающее. Это положительное и плодотворное единство, возвышаясь над всякой ограниченной и множественной действительностью, непрестанно пребывает тем, что оно есть, и содержит в себе, определяет и, обнаруживает живые силы, единообразные причины и многообразные качества всего существующего. Исповеданием этого совершенного единства, производящего и обнимающего все, и начинается символ веры христианской: в о е д и н о г о Б о г а О т ц а В с е д е р ж и т е л я (*πατοκράτορα*). ... Истина едина и одна в том смысле, что не может быть двух истин безусловно независимых одна от другой, а тем более противоположенных одна другой. Но именно в силу этого единства, единая существующая истина, не допуская в себе никакого ограничения, произвола и исключительности, не может быть частичной и односторонней, а потому должна заключать основания всего существующего в логической системе, должна доветь для объяснения всего». (Владимир С о л о в ъ е в. Россия и вселенская Церковь [1889]. Перевод с французского Г. А. Рачинского. Книга третья, глава первая. Издание «Путь», М., 1911, стр. 303–305).

Эти, почти наудачу приведенные, выдержки, из разных сочинений Вл. С. Соловьева, показывают, сколь прочно было в нем понимание истины, как «в с е е д и н о г о с у щ е г о». Несомненно, что большая часть его произведений посвящена ничему иному, как всестороннему раскрытию этого понятия о в с е е д и н с т в е. Но мы, употребив в тексте и определение Соловьева, должны оговориться, что берем его лишь ф о р -



м а л ь н о, вовсе не вкладывая в него Соловьевского истолкования; доказательство тому — все наше сочинение, стоящее по духу антиномичности против примирительной философии Вл. Соловьева.

Часть библиографических указаний относительно Вл. С. Соловьева, читатель может найти в сборнике «О В л а д. С о л о в ь е в е», «Путь», М., 1911.

Дополнения и поправки к этому указателю см. в библиографической заметке:

Г. В. Ф л о р о в с к и й. Новые книги о Владимире Соловьеве («Известия Одесского Библиографического Общества», вып. 7-й = отд. оттиск, Одесса, 1912 г.) — Но, в свою очередь, эти дополнения нуждаются в новых дополнениях. Так, например, среди них отсутствует книга:

Michel d'Н е r b i g n у. Un Newman Russe. Vladimir Soloviev. Paris, 1911. Publication de la Bibliothèque Slave de Bruxelles. Serie A). На pp. XIV–XVI интересная для русских библиография, по преимуществу Иностранных трудов, о Вл. С. Соловьеве.

5 «Ego autem dico, quod ... potest accipi Veritas non pro illa adaequatione aut conformitate, quam importat actus intelligendi ad rem in esse cognito vel cognoscibili ibi praecise sistendo, sed pro illa adaequatione, quam i p s a r e s in suo esse cognito importat ad se ipsum in sua reali existentia e x t r a, ... sic intelligendo, quod veritas formaliter est ipsa rectitudo aut conformitas, quam ipsa res ut intellecta importat ad se ipsam in rerum natura extra».

(Commentaria G r a t i d e i Esculiani ordinis praedicatorum in totam artem veterem Aristotilem [sic]. Venet. 1493, 1, Dist. 19, qu. 1 f. CXXVII r. В. [Цитата — из: Carl P r a n t l. Geschichte der Logik im Abendlande, Dritter Bd., Lpz 1867, S. 318, прим. 691]).

6 Н. В. Г о р я е в. Сравнительный этимологический словарь русского языка. Тифлис, 1896. стр. 124.

7 Вл. И. Д а л ь. Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 3-е, под ред. И. А. Б о д у э н а - д е - К у р - т е н з, СПб. и М., 1904, Т. II, столб. 140 (в 1-м изд. стр. 673).

8 Franz M i k l o s i c h. Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. Wien, 1886, S. 105.

9 [Став. Пав.] М и к у ц к и й. Материалы для корневого и объяснительного словаря Русского языка и всех славянских наречий. Вып. I. Варшава, 1880, стр. 47<sup>13</sup>.

10 Ф е д о р Ш и м к е в и ч. Корнеслов русского языка, сравненного со всеми главнейшими славянскими наречиями



и с двадцатью четырьмя иностранными языками. Часть первая. СПб., 1842, стр. 91.

11 Купец Архангелогородский А. Ф о м и н. Роспись слов и речений, из остатков древнего русского языка в Двинской стране собранных и по нынешнему образованию изъясненных («Новые Ежемесячные Сочинения», 1787 г., XI, май, стр. 83–84. — Перепечатано в «Живой Старине», год 10, вып. III, 1900, Смесь, стр. 448). — См. также M i k l o s i c h. id., S. 105, «jes-», istъ, istovъ, istovъnъ — qui verus est, verus.

12 Georg C u r t i u s. Grundzüge der griechischen Etymologie. Vierter Auflage, Lpz., 1873, S. 373, № 564.

Walther P r e l l w i t z. Wörterbuch der Griechischen Sprache. Göttingen. 1892, S. 85.

E. B o i s a c q. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Heidelberg-Paris, 1909, pp. 226–227.

Н.В. Г о р я е в. id., [6] стр. 104.

13 Georg C u r t i u s. Grundzüge der griechischen Etymologie [12], SS. 378–379, № 564.

Так же — и Д. Н. О в с я н н и к о - К у л и к о в с к и й. Очерки науки о языке («Русская Мысль», 1896, XII, отд. 2-е, стр. 21).

14 E. R e n a n. l'Origine du langage, 4-me éd., p. 129; рус. перев., Р е н а н. Происхождение языка (в «Собрании сочинений» его, под ред. Михайлова, Т. VI), стр. 43.

Такое же объяснение давал этим словам уже Г е з е н и й (Gv. C e s e n i u s. Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae veteris Testamenti. Lipsiae 1835, T. I<sup>2</sup>, p. 370: הָלַל; pp. 372–375: הָלַל; 362–363; הַבֵּל.—

Гезений полагает, что начальные звуки глагола הָלַל равно как и הַבֵּל, а именно הַב, הָל, אָל, הַב, אָב заключают звукоподражание дыханию, почему и можно установить параллелизм семитских корней с некоторыми индо-европейскими (подробности см. у Г е з е н и я. id., p. 303). Замечательно, что этот корень д ы х а н и я получает также значение в о з д ы х а н и я, желания и любви.

15 G. Curtius. id. [12], S. 379.

16 Об этом общем характере русской философии см.:

И. В. К и р е е в с к и й. Полное собрание сочинений, под ред. М. Гершензона. Изд. «Путь». М., 1911.

А-ей И. В е д е н с к и й. О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской. («Вопр. филос. и психол.», XX, стр. 125–157).



Вл. Ф. Эрн. Нечто о Логосе, русской философии и наличности. (Вл. Эрн. Борьба за Логос. М. 1911. стр. 72–119).

Мысль о возможности и необходимости в России самобытной философии была высказана впервые едва ли не В. Н. Карповым, в его «Введении в философию» (1840 г., стр. 117–120). (Цит. заимствую).

Впрочем, не входя в подробности, достаточно припомнить имена хотя бы Гр. С. Сквороды, гр. М. М. Сперанского, Н. Ф. Федорова, Вл. С. Соловьева, архим. Серапиона Машкина, кн. С. Н. Трубецкого, А. А. Козлова, И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, Ю. Ф. Самарина, прот. Ф. А. Голубинского, В. Д. Кудрявцева, архиеп. Иннокентия Борисова, С. С. Гогоцкого, О. М. Новицкого, В. Н. Карпова, гр. Л. Н. Толстого, П. Д. Юркевича, архиеп. Никанора, Н. Н. Стрехова, и т. д. и т. д., чтобы убедиться в коренном онтологизме русской философии, и притом, у большинства, в онтологизме теистическом.

На почве этой особенности, онтологизма, возникает у русских мыслителей тяготение к реализации своих идей, жажда осуществления высшей правды. Эта характерная черта подмечалась даже людьми весьма нечуткими к религиозному духу нашей философии. Так, по И. Мечникову, перенесение западных идей на русскую почву совершается с неизбежным субъективным оттенком, «выражающимся главным образом в стремлении провести теоретические принципы на практике» («Вестник Европы», 1891, сентября стр. 928).

О русской философии, из числа сочинений общего содержания, упомянем, (см. также [2] к стр. 5):

Архим. Гавриил. История философии, Казань, 1839, Т. 6.

Иберверг-Гейнце. История новой философии, пер. Я. Колубовского. СПб., 1890.

А-р И. Веденский. Философские очерки, СПб., 1901. «Судьба русской философии». (= «Вопр. филос. и психол.» XLII).

Е. Бобров. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Казань, 1900.

Е. Бобров. Литература и просвещение России XIX в. Казань, 1902.

Я. Н. Колубовский. Материалы для истории философии в России. («Вопр. филос. и психол.», кнн. IV, V, VI, VII, VIII, XLIV).





М. [М.] Ф и л и п п о в. Судьба русской философии («Русское Богатство», 1894, январь).

В. В. Р о з а н о в. Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературой по философии. («Вопр. филос. и психол.», III, стр. 1–36. — В. Р о з а н о в. Природа и история. Изд. 2-е, СПб., 1902.

O s s i p - L o u r i é. La philosophie russe contemporaine. 2-e éd., Paris, 1905. (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

А. В. Д а н и л о в с к и й. История преподавания философских наук в духовно-учебных заведениях России. 1912 (рукописный труд, хранящийся в Архиве Моск. Дух. Акад.).

Э. Л. Р а д л о в. Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie in Russland (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. III, 1890).

Э. Л. Р а д л о в. Очерк истории русской философии (в «Общая история философии», Т. II, СПб., 1912).

17 W. P r e l l w i t z. Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache. Göttingen, 1892, S. 181: *λήθη*, *λήθηστος*; S. 14 *ἀληθής*.

Е. В о i s a c q. Dictionnaire etymologique de la langue Grecque. Heidelberg-Paris, 1907, 1-e livraison, p. 43: *ἀληθής*.

Н. С r e m e r. Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, 8-te Auflage, Gotha, 1895, SS. 109 ff.

Rud. H i r z e l. Rede gehalten zur Feier der akademischen Preisverteilung am 24. Juni 1905. Jena. 1905. Тема ее — «Was die Wahrheit war für die Griechen?». 24 SS. Особенно см. §§, 8, 15.

18 См. [2] к стр. 5.

19 C u r t i u s. id., [12] S. 574. — По этимологии *vegeor* см.: Alois V a n i ć e k. Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache. Lpz., 1874, pp. 153–154.

А-др С у в о р о в. Vocabularium etymologicum linguae Latinae. Латино-русский словарь, расположенный по корням. Варшава, 1908, стр. 663–664.

C u r t i u s. id. [12]. SS. 99, 349, 574.

Al. W a l d e. Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 2-e umgearbeitete Auflage. Heidelberg. 1910. (Indogermanische Bibliothek, 1, II, 1), S. 820.

R. H i r z e l. id. [17] SS. 57–58.

20 Относительно того, что с л о в о понималось в древности и понимается по сию пору народом как некоторая мистическая реальность, и, в частности, что смысл речения «*εἰς ὄνομα*» в Священном Писании — мистический и метафизический, а вовсе не номиналистический, не вербальный, — доказательства см. в исследованиях:



Julius B o e h m e r. Das biblische «Im Namen». Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über das hebräische  $\text{שׁוֹמֵר}$  und seine griechische Äquivalente (in besonderen Hinblick auf den Taufbefehl. Math. 28, 19). Giessen, 1898.

Wilh. H e i t m ü l l e r. «Im Namen Jesu». Eine sprach- und religion-geschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe. Göttingen, 1903.

W. B r a n d t. *ἰνομα* en de doopsformule in het nieuwe testament, Theolog. Tijdschrift, 1891, pp. 566–610. — Мне известно лишь в изложении.

B. J a c o b (Babbiner). Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament. Berlin, 1903.

Pr. G i e s e b r e c h t. Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage. Königsberg, 1901. Тут же даются извлечения из работ Н и р о п а, А д р и а н а и К р е л л я, практически почти недоступных для читателя вследствие того, что они помещены в мало-распространенных изданиях; кроме того, на стр. 45–54 вкратце излагаются (с указанием источников) ономастологические теории Густава Б а у р а, Герм. Ш у л ь ц а, Р и м а, Д и л ь м а н а, К р е м е р а, Ш т а д е, С м е н д а, В и т т и х е н а и Б ё м е р а.

J. В у х т о r f i u s. Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum — Denuo edidit et annotatis auxit Bernardus Fischerus. Lipsiae 1859. 2 vols.  $\text{כ}$ , pp. 1204–1214, особенно примеч. Фишера.

Em. F e r r i è r e. Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone. Paris, 1884, pp. 133–161.

П. Ф л о р е н с к и й. Священное переименование. 1907 (суммирующая работа; готовится к печати).

П. Ф л о р е н с к и й. Общечеловеческие корни идеализма. Сергиев Посад, 1909 (= «Богословский Вестник», 1909, №№ 2 и 3).

Остальной, более подробной литературы, как указываемой в уже упомянутой работе о «священном переименовании», приводить не стану. (См. также [746]).

21 Т е р е н ц и й. Девушка с о-ва Андроса (Andria), I, I, v. 41: «Obsequium amicos, veritat odium parit». (P. T e r e n t i i A f r i Comoediae ex rec. Bentleii, nova editio stereotipa, Lipsiae, 1829, p. 29) в издании с примечаниями Иоанна Минеллия, Lpz., 1738, p. 64, интересующий нас стих — 40-й). — Комедия Теренция была поставлена на римской сцене в период времени



с 166 по 160 гг. до Р. Х., умер же Теренций в 159 году. Похвалу Теренцию читаем у Цицерона, и потому весьма вероятным должно признать, что он заимствовал слово «*v e r i t a s*» именно от названного автора.

22 См: H. M e r g u e t. *Lexicon zu den Reden des Cicero mit Angange sämmtlicher Stellen.* Bd. IV, Jena: 1884. SS. 866–857. Тут приводится приблизительно всего 64 случая словоупотребления *Veritas*.

23 *Carolus du Fresne, Dominus d u C a n g e.* *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Latinitatis.* Editio nova. T. VI, Parisiis, 1738, coll. 1493–1493.

24 *Guilielmus G e s e n i u s.* *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaee Veteris Testamenti.* Editio altera. Lipsiae, 1829. T. I I, pp: 113–114, 114–118.

*Wilhelm G e s e n i u s.* *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, in Verbindung mit A. S o c i n und H. Z i m m e r n bearbeitet von Frants B u h l.* 12-te Aufl. Lpz. 1895. S. 51, 55.

Подробности относительно употребления слова «*аминь*» в Ветхом и Новом Завете, в богослужении, в написях и в папирусах и о таинственном сигле  $\text{ϞϞ}$  см. в статье Ф. К а б р о л я «*A m e n*» (*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* publié par Le R. P. dom Fernand C a b r o l, T. I I, Paris, 1907, coll. 1554–1573). Тут же (col. 1573) даются и библиографические сведения. — По мнению, высказанному Луи Г и н з б е р г о м, слово «*аминь*», — быть может, наиболее распространенное в человечестве, ибо оно принадлежит одновременно евреям, христианам и мусульманам (id. col. 1534). Сигл же  $\text{ϞϞ}$  есть ничто иное, как число 99, т. е. число слова «*אַמֶּן*» или amen. В самом деле (id. coll. 1571–1572):

*а м η ν а т е н*

$$1 + 40 + 8 + 50 = 99, \quad 1 + 40 + 8 + 50 = 99.$$

Слово «*аминь*», употребляемое как утверждение известного, только что высказанного содержания мысли, указывает на веру в с и л у с л о в а, в творчество словом, в реальность слова [20]. Подобное же «*аминь*» значение обнаруживают заключительные формулы з а г о в о р о в, с тою только разницею, что здесь непреложность словесного творчества характеризуется образно и во ногих словах. Вот несколько примеров этого заговорного «*аминя*»: «Слово мое крепко!»; «Слово мое не преидет во век!»; «Будьте слова мои крепки и лепки, тверже камня, лепче клею и серы, сольчей



соли, вострой меча-самосека, крепче булата; что задумано, то исполнится!»; «Сие слово есть утверждение и укрепление, им же утверждается и укрепляется и замыкается... и ничем — ни воздухом, ни бурей, ни водою дело сие не отмыкается». «Тем моим словам губы да зубы — замок, язык мой — ключ; и брошу я ключ в море, останься замок мой в роте»; «Ключ моим словам в небесной высоте, а замок в морской глубине — на рыбе-ките, и никому эту кит-рыбу не добыть и замок не отпереть кроме меня; а кто эту рыбу добудет и замок мой отперет, да будет яко древо, палимое молнией» и т. п. (А. А ф а н а с ь е в. Поэтические воззрения славян на природу, М., 1865, Т. 1, стр. 420–423). О заговорах наиболее подробные, друг друга дополняющие исследования: Л. Н. М а й к о в. Великорусские заклинания. (Сборник). («Записки Импер. русс. географич. об-ства — по определению этнографии», Т. II, СПб., 1869.)

А. [В.] В е т у х о в. Заговоры, заклинанья, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. (Из истории мысли). Варшава, 1907. Вып. I–II, 522+VII стр. — Тут же — обширный библиографический указатель о заговорах, впрочем нуждающийся в кое-каких дополнениях.

25 Моисей Б а з и л ь е в с к и й. Влияние монотеизма на развитие знаний. Киев, 1883, ч. III, гл. I, стр. 168, прим. 2.

26 Не могу не выразить своей радости, что бóльшую часть мыслей письма второго и, отчасти, третьего с четвертым я могу опереть на авторитет † архимандрита С е р а п и о н а (М а ш к и н а). В излагаемом тут виде очень многие идеи взяты из его рукописей, но к а к и е именно — пусть читатель, интересующийся вопросами идейной собственности, сам определит, когда появятся в свет подлинные сочинения о Серапиона. Что же до меня, то мысли покойного философа и мои оказались настолько сродными и срастающимися друг с другом, что я уже не знаю, где кончается «серапионовское», где начинается «мое», тем более, что общность наших отправных точек и знаний неизбежно вызывала однородность и дальнейших выводов.

Интерес к системе, которая начиналась бы с абсолютно-го скепсиса и, охватив все основные вопросы человечества, заканчивалась бы программой общественной деятельности, до самой смерти о. Серапиона властно сковал его внимание. В результате упорной и смелой работы мысли явилась в высокой степени оригинальная система, которую покойный философ несколько раз брался изложить письменно. Где-то



в своих бумагах он поминает, как, еще в детстве, его влекли основные вопросы о происхождении мира, о Боге и т. п., и что тогда уже он пытался выразить на бумаге свои решения их. Первою серьезною попыткой можно считать кандидатское сочинение о. Серапиона, относящееся к 1890—92 годам; тогда о. Серапиону было 39—41 год. Вторую грандиозною попыткой было сочинение, поданное на магистра и помеченное 1900-м годом, — временем настоятельства о. Серапиона в Знаменском монастыре. Эта редакция в разных местах носит разные заглавия. На обложке ее значится:

«А р х и м а н д р и т С е р а п и о н ( М а ш к и н ).  
О п ы т с и с т е м ы Х р и с т и а н с к о й Ф и л о с о ф и и ».

Это заглавие зачеркнуто, и над ним надписано:

«Опыт системы Учения и Дела Иисуса Христа (Христианская Философия)».

Первоначальное заглавие повторяется и на первой странице с эпиграфом: «Измерил он город тростью, — мерою человеческою, какова мера и Ангела» (*Откр 21: 16, 17*).

Как сказано, сочинение в э т о й редакции было подано на степень магистра в Московскую Духовную Академию. Проф. Алексей Ив. Введенский, просматривавший его, вернул обратно с предложением внести поправки, — исправить частью чисто внешние недочеты изложения, как-то длинноты, повторения, неясности, частью же — и по существу. О. Серапион начал перерабатывать свое сочинение и многочисленными перечеркиваниями, надписаниями, восстановлениями старого текста, приписками и вставками целых тетрадей чрезвычайно затруднил чтение рукописи. Но он почему-то так и не подал снова этой редакции на степень магистра, а стал излагать свою систему совсем за-ново, по новому плану и под новым заглавием:

«( м о н а х ) З а в у л о н М а ш к и н . С и с т е м а  
Ф и л о с о ф и и . 1904».

и, на следующей странице,

«А р х и м а н д р и т С е р а п и о н М а ш к и н . С и с т е м а Ф и л о с о ф и и : О п ы т н а у ч н о г о с и н т е з а . В д в у х ч а с т я х , 1903—1904».

Эта последняя редакция отличается большою сжатостью и, порою, даже изяществом изложения — тем своеобразным изяществом строгости, с каким написаны «Этика» Спинозы или три «Критики» Канта. Изложенная *more geometrico*, гораздо более отвлеченная, чем предыдущая редакция, эта последняя редакция требует от читателя непрерывной на-



пряженности мысли, и эта напряженность повышается от множества символических формул, подобных математическим, концентрированно воплощающих в себе целые метафизические теории и образующих базис для дальнейших умозрений. К сожалению, однако; эта 2-я редакция окончательно написана не вся, и 2-я часть ее осталась в виде отдельных фрагментов или даже просто едва читаемых, по неразборчивости почерка, набросков. Таким образом, является большое сомнение, возможно ли восстановить эту 2-ую часть 2-й редакции.

Оптиной пустыни достались после смерти о. Серапиона все его бумаги, среди которых имеются два последних изложения его системы, черновики писем и кое-какие отдельные заметки, но в очень небольшом числе. Имеются также многочисленные предварительные наброски, заметки и фрагменты окончательно-отделанного сочинения у родственников покойного о. Архимандрита, Машкиных. Наиболее ценное автор настоящей книги имеет в виду опубликовать, но и внешние условия издательства, и обработка текста для печати представляют не малые затруднения. До того же времени я надеюсь выпустить в свет монографию об о. Серапионе, т. е. систематическое изложение его воззрений и его биографию. Впрочем, такая монография и необходима, потому что непосредственное чтение сочинений о. Серапиона едва ли окажется под силу многим из тех, кто мог бы живо заинтересоваться его взглядами.

В заключение мне хотелось бы указать что-нибудь из литературы об о. Серапионе, но вся она, к сожалению, ограничивается небольшой статьёй моей «К почести вышнего знания», помещенной в 1-м выпуске «Вопросов Религии» (М., 1906 г, стр. 143–173). Должен однако предупредить читателя, что она написана до того времени, когда автор мог более основательно вникнуть в жизнь и личность о. Серапиона, и потому многое в характеристике о. Серапиона теперь было бы представлено иначе.

**27 Формальная логика**, основанная Аристотелем, начинается, как известно, с понятий, и из них построены, далее, суждения. Напротив, гносеологическая логика, особенно в трудах Г. Риккерта, начинается с суждений и, при помощи них, устанавливает понятия (Г. Риккерт. Введение в трансцендентальную философию. Предметы познания. Пер. Шпета. 1904. — Г. Риккерт. Границы естественно-научного образования понятий. Пер. Водена. СПб., 1903). В первом случае понятия — первичные элементы, а суждения — вторичные; во втором — на-



оборот, но и та и другая логика сходятся между собою в м о н и с т и ч е с к о м понимании логических элементов. Символическая же логика, основываясь на соотносительности и неразделимости суждений и понятий, существенно д у а л и с т и ч н а. Как дается понятие? — Через суждение. Как дается суждение? — Из понятий. Следовательно, не бывает ни суждений без понятий, ни понятий — без суждений; те и другие полярно-сопряжены. Понятия и суждения суть такие элементы мышления, которые, будучи всегда вместе, различаются не безотносительно, а лишь соотносительно, и, вне своего соотношения, они не могут быть рассматриваемы как различные. Отсюда вытекает весьма интересное следствие: Когда мы устанавливаем то или иное формальное соотношение понятий и суждений, то, подставляя в соотношении на место первых последние и на место последних — первые, мы опять получим истинное соотношение, которое будет теоремою, двойственно-сопряженною с первою. И, значит, при алгоритмических выкладках вам нет ни малейшей надобности знать, имеем ли мы дело с суждениями, или с понятиями; полученная формула будет равно справедлива и при той, и при другой интерпретации, так что каждая формула представляет собою д в е теоремы, — одну из исчисления классов, а другую — из исчисления предложений. Об этом см.:

L. S o n t u r a t. L'Algèbre de la Logique, 1905, § 2, pp. 3–4 и рус. пер.: Л. К у т у р а. — Алгебра Логики, пер. с добавлением проф. И. Слешинского, Одесса, 1809, § 2. стр. 2–3, и приложение 1-е, стр. I–IV. — Дальнейшие указания — в [211].

В виду сказанного, наиболее основательно было бы не ограничивать себя выбором того или другого основного термина, как это сделано нами в тексте, но писать просто символ, б е з интерпретации его. Однако эта, самая безопасная позиция, сделала бы язык нашего сочинения столь варварским и чтение книги столь затруднительным, что мы оказались бы вынужденными выйти из равновесия и отдать предпочтение либо той, либо другой интерпретации. На логико-алгебраический алгоритм мы посмотрели под углом зрения именно гносеологической логики, т. е. сочли, — по крайней мере на словах, — основным актом познания — суждения. Но, хотя этим размах мысли и сужен вдвое, однако мысль от того не делается неверною и всегда может быть восполнена «переводом» текста на язык формальной логики. В сущности говоря, текст следовало бы печатать сразу на языках обеих логик, в два столбца, но это хлопотливое новшество было бы и уто-



мительным и мало целесообразным, хотя иногда и применяется в алгебре логики.

28 Этот принцип познания, в различных формулировках, единодушно высказывался мистиками всех времен и всех стран, причем мною имеется в виду, конечно, мистика естественная, без- или вне-благодатная. Индусская философия вообще и, в особенности, система йог; неоплатонизм; персидская мистика; современная теософия и другие оккультические течения; бесчисленные мистические течения на почве христианства; наконец философия разных направлений, и, в частности, новейшая, например, мистический интуитивизм и т. д. и т. д. — все они, более или менее ясно, высказываются именно в таком смысле.

Укажем кое-какие книги для ознакомления с общим характером мистического познания; впрочем, литературы по суфизму, по неоплатонизму и др. течениям, кроме индусской мистики, приводить не будем, как по ее специальности, так и имея в виду кое-что из нее указать в других местах.

В. Д ж е м с. Многообразие Религиозного Опыта. Пер. с англ. В. И. Малахеевой-Мирович и М. В. Шик под ред. С. В. Лурье. М., 1900.

Г. Г е ф ф д и н г. Философия религии. СПб., 1903.

Вл. С. С о л о в ь е в. Критика отвлеченных начал, XL—XLVI. («Собрание сочинений», Т. 2); Философские начала цельного знания (id., Т. 1), многие статьи из «Энциклопедического Словаря» Брокгауза и Эфрона, (id., Т. 9) и др.

П. Д. У с п е н с к и й. Tertium Organum. Ключ к загадкам мира. СПб., 1911.

М. В. Л о д ы ж е н с к и й. Сверхсознание и пути к его достижению. Индусская Раджа-йога и христианское подвижничество. СПб., 1911.

П. М. М и н и н. Мистицизм и его природа («Богословский Вестник», г. 20-й, 1911 г., апрель, стр. 795—817 и май, стр. 85—112).

П. М. М и н и н. Главные направления церковной мистики (id., г. 20, 1911, декабрь, стр. 823—838 и далее).

И. Л а п ш и н. Мистическое познание и вселенское чувство («Сборн. статей, посвящ. почитателями акад. и засл. проф. В. И. Ламанскому по случаю пятидесятилетия его ученой деятельности, СПб., 1907, Т. 1, стр. 549—641, и отд. изд.).

Ф. С т е п у н. Трагедия мистического сознания («Логос», 1911—12. кнн. 2—3. стр. 115—140).

D e l a s r o i x. Etudes d'histoire et de psychologic du mysticisme, Les grands mystiques Chretiens. Paris, 1908.





L e u b a. Les tendances fondamentales des mystiques chre-  
tiens («Revue Philosophique», Т. 44, 1902).

R é ç é j a c. Essai sur les fondaments de la connaissance  
mystique, Paris, 1897.

M u r i s i e r. Les maladies du sentiment religieux, Paris,  
1901.

E k s t a t i s c h e K o n f e s s i o n e n gesammelt von  
Martin B u b e r. Jena, 1909.

A. G o d f e r n a u x. Sur la psychologie du mysticisme  
(«Revue Philosophique», 1902, Février).

B o u t r o u x. Le mysticisme («Bulletin de l'Institut général  
psychologue», 1902, Janvier-Février).

J. v. G ö r r e s. Die christliche Mystik. Regensburg, 1836–  
1842 Bde.

C a r o. Essai sur le Mysticisme au XVII siècle.

P a u l h a n. Le nouveau mysticisme («Revue Philosophique»,  
1890, № 11).

А. А. К о з л о в. Очерки из истории философии. Поня-  
тие философии и истории философии. Философия восточ-  
ная. Киев, 1887.

М. М ю л л е р. Шесть систем индийской философии.  
Пер. с англ. И. Николаева, М., 1901.

Архим. Х р и с а н ф (Ретивцев). Религии древнего мира  
в их отношении к христианству. СПб., 1873—1876. 3 Т.

Р а м а ч а р а к а. Хатха-Йога. Пер. под ред. В. Силина.  
СПб., 1909.

«С в е т н а п у т и». Пер. И. Батюшкова. («Свободная  
Совесть», кн. 1-ая, М., 1906, стр. 140–152); то же — пер. Е. П.,  
изд. «Посредник».

Е. П. Б л а в а т с к а я. Голос Безмолвия. Пер. с англ.  
Е. П. Калуга.

Браман Ч а т т е р д ж и. Сокровенная религиозная фи-  
лософия Индии. Пер. с 3-го фр. изд. Е. П. Калуга, 1906.

«Основы Упанишад» (Дух Упанишад). Изд. «Магнетизм  
Личности».

Ал-ей [И.] В в е д е н с к и й. Религиозное сознание язы-  
чества Т. 1, М., 1902.

С е д и р. Факиризм в Индии или школа упражнений для  
развития психических способностей. Пер. А. В. Трояновско-  
го. СПб. 1908.

Б е т т а н и и Д у г л а с. Великие религии Востока  
Пер. с англ. Л. Б. Хавкиной. М., 1899, приложены библиограф.  
и предметн. указатели.



Rich. S c h m i d t. Fakire and Faxirtum in alten und moder-  
nen Indien. Berlin., 1908, с 87 цветными рис., представляющи-  
ми различные положения тела при мистическом созерцании.

I. S a m p b e l l O m a n. The Mystics, Ascetics and Saints  
of India. London. 1905. XV + 291 pp. — Отчет об этой книге см.  
в «Revue de l'histoire des religions», 1906, № 3 (159), p. 425.

Paul D e u s s e n. Ailgemeine Geschichte der Philosophie.  
Bd. I. Lpz., 1824.

C. J. H. W i n d i s c h m a n n. Die Philosophie im Fortgang  
der Weltgeschichte. Eister Theil. Die Grundlagen der Philosophie  
im Morgenland. Bonn, 1827.

А. Б а р т. Религии Индии. М., 1897. — Тут же указана  
литература.

С у о м и В и в е к а н д а. Философия Йога. Лекции, чи-  
танные в Нью-Йорке зимою 1895–1896 г. о Раджа Йоге. Пер.  
с англ. Попова, Сосница, 1896.

Журнал «В е с т н и к Т е о с о ф и и»; сборники «В о -  
п р о с ы Т е о с о ф и и».

А. Б е з а н т. Древняя мудрость. Пер. Е. П.

А. Б е з а н т. Теософия и Новая Психология. Пер. Е. П.

Руд Ш т е й н е р. ΘΕΟΣΟΦΙΑ. Пер. со 2-го нем. изд.  
Минцловой. СПб. 1910.

См. также [148].

29 По П л а т о н у, есть три вида бытия. Первый их них  
«тождественный, нерождающийся и неразрушающийся, не  
принимающий в себя ниоткуда иного и сам нигде не входя-  
щий в иное», — одним словом, безусловно подчиняющийся  
закону тождества; — он — достояние «мышления». Второй —  
вид «рожденный, всегда подвижный, являющийся в каком-  
либо месте и опять оттуда исчезающий»; воспринимается он  
«мнением в связи с чувством». Третий же род представляет  
всегда род пространства, не принимающий разрушения, да-  
ющий место всему, что имеет рождение, сам же уловляемый  
без посредства чувства, — путем некоторого поддельного  
суждения, — род, едва вероятный. Взирая на него, мы точно  
грезим... αὐτὸ δὲ μετ' ἀνασθησίας ἀπὸν λογισμῶ τινὶ νόσφ, μόγις  
πιστῶν· πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες (П л а т о н. Тимей  
52 a, b. P l a t o n i s Opera ex rec. Schneideri. Vol. II, Parisiis,  
1846, p. 219).

Подобная же мысль развивается и в другом творении  
«τρία δὲ ὄντα, τρισὶ γνωρίζεσθαι· τὰν μὲν ἰδέαν, νόφ κατ' ἐπιστάμαν  
τὰν δ' ὕλαν, λογισμῶ νόσφ· τῶ μήπη κατ' εὐδωρίαν νοεῖσθαι, ἀλλὰ  
κατ' ἀναλογίαν· τὰ δ' ἀπογεννάματα αἰσθήσει καὶ δόξα. — Quum



haec tria sint, tribus quoque modis cognoscendi: Formam quidem, mente et scientia: Materiam adulterina quadam ratiocinatione (quod videlicet non recta quadam et aequam rei animadversione sed ex proportione quadam et collatione intelligitur) Foetus vero qui ex illis nascuntur, sensu et opinione» (псевдо-Тимей Локрский. О душе мира, 94b. — Divini Platonis Opera omnia quae exstant. Marsilio Ficino interprete. Lvgdv., 1590, p. 553 B.). — Хотя старинные издатели и помещали это произведение среди Платоновских, как первоисточник «Тимея», но в настоящее время подлинность его безусловно отвергается и его вовсе не печатают в «Творениях» Платона. Но Мейнерс, Тидеман, Теннеман и др. призвали его за компиляцию из Платона; вот в этом-то смысле представляет для нас некоторый интерес, как своего рода перифраз какого-то из позднейших платоников.

**30** Гётте. Фауст.

**31** Доказательство — это значит диалектически породить доказываемое (см. Herm. Cohen. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1902). Рационализм и есть выражение этого стремления, — будь то рационализм Фихте, Шеллинга, Гегеля, современных марбуржцев или, наконец, логистиков; в сущности, все они заняты одною задачею, — изгнать из области мысли все то, что не воспостроено чисто-логически, т. е. рационализировать все мышление. Но все же наиболее последовательно и строго эта «логизация» науки, чрез посредствующее звено «арифметизации», проводится в области основ математики. Однако нельзя не видеть, что интуиция, изгоняемая дверью, у всех их, а в том числе и у математиков, неизбежно влетает в окна. Но, как мужественная попытка, как опыт наглядного приведена к абсурду самого принципа рационалистического, все эти течения в высокой степени интересны и поучительны.

**32** А. [Н.] Афанасьев. Поэтические воззрения Славян на природу. Т. 2, М. 1868, стр. 163.

**33** «Для объяснения данных явлений можно приводить только такие другие вещи и основания объяснения, которые связаны с данными явлениями согласно известным уже законам явлений. Поэтому трансцендентальная гипотеза, в которой была бы применена чистая идея разума для объяснения вещей природы, не служила бы объяснением, так как в таком случае то, чего мы не понимаем в достаточной степени из знакомых нам эмпирических принципов, было бы объясняемо посредством того, что вовсе непонятно нам. Принцип такой гипотезы собственно служил бы только



для удовлетворения разума, а не для содействия применению рассудка к предметам. Порядок и целесообразность в природе должны в свою очередь объясняться из естественных оснований и законов природы, и здесь даже самые дикие гипотезы, если только они имеют физический характер, более выносимы, чем гиперфизические, т. е. чем ссылка на божественного Творца, предполагаемого для этой цели — *hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglich, als eine hyperphysische, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behuf voraussetzt*. В самом деле, проходить сразу мимо всех причин, объективная реальность которых, по крайней мере в возможности, доступна нашему познанию путем продолжения опыта, и успокаиваться на чистой идее, весьма удобной для разума, это — принцип ленивого разума (*ignava ratio*)...» (К а н т. Критика чистого разума, учение о методе, гл. I, секц. 3 [изд. В., SS. 800–801]. — Пер. Н. О. Лосского, СПб., 1907, стр. 426–427. — *Kritik der reinen Vernunft, von Im. Kant, herausgegeben von K. Kehrbach, 2-te Aufl., Lpz., SS. 588–589*).

34 Термины, употребляемые здесь и далее, разъяснены в:

П. Ф л о р е н с к и й. О символах бесконечности («Новый Путь», 1904, № 9).

П. Ф л о р е н с к и й. О типах возрастания («Богословский Вестник», 1906, № 7).

35 П л а т о н. Пир, 202 а (гл. XXII). — *Opera Platonis ex rec. R. V. Hirschigii. Parisiis, 1856, Vol. I, p. 680*:

«Разве ты не знаешь, что правильное мнение, которое ты не можешь подтвердить доказательством, не есть ни знание (ибо дело недоказанное как могло бы быть знанием?), ни незнание (потому что дело, касающееся сущности, как могло бы быть незнанием?). Это-то именно правильное мнение, вероятно, и есть середина между невежеством и разумностью. — *Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἀνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὐτ' ἐπίστασθαι ἔστιν — ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἶη ἀμαθία; ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον (τι) ἢ ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας*».

36 А р и с т о т е л ь. Этика к Никомаху, VI (Z), 3 (Aristotelis Opera, ed. Acad. Borussica, vol. 2, p. 1139b 31): «ἢ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτικῆ». Слово ἕξις происходит от глагола ἔχω — имею — и означает обладание, владение. — П о н я т и е аподиктического суждения весьма определенно содержится у А р и с т о т е л я в его Первой Аналитике I 1,24 а 30, ср. De gener. II 6, 333b 25].



37 Слово *ἀπορία* образовано из *ἀ* privativum и *ῥορ*; происходящие от этого последнего слова: *πορεῖν* — доставлять, давать; *πορίζω* — доставлять, изготавливать и т. д.; *πέπραται* — дано, решено, назначено судьбою; *πεπρωμένος* — назначенный; *ἡ πεπρωμένη* — участь, судьба, — эти слова определяют и значение нашего корня. Однако сродство его с латинским *ῥρα*, входящим в слова *parāre* — готовить и *parēre* — рождать (W. P r e l l w i t z. Etymologisches Wörterbuch, SS. 259–260, *πορεῖν*. — Б е н з е л е р, Греческо-русский словарь, Киев, 1881, стр. 626–627) заставляет думать, что первоначально в *ῥορ* содержалось понятие доставления именно чрез рождение, но рождение, как деятельность, производящую некий плод. Отсюда понятно, что у Платона идея полноты производительной силы, полноты божественного творчества идеального мира представлена под видом божества *Πόρος* (Платон. Пир, В, С, XXIII. — P l a t o n i s Opera ex rec. R. V. Hirschigii, Parisiis 1856, vol. I, p. 681); Поэтому, далее, *ἀπορέω* — быть без средств, находиться в безвыходном, беспомощном состоянии, терпеть нужду, недостаток — и *ἀπορία* — безвыходное положение, недоумение, уныние, недостаток, нужда и т. п. (Б е н з е л е р, id., стр. 93), в сущности, выражают идею бесплодия, производительного слабо- и бессилия, отсутствие мощи рождения. Философские же термины «*ἀπορεῖν*» и «*ἀπορία*», при сравнительно внем их понимании, означают затруднительное положение ума, умственное недоумение, интеллектуальную безвыходность, а, для более глубокого разумения, должны означать бессилие творческой мысли, неспособность рождать мысли, умственное бесплодие. Это обнаруживается в неспособности ума употреблять внешние органы интеллектуального рождения, — голосовые, т. е. в невозможности высказать суждение, в *ἀφασία*. В истории мысли неотъемлемо от Сократа и Платона у них повторяющееся бесчисленное множество раз сравнение философствования с деторождением; однако оно не есть простая аналогия. Нет, органы рождения и органы речи — гомотипичны друг другу (стр. 579–585), и плоды их деятельности, ребенок и воплощенная мысль, — эти завершения полюсов нижнего и верхнего, — находятся в каком-то трудно-показуемом, но несомненном, глубоком соответствии между собою. Вот почему, древние скептики, для обозначения философской неспособности производить мысли, опять-таки выбрали слово столь специфического оттенка.



38 Слово *ἐποχή* происходит от глагола *ἐπέχω* — имею что над чем, держу что над чем, держу что пред чем, имею кого против себя, стою против кого, направляюсь, устремляюсь на кого; а затем еще: удерживаю, сдерживаю, останавливаю, сдерживаюсь, медлю, жду и т.д. (Бензельер, *id.*, стр. 270). Позднейшее слово *ἐποχή* означает остановку, задержку (*id.*, стр. 293). В философии, по определению Пиррона, «*ἐποχή ἐστὶ στάσις διανοίας δι' ἣν οὔτε αἰρούμεν τι οὔτε τίθεμεν* — *ἐποχή* есть остановка мышления, вследствие которой мы ни отбрасываем что-нибудь, ни устанавливаем его» (Секст Эмпирик. Пирроновские основоположения. 110, — Sextus Empiricus, ex recensione Imm. Bekkeri, Berolini, 1842; p. 51–2). По мнению Эд. Целлера (Ed. Zeller. Die Philosophie der Griechen, 4-te Aufl. herausg. von Ed. Weibmann, T. 3, Abth. 1, Lpz., 1909, S. 505, Anm. 1) этот термин *ἐποχή* выражает совершенно то же, что и *ἀφασία*, *ἀκαταληψία* и еще, присоединенные сюда впоследствии, *ἀρρέψια*, *ἀγνωσία τῆς ἀληθείας* и т.д. Но едва ли основательно уничтожать те оттенки мысли, которые связываются с различиями этих терминов. Однако для нас, в настоящую минуту, историческая сторона дела мало занимательна, и мы смело можем пренебречь тонкостями, разъяснение которых читатель найдет в специальной литературе по греческому скептицизму.

Библиографию по древнему и отчасти новому скептицизму см. в:

Fr. Ueberweg Grundriss der Geschichte der Philosophie. Achte Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Max Heinze. Berlin, 894. Erster Theil, das Alterthum. §§ 60, 61, SS. 291–299.

J. [M]. Baldwin. Dictionary of Philosophy and Psychology. New York, London, 1905. Vol. III, Part. I, pp. 431–432: Pyrrho; 475–476: Sextus Empiricus; 63: Aenesidemus и т. д.

Rud. Klusmann. Bibliotheca scriptorum classicorum et graecorum et latinorum. Die Literatur von 1878 bis 1896 einschliesslich umassend, Erster Band: scriptores graeci. Lpz. 1909 u. f. См. соответствующие имена в указателе.

39 Состав термина *ἀταραξία* (*ἀ* privativum и *ταραξία* — потрясаю, волнуя, смущаю, расстраиваю, беспокою и т. д.) понятен. По определению: Пиррон *«ἀταραξία ἐστὶ ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης — ἀταραξία* есть без-беспокойность души и затишье» или «нестесненность души и ясность, веселость» (Секст Эмпирик. Пирроновские основоположения, 110). — Sexti Empirici Opera, *id.* p. 52–3).



40 «П и р р о н был основателем греческого скептицизма. Он не только высказал основные принципы этого учения, но и всю свою жизнь, представляющую высокий образец чистоты и благородства, построил согласно этим принципам; это один из возвышеннейших представителей типа греческого мыслителя: сверхчеловек, поскольку никакие человеческие тревоги и заботы не имели над ним власти. Это обстоятельство ... привело к тому, что скептики всех времен видели в Пирроне как бы своего святого, что он стал патроном скептической секты... Он ... сопровождал А н а к с а р х а, когда тот отправился в азиатский поход в войске Александра ... В Азии Пиррон встретился с индийскими гимнософистами — отрехшимися от мира мудрецами, которые, голые, жили в лесах — с индийскими магами, аскетами и святыми; эти бездельные и равнодушные, отвергающие жизнь люди должны были произвести впечатление чарующей загадки на нашего грека, сына жаждущей избавления эпохи. «Мы, греки, изнемогаем в погоне за счастьем, — а здесь, по эту сторону моря, оно осуществляется на деле; только умерев для жизни, только отринув беспокойную волю, может человек наслаждаться миром. Какой же путь должна избрать наша душа, чтобы достигнуть своего идеала?». В форме такого рода вопросов должны были обрисоваться пред погруженным в раздумье Пирроном основные черты скепсиса, как решения мировой и человеческой загадки. По окончании азиатского похода Пиррон возвратился на родину, в Элиду; он вел здесь очень скромную жизнь, и пользовался всеобщим уважением. Ради него философы были освобождены от налогов. Афиняне преподнесли ему право гражданства. На рыночной площади родного города была воздвигнута его статуя; он был назначен верховным жрецом. ... Новый нравственный идеал жизни, полной резиньяции, был движущим мотивом всего его учения. ... Все, что мы знаем о характере и образе жизни Пиррона, доказывает, что он был всецело проникнут глубоко, изнутри обоснованным равнодушием к жизни и миру. Ни следа фанатизма в этом человеке; он не отчаивается, хотя чужд всяких определенных чаяний, «его ничто не поддерживает, и тем не менее он стоит непоколебимо» (B r o s h a r d. *Les sceptiques Grecs*, Paris, 1887, p. 73); он религиозный скептик и в то же время верховный жрец. Сомнение его не есть скептицизм ярого просветителя, который еще полон надежд; это скептицизм консерватора, утратившего всякую надежду. Тихо и одиноко жил он со своей сестрой, акушеркой Филистой; он избе-



гал всяких почестей, никогда не забывая слов одного индийца, что Анаксарх не может учить истине, т. к. вращается во дворцах королей. Во время опасной бури на море, в момент всеобщей паники, он указал на свинью, спокойно пожиравшую свой корм, как на достойный подражания образчик наивной атараксии. Если во время его речи собеседник внезапно покидал его, он, нисколько не сердясь и не обращая внимания на ушедшего, спокойно договаривал до конца свою мысль. Мучительнейшие операции выносил он без малейшей гримасы» (Р. Р и х т е р, Скептицизм в философии. Пер. с нем. В. Базарова и Б. Столпнера, Т. I, 1910, стр. 62–65. Кн. 1, гл. 1, III). — Такова, для примера, новейшая попытка реконструировать «житие» скептика. (Еще характеристики личности Пиррона см. у Б р о ш а р а и у Фр. Н и ц ш е). Не смея отрицать этого светлого образа, хотя историческая достоверность его и весьма невелика, мы однако не можем не припомнить иные образы, свидетельствующие о внутреннем беспокойствии и смуте духовной на почве *ἐποχή*. Таков жадный до насмешек и, в то же время, любящий вкусно поесть, хорошо выпить, копить деньги и язвить врагов своих многописавший Т и м о н (Р и х т е р, id., стр. 68). Таков же и вечнозанятый К а р н е а д, громогласные речи которого производили впечатление почти д е м о н и ч е с к о е (Диод. IV, 62 — Р и х т е р, id., стр. 81). Оба они обосновали скептическое *ἐποχή* лучше Пиррона, но это ничуть не помогло им стяжать истинное «затишье» — *γαλήνη* духа. Не значит ли это, что Пиррону умиренность, — если только она достоверна, — что ее объясняет тоже вовсе не *ἐποχή*, а что-то иное?

41 Положение, высказанное в тексте, можно обосновывать множеством данных. Но для меня лично эта мысль стала очевидною после одного сновидения. Позволю себе привести современную ему запись, от 9-го сентября 1902 года.

«Я видел, — читаю я в старой своей тетради, — видел во сне, как схожу с ума. Что-то чуждое моему «Я», какая-то чужая воля закрадывается в психический организм. По временам он раздваивается на два активных «Я». Мое «Я», настоящее, тогда пытается сопротивляться «Я» чуждому и иногда достигает своей цели. Но это — редкими мгновениями, — когда, как молния, как вспышка, появляется мысль: «Ведь я схожу с ума!». А, в общем, настоящее «Я» как-то бездеятельно, безразлично созерцает другое «Я» (пример раздвоения сознания во сне, не объективируемого на иную личность). Меня во сне лечил, скорее присматривал за мною, доктор К\*.





Даже органы перестают повиноваться моему желанию. Я иду и как-то странно размахиваю руками, как будто в плечах они были на вращающихся, весьма ослабших шарнирах. Ноги дрыгают во все стороны, и все тело напоминает развинтившийся механизм.

Наконец, я чувствую, что сейчас потухнет последняя вспышка самосознания настоящего «Я», последний проблеск сознания о начинающемся психическом расстройстве.

Тут я просыпаюсь, и сперва механически, потом, начиная сознавать и понимать смысл, говорю стих Бальмонта:

«Я видел ныне сон — не все в нем было сном»...

(Стих Бальмонта, на деле, читается так:

«Я видел сон, не все в нем было сном,  
воскликнул Байрон в черное мгновенье») ».

42 Архимандрит, [ныне епископ] С е р а ф и м (Ч и ч а - г о в). Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря, СПб., 1903, стр. 114.

43 Подобный сему ответ о праве выхождения из границ о п ы т а дает Г е р б а р т: H e r b a r t. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 5-te Aufl. § 157, S. 192.

44 См. стр. 493–499. — Различные определения бесконечности, расположенные в хронологическом порядке, можно обозреть в: Rud. E i s l e r. Wörterbuch der Philosophischen Begriffe. 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 3, SS. 1566–1583, 1973; — история понятия о бесконечности в древней философии представлена в книге:

H. G u y o t. L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin. Thèse. Paris. 1906. XII+260 pp.

См. также:

Д. Н. О в с я н н и к о в - К у л и к о в с к и й. Идея бесконечности в положительной науке и в реальном искусстве («Вопросы теории и психологии творчества». Издатель-составитель Б. А. Лезинов. Харьков, 1907, стр. 50–78).

Д. Н. О в с я н н и к о в - К у л и к о в с к и й. Несколько мыслей о происхождении и развитии чувства бесконечности в чистой лирике (id., стр. 83–117).

H. F. Th. B e y d a. Das Unendliche, was es den Philosophen und was es den Mathematikern bisher gewesen und wie es sich mathematische dargestellt nach einer neuen Erfindung. Bonn, 1880.

Alex. V é r o n n e t. L'Infini. Catégorie et réalité. Paris. 1903.



45 Намек на III Esdrae 3 10–12: «Unus scripsit, Forte est vinum. Alius scripsit, Fortior est rex. Tertius scripsit, Fortiores sunt mulieres, super omnia autem vincit *veritas*».

Развиваемая в тексте мысль о преодолении абсолютного сомнения бесконечностью истины находит себе подтверждение у о. Иоанна Сергиева: «Бог, — говорит он, — есть Дух бесконечный. В чем эта бесконечность заключается?.. Везде и во всем Бог, сущий превыше всего, не содержимый никакою тварию, и ни одна мысль, как бы быстра и смела она ни была, ни в чем опередить Его не может, всегда кружась только в Нем» (о. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Приложение к журналу «Русский Паломник» за 1903 г., кн. III, стр. 692–693).

46 Im. Kant. *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I continet Monadologiam physicam* (Supplement-Band zu Kant's Werken, Abth. 11. Herausg von J. H. v. Kirchman, Lpz., 1878, p. 25. — Philosophische Bibliothek von Kirchmann, Bd. 76, Abth. II.

И. Кант. Физическая монадология. Предварительные замечания. Пер. П. Флоренского, Сергиев Посад, 1905, стр. 7 (= «Богословский Вестник», 1905 г. № 9).

47 Ансельм Кентерберийский. Monol. I. Он же указывает и на идеальную самообосновываемость Бога: Бог — «*summa veritas per se subsistens*».

48 Фома Аквинат. Contr. gent. 1, 80.

48a Georgius Reeb, S. J. *Thesaurus Philosophicus seu Distinctiones et axiomata philosophica, — proposita a J.-M. Cornoldi* Ed. nova, Parisiis, 1891, p. 111, n° 53 VII, cf. cetera.

49 Spinoza. *Ethices pars prima, Defin. III* (Benedicti de Spinoza Opera ... recognoverunt Van Vloten et J. P. N. Land. Vol. I, — Hagae Comitum, 1882, p. 39).

50 См. стр. 609–611, [26].

51 Ради графического упрощения в дальнейшем мы пишем нередко эту и аналогичные формулы с малых букв. Но читатель, вникший в суть дела, и сам увидит, где требовались бы прописные литеры.

52 Преп. Флассий Ливийский и Африканский. О любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу четвертое сто глав, 81, 84, 91, 93, 95, 97, 98 («Творения», 2-е изд. Козельской Введенской Оптиной Пустыни, М., 1894, стр. 64–67).



#### IV. — ПИСЬМО ТРЕТЬЕ: ТРИЕДИНСТВО.

53 А. А. С п а с с к и й. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Т. 1, Сергиев Посад, 1906 г.

А. П. Л е б е д е в. История вселенских соборов, ч.ч. I и II («Собрание церковно-исторических сочинений», ТТ. III и IV, СПб., 1904 г.).

В. [В.] Б о л о т о в. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879.

В. П. В и н о г р а д о в. О литературных памятниках «полуарианства». Сергиев Посад, 1912. (= «Богословский Вестник», 1911 г.).

L'Abbé Н. С о u g e t. La Sainte Trinité et les doctrines antitrinitaires. Paris, 1905, 2 vol. (из серии «Science et Religion»).

Ф. Т е р н о в с к и й. Греко-восточная церковь в период вселенских соборов. Киев, 1883.

Еп. И о а н н. История вселенских соборов, 1896 г.

Н а р н а с к. Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4-te Aufl.

В. С а м у и л о в. История арианства на латинском западе. СПб., 1890.

Е. R e v i l l o u t. Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques. Paris, 1881 et 1899, 2 volumes.

54 А. А. С п а с с к и й, цит. соч., стр. 228–231.

55 Бл. И е р о н и м С т р и д о н с к и й. Письмо 15-е, к папе Дамасу, 4 (Migne. Patrol, ser. lat., Т. 22, col. 457a): «Tota saecularium litterarum schola nihil aliud *hypostasim*, nisi *usian* povit». Письмо это написано около конца 376-го года. Все это письмо бл. И е р о н и м а в высшей степени поучительно. Даже для п р а в о с л а в н о г о учителя Церкви сверхрассудочность формулы трех ипостасей при единстве сущности была слишком остра; невероятная во всей истории мысли смелость этой формулы кружила головы и привычным к сверх-рассудочности умам. «Теперь же, о беда! — жалуется бл. Иероним. — После никейского символа, после александрийского определения, ... *каптенсы*, отрасль ариан, требуют от меня нового имени: трех ипостасей. Какие, спрашивают, апостолы предали так? Какой новый Павел, учитель языков, научил сему? Спрашиваю: как, по их мнению, можно разуместь ипостаси? Отвечают: три соприсущих лица — *tres personas subsistentes*. Я говорю в ответ, что мы так и веруем, но для них недостаточно единства в смысле, они требуют единства в самом имени: не знаю, что за яд может заключаться в звуках.



Мы провозглашаем: Кто не верует в три ипостаси, как *tria enhypostata*, т. е. три соприсущих лица — *tres subsistentes personas*, — да будет анафема. Но так как мы не привыкли употреблять эти термины, то нас осуждают как еретиков. Но если кто под словом ипостась разумеет сущность — *usian*, не признает в трех лицах одной ипостаси, тот отлучен от Христа: в таком случае мы вместе с вами будем отмечены клеймом савеллианства — *Unionis*. — Сделайте, умоляю вас, — если признаете нужным, — определение, и тогда я не убоюсь именовать трех ипостасей. Если прикажете, пусть будет сложено после никейского новое вероучение; пусть мы, православные, будем произносить то же исповедание, как и ариане. Школа светских наук не знает иного значения слова: *ипостась* — *hypostasin*, как только *сущность* — *usian*. Кто же, спрашивая, святотатственными устами будет говорить о трех *субстанциях* — *substantias*? В Боге есть единая и единственная природа, именно та, которая существует действительно — *una est Dei et sola natura, quae vere est*. — Но поелику одна Божеская природа и поелику в трех лицах соприсуще одно Божество — *in tribus personis Deitas una subsistit*, которое существует истинно и есть одна природа; то всякий под видом благочестия именующий три, т. е. три ипостаси, как три сущности, — покушается ввести три природы — *quisquis tria esse hoc est, tres esse hypostases, id est usias, dicit, sub nomine pietatis. tres naturas conatur asserere*. Если это так, то зачем же мы отделяемся стенами от Ария, будучи связаны собственной неверностью? — Достаточно нам именовать одну субстанцию и три лица, соприсущих, совершенных, совечных. Пусть, если угодно, умалчивается о трех ипостасях и удерживается одна. — Достаточно да будет для нас вышеупомянутое верование. Если же вы признаете правильным с нашей стороны именовать три ипостаси с своим истолкованием, — то мы не отказываемся. Но поверьте мне, под медом скрывается яд; ангел сатанин превращается в ангела света (2 Кор 11:14). Кампенсы хорошо толкуют слово: ипостась, но когда я говорю, что я содержу догмат согласно с их объяснением, то меня осуждают как еретика. Зачем они так болезненно держатся за одно слово? Что они скрывают под двусмысленною речью? Если они веруют так, как толкуют, то я их не осуждаю. Если я так верую, как они (быть может притворно) исповедуют себя мудрствующими, то пусть они позволят мне выражать мою мысль моими словами. Посему я Распятым Спасением мира, Троичным единосушием заклинаю твое блаженство дать мне многозначительный



по твоему авторитету письменный ответ о том, должно ли умалчивать об ипостасях, или именовать их...», (*id.*, 3–4 — *M i g n e. Patr. ser. lat.*, T. 22, coll. 356–358. — Творения Иеронима Стридонского. Ч. 1, Киев, 1879, стр. 45–47).

56 Огромною заслугою Канта было указание, что могут быть объекты ничем не различающиеся между собою в понятии, для рассудка, но тем не менее различные, — так что разница постигается между ними лишь при их наглядном сравнении. Такими объектами оказываются, например, правая и левая рука, или правая и левая перчатка, симметричные относительно центра и равные между собою сферические треугольники и т. п. См.:

I. K a n t. Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum [1768]. (*Imm. K a n t's Kleine Schriften zur Logik und Metaphysik*, herausgegeben von K i r c h m a n n, Bd. 33 (5), 3-te Abth., SS. 124–130).

I. K a n t. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis [1770], § 15 с (= И. К а н т. О форме и началах мира чувственного и умопостижимого, пер. Н. Лосского, СПб., 1910, Труды С.-Пет. фил. о-ва, Вып. VI, стр. 20–21).

Im. K a n t's Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können [1783]. 4-te Auflage. Herausgegeben... von Karl V o r l ä n d e r. Lpz., 1905 (*Philosophische Bibliothek*, Bd. 40). § 13, SS. 39–41. Это издание «Пролегомен», критически проверенное, — лучшее.

= Иммануил К а н т. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. Перевод Влад. Соловьева. Изд. 3-е, М. 1905. § 3, стр. 46–48. Перевод прекрасный, но издание очень небрежно, и в нем повторены даже опечатки первых изданий.

I. K a n t. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. [1786], Cap. L, I, Def. 11, Scholia III.

Правда, Кант из этого факта с п е р в а делал тот вывод, что пространство — не понятие, а реальность, независимая от рассудка; а п о т о м, — что пространство — не понятие, а форма созерцания. Но, так или иначе, а наличие фактов, открытых Кантом, доказывает, что могут быть объекты, заведомо различные, но такие, что разница между ними решительно не формулируема рассудком, т. е. различающиеся один от другого не тем или иным п р и з н а к о м, а *ipsa re*, непосредственно. Не в признаках бытия, а в самых недрах его содержится начато различия, и, — для рассудка, — объекты могут быть различными лишь друг чрез друга. — Как извест-



но, это Кантовское открытие, примененное к химии впервые Пастером (см.: Пастер. Винная кислота и ее значение для учения о строении материи. Об асимметрии органических соединений, СПб., 1894), сделалось основой всей стереохимии, а вместе с тем распространилось во множество других научных дисциплин.

57 Известное изречение протопopa Аввакума.

Вот, для образчика, одно из умствований прот. Аввакума, в его послании к диакону Игнатию: «Зри, Игнатий Соловьянин, и веруй трисущую Троицу. Существо едино на трое равно разделяй: на трое течет источник божества. По Арию нерцы три существа неравные, а равные три существа добре, или естества. Не шевели больше того. Не секомую секи, небось, по равенству, едино на три существа, или естества. Комуждо особно седение: Отцу и Сыну и Святому Духу. Не спрятався сидят три царя небесные: яко Петр и Павел и Иоанн Богослов, трое разстоящи, тому же прилично и божественное трое раздельшеся» (П. Смирнов. Догматические споры в расколе старообрядчества. «Православная Энциклопедия», под редакцией А. П. Лопухина. Петроград, 1893, Т. 4, столб. 1154. — См. также столб. 1050, слл.). — Едва ли в подобных чудовищных лжеучениях можно видеть одну только словесную погрешность недостаточно образованного расколоучителя. Тритеизм его есть бессознательное выражение общего рационалистического духа, вообще свойственного расколу. —

Епископ же [тогда архимандрит] Порфирий Успенский склонен видеть в этом арианстве даже историческое влияние. Описывая церковь во имя успения Пресвятой Богородицы в палестинском монастыре св. Иакова Персиянина, он видел там картину семи вселенских соборов.

«В самом низу картины, посреди, изображены ересиархи: Арий, Македоний и пр. и подле них группа монахов. Замечательно, что все еретические монахи нарисованы в таких клобуках, кои носят наши старообрядческие монахи. (Не заражены ли были древле русские арианскою ересью? А у православных клобуки греческие, низкие, по форме приближающиеся к нашим». (Епископ Порфирий Успенский. Книга бытия моего. 29 ноября 1843 г. Т. I, под ред. П. А. Сырку. СПб., 1894 г. Стр. 307).

58 «— βαπτίζοντες — εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (Мф 28:19), — с этим ср. в литургии Иоанна Златоустого: «И даждь нам — славити и воспевати



пречестное и великолепое имя Твое, Отца и Сына и Святаго Духа — *δοξάζειν καὶ ἀλλμνεῖν τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομα σου τοῦ Πατρὸς κτλ.* ».

Точно также, св. Амвросий Медиоланский, рассуждая относительно *Мф* 28:19, говорит: «Указывают на то, что Он [Спаситель] сказал: во имя Отца и Сына и Святого Духа. Но при этом не принимают в соображение того, что Он предпослал этому, сказав во имя. Он указал на три Лица — *tres personae*, но привел о д н о и м я Троицы». «Итак, един Бог, едино имя, едино божество, едино величие...»

(А м в р о с и й М е д и о л а н с к и й. О воспитании девы 10 67, 68 — *Migne. Patrol, ser. lat. gr.*, Т. 16, col. 322).

59 Н. Ч. Ч е л ъ ц о в. Древние формы Символа веры православной церкви или так называемые апостольские символы. СПб., 1869.

60 А. А. С п а с с к и й. Цит. соч. Т. I, стр. 500.

О том, что В а с и л и й В е л и к и й гордился своею ученостью см. *id.*, стр. 484. — «Он, — свидетельствует о Василии В. его младший брат, Г р и г о р и й Н и с с к и й, — он чрезвычайно много думал о своем красноречии, презирая все достоинства и превозносился своим значением выше вельмож именитых». (Г р и г о р и й Н и с с к и й. О жизни Макрины. — *Migne. Patrol, ser. gr.* Т. 46, col. 965)

61 В а с и л и й В е л и к и й. Письмо 38. (*Migne. Patrolog. ser. gr.*, Т. 32, col. 333 а).

62 Г р и г о р и й Н и с с к и й. Большое катехизическое поучение, 3 (*Migne. Patrolog. ser. gr.* Т. 45, col. 17с-d.)

63 А. А. С п а с с к и й. Цит. соч., Т. I, стр. 267.

64 Г р и г о р и й Б о г о с л о в. Слово 20. — *Migne. Patrol, ser. gr.*, Т. 35.

65 Г р и г о р и й Б о г о с л о в. Слово 25. *id, id.*

66 Является вопрос, к а к же именно возникает идея авторитета Христова, — как происходит таинственное возрождение души. Не выходя из границ своей работы, — имеющей предметом своим Т е о дицею, а не а н т р о п о дицею, — я не мог бы заниматься этим вопросом. Но я считаю долгом своим подчеркнуть, что тут — пробел, который я предполагаю восполнить в давно задуманной работе «О в о з р о с т а н и и т и п о в». Не принимая же во внимание этого существенного пробела, читатель подверг бы автора риску быть названным христианином без Христа. Не трудно заметить также, что в своем схематическом изложении я опускаю и обсуждение п у т и а с к е з ы.



67 Т е о ф р а с т. Phys. opin. fr. 6a (Laert. Diog. IX, 21, 22) (Diels. Doxogr. graeci, 483).

68 В. Н е с м е л о в. Догматическая система Григория Нисского, Казань, 1889 г., стр. 168.

69 Приводится у Г р и г о р и я Нис., Против Евном., кн. 5 (Migne. Patrol. ser. gr., T. 45, col, 688 A).

70 Последние слова — из Великого Канона Андрея Критского (Четверток 1-ой Седмицы Вел. Поста, повечерие, песнь 8-я, троичен).

71 Знаменитое «Credo, quia absurdum» схематически передает собственно лишь мысль Тертуллиана. Подлинное же изречение гласит: «Mortuus est Dei filius, credibile est, quia ineptum est; et sepultus revixit, certum est quia impossibile est — что умер Сын Божий, это достоверно, потому что нелепо; что Он, погребенный, воскрес, несомненно, потому что это невозможно». Т е р т у л л и а н. О плоти Христовой (Migne. Patr. ser. lat. gr., T. 2).

72 ВЕДОМОМУ БОГУ— таково надписание на фронте западного входа в Успенский собор Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Так как это крыльцо устроено, вместо бывшей тут паперти, в 1781 г. (см. Е. [Е.] Г о л у б и н с к и й. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра, изд. 2-е, М. 1909, стр. 207), то надо полагать, что интересующее нас глубокомысленное надписание сделано по распоряжению бывшего тогда архиепископом Московским П л а т о н а Левшина. Очевидно, оно выражает его внутреннее понимание тех отношений, в которых находятся вера и знание. — Другой, не менее авторитетный святитель, архиепископ Херсонский И н н о к е н т и й Борисов замечает остроумно: «Близорукая философия прошедшего [т. е. 18-го] столетия возмечтала было на время расторгнуть сей священный союз и заставила знание копать гроб для веры, но что вышло из сего матереубийственного покушения? Святая вера, чтимая самозабывающимся рассудком, сокрылась в недоступную для него глубину сердца, илжеименное познание осталось само в ископанном от него гробе с своими софизмами» (И н н о к е н т и й, архиеп. Херсонск. Сочинения, изд. Вольфа, Т. 4, стр. 275). «Истинная философия может существовать только в союзе с небом, ибо истинное знание живет и питается не землею, а небом» (id., Т. 10). «Мы привыкли говорить: круг наук, круг знания и отделять его от круга веры; но собственно говоря: нет и не может быть круга наук, а существует один беспредельный круг веры, внутренность коего разделяется между науками. Знание без веры есть сре-





дина без начала и конца, посему кто ищет не бездушных отрывков, а живого разумного целого, тот необходимо должен соединить знание с верою» (id., Т. 4, стр. 274). «Знание истинное, что оно такое вообще, как не природная дочь веры? Вера истинная, что она такое, как не естественный конец и венец всякого основательного познания» (id., Т. 4, стр. 156).

73 Перевод, данный в тексте, разнится от обычного и исправлен согласно исследованию моего уважаемого учителя проф. М. Д. Муретова, см.:

М. Д. Муретов. Знание отчасти и самопознание («Богословский Вестник»).

74 Л. Н. Толстой. Исповедь. М., 1907, изд. «Посредника», стр. 74. — Полную противоположность этому толстовскому своеволию рассудка представляет начало послушания и распинания рассудка, выдвигаемое К. Н. Леонтьевым. «Я православию подчиняюсь — вполне, — говорит он. Я признаю не только то, что в нем убедительно для моего разума и сердца, но и то, что мне претит... Credo, quia absurdum — Я выражусь иначе: я верую и тому, что по немощи человеческой вообще и моего разума в особенности кажется мне абсурдом. Оно не абсурд, положим, само по себе, но для меня как будто абсурд... Однако я верую и слушаюсь. — Это лучший может быть род веры. — Совет, который нам кажется разумным, мы можем принять от всякого умного мужика, например. Чужая мысль поразила наш ум своей истиной. Что же за диво принять ее? Ей подчиняешься невольно и только удивляешься, как она самому не пришла на ум раньше. Но, веруя в духовный авторитет, подчиняться ему против своего разума и против вкусов, воспитанных долгими годами иной жизни, подчинять себя произвольно и насильственно, вопреки целой буре внутренних протестов, мне кажется, это есть настоящая вера» (К. Н. Леонтьев. Отец Климент Зедергольм, 2-е изд., М., 1882 г., стр. 99).

76 О Паскалевском «п а р и н а Б о г а», — где ставкою служат прозрачные наслаждения земной жизни, а выигрышем — вечное блаженство, — см.:

В. P a s c a l. Pensées, X, 1 (очень много изданий подлинного текста и переводов на всех языках).

Анализ такого пари и критику паскалевской идеи можно прочесть, — помимо общих сочинений о Паскале, — в специальных статьях:

Sully P r u d h o m m e. Le sens et la portée du pari de Pascal. («Revue des deux Mondes», 15 nov. 1890, pp. 285–304).



L. D u g a s et Ch. R i q u i e r. Le pari de Pascal («Revue Philosophique», 25-me an., Т. 50, 1900, septembre, pp. 224–245).

Ch. R i q u i e r. A propos du paris de Pascal (id., décembre, pp. 650–651).

J. L a c h e l i e r. Sur le pari de Pascal (id., 26-me an., Т. 51, 1901, juin).

P. S. de L a p l a c e. Essai philosophique sur les probabilités. — В виде вступления в его *Théorie analytique des probabilités*, Paris 1812 (1.81.4, 1820) = *Oeuvres*, Т. 7, Paris 1886. — Русский перевод:

Л а п л а с. Опыт Философии теории вероятностей. Перевод А. И. В. под редакцией А. К. Власова. М., 1908, стр. 117, 122. — Тут дается собственно критика математической формы паскалевского пари, придуманная английским математиком Крэггом. Рассуждения Лапласа и, вероятно, Крэга грешат грубым непониманием идеи в е ч н о с т и.

Идея вроде паскалевской была высказываема д о Паскаля (1623–1862 г.) А р н о б и е м († 304 г.), который рассуждает следующим образом:

«Non credimus, inquit, vera esse quae (Christus) dicit. Quid enim, quae vos negatis vera esse, apud vos liquent, cum imminetia, et nondum cassa, nullis possint rationibus refutari? Sed et ipse quae pollicetur, non probat. Ita est. Nulla enim, ut dixi, futurorum potest existere comprobatio. Cum ergo haec sit conditio futurorum, ut teneri et comprehendi nullius possint anticipationis attactu: nonne purior ratio est, ex ducibus incertis et in ambigua expectatione pendentibus, id potius credere, quod aliquas spes ferat, quam omnino quod nullas? in illo enim periculi nihil est, si quod dicitur imminere, cassum fiat et vacuum: in hoc damnum est maximum, id est salutis amissio, si cum tempus advenerit, aperiatur non fuisse mendacium». (А р н о б и й. Против язычников, II 4 (M i g n e. Patrol, ser. lat, Т. 5, coll. 815b – 816a) и Р а й м о н д о м С а б у н д с к и м (кон. XIV в. — 1437 г.) в его «Theologia naturalis sive liber creaturarum. (1487). (См. V. D r o z, — Le scepticisme de Pascal, p. 71, note). Р е н у в ь е (Renouvier. — Philosophie analytique de l'histoire, Т. IV, p. 65 et suiv.) видел в этой идее резюме или даже исходную точку глубокой философии. Действительно, она была использована, — в видоизмененной и удешевленной редакции, — В. Д ж е м с о м, — сперва в его лекции «Воля к вере — Will to Believe» (Вильям Д ж е м с. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. Перевод с английского С. И. Цетрели. СПб., 1904), а затем положена в основу философ-



ского течения, известного под именем «п р а г м а т и з м а». Не трудно увидеть известное сродство этого последнего с т у т и о р и з м о м ясенитов; но модный ныне прагматизм, вызвавший в литературе многочисленная про и contra, лишен величия трагизма и подвига и настолько комфортабелен, что уже успел закрасться в сердце публики, спрашивающей лишь у д о б н ы х доктрин.

Привожу краткие библиографические указания касательно работ на р у с с к о м языке, в которых рассматривается прагматизм:

Карл П и р с о н. Грамматика науки. Пер. со 2-го англ. изд. В. Базарова и П. Юшкевича. СПб., [1911], изд. «Шиповник».

В. Д ж е м с. Прагматизм. Перевод П. Юшкевича. СПб., 1910, изд. «Шиповник».

А. М. Л о п а т и н. Настоящее и будущее философии. (А. М. Л о п а т и н. Философские характеристики и речи, М., 1911, изд. «Путь» = «Вопр. филос. и психол.», кн. 103).

В. Ф. Э р н. — Размышления о прагматизме (Владимир Э р н. Борьба за Логос. М., 1911, стр. 1–25 = «Московский Еженедельник», 1910 г., №№ 17–18).

Ал. Б а л а б а н. «Прагматизм» («Вопр. филос. и психол.». 1909, кн. 99 (IV), сентябрь–октябрь, стр. 574–618). Тут же, на стр. 574–575 и 598 приводятся и справки по литературе прагматизма.

С. С. Г л а г о л е в. Новый тип философии. (Прагматизм или мелиоризм). («Богословский Вестник», Т. XVIII, 1909, декабрь, стр. 578–616).

П. С. С т р а х о в. Прагматизм в науке и религии (по поводу книги В. Джемса: «Многообразие религиозного опыта»). («Богословский Вестник», Т. XIX, 1910, май, стр. 112–131; id., июнь, стр. 295–314).

А л а з а р е в. Прагматизм («Русская Мысль», 1909, октябрь).

М. Э б е р. Прагматизм. Исследование его различных форм. Пер. З. А. Введенской под ред. М. А. Лихарева, с пред. проф. Ал-дра Ив. Введенского. СПб., 1911.

Я. А. Б е р м а н. Сущность прагматизма. Новые течения в науке о мышлении. М., 1911. XII+240 стр.

Что касается до весьма обширной иностранной литературы по прагматизму, то указания на нее можно найти в уже упомянутой книге Д ж е м с а, в статье Ал. Б а л а б а н а и т. д. Упомянем отдельно еще:



André L a l a n d e. — Pragmatisme et pragmatisme («Revue Philosophique» 31-me an., Т. 61, 1906, Février, pp. 121–56). (Свод главнейших учений прагматизма).

J. B o u r d e a u. — Pragmatisme et Modernisme, Paris, 1909 («Bibliothèque de philosophie contemporaine», F. Alcan).

P. H e r m a n t et A. V a n d e W a e l e. Les principales théories de la logique contemporaine. Paris, 1909 («Bibl. de philos. cont», F. Alcan), pp. 207–230 —о прагматизме.

Fr. P a u l a n. Antipragmatisme et Hyperpragmatisme. («Revue Philosophique», 84-me an., Т. 67, pp. 611–625).

A. S c h i n z. Antipragmatisme. Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie («Bibliothèque de philos. contempor.», F. Alcan), Paris, 1909.

77 См. [76].

78 Ср. восклицание одной девушки, на пути ее к Богу: «Господи! Если Ты существуешь, укажи мне, что есть истина, и дай мне возможность узнать ее» (см.: П. Ф л о р е н с к и й, Вопросы религиозного самопознания, Сергиев Посад, 1907, письмо II, стр. 17 = «Христианин», 1907 г.). — Еще: «Или хочу, спаси мя, или не хочу, Христе Спасе мой! предвари скоро, скоро погибох» (8-я утренняя молитва, ко Господу нашему Иисусу Христу).

79 М а к а р и й В е л и к и й. Беседа 73 (M i g n e. Patrolog. ser. gr., Т. 34; col. 525).

80 H e r z o g und H a u s k. Realencyclopädie für protestantliche Theologie; 3-te Auflage, Bd. 6, Lpz., 1899, SS. 674 und ff., Artikel «Glaube».

Лингвистические и филологические соображения относительно слова «в е р а», «в е р и т ь» см. еще в книге: А. [И.] С т р у н н и к о в. — Вера как уверенность по учению православия, Самара. 1887 г., стр. 35–58, но имея при этом в виду наклонность автора ее приближать понятие «в е р а», «в е р и т ь» к понятиям «з н а н и е», «з н а т ь».



## V. — ПИСЬМО ЧЕТВЕРТОЕ: СВЕТ ИСТИНЫ.

**81** Ср.: по блаж. А в г у с т и н у, «Бог-Троица есть единый, единственный, великий, истинный, правдивый, Истина — est Trinitas Deus unus, solus, magnus, verus, verax, v e r i t a s» (Augustinus. De Trinitate, VIII 3 [II]. — S. Augustini Opera omnia, Editio Parisina altera, T. VIII<sup>2</sup>, Parisiis, 1837, col. 1322). Бог, говорит он, «есть та недвижная Истина, которая правильно называется законом всех наук и наукою всемогущего Художника — est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis» (Augustinus. De vera religione, 57. — S. Aurelii Augustini Opera, T. I, secunda editio Veneta, Venetiis, 1756, col. 976).

По Г. К о г е н у, — Бог есть «Средоточие всех идей. Идея Истины — Zentrum aller Ideen, die Idee der Wahrheit» (G. C o h e n. System der Philosophie, Bd. II, Ethik des reinen Willens, 1904, S. 417 ff.)

Ту же идею о Боге, как существенном носителе и источнике всякой правды, находим и в народном жизне-понимании. Так, например, в репертуаре гапичанских странствующих лирников входит «вояницкая писня»; ее же поют в латинском обряде в Галиции в «день задутый» или просто «задушки», — 1-го ноября нового стиля, когда поминаются все умершие. В этом гимне, между прочим, поется:

«Хвалим Бога едынаго

Суса Хрыста п р а в д ы в а г о,

Що, все небо й земля ёго!...»

(М и р о п. «Вояницкая писня», — «Киевская Старина», 1888 г., декабрь, 12, Т. 23, стр. 146), Иисуса Христа п р а в д и в о г о, т. е. того, в котором по преимуществу правда живет, в котором в с я правда, Логос, Истинное Слово Божье воплощено; Иисуса Христа правдивого — норму и правило и источник всякого делания правды.

**82** Архиеп. А н т о н и й [Храповицкий]. Беседа христианина с магометанином об истине Пресвятой Троицы (Полное собрание сочинений, Почаев, 1906, Т. 4), стр. 204–214.

Архиеп. А н т о н и й [Храповицкий]. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы (id., Казань, Т. 2, стр. 5–30 = «Религиозно-филос. Библ.», вып. XI, Вышний-Волочек, 1906).

Разбор этой речи см. в:

Н. Ф. Ф е д о р о в. Философия общего дела (статьи, мысли и письма, изданные под ред. А. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона). Верный, 1906, Т. I, стр. 33–37, прим. 5.



М. М. Т а р е е в. Евангелие («Основы христианства», Т. 2, 2-е изд., Сергиев Посад, 1908).

Н. И. С а г а р д а. Первое Соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Исагогическо-экзегетическое исследование. Полтава, 1903.

Н. И. С а г а р д а. Характерные особенности в раскрытии и изложении св. ап. Иоанном христианского учения («Христианское чтение», 1904, Т. 1, № 6, июнь).

Б. М. М е л и о р а н с к и й. О троичности. (Разбор критики Л. Н. Толстого). (Отд. оттиски из журнала «Церковный Голос» за 1907 г. СПб., 1907).

Бог, — говорит бл. Августин, — «non bonus animus aut bonus angelus, aut bonum coelum; sed b o n u m b o n u m». Он — «non alio bono bonum, sed bonum omnis boni». Он — «non hoc et illum bonum, sed ipsum bonum» (Бл. А в г у с т и н. О Троичности VIII. 4 [III] S. Augustini Opera omnia. Editio Parisina altera, Parisiis 1837. Т. VIII<sup>2</sup>, col. 1323).

83 Пользуюсь терминологией и разделением, предложенными Ш е л л и н г о м.

84 См. [72].

85 Мысль, развиваемая и с жаром защищаемая в книге:

Вл. [Ф.] Э р н. Борьба за Логос. Опыты философские и критические. М., 1911. Изд. «Путь».

86 На понятии «в ы х о ж д е н и я и з с е б я» познающего субъекта настойчиво останавливался в русской литературе † кн. С. Н. Т р у б е ц к о й («Метафизика древней Греции», М., 1890. = «Собрание сочинений кн. С. Н. Трубецкого», Т. 8, М., 1910).

Над понятием «в х о ж д е н и я» объекта познания в познающего субъекта более других потрудился Н. О. Л о с с - к и й в книге: «Обоснование интуитивизма». СПб., 1906 (а также в «Записках ист.-фил. фак. Императорск. С.-Пет. университета», Ч. LXXVIII). Изложение тех же взглядов см. в книге е г о же: «Введение в философию», Часть I. Введение в теорию знания. СПб., 1911, стр. 231–269.

Книга Н. О. Л о с с к о г о вызвала довольно оживленную полемику, значительно разъяснившую некоторые недоуменные вопросы. Из статей, относящихся к этой полемике, упомянем:

А. А с к о л ь д о в. Новая гносеологическая теория Н. О. Лосского. («Ж. М. Н. П.», н. с., V (1906) № 10, отд. 2, стр. 413–441).

А. А с к о л ь д о в. К вопросу о гносеологическом интуитивизме («Вопросы филос. и псих.» ХСVI, стр. 561–570).



А. И. Введенский. Новое и легкое доказательство философского критицизма. СПб., 1909.

Н. О. Лосский. Основательно ли новое и легкое доказательство философского критицизма? («Ж. М. Н. П.», 1909, № 7) [Антикритика Введенского].

А. И. Введенский. Логика, как часть теории познания. Изд. 2-е, СПб. 1912, стр. 207–214, 252–258, 275–287, 356–358 [ре-критика Лосского].

Л. М. Лопатин. Новая теория познания. («Вопр. филос. и психол.», кн. XXXVII, стр. 185–206.

Н. О. Лосский. В защиту интуитивизма. По поводу статьи С. Аскольдова «Новая гносеологическая теория» Н. О. Лосского и статьи проф. Л. Лопатина «Новая теория познания». («Вопр. филос. и психол.», кн. ХСIII, стр. 449–462).

Н. [А]. Бердяев. Философия свободы, М., 1911, гл. IV, стр. 97–127.

С. И. Поварнин. Об «интуитивизме» Н. О. Лосского, СПб., 1911.

Н. Лосский. Ответ С. И. Поварнину на критику интуитивизма. СПб., 1911. И др.

Таких же взглядов держалась и славная Киевская школа историков мысли, примыкавшая к платонизму и к немецкому идеализму. Сюда должно отнести ректора Киевской Духовной Академии архимандрита Инокентия Борисова, впоследствии Архиепископа Херсонского, по воззрению которого «только вера уничтожает ту непроходимую бездну, которая лежит между нами и предметами нашего познания, только она разрывает ту непроходимую завесу, которая скрывает бытие вещей» (Инокентий, Архиеписк. Херсонский. Сочинения, изд. Вольфа, Т. 10, стр.).

— Подобно ему думали и друзья его, О. М. Новицкий, В. С. Карпов, С. С. Гогоцкий, И. М. Скворцов, Михневич, Авсенов, Амфитеатров. Из более поздних представителей той же школы нужно в особенности упомянуть П. Д. Юркевича, близкого к О. Новицкому по духу, хотя и не киевлянина, М. А. Остроумова.

Впрочем, как ни различны пути подступа к этим понятиям «выхождения» и «вхождения», — конечный пункт их — один и тот же. Та и другая метафора означает один и тот же акт внутреннего объединения познающего с познаваемым.

87 J. Böhme. Aurora, S. 87 (Schriften, herausgegeben von U. W. Schiebler, 1831—1847. 2-te Aufl., 1861 ff.)



Так же выражается и другой мистик XVII-го века, Джон По р д е д ж. «Сие Второе Число Сей Три-Единицы — может назваться и Сердцем Божиим; понеже Оно есть центральное или всевнутреннейшее Его рождение, средоточие и седалище Любви Его, откуда сия Любовь паки проистекает в изливает себе в целое Божественное Существо, и во все, что кроме Его быть может» («Б о ж е с т в е н н а я и и с т и н н а я м е т а ф и з и к а» [125], часть первая, кн. 1, гл. V, § 101, стр. 113).

88 «Нет средств объяснить, как может монада претерпеть изменение в своем внутреннем существе от какого-либо творения, так как в ней ничего нельзя переместить и нельзя представить в ней какое-либо в н у т р е н н е е движение, которое могло бы быть вызвано, направляемо, увеличиваемо или уменьшаемо в н у т р и монады, как это возможно в с л о ж н ы х субстанциях, где существуют изменения в отношениях м е ж д у частями. Монады вовсе не имеют о к о н, чрез которые что-либо могло бы войти туда, или оттуда выйти — *les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir*. Акциденции не могут отделяться или двигаться вне субстанций, как это некогда у схоластиков делали чувственные виды (*species sensibiles*). Итак, ни субстанция, ни акциденция не могут извне проникнуть в монаду» (G. W. L e i b n i z. *Monadologie*, 7 — *Opera philosophica*, ed. J. E. Erdmann, 1840, p. 705).

89 Доказательства см. в книге:

Louis C o u t u r a t. — *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris; 1901. Note X, sur la définition de l'amour, pp. 567–573.

90 G. W. L e i b n i z. *Opera philosophica*, ed. J. E. Erdmann, 1840, p. 118; ср. *Nouveaux Essais*, II, ch. 20. § 4.

91 Точные ссылки см. в книге Кутюра [89], откуда и взяты приведенные в тексте цитаты.

92 Chr. W o l f i u s. *Psychologia empirica*, 1738, § 633.

93 Chr. W o l f. — *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftl. Leben des Menschen*, 1721, I, § 449.

94 M. M e n d e l s s o h n. *Abhandlung über die Evidenz in dem metaphysischen Wissenschaften*, 1764, 2-te Aufl. 1786, I, 2, 48. Ссылки [92, 93, 94] — из Rud. E i s l e r. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* 8-te Auflage, Bd. II, Berlin, 1910, S. 712, Art. «Liebe».

95 Интеллектуализм Спинозы проходит чрез всю его «Этику» и особенно наглядно выражен во 2-ой части ее. «Д у ш а, — говорит Спиноза, — е с т ь в е щ ь м ы с л я щ а я, г е с





cogitans» (Ben. de Spinoza. *Ethices. Pars II, Def 3. Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt J. Van Vloten et. S. P. N. Land. Vol. I. Hagae Comitum, 1882*).

96 Ben. de Spinoza. *Ethices Pars III, VI.* — id.

97 Шеллинг. *Философские исследования о сущности человеческой свободы* (пер. А. Мееровича). СПб., издание Д. Е. Жуковского, 1908, стр. 19. — В самом деле, «Этика» перестит излюбленным словом Спинозы, — «вещь, res». Постоянно говорит он о ненавидимой или о любимой в ещ и, и даже сам Бог называется «вещью мыслящей». Приводить цитаты — было бы бесполезно, ибо пришлось бы ссылаться чуть ни на каждую третью страницу «Этики». Однако нельзя считать этого пристрастия к слову «вещь» одною только литературною манерою философа: во-первых, и самая манера такая весьма много выражает, а во-вторых, Спиноза всегда говорил обобщенно о «любви» и «ненависти» к людям, предметам, состояниям, объединяя их под словом «вещь».

98 Терминология, введенная Аристотелем (*Aristoteles. Metaphysica, X 3, 1054a 32; X 8, 1058a 18; VII 11, 1037b 7<sup>101</sup>*).

99 Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie. 1803—1815. Part. III, ch. I, p. 160* (Цитирую по Eisler. *Wörterbuch. Bd. I, S. 548*)

100 M. Palágyi. *Die Logik auf dem Scheidewege, 1903, S. 167.* (Цитирую по Eisler. *Wörterbuch. Bd 1, S. 44*): «Dieselbe Wahrheit ist es,... die sich in unendlich vielen gleichlautenden Urteilsakten darstellen kann».

101 Аристотель. *Метафизика, V (Δ), 9.* (*Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica, Berolini, 1831, volum II., p. 1018a, 7-10.* — *Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Kommentar von Albert Schweigler. Tübingen, 1847. Bd. 1, S. 107*). Французский переводчик Ж. Бартеlemi-Сент-Илер передает это место так:

«Il s'ensuit qu'évidemment l'identité est une sorte d'unité d'existence, soit qu'il s'agisse de plusieurs êtres distincts, soit qu'il s'agisse d'un être unique, qu'on regarde comme plusieurs. C'est ainsi qu'on dit par exemple qu'un seul et même est identique à lui-même; et alors on considère cet être unique comme s'il était deux êtres au lieu d'un» (*Métaphysique d'Aristote traduite en français ... par J. Barthélemy-Saint-Hilaire. T. II. Paris 1879, p. 135. livre V, chap. IX, §6*).

У русских переводчиков П. Перлова и В. Розанова занимающее нас определение тождества читается так:



«Отсюда очевидно, что тождество есть некоторого рода единство бытия, когда [предметов] много или когда [единым] пользуются как многими, например когда говорят, что то-то само себе тождественно, ибо в этом случае им пользуются как двумя предметами» (А р и с т о т е л я М е т а ф и з и к а. Перев. с греч. подлинника и объяснения П. П е р в о в а и В. Р о з а н о в а. Выпуск первый. Книги I–V. СПб., 1895, стр. 160. Кн. V, IX, 3). Наконец, в немецком переводе Ш в е г л е р а читаем: «Woraus sich ergibt, dass die Einerleiht eine gewisse Einheit ist, entweder von Mehreres dem Seyn nach, oder von Einem, das man aber als ein Mehreres behandelt, wie wenn man z. B. sagt, etwas sey mit sich selbst einerlei man behandelt in diesem Fall das Eine als wäre es eine Zweiheit...» (Albert S c h w e g l e r. id. Bd. 2, Tübingen, 1847, Fünftes Buch, cap. 98, § 82).

102 L e i b n i z. Nouveaux Essai II, ch. 27 § 9.

103 «Все возможные явления, — говорит К а н т, — принадлежат, как представления, к целому возможному самосознанию. Но это самосознание, как трансцендентальное представление, необходимо и с априорную достоверностью обладает численным тождеством, так как без посредства этой первоначальной апперцепции ничто не может вступить в область знания. Так как это тождество необходимо должно входить в синтез всего многообразия явлений, поскольку они должны стать эмпирическим знанием, то явления подчинены априорным условиям, с которыми их синтез (аппрегензии) всегда должен сообразоваться. — Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transscendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiss; weil nichts in das Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelt dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität unzertrennlich und a priori gewiss, weil nichts in das Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelt dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität notwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntniss werden soll, hinein kommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäss sein muss» (I. K a n t. Kritik der reinen Vernunft. Text der Ausgabe 1781 [A]. Elementarlehre. II. Th., 1 Abth., 1. Buch, II Hauptst. 2 Absch., § 113. — Herausgegeben von K. K e h r b a c h, Verlag von Ph. Reclam 2-te Aufl., Lpz., §. 125. — По переводу Н. О. Л о с с к о г о, СПб., 1907 г., стр. 93,



под строкой). — Это «тождество моего сознания в различные времена есть только формальное условие моих мыслей и связи между ними, но оно вовсе не доказывает численного тождества моего субъекта — es ist also die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität, meines Subjects» (id., Elementarlehre. II, Th., II Abth., II Buch, I Hauptsch. Ausg. 1781 [A], S. 363. R e s l a m, S. 308; пер. Н. О. Л о с с к о г о, стр. 232, под строкою). — «Если я хочу познать посредством опыта численное тождество внешнего предмета, то я должен обратить внимание на устойчивую сторону явления, к которой, как субъекту, относится все прочее, как определение, и заметить тождество этой стороны явления в то время, как все остальное в нем меняется. Но я составляю предмет внутреннего чувства, и всякое время есть только форма внутреннего чувства. Следовательно, всякое последовательное определение своей души я отношу к численно тождественному я во всяком времени, т. е. к форме внутреннего наглядного представления обо мне. В виду этого мысль о том, что душа есть личность, должна была бы рассматриваться не как полученная путем вывода, а как вполне тождественное суждение самосознания во времени, и в этом причина того, что оно имеет значение a priori. В самом деле, смысл этого положения сводится, собственно, лишь к тому, что во все время, когда я сознаю себя, я сознаю это время, как принадлежащее к единству моего я, и совершенно все равно, скажу ли я, что все это время находится во мне, как индивидуальном единстве, или что я, со своим численным тождеством, нахожусь во всем этом времени. — Wenn ich die numerische Identität eines äusseren Gegenstandes durch Erfahrung erkennen will, so werde ich auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf, als Subject, sich alles Uebrige als Bestimmung bezieht, acht haben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenstand des innern Sinnes und alle Zeit ist bloss die Form des Sinnern innes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner successiven Bestimmungen auf das numerisch-identische Selbst in aller Zeit, d. i. in der Form der inneren Anschauung meiner Selbst ... es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in Mir als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich» (id., Ausg. 1781 [A], S. 362; R e s l a m SS. 307–308; пер. Л о с с к о г о, стр. 281–232, под строкою).



**104** По выражению Ш т а у д и н г е р а, Коген — «старшина — der Altmeister — неокантианства» (P. S t a u d i n g e r. Cohens Logic d. reinen Erkenntnis und d. Logik d. Wahrnehmung. — «Kanstudien», 1903, VIII, 1).

**105** Н. С o h e n. System der Philosophie. Bd. II, Berlin, 1902. Erste Klasse, 2, S. 78.

**106** Идея противоположности живого творчества во времени и механической законченности в пространстве или, что почти то же, идея противоположности вещи и личности положена в основу новейших философем Анри Б е р г с о н а и Вильяма Ш т е р н а. Но ни в первой своей редакции, ни во второй мысль не имеет силы пробиться сквозь, правда, хотя и не механический, но однако и не личный в и т а л и з м. Упомянутые нами философемы — не более как виталистический онтологизм, и доказательством этому может служить хотя бы одно то, что даже в более персоналистической из них, в системе В. Штерна, делается попытка о п р е д е л и т ь л и ч н о с т ь. Этого одного достаточно, чтобы убедиться в б е з л и ч н о с т и этой философии. Почему же так вышло? — Мне думается, — потому, что оба философа, хотя и тяготясь вещностью, неразрывно связанной с рационализмом, однако не решаются открыто порвать с этим последним, т. е., другими словами, не осмеливаются на подвиг в е р ы. Недовольные рассудком, они все же хотят как-то н е з а м е т н о и без скандала ускользнуть из его царства, делая вид, что продолжают его дело. И тому и другому чужд трагический момент; ну, а с благодушием, «по хорошему», рассудка не преодолешь. И вот оказывается на деле, что Бергсон почти не говорит о личности, — и это наиболее благоразумная позиция! — а Штерн, испестривший свою книгу словом «Person», о п р е д е л я е т личность, т. е., значит, считает ее за что-то уловимое рассудком, а понятие «в е щ ь», этот рассудок в рассудке, объясняет чрез противоположение понятия личности. — Впрочем, вот определение личности, данное В. Ш т е р н о м: «Л и ч н о с т ь есть такое сущее, которое, несмотря на множественность своих частей, образует реальное, своеобразное и самоценное единство и, в качестве такового, несмотря на множественность своих частичных функций, осуществляет единую целестремительную самодеятельность. — Вещь есть контрадикторная противоположность личности. Она есть такое сущее, которое, состоя из многих частей, не обладает реальным, своеобразным и цельным единством и, выполняя многие частичные функции, не осуществляет никакой единой



целестремительной самодеятельности. — Eine Person ist ein solche Existierendes, das, trotz der Vielheit der Theile, eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunctionen, eine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt. — Eine Sache ist das contradictorische Gegenteil zur Person. Sie ist ein solches Existierendes, das, aus vielen Teilen bestehend, keine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und das, in vielen Teilfunctionen functionierend, keine einheitliche zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt». (L. William Stern. Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung. Erster Band: Ableitung und Grundlehre. Lpz. 1909, Einführung, S. 16. — Перевод определений — по Франку [см. 2(1)], стр. 172). — Далее у В. Штерна (SS. 19–19) идут «разъяснения» этих определений).

107 Bernardi Carevallensis Opera, ed. Mabillon, 1719. De dil. Dei, 1,1.

108 Н. И. Сагарда. Первое соборное послание св. Ап. и Ев. Иоанна Богослова. Полтава, 1903 [82].

109 *Εὐχολόγιον*. 'Εν 'Ρώμῃ, 1754, σ. 75.

Дальнейшие цитаты и сделаны по тому же Евхологию.

110 См.: С. [И]. С о б о л е в с к и й. О значении слов «Премудростью вонмем». («Странник», 1906 г., октябрь, отд. II, стр. 586–588).

111 А. [.] А л м а з о в. История чинопоследований крещения и миропомзания. Казань, 1884, гл. X, стр. 219–240.

Н. [Ч]. Ч е л њ ц о в. Древние формы Символа веры православной церкви или так называемые апостольские символы. СПб., 1869.

112 *Εὐχολόγιον*, id. [109], σ. 86.

113 Впрочем, не должно понимать это приравнение как метафорическое: тут — указание на мистический неизреченный свет Истины, о чем см. ниже [127].

114 Г р и г о р и й Н и с с к и й. О душе и воскресении. (Migne. Patrol, ser. gr., Т. 46, col. 96, с).

115 Приводим полностью, в переводе М. Д. Муретова

## ГИМН ЛЮБВИ апостола Павла.

### I. Пролог.

Ревнуйте о дарах наибольших, —  
И еще превосходнейший путь покажу вам.



## II. Первая строфа.

Если я языками Людей глаголю  
И (даже) Ангелов, —  
Любви же не имею;  
Являюсь медью я звенящей,  
Иль кимвалом звучащим.

И если я пророчество имею,  
И знаю тайны все я,  
И всю науку, —  
И если веру всю имею,

Чтоб горы преставлять, —  
Любви же не имею:  
Ничтожность — я  
(Нет пользы мне)

И если все раздам имущество свое  
И если тело я предам свое,  
Чтоб быть сожженным мне, —  
Любви же не имею:  
Нет пользы мне.

## III. Вторая строфа.

(тема) Любовь долготерпит:

Милосердствует любовь,  
Не завидует любовь,

Не превозносится,  
Не надмевается,

Не знает безобразия,  
Не ищет своего,  
Не прогневляется,  
Не мыслит зла,

Не радуется о неправде.  
А сорадуется истине,

Все покрывает,  
Всему верует,  
Всего надеется,  
Все переносит.



#### IV. Третья строфа.

Любовь отнюдь не престаёт,  
Хотя пророчества исчезнут,  
Языки прекратятся  
И знание упразднится

Отчасти ведь мы знаем,  
Отчасти и пророчим:  
Когда-ж настанет совершенство  
Сие «отчасти» упразднится.

Когда я был младенец, —  
Глаголал как младенец,  
И думал как младенец:  
И мыслил как младенец:  
Когда же стал мужем я,  
То упразднил младенчество свое.  
Теперь ведь видим мы чрез зеркало в загадке,  
Тогда ж — лицом к лицу;

Теперь отчасти знаю,  
Тогда ж познаю как и познан (я).  
Так — пребывает

Вера — Надежда — Любовь, —  
Троица эта:  
Но большая из них — Любовь:

#### V. Эпилог.

Достигайте Любви.  
[И ревнуйте о духовных (дарах),  
Наипаче ж, да пророчите].

(М. Д. Муретов. Новозаветная Песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней» (из «Богослов. Вестн.» за 1903 г. № 11 и № 12 и отд. оттиски).

**116** На тему о различии альтруизма и христианской любви написано много, особенно у свв. оо.; из новой литературы назову почти наудачу: К. Н. Леонтьев. Наши новые христиане («Собрание сочинений», изд. В. М. Саблина, М., 1912, Т. 8).

Л. [А.] Тихомиров. Альтруизм и христианская любовь. Вышний Волочек, 1905 («Религиозно-философская Библ.», вып. IX).



[М. А. Н о в о с е л о в]. Гуманизм. Его смысл и значение в новой истории человечества. М., 1912 (id., вып. XXVII).

М. [А.] Н о в о с е л о в. Психологическое оправдание христианства. М. 1912. (id., вып. XXVIII)

[Д-р медицины] А. А. С о к о л о в с к и й. Религия любви и эгоизм. Часть первая, М, 1891.

Прот. А. М. И в а н ц о в - П л а т о н о в. Христианское учение о любви к человечеству сравнительно с крайностями учения социалистических. М., 1884 (отдельное издание, и в собрании слов и речей прот. Иванцова-Платонова, под заглавием «За двадцать лет священства»).

117 О понятии «уничужения», в специально-богословском смысле, применительно к Иисусу Христу, см.:

М. [М] Т а р е в. Уничужение Господа нашего Иисуса Христа, М., 1901. IX+192+II стр. (тут же указана библиография вопроса).

М. М. Т а р е в. Уничужение Христа («Основы Христианства», Т. I, изд. 2-е, Сергиев Посад, 1908, стр. 7–134). То же, что и предыдущее, но в отчасти упрощенной, отчасти дополненной переработке.

А. Ч е к а н о в с к и й. К уяснению учения о самоуничужении Господа нашего Иисуса Христа (изложение и к р и т и ч е с к и й разбор кенотических теорий о лице Иисуса Христа.) Киев, 1910 г. IV+220 стр.

118 Мысль о «несправедливости» индивидуального существования и о смерти, как о процессе возвращения в первичное общее бытие, в более или менее расчлененном виде высказывалась многими греческими философами или, точнее сказать, почти всеми ими подразумевалась. По-видимому, она была основной в том сложном идейном целом, которое отражало и возбуждало переживания мистерий. Весьма вероятно, что мысль эта — восточного происхождения, хотя она могла бы быть и вполне автохтонной, ибо снятие личной отграниченности и хмелевой восторг слияния со всем бытием, производимый мистериями, сам по себе достаточен, чтобы дать родиться мысли о греховности индивидуального существования и о блаженстве, а потому и первобытной святости, бытия вне себя.

Эту мысль особенно определенно выражает А н а к с и м а н д р. По сообщению Т е о ф р а с т а, сохраненному Симпликием, «Анаксимандр, сын Праксиада из Милета, ученик и последователь Фалеса, утверждает, что бесконечное есть начало — *ἀρχή* — и материальная причина — *στοιχείον* — всего. Он первый ввел слово «начало», высказал предполо-





жение, что оно не вода, ни что-либо другое из так называемых элементов, но некоторая другая бесконечная природа, из которой образуются все небеса и все в них миры. От этого начала все вещи получают рождение и, согласно необходимости, уничтожение, ибо в определенное время они претерпевают наказание и несут возмездие за взаимную несправедливость: так выражается он, пользуясь слишком поэтическими оборотами — *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῖον, δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων* (Theophrasti physic, opinionum, fr. 2, приводится в Simplicii in Aristot. Physic, f. 6r 36–54. — Hermannus D i e l s. Doxographi graeci, Berolini, 1879, p. 475). Однако Теофраст, в своем глубоком сообщении, далеко не прав, видя в словах Анаксимандра «слишком поэтические выражения», хотя едва ли совсем прав и слишком онтологизирующий историк философии, утверждающий, на основании изучения египетских верований, что и «у древних греческих философов словами *νόμος, δίκη* обозначается первопространство» и что «оттого и здесь *ἀδικία* вещей есть не иное что, как уклонение их от первопространства и *τίσις*, возмездие, есть не иное что, как обращение их в беспредельное пространство» (Ор. [М.] Н о в и ц к и й. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Киев, 1860. Ч. II, стр. 93, прим. 81. — Ср. о религии египтян, id., Ч. I, прим. 5). Общая мысль Анаксимандра проста, а именно: «Неправда есть обособление, взаимное противоположение, отделение; правда торжествует в уничтожении всего обособившегося, отдельные вещи возвращаются к своим элементам. Но эти последние поглощаются беспредельным, в недрах которого рождаются и уничтожаются бесчисленные миры» (Кн. С. Н. Т р у б е ц к о й. История древней философии. Часть первая, М, 1906, стр. 66. — Ср. Т. Г о м п е р ц. Греческие мыслители. Пер. со второго нем. изд. Е. Герцык и Д. Жуковского, СПб., 1911, Т. I, стр. 50), но, как и все положения первоначальной метафизики, эта мысль есть отражение конкретной мистической психологии и даже, определеннее, орфических представлений о душе, возникающих на почве мистерий, а не построения отвлеченного рассудка. См.:

Г о м п е р ц. id., гл. 5-ая: орфико-пифагорейское учение о душе, стр. 106 сл.

С. [С] Г л а г о л е в. Греческая религия. Ч. 1-я, Верования. Сергиев Посад, 1909. гл. 5-я: богословие орфиков, стр. 216 сл.



Руд. Ш т е й н е р. Мистерии древности и христианство. Разрешенный автором перевод книги: Rud. Steiner. Das Christentum als mystische Tatsache, Lpz., 2 Aufl., 1910. М., 1912.

119 R. H a m e r l i n g. Die Atomistik des Willens, 1891, Bd. II, S. 164 (цитирую по: Rud. E i s l e r. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3-te Aufl., Berlin, 1910. Bd. 2, S. 713).

120 Мысль о полной обособленности ценностей и данностей, долженствования и наличности, норм в фактов — едва ли не характернейшая для всего нео-кантианского движения философии, как в узком, так и в, расширительном значении термина нео-кантианство.

121 Ф. М. Д о с т о е в с к и й. Братья Карамазовы. «Из бесед и поучений старца Зосимы» («Собрание сочинений», Т. 12, стр. 337).

122 Бл. А в г у с т и н. О троичности VIII, 10.

123 Joh. Scotus E r i g e n a. De divisione naturae, I, 74 (Migne. Patrolog. ser. latina, T. 122, col. 519b). Т у т же дается и другое определение любви: «Amor est naturalis motus omnium rerum, quae in motu sunt, finis quietaque statio, ultra quam nullus creaturae progreditur motus» (id.)

124 См. [115].

125 «Священное Писание называет Бога *светом*. Название сие, по обыкновенному разумению, выражает следующее свойство Божие: его чистоту. Но не выражает ли оно и существа Божия? Не есть ли Бог в самом деле свет, и Существо Его не имеет ли чего похожего на свет?...» (И н н о к е н т и й, Архиеп. Херсонский и Таврический. О Боге вообще, как учредителе царства нравственного или небесного. Сочинения, изд. М. О. Вольфа, СПб. и М., 1877, Т. 10, стр. 255–265). — Учение о Боге, как неизреченном свете, содержится чуть ли не у всех мистиков; систематически изложенным находим его у англичанина Джона П о р д е д ж а (John Pordadge), жившего в XVII-м веке (1625–1698 гг.), в его основном труде: *Metaphysica vera et divina*, переведенном на язык немецкий и русский над заглавиями:

P o r d ä d s c h e n ' s göttliche und wahre Metaphysik, übersetzt von Loth. Vischer, 1725.

Божественная и истинная метафизика, или дивное и опытом приобретенное ведение невидимых и вечных вещей, открытое чрез Д. И. П. [Москва, в тайной типографии, около 1784–1786 годов]. 3 тома, 547+600+639 страниц in-quarto. Книга эта была конфискована и, по С о п и к о в у, определяется как р е д ч а й ш а я.



Вот как учит Иоанн П о р д е ж: «Бог есть Свет, (1 Ин 15) следовательно, и имеет Существо Его Пространство, глубину, высоту, долготу и широту. Ибо не можно представить себе Света, который бы не имел пространства, коего блеск не распространялся бы около себя, который бы совсем никакого места не освещал, и ясностию своею не занимал. Не можно напротив того возражать, что Бог только сравнительным образом называется Светом... понеже без всякого основания сказывается, что Писание сравнительным только образом называет Бога Светом. Паче же Бог всесобственнейше имеет сие имя; и ежели мы рассматриваем и возвышенность Его, тонкость и ясность блеска Его, то не можно сего внешнего света, который называют телесным, именовать сим именем иначе, как весьма не собственно: ибо непостижимо далеко превосходить его Божественный блеском и славою; как то многие свидетельствуют, кои сие дознали. — И в сем смысле, то есть в рассуждении Его Всевысочайшей Ясности и Светлости, и Его всесубтильнейшего Существа, истинно то, что Духовный и Божественный Свет совсем разнствует от телесного или внешнего, и есть особого рода. Впрочем же оба имеют, в сем рассматривании света, одинакую натуру и свойства; а никто никогда не докажет противного. — Я хотел бы однако слышать, что они разумеют под именем *Духовного* света, ежели хотят показать чрез то не что иное, нежели возвышенность блеска его и тонкость существа его. Ибо одно Познание само по себе не можно называть *Светом*. Понеже все диаволы и осужденные имеют знание многих вещей, не только одно образное, которое у них осталось еще и о Божественных вещах, но и существенное и опытное о своем Темном Мире, и о находящихся в нем вещах; кои однако все купно ни малейшей искры света не имеют. — Потому духовный Свет есть истинный и собственный свет, по общему понятию, которое все человеки об нем имеют, то есть яносящая ясность. И такого света, который все должны признавать за нечто вещественное и за существенное совершенство, не можно отрицать Богу, не касался Славы Его. О сем тем менее можно сомневаться, что в Откровении Иоаннове о Вечной Жизни точно сказывается: «И нощи не будет тамо, и не истребуют светильника или света солнечного; понеже Бог Господь будет освещать их» (*Откр 22:5*). Сие можно разуметь не иначе, как об Истинном Чувствительном Свете, которым очи блаженных освещаемы будут. — Непристойно также, ежели сказывают, что сей внешний свет есть телесное существо, ежели чрез то



разумеют такую вещь, которая ничего в себе не имеет, кроме что простирается в высоту, глубину длину и широту, что в себе самом без всякой жизни, и совсем страждущее есть. — Понеже Свет есть Жизнь (*Ин* 1:4, 5). Притом купно действует он из своего собственного внутреннего основания, и от самой собственной силы своей. Следовательно он есть Дух, а не тело. И как охотно уважать сие заключение о Божественном Свете; так должно и о внешнем столь долго признавать его за правильное, пока твердыми доказательствами докажется, что сей есть совсем другой и оному противоположенной природы». Далее опровергаются некоторые возможные возражения против сего; но мы не будем входить в подробности. Затем, автор говорит: «...Как Бог есть бесконечное Существо, так есть Он и бесконечный Свет, и бесконечное пространство. — И подобно как в день сей внешний Свет все окружает, все вмещает в себе, и все вещи в нем живут, движутся и суть; так и Божественный, ночью и днем [ибо нет тьмы в Боге, но непрерывный (*2 Ин* 5; *Пс* 138:12) день] все наполняет, все пронизывает, все объемлет, и в Нем мы живем, движемся и есмы. Он во внутренности всех вещей есть основание, которое все носит и держит; нет ничего, что бы могло скрыто быть от Него. Хотя Он Сам по причине все п р е в о с х о д я щ е й тонкости или субличности существа своего не может открыть быть мощию твари, но должно в глубочайшем смирении испрашивать и ожидать свободно-вольного и милостивого откровения и сообщения Его. Святое Писание, сокровище Б о ж е с т в е н н о й Истины, почти на всех страницах преподает и внушает оно. — И сие рассматривание Света открывает также слабость следующего возражения, когда сказывается, что ежели приписывают Богу Пространство, то следует оттуда, что Он может и р а з д е л е н быть. — Ибо раздели же только, ежели можешь, сей внешний солнечный Свет на существенные части, и покажи нам частицу, которая бы отделена была от целого: заключи ее в стекло, и сохрани для употребления; то будешь иметь изрядный светильник. — Ежели же ты не можешь сего сделать, то признай, что части, которые воображаешь с е б е стоящими одну близ другой в Пространстве находятся только в воображении твоём и назидаемая тобою на них делимость есть ничто иное, как единственное дело разума твоего (*merum ens rationis*). — Посмотри на стекло, сколь плотное оно тело, так что и вселетучейшие духи не могут пронизать его, но задерживаются в Нем; и однако сколь легко проходит сквозь него Свет? и как пребывает Свет всегда цело



неразделим в своей объятности?». Значит, тем более должен пронизать беспрепятственно все тела Свет Божественный. «Но скажешь, ежели же свет не может так делим быть, чтоб одна часть его особо *заклучалася*, то однако может Он быть из многих мест *исключен*, и купно пространство его умалено и умножено; что в самом деле столько же значит, как ежели бы он разделен был. — По моему же мнению сие не может почтено быть равно с делением. Паче же сие исключение приносится с собою концентрирацию, или соточнение, и вящее соединение его самого. И что сие не противоборствует натуре *сотворенного* духа, чтоб он стягивался, также и расширялся; даже не противно и не *сотворенному*, сколько принадлежит до второго существа его; о том явственно свидетельствует автор из многого дознания своего». ([И. П о р д е д ж]. Божественная и истинная метафизика, Часть первая, кн. I, гл. XII, §§ 1–23, стр. 262–260. и см. далее).

126 Канон воскресный 6-го гласа, ирмос 5-й.

Заметим кстати, что это почитание света, выразившееся столь наглядно в гимне «С в е т е т и х и й», — происхождения весьма древнего. По крайней мере св. В а с и л и й В е л и к и й именно о сем гимне свидетельствует в 375-м году: «Отцам нашим заблагорассудилось не в молчании принимать б л а г о д а т ь в е ч е р н е г о с в е т а — *χαρίν τοῦ ἑσπερίου φωτός* — но при явлении его немедленно благодарить. И не можем сказать, кто виновник сих речений светильничного благодарения; по крайней мере народ возглашает древнюю песнь...» (Св. В а с и л и й В е л и к и й. О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. иконийскому, 29 73. — M i g n e. Patrol, ser. gr, T. 32, col. 205a).

Но и ныне кто не переживал умиряющей благодати «света вечернего», какой-то непонятной кротости и по-ту-сторонности лучей заходящего солнца. Это, всем известное чувство, — одна из музыкальных тем Ф. М. Д о с т о е в с к о г о, и она вступает у него всегда в образе лучей заходящего солнца. Так, неземною музыкою звучат предсмертные слова старца Зосимы: «Благословляю восход солнца ежедневный, и сердце мое по прежнему поет ему, но уже более люблю закат его, длинные косые лучи его, а с ними тихие кроткие умиленные воспоминания, милые образы из всей долгой и благословенной жизни...» и т. д. Длинные косые лучи заходящего солнца — вот символ тихого умирания, перехода в другой мир. — Приговоренному к смертной казни, по словам кн. М ы ш к и н а, бросались в глаза лучи, сверкавшие от позолоченной крыши



Собора. Он упорно смотрел на эти лучи, оторваться от них не мог, ему начинало казаться, что эти лучи — его новая природа, что он через три минуты как-нибудь сольется с ними. — Арестант М и х а й л о в умирает вечером ясного морозного дня; крепкие, косые лучи заходящего солнца пронизывали зеленые стекла больнично-арестантской палаты. — Н е л л и за три дня до своей смерти, как бы предчувствуя ее, с тоской смотрит на заходящее солнце. — Л и з а в «Вечном муже» умирает в прекрасный летний вечер, вместе с закатом солнца. — Р а с к о л ь н и к о в задумывается о смерти, смотря на последний розовый отблеск заката. — В «И д и о т е», полусумашедший старик-генерал рассказывает о смерти своей жены в тихий, летний вечер, с закатом солнца. — В «Подростке» К р а ф т, прежде чем застрелиться, таинственно заявляет, что он любит закаты солнца. — А л е ш е запомнились косые лучи заходящего солнца, когда ему пришлось увидеть свою бьющуюся в истерике мать. — З о с и м а рассказывает о смерти своего брата в вечерний, ясный час, когда солнце закатывалось. Ему, как и Алеше, врезалась в память картина из раннего детства. Вспоминая ее, он точно видит, как возносятся фимиам, а сверху через куполы, так и льются в Церковь Божию, лучи, и, восходя к ним волнами, тает фимиам. Этот закатный луч солнца — символ нашей связи с другим миром. — М а к а р И в а н о в и ч рассказывает об одном купце, сильно сокрушавшемся о том, что из-за него маленький мальчик бросился в реку и погиб; этот купец заказал художнику картину, воспроизводящую это событие. Художник картину нарисовал и на ней навстречу мальчику пустил с неба луч, «один светлый луч».

127 «На небо очи пуцаю моего сердца к Тебе Спасе, спаси мя Твоим осиянием» (1-й антифон утрени недели 2-го гласа). —

Термин о с и я н и е, *ἐλλάμψις*, равно как и другие, ему подобные, указывают, вне всякого сомнения, на несозданный Фаворский Свет — энергию Троиединого Божества и, прямо или косвенно, связывается с учением о сем предмете, наиболее отчетливо и последовательно выраженном афонскими исихастами. В высокой степени важные и поучительные споры о Фаворском Свете выяснили основы православной гносеологии и весьма существенные стороны онтологии. Вот почему я считаю своим долгом указать, хотя и скудную, литературу по этому вопросу. Вот она:

Игумен М о д е с т. Святой Григорий Палама, Митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и о действиях Божиих, Киев, 1860.



Епископ Порфирий Успенский. Восток христианский. Афон. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 г. Киев, 1877. Ч. I., отд. 1-е, стр. 229–262.

Он же. id., История Афона. Часть III, отд. 1. Киев, 1877. § 32, стр. 134–144; учение исихастов.

Он же. id., id., Часть III, отд. 2 1. СПб., 1892. Изд. Имп. Акад. Наук, под ред. П. А. Сырку. Глава 18-я, §§ 97–99: веровое и нравственное состояние святогорцев; учение исихастов; толк афонских исихастов, судьба его и литература.

Он же. id., id., Часть III, отд. 2 11 : Оправдания истории Афона. №№ 25-50, стр. 682-861 : подлинные тексты и документы.

Ф. И. Успенский. Синодик в неделю православия. Одесса, 1890. — Он же. Очерки по истории византийской образованности. СПб. 1892.

Епископ Алексей. Византийские церковные мистики 14-го века. Казань, 1906 г.

И. Соколов. Варлаам и варлаамиты («Православная Богословская Энциклопедия», изд. под ред. А. П. Лопухина. Петроград, 1902, Т. 3, столб. 149–157). — Он же. Григорий Акиндин (id., 1904, Т. 4, ст. 680–682). Он же. Григорий Синаит (id, Т. 4, а также см. др. имена).

Г. Н е д е т о в с к и й. Варлаамитская ересь («Труды Киевской Духовной Академии», 1873, февраль).

П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. СПб, 1899.

Karl K r u m b a c h e r. Geschichte der byzantinische Litteratur. München, 1897.

Γρ. Παπαμιχαηλ, — 'Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, 'Εν 'Αλεξανδρίᾳ, 1911. Рец. в «Echos d'Orient», 15-е an, № 97, 1912 пов.-dés, pp. 528–531. — Он же. Отчет о книге Ставра, Νέα Σιών. Т. 4 (1896), σ. 565. — Он же. Χρισταπισμὸς καὶ πνευματισμὸς, 1912.

С в. Г р и г о р и й П а л а м а. Православное исповедание («Воскресное Чтение», 1841 г, № 3, стр. 17–21). —

Главнейшими защитниками православного учения о Фаворском Свете были: св. Г р и г о р и й П а л а м а, вселенский патриарх Ф и л о ф е й, царица А н н а, сын ее царь И о а н н П а л е о л о г, соцарствовавший с ним Иоанн К а н т а к у з и н и монах И с и д о р В у х и р а с, впоследствии вселенский патриарх. Противниками сего учения были: калабрийский монах В а р л а а м, ученый Г р и г о р и й А к и н д и н, вселенский патриарх И о а н н К а л е к а с и



ученый Г р и г а р а с. Произведения их собраны в последних 11-ти томах второй греческой серии Патрологии Миня.

**128** Св. Симеон Новый Богослов. Молитва от божественных вопрошений Святаго Причащения (молитва ко Святому Причащению 7-я).

**129** Относительно трудного для объяснения речения «ὁ πατήρ τῶν φώτων» (Иак 1:17) многие экзегеты думают, что тут Бог называется «источником духовного света»; таково мнение Фромонда, Баумгартена, Штарке. Но Гоффманн понял, что под именем «τὰ φῶτα» можно разумеать только светила небесные. Эту последнюю мысль развивает и представляет в усовершенствованном виде Еп. Георгий. «Нет ничего странного, — добавляет он, — что Бог называется отцом светил: известно, что подобное же выражение употреблено в Книге Иова 38:28: «кто есть отец дождю?» ... Такое понимание наименее искусственно и принимается большинством экзегетов», как-то Розенмюллером, Визингером, Гутером, Шеггом. (Иеромонах [ныне Епископ] Георгий [Ярошевский]. Соборное послание св. Апостола Иакова. Опыт историческо-экзегетического исследования. Киев, 1901, стр. 129–131).

**130** «Нужно полагать, что в звуках, то, что просто, не имеет красоты. Однако, в прекрасном созвучии, каждый звук, даже отдельный, имеет свою собственную красоту» (Плотин. Эннеады, I, 6, 1. — Plotini Enneades edidit Ric. Volkman, Lipsiae, 1883, Vol. I, p. 85. — По переводу Bouillet, T. I, pp. 99–100). «И з о л и р о в а н н ы й тон, воспринятый нашим ухом, бесследно исчезает для нашей психики почти непосредственно за прекращением вибраций; мы не в состоянии распознать его, определить его высоту, сравнить с изолированным тоном, который слышали  $\frac{1}{4}$  часа назад, как не можем воспроизвести его десять минут спустя; лишь крайне редкие личности, одаренные исключительным музыкальным дарованием, обладают способностью приблизительной оценки, изолированного тона, да и они, для такого определения, предварительно воспроизводят услышанный тон голосом...» (А. Бернштейн. Мир звуков как объект восприятия и мысли. «Вопросы философии и психологии», кн. II (32) 1896, март-апрель, отд. II, стр. 111) — «Неопределимые в отдельности элементы ее [мелодии] приобретают при своем сочетании новые качества, способствующие их совокупной оценке; очевидно, та квалификация, которая отсутствует у отдельного тона, при-суща совокупности их; и не определяя каждого члена, она





определяет их последовательный ряд» (id., стр. 112). — Хотя наше ухо способно воспринимать тоны с любым количеством колебаний, но распознавание и различение их ограничено пределами определенных отношений. — Итак, для слухового восприятия не столько важно абсолютное количество числа колебаний воздушной среды, сколько отношение величин последовательно изменяющейся быстроты колебаний. В каждом ряде последовательных звуков ваше восприятие либо выделяет только те, которые относятся друг к другу, как ряд определенных отношений между некоторыми целыми числами, либо искусственно и приблизительно сводит остальные к тому же законному ряду» (id., стр. 116). — «Тоны запоминаются не сами по себе, а в своих взаимных отношениях быстроты колебаний; мысль запечатлевает не абсолютную высоту каждого тона, а их последовательность, соответствующую последовательности отношений определенных целых чисел... Старая мелодия в новой тональности распознается безошибочно, благодаря тому, что ее памятный образ состоял не из ряда тонов определенной высоты, а из ряда отношений, не изменяющихся при изменении тональностей. Пределы такого отождествления в памяти не ограничиваются никакими факторами; в границах возможного восприятия физической гаммы от самых низких до самых высоких тонов, переходя пополутоном из тональности в тональность, изменяя свой тембр до бесконечности в различных инструментах, мелодия остается тем не менее строго тождественной со своим памятным образом, так как она остается математически верной себе самой, т. е. последовательности своих элементов. Мы помним мелодию, хотя не можем подчас определить, от какого инструмента мы его восприняли...» и т. д. (id., стр. 116–117).

**131** «Музыка доставляет нам удовольствие, хотя красота ее состоит только в соотношениях чисел и счете ударов и колебаний звучащих тел, повторяющихся через известные промежутки, счете, который мы не замечаем и который душа ваша непрестанно совершает» (Л е й б н и ц. Начала природы и благодати, основанные на разуме, 17. — Г. В. Л е й б н и ц. Избранные философские сочинения. Перевод членов Психологического общества под ред. В. П. Преображенского. М., 1890, стр. 336).

**132** Э м е р с о н. Красота («Сочинения Эмерсона», Т. I, стр. 24. Изд. «Нов. Журн. Ин. Лит.»). — Подобное же — и у других теоретиков эстетики.



«Говоря вообще, свет в надлежащей мере, как стимул нервной энергии, достаточно восстановленной питанием и отдыхом, как нормальное возбуждение нервной деятельности, сопровождается чувством удовольствия. Продолжительная темнота положительно неприятна. Выходя из темной пещеры или поднимаясь из глубокой шахты, мы радуемся дневному свету. Кажется, это отвращение от темноты в нас инстинктивно; оно наблюдается не только у людей, но также и у животных, на что указывает беспокойство, страх, испытываемые ими во время полного затмения солнца. Человеку здоровому нравится ощущение несколько большее обычного: мы предпочитаем солнечные дни пасмурным, что обуславливается вероятно тем, что свет производит здоровое возбуждение всего организма. Вообще количество света находится в соответствии с нашим настроением. Поэтому, для торжественных собраний, для парадных обедов, театральных представлений и балов требуется яркое освещение, тогда как таинственный сумрак храмов более гармонирует с религиозным настроением молящихся. — Удовольствие, доставляемое светом, возвышается вследствие контраста...» (А. И. С м и р н о в. Эстетика как наука о прекрасном в природе и искусстве. Университетские чтения. Отд. 2-й, Казань, 1900, Е, стр. 184–185).

«Иногда один луч солнца заставляет лучше понять мир, чем бесконечные размышления в пыльном кабинете перед открытыми книгами» (Г ю й о. Искусство с социологической точки зрения, XI).

Мысль об особой красоте света находим у св. В а с и л и я В е л и к о г о. Вот рассуждения его: «И рече Бог: да будет свет» (*Быт* 1:3). Первое Божие слово создало природу света, разогнало тьму, рассеяло уныние, обвеселило мир, всему дало вдруг привлекательный и приятный вид... Как пускающие в глубину масло производят на том месте блеск, так и Творец всяческих, изрекши Слово Свое, мгновенно вложил в мир благодать света. «Да будет свет». И повеление стало делом; произошло естество, приятнее которого к наслаждению невозможно ничего и представить человеческим разумом... «И виде Бог свет, яко добро — *καλόν*» (*Быт* 1:4). Можем ли мы сказать что-нибудь достаточное в похвалу света, когда он предварительно имеет о себе свидетельство Сотворшего: «яко добро — *ὅτι καλόν*»? Но если красота — *τὸ καλόν* — тела состоит во взаимной соразмерности частей и в наружной доброцветности, то как понятие красоты удерживает место в свете, который по природе прост и однороден? Не потому



ли, что свету приписывается соразмерность, не в отношении к собственным его частям, но в отношении к неболезненному и приятному действию на зрение? Так и золото прекрасно, хотя имеет привлекательность для взора и приятность не по соразмерности частей — *οὐκ ἔκ τῆς μερῶν συμμετρίας*, — но по одной доброцветности. И вечерняя звезда прекраснее всех звезд не потому, что соответственны части, из которых она состоит, но потому что сияние ее падает на глаза неболезненно и приятно» (св. В а с л и й В е л и к и й. Беседы на Шестоднев, II 7. — *Migne. Patrol, ser. gr., T. 29, coll. 44–48*). — То же самое читаем и у Плотина. «Соразмерность ли частей друг к другу и к целому, соединенная с приятностью цветов, как все твердят, составляет прекрасное, когда она обращается к зрению? — вопрошает Плотин. — В этом случае красота тела, вообще состоящая в симметрии и в правильной соразмерности их частей, не могла бы находиться ни в чем из простого... Цвета, которые прекрасны, как например солнечный свет, но которые просты и не заимствуют своей красоты от соразмерности, — исключены ли они из области красоты? Каким образом прекрасно золото?.. нам нечего говорить о блеске добродетели, если бы мы не созерцали лицо справедливости и воздержанности пред блеском, в котором бледнеют «звезда вечерняя и звезда утренняя» (П л о т и н. Эннеады, I, 6, 1, 4. — *Plotini Enneades edidit Ric. Volkman n, Lipsiae, 1883, vol. I, p. 85* — *Les Enneades de Plotin, traduites par M. N. Vouillet, Paris, 1857, T. I, p. 99*).

**133** Один из новейших исследователей характеризует подвижничество как «искусство святости» (*Gordon Milburn. A Study of Modern Anglicanism, London, 1901, pp. 19–28*. — Цитата из: Вл. [А.] К о ж е в н и к о в. О значении христианского подвижничества в прошлом и в настоящем. Часть первая, М., 1910, стр. 14–15, прим. 27 на стр. 91).

Но эта, характеристика — вовсе не новость, и у древних подвижников, например у И о а н н а К а с с и а н а Р и м л я н и н а, у иноков И г н а т и я и К а л л и с т а К с а н ф о п у л о в и др., часто встречается наименование духовного делания «х у д о ж е с т в о м» и даже «художеством художеств».

Это — не метафора, ибо, если всякое художество есть преобразование того или другого вещества, вложение в него нового образа высшего порядка, то в чем ином состоит духовное делание, как ни в преобразовании всего существа человеческого? — Мысли в таком направлении, кроме, так сказать,



классических трудов по подвижничеству, собранных в «Добротолюбии», весьма отчетливо и настойчиво проводятся в книгах подвижников нового времени:

Откровенные рассказы странника духовному своему отцу, изд. 3-е, Казань, 1884 (автор неизвестен).

Из рассказов странника о благодатном действии молитвы Иисусовой. Сергиев Посад, 1911. — (Книга эта написана как продолжение предыдущей, но в самом ли деле писал ее автор предыдущей — неизвестно. Есть некоторые основания думать, что она принадлежит Оптинскому Старцу иеросхимонаху Амвросию, но и это не удостоверено).

Схимонах И л а р и о н. На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников. 2-е изд., исправленное и много доп. Баталпаш. Куб. обл., 1910. 3-е — Киев, 1912.

134 Из глубокой древности ведется обычай называть сборники аскетических творений Ф и л о к а л и я м и. Известно, что уже св. В а с и л и й В е л и к и й, в IV-м веке, так озаглавил катены из Оригена. Среди других сборников такого рода должно упомянуть наиболее полный из них — «Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν ὑψηλῶν», — изданный в 1782-м году в Венеции Иоанном М а в р о к о р д а т о м. Имеются, — под заглавием «Д о б р о т о л ю б и е», — пяти-томные филокалии и в русском переводе, — Еп. Феофана Затворника, — выдержавшем 4 издания. «Словом Д о б р о т о л ю б и е переведено, — говорит переводчик во Вступлении к своему переводу сего собрания словес отеческих, — греческое название его *φιλοκαλία*, которое означает: «любовь к прекрасному», «возвышенному», «доброму», (Д о б р о т о л ю б и е в русском переводе, дополненное, изд. 4-ое, Т. 1, М., 1905, стр. III), уже из этого замечания явствует, как недостаточно и неправильно толкование слова «д о б р о т о л ю б и е», данное св. Григорием Дьяченко (св. Григорий Дьяченко. Полный церковнославянский Словарь. М, 1900, стр. 148). Вот оно, полностью: «Добротолюбие = склонность к деланию добра, любовь к добродетели». Несомненно, что в понятии «д о б р о т о л ю б и я», как и в греческом «*φιλοκαλία*», основной момент — художественный, эстетический, но не моральный. По объяснению А н ф и м а Г а з и с а ἡ φιλοκαλία означает «ἀγάπη πρὸς τὸ καλόν, ἢ τοῦ καλοῦ καὶ ὠραίου ἢ τιμίου ἀγάπη — любовь к красоте, или любовь прекрасному и красивому или драгоценному» (Α ν θ ῖ μ ο υ Γ ᾶ ζ η Λεξικὸν Ἑλληνικόν, Ἐκδοσί



πρώτη. Ἐπιστάσια καὶ διορθώσει Σπυρίδωνος Βλαντιῆ. Τόμος τρίτος. Ἐν Βενετία, 1816, στ. 1036). А по объяснению Генр. С т е ф а н а (Henricus S t e p h a n u s. Thesaurus Graecae Linguae. Post editionem anglicam ... tertio ediderunt Carolus Benedictus H a s e, Guilielmus D i n d o r f i u s et Ludovicus D i n d o r f i u s. Parisiis, 1865. Vol. 8, coll. 845–847), *φιλοκαλία* — «Studium pulchritudinis, quo quis pulcras aut pulcros amat: quo sensu objecta fuit Socrati *φιλοκαλία*, perinde ac si dictum fuisse *παιδραστία*; Studium honestatis, rerum honestarum». Отсюда, по Газису, происходят τὸ *φιλοκάλιον*, *φοκάλιον*, *φροκάλιον* и *φροκαλία*. Слово родственное, *φιλόκαλος*, объясняется Г а з и с о м как «любитель красоты», как «любящий прекрасное, — красивое, драгоценное и приличное» и даже как «*φιλόκοσμος* — любитель украшений»; по крайней мере, у К с е н о ф о н т а (Киропедия, 1,33) встречается такое разъяснение: «*παῖς ὡν φιλόκαλος ἤδeto τῇ στολῇ*; мальчик, будучи любителем украшений, радовался одежде». *Φιλόκαλος* может, далее, означать «честолюбивый», «добродетельный», «благородный», «мужественный», «великодушный», затем «приличный» в смысле «светский» и даже «распутный» (Г а з и с. id.). Однако едва ли нужно указывать особо, что эти значения — побочные и что в основе их всегда лежит коренное представление о с к л о н н о с т и к к р а с о т е, к изыществу. Многочисленные примеры такого словоупотребления *φιλοκαλία* собраны в вышеупомянутом словаре С т е ф а н а (id.).

Приблизительно те же значения имеет и глагол *φιλοκαλέω*, а именно, по Г а з и с у: «*φίλος τοῦ καλοῦ εἰμί*», «*φιλοτιμέομαι*», «*φιλοκοσμέω*» и т. д. (id.). А по С т е ф а н у (id.) *φιλοκαλέω* — «Pulchritudinem amo, Honestatis sum Studiosus aut rerum honestarum». В одной из своих речей, сохранных Ф у к и д и д о м (11 40), П е р и к л свидетельствует, что любовь к прекрасному, — филокалия, красото- или доброто-любие, — наряду с любовью к мудрости, — философией, мудро-любием или любо-мудрием, — была основным стремлением афинян. «*Φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*», — говорит Перикл; или, как передает эти его слова немецкий переводчик Фукидида О с и а н д е р, «мы любим прекрасное, но с умеренной роскошью; мы любим науки, однако не делаясь из-за них расслабленными». Эти-то основные и нераздельные направления древней души, философия и филокалия, продолжают, в преображенном виде, и восточным православием, сохранив даже свои древние термины. Ф и л о с о ф и е й, как известно, стало тут называться богомысленное



ж и т и е подвижников и то учение, коим оно оправдывалось, т. е. догматика вообще и догмат Троичности — в особенности; а филокалей — богоукрашительное их художество.

Вот еще несколько примеров словоупотребления *φιλοκαλέω*, заимствуемых мною из словаря Стефана:

«*Φιλοκαλοῦσα καὶ χαίρουσα τῇ ποικιλίᾳ*» (Plutarch. Moral., p. 1044c). — «*Τὰ περὶ τῆν ἐκφορὰν βασιλικῶς ἐφιλοκάλησε*» (Diodor. 20, 37. — с оттенком осуждения). — «*Μάλιστα δὲ πάντων περὶ παιδοτροφίαν φιλοκαλοῦμεν* — *Honestatum colimus circa educationem liberorum*» (Joseph. c. Apion. 1, 12). — «*Οἱ νέοι φιλοκαλοῦσι μάλιστα περὶ τὰς ἐνταῦθα εὐωχίας λαμπρυνόμενοι*» (Strabo 14, p. 640) — т. е. быть щедрыми относительно пирушек. «*Φιλοκαλοῦσι περὶ τῆν τῶν λόγων ἐμπειρίαν*» (Dio Chr., p. 253 D). С инфинитивной формой *φιλοκαλεῖν* означает «contendo», «стремлюсь». Так, «*φιλοκαλῶν Ἑλληνικαῖς φυτεῖαις διακοσμήσαι τὰ βασίλεια*» (Plutarch. Alex. c. 35) и т. д. Далее, этот глагол означает «выглаживаю», «шлифую», «чищу», «мету», «роскошно украшаю». Примеры такого словоупотребления собраны Стефаном. Приведем только два: «*φιλοκαλήσας τὰ τετράπυλα μαρμαροῖς*» (Ioann. Mal., p. 232, 20); «*φιλοκαλουμένου τοῦ τροῦλλου τῆς ἐκκλησίας*» (id., 489, 19). — Весьма характерный пример приводит ван Герверден (Henricus van Herwerden. Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum, Lugduni Batavorum, 1902, p. 874, *φιλοκαλέσαι*) из папируса 616-го года: «*καὶ οἰκεῖν καὶ διοκεῖν καὶ ἐνποιεῖν καὶ μεταποιεῖν καὶ φιλοκαλέσαι* (поместье) *καθ' ὃν ἂν βουλευθῆιη τρόπον καὶ πᾶσαν φιλοκαλίαν ἐν αὐταῖς ποιήσασθαι τὴν αὐτῷ δοκοῦσαν, καὶ ἄμπελον ἐν αὐταῖς ἀνάξαι καὶ λάκκους ἐνορύξαι* (Kenyon. Late Byzantine Papyri, n. 483, 1); эти слова можно сопоставить (H. C. Müller. Arch. f. Papyrusf. 1, 3, p. 489) с латинскою формулою у Купация: «*Ea lege ut inserendo, plantando, arando, poliendo, colendo, meliorem eum et fructuosiore faciat etc.*» Вот это-то самое и делали филокалы-подвижники, но не над помещичьими мызами, а над поместьем своих личностей.

**135 ДОБРОТА** (τὸ κάλλος, decor, forma, pulchritudo, ἡ καλλονή, species, excellentia, gloria, — краса, красота. «Подаждь доброте моей силу» (Пс 29:8); «красен добротою» (Пс 44:3), или, по переводу Псалтири Амвросия Зертис-Каменского, М., 1878, «краснейший», по переводу Тремеллия, Hannoveriae, 1624 (= Berlin, 1878) — «multo pulchrior», по Синодскому переводу — «Ты прекраснее»; «возжелает царь доброты (а по Синодскому переводу — красоты) твоя» (Пс 44:12); «доброты



(*καλλονήν*, по Синод. пер. — красу) Иаковлю» (*Пс* 46:5); «и доброте (по Тремеллиу — *gloriam*, по Синод. пер. — славу) их» (*Пс* 77:61)» (Петр Гильдебрандт (Рязанский). Справочный и объяснительный словарь к Псалтири. СПб., 1898, стр. 115).

Подобно сему, по Невоструеву, «Доброта [?!] — (*κάλλος*) = привлекательная наружность, красота, изящество, блеск, великолепие (*Быт* 49:21; *Втор* 33:17; *Пс* 29:8; *Притчи* 6:25, 31:31; *Прем* 5:16; *Сиф* 3:8, 9:26, 21:22 и др.); внутреннее совершенство, доброта, *καλλόνη*; цена, достоинство, слава; добродушие, благодать, милосердие (*Сиф* 31:27); красота, украшение (*Пс* 46:5); красота, искусство (1 24 п. 6. 27 п. 1, 2. М. 10 и 8, 2)». (Свящ. Григ. Дьяченко. Полный церковнославянский словарь, М., 1900, стр. 147–148, подробности по тому же вопросу см. у Срезневского, Т. I, см. ниже).

Но, каковы бы ни были вторичные значения слова **ДОБРОТА**, несомненно, что первоначально оно означает именно красоту, и это первичное значение его определенно выражается во множестве фактов. Так, в житии Февронии читаем: «не возможи живописцу написати цветущую лицу ея доброту (*ζωγραφεῖν*)» (И. И. Срезневский. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. СПб., 1890, Т. 1, столб. 866, со ссылкой на Мин. Чет., июнь).

В анонимной 3-й молитве «на сон грядущим», ко Пресвятому Духу, среди прочих сокрушений о дневных грехах упоминается и такое: «или доброту чуждую видев, и тою уязвен бых сердцем»; очевидно, что эта уязвляющая сердце «доброта» — красота, а не нравственное совершенство, ибо «видеть» его нельзя, да и уязвление им сердца не только не предосудительно, но и прямо похвально.

Несомненно, что понятие красоты в слове «доброта» — основное: со-коренные ему слова имеют тот же, преимущественно эстетический, — а не этический, — уклон своего значения. Так «добр — *καλός*, *bonus*, *ἡδύς*, *suavis*, *atopenus*;... доброт — *καλῶς*; добре — *καλῶς*, как напр., в *Пс* 32:3. «добре (а по Синод. пер. — «стройно») пойте»» (П. Гильдебрандт. *id.* стр. 315). Поэтому, как указывает Невоструев, слово «добротворение = первозданная красота (в нед. всех св. кан. 4 п. 3 ур. 2)», «добротворец, добротворительный — *καλλοποιός*, делающий прекрасное, сообщающий красоту (Ию. 8 п. 1, 1. С. 26 Бог. кан. 1 п. 1)» (Г. Дьяченко, *id.*, стр. 148). Точно также, слово «доброписец» означает каллиграфа (Срезневский, *id.*, Т. I, столб. 678, со ссылкой на



Геор. Ам. 283); «добропобыдньни», «добродньни», «доброзрачьни», «доброличьни», «добропесньни», и т. д. и т. д. (id. стлб. 474–684) имеют опять тоже значение к р а с о т ы, но не этического совершенства, не благостности.

«Доброта» соответствует греческому «τὸ καλόν»; но ни то, ни другое слово не следует, однако, понимать как обозначение чувственно-приятного: грекам чуждо было это современное понятие о материальной, гедонической красоте, и, как подметил Г р о т, древний термин «τὸ καλόν» заключает в себе, кроме обычного современного значения «прекрасное», также и смысл у т о н ч е н н о г о, у в а ж а е м о г о, в ы с о к о г о (А. Бэн. Психология. Пер. с англ. В. Н. Ивановского. М. 1906, Т. 2).

**136** И г н а т и й Б о г о н о с е ц. Послание к Магnezийцам, 7, 1 (F u n k. Apost. Väter, 2-te Aufl., Tübingen, 1906, S. 88, 14-16). — Выдержка в тексте сделана по памяти. Справившись теперь с текстом, я вижу, что сделанный перевод, хотя в наиболее вероятен, но не обязателен. Место, обсуждаемое нами, гласит: «Одна молитва, один ум, одна надежда в любви, в непостигаемой радости, — т. е. Иисус Христос, οὐ ἄμεινον οὐδέν ἐστιν». Слово ἄμεινον может получать специальные значения καλλίτερος, ὠφελιμώτερος, δυνατώτερος, ἐπιτηδείωτερος и даже заменять недостающую сравнительную степень от ἀγαθός, (см. Ἄ ν θ ῖ μ ο ς ὁ Γάζης, Λεξικὸν Ἑλληνικόν, [134], ст. 240).

Но, в сущности, оно не означает не только «лучше», но даже и «прекраснее», а имеет смысл более неопределенный, — «любезнее», «милее» и т. п. Происходит оно не от \*ἄμεινον, а от темы \*ἄμει-νο- (см. E. В o i s a q. Dict. étymolog. [12], p. 52); таково же значение со-коренного ему латинского а m o e n u s (A. W a l d e. Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 2-te Aufl., Heidelberg, 1910, § 36), что значит «anmutig, lieblich, gefällig». Поэтому, точная передача места из Послания Игнатия должна бы быть такая: «...одна радость, т. е. Иисус Христос, милее которого ничего нет». Понятно, что это понятие ἄμεινον во всяком случае ближе к «прекраснее», чем к «добрее»: тут речь идет совсем не о морали, а о непосредственном, радующем душу впечатлении от Иисуса Христа. — Этот перевод слов св. И г н а т и я подтверждается и самосвидетельством Господа, рекшего: «Аз есмь Пастырь д о б р ы й» (Ин 10:14), где церковнославянское слово «д о б р ы й» опять-таки означает к р а с о т у [135], я н е б л а г о с т ь, каковую Господь утверждает как собственное свойство О т ц а (Мф 19:16-17 = Лк 18:18-19). Если же ссылка на славянский текст





кажется недостаточной, то да потрудится читатель взглянуть на греческий текст, где эта же мысль выступает еще осязательнее: «*Εγὼ εἶμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*» (Ин 10:14) — говорит Господь о Себе; «*Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός*» (Лк 18:19) или «*Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός*» (Мф 19:17) — утверждает Он об Отце.

О Боге, как первоисточной красоте, говорит также св. Д и о н и с и й А р е о п а г и т. Получив бытие от Истинной К р а с о т ы, природа во всех своих частях носит отблеск этой Красоты: «*αὕτη ἡ ὕλη περὶ τοῦ ὄντως καλοῦ τοῦ Θεοῦ ὑποστάσα, κατὰ πάσαν αὐτῆς διακόσμησιν τὴν κατ' εἶδος, ἀπηχρήματά τινα τῆς νοεῶς εὐπρεπείας ἔχει, ὡς ἔστι τοῦ φωτός, τὸ φωτίζειν... ἥλιος γὰρ αἰσθητοὺς ὀφθαλμοὺς φωτίζει, καὶ τῶν χρωμάτων ἀντιλαμβάνεσθαι δίδωσι, Θεὸς δὲ ψυχὴν καὶ τοῖς ἐκείσε καλοῖς ἐπεντρανίζειν παρέχει*» (св. Д и о н и с и й А р е о п а г и т. О небесной иерархии, II 4 — Migne. Patrol, ser. gr., col. 160 A, B). — Ср.: «Освободившиеся из темницы этой жизни, если бы было им вполне возможно слезами высказать сострадание к злострадающим, рыдали бы и плакали о тех, кто удерживается еще в скорбях сей жизни, о том, что они не видят премирных и невещественных красот, *ὅτι μὴ ὀρώσι τὰ ὑπερκόσμίᾳ τε καὶ αὔλα κάλλη* — престолов и начал, властей и господств, и воинств ангельских, и собраний, и горнего града и пренебесного торжества «написанных» (Евр 12:23). А превышающая и все сие К р а с о т а — *τὸ γὰρ ὑπερχειμένον τούτων κάλλος*, — которую, как указало неложное слово Божие, «узрят чистые сердцем» (Мф 5:3), превосходнее всего, чего бы ни надеялись, и выше всего, что бы ни представили себе гадательно» (св. Г р и г о р и й Н и с с к и й. Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную. — Migne. Patrol, ser. gr., T. 46, col. 508 A, B. — Творения, М., 1868, ч. 7, стр. 497–498). Так св. Отец повторяет Платоновский миф о пещере. Ср.: «Все вождение такового (т. е. безмолвствующего), вся его сердечная и восторженная любовь, и всецелое расположение устремлено к преестественной к р а с о т е Божеской, блаженнейшей, которая названа отцами верховнейшего из желаемых предметов» (К а л л и с т Патриарх и сподвижник его Игнатий Ксанфопулы [XIV в.]. Наставление безмолвствующим, 84. — Добротолюбие, М., 1900, изд. 2-е, Т. 5, стр. 401). И еще ср.:

«Приблизившийся к пределам бесстрастия правая о Боге и естествах вещей творит умозрения, и от к р а с о т ы тварей, соразмерно с своею чистотою, востекая к Творцу, приемлет светолитие Духа. Благие о всех имея мнения, о всех



думает он хорошо, всех видит святыми и непорочными и правое о вещах божеских и человеческих произносит суждение... и зря Божескую К р а с о т у, любит боголепно пребывать в божественных местах блаженной славы Божией, в неизреченном молчании и радовании, и, изменившись всеми чувствами, как Ангел в вещественном теле невещественно общается с людьми» (преп. Н и к и т а С т и ф а т. Первая деятельная глав сотница, 90 — Добротолюбие, изд. 2-е, М. 1900, Т. 5, стр. 107).

137 М а к а р и й В е л и к и й. Беседа 17 3 (Migne. Patrolog. ser. gr., Т. 34, col. 6 25).

138 id. 17 4 (Migne. id.).

139 Ср. стр. 266-271, 534, 539.

140 Еп. Ф е о ф а н Затворник.

141 Д о с т о п а м я т н ы е с к а з а н и я о подвижничестве святых и блаженных отцев. Пер. с греческого. СПб., 1871, стр. 320,1.

142 id., стр. 324, 12.

143 id., стр. 355,12.

144 id., 372, 12.

145 id., 25, 27.

146 «Д у х Б о ж и й я в н о п о ч и в ш и й н а о т ц е С е р а ф и м е С а р о в с к о м в беседе его о цели христианской жизни с симбирским помещиком и совестным судьей Николаем Александровичем Мотовиловым» (из рукописного воспоминания Н. А. Мотовилова, гл. VI.) рукопись эта, открытая С. Нилусом, напечатана в книге: Сергей Н и л у с. Великое в малом. Изд. 2-е, Царское Село, 1905, стр. 197–199. (Есть нов. изд.)

147 О в е н ч и к е в его различных видоизменениях, его значении и происхождении, а также и самые изображения его см.:

De W a a l. Nimbus (Kraus. Real. Encyclopädie der christlichen Alterthümer. Freiburg in Breisgau, Bd. 2, §§ 496–499). — Довольно много изображений нимба рассеяно в V i g o u r o u x. Dictionnaire de la Bible (напр. см. livraison XXXIII. col. 849 Fig. 189, col. 852 Fig. 192). — M. D i d r o n. Histoire de Dieu. Paris, 1843, pp. 1–146: «De la gloire». Тут же указываются и примеры в е н ч и к а вне и до христианства. — Специально о венчике в античной иконографии см.:

Johannis N i c o l a i, — In nomine Jesu. Disquisitio de Nimbis Antiquorum, Imaginibus Deorum, Imperatorum olim., et nunc Mariae Capitibus adpictis. Anno 1699. 139 pp. — Л. С т е ф а н и. Нимб и лучезарный венец в произведениях античного искус-



ства. СПб., 1863. (Приложение к IV тому Записок Имп. Академии Наук, № 1). С рисунками.

О происхождении в е н ч и к а, как обозначающего несомненно с е т, возможны, отвлеченно говоря, только два предположения: либо это изображение света внешнего, физического, либо — таинственного, «внутреннего», душевного или духовного, смотря по благодатности или безблагодатности лица, свет этот видящего или издающего. В первом случае, пришлось бы считать венчик за атрибут солнечных или вообще астральных божеств; во втором, — за графическую стилизацию действительных восприятий. Иначе, если венчик есть только украшение или только атрибут, было бы решительно непонятно, почему же именно украшение или атрибут, столь странные, появились в иконографии. Но оказывается, что венчик присущ богам не только солнечным, лунным или звездным, а и всем божествам. Следовательно, он выражает собою свет не внешний, не физический, а свет «внутренний». Вот что говорит, после тщательного изучения изображений с венчиком, о распространенности их, исследователь: «После всего сказанного остается несомненным, что, с самых древнейших времен до самых позднейших, существенным свойством всякого божественного тела считалось то, что оно было окружено неестественным, ослепительным блеском; следовательно этот блеск никоим образом не мог быть исключительным атрибутом какого-нибудь особенного класса божеств. После всего этого, как могли бы художники, даже на минуту, представить существенное свойство божества вообще, вопреки народному представлению, исключительным свойством звездных божеств? Они этого никогда не делали: это ясно из того, что с тех пор, как начали обозначать посредством нимба, лучезарного венца и лучезарного круга, свет, окружающий богов, они делали это при изображении как звездных божеств, так и незвездных. Таким образом, экзегетика в этих атрибутах не должна видеть ничего другого, кроме указания на сияние, свойственное божественной природе вообще; если же, кроме того, еще особенное свойство изображаемого божества заставляет придать особенный вес этому сиянию, то, конечно, экзегетика не должна упускать из виду и этого обстоятельства... В нимбе и лучезарном венце изображенного божества никоим образом нельзя видеть указания на отношение его к небесному светилу даже и в том случае, если первоначальное его значение было звездное, но в то время, к которому относится произведение искусства, уже исчезло в народном



представлении, или, если звездное значение изображенному божеству было придано в позднейшее время вследствие каких-нибудь философских или мифологических соображений, а самый памятник возник очевидно из другого круга представлений...» (Л. С т е ф а н и, *id.*, стр. 12–13). — Не будем далее обосновывать высказанного взгляда, что нимб вообще есть не условный значок, а символ, подлинное изображение действительных явлений мира духовного или, в других случаях, — мира астрального. Здесь это было бы неуместно, тем более, что мы можем сослаться на четырехтомное исследование мистических явлений (особенно см. Т. 2-й): J. G ö r g e s. *Die christliche Mystik*. Regensburg, 1837. Bd. 2, §§ 308–396). — Но, может быть, не будет излишне отметить, что, кроме общей идеи нимба, даже и различных особенности в изображении его глубоко-реалистичны: нимбы разных типов изображают мистический или благодатный, — т. е. пресуществленный благодатью мистический же, — феномен настолько точно, насколько вообще изобразительность присуща живописи. Обдумавши, что такое нимб, легко увериться, что он только и может быть изображен так, как изображается. В самом деле, золотой диск около головы или овал около всего тела есть точнейшая живописная передача сплошной однородной шаровой или эллипсоидальной м а с с ы света, и иначе, ни по краске, ни по форме, эта масса света не может быть изображена. Нимб с постепенным ослаблением к голове есть изображение сферы света, расположенной на некотором расстоянии от головы. Нимб кольцевой — изображение тонкого сферического слоя. Нимб католический, в виде эллипсиса н а д головою, — хотя и наименее точен, — есть изображение световой к о р о н ы над головою, — короны подобной полярному сиянию. Нимб из радиальных полос — это лучи света, выбрасывающиеся во всех направлениях из головы или из всего тела. Соединение двух нимбов в один, над ликами Пречистой и Младенца — превосходное изображение с л и я н и я двух световых сфер, полых или сплошных. Концентрические волнообразные окружения Христа — это непрестанно исходящие из Него в пространство волны, идущие вдогонку одна за другой. И т. д., и т. д. Одним словом, каждый нимб есть образ, а не схема, — символ, а не аллегория, и иначе изобразить его было бы никак нельзя, ибо ясно, что, проектируясь на самое лицо, эти световые явления почти невидимы и потому неизобразимы, а по краям видны гораздо отчетливее и, следовательно, представляются нам н е в перспективе, а в р а з р е з е.



**148** Лучшее издание «Эннеад» Плотина сделано Фолькманном: Plotini Enneades praemisso Porphyrii De vita Plotini deque ordine librorum eius libello edidit Ricardus Volkman n. Lipsiae, T. I, 1883; T. II, 1884. Полный перевод — французский (M. N. Bouillet) и латинский (M. Ficinus, F. Creuzer). Избранные трактаты имеются в переводе русском (М а л е в а н с к и й), немецком (F. Creuzer, J. G. v. Engelhardt, H. F. Müller, Kiefer), английском (T. Taylor, T. M. Johnson), итальянском (A. M. Salvini). Заметим кстати, что «Избранные трактаты Плотина» в переводе проф. Малеванского печатались в «Вере и разуме» за 1898, 1899, 1900 года, в отделе философском.

**149** Я з ы ч е с т в о нельзя рассматривать как явление, ни в каком отношении к истинной вере не находящееся. Оно — не безразлично; оно не в н е -религиозно и не в н е -духовно, а л ж е -религиозно и л ж е -духовно. Оно — искажение, извращение, растрепывание истинной веры, присущей человечеству изначала, и, вместе, мучительная попытка выбраться из духовной смуты, так сказать «духовное барахтанье». Язычество — это п р е л е с т ь. Но как всякий искаженный образ есть все же отображение п о д л и н н и к а, соответствующее своему подлиннику в каждой, даже частной, даже мельчайшей своей черте, так же точно и язычество, даже в тончайших линиях своего очертания, есть искаженное отражение истинной веры. Плотской, греховный и нечистый разум, как кривое зеркало, перекосил духовную действительность; но, при всем том, зная из Слова Божия и писаний отеческих о духовном мире, исследователь может убедиться, что каждая из сторон истинной веры, имеется, хотя и почти неузнаваемо обесмысленная, в язычестве. Сохраняя п р и б л и з и т е л ь н о наружность истинной веры, по крайней мере доходя почти вплотную до этого наружного облика мыслями лучших своих представителей, язычество вкладывает туда плотское содержание. Языческие верования, — говоря языком минералогии, «псевдоморфоza» истины. — «И не только полет отдельных философий, — говорит католический апологет христианства, иезуит М. М о р а в с к и й, — не только первоначальные религии человечества, ... но даже и тот низменный политеизм, в который впало позже большинство народов, стоит в такого рода отношениях к христианству. Даже самая мысль умножить число богов по-видимому вытекает из трудности постичь Бога, как одинокое, бесплодное существо. Это как будто глухое предчувствие Тайны Божественной Троицы, долженствовавшей быть воз-



вещенной христианством и разрешить эту трудность. Антропоморфизм, теофания на земле, все это — выражение тоски и мольба человечества, чтобы Бог приблизился, снизошел к нему, другими словами — жажда воплощения Слова. Почитание умерших при всем своем суевении и нелепости содержит все-таки возвышенное начало, и оно тоже есть осколок нашего дивного догмата о загробной жизни. Даже кровавые, даже человеческие жертвы показывают, что человечество в глухом чувстве или смутном воспоминании первоначальных преданий подозревало о своем падении и о необходимости искупления» (Р е л и г и о з н о - ф и л о с о ф с к и е в е ч е р а. Вечера I–IV ...). Издание «Религиозно-философской Библиотеки». Сергиев Посад, 1911, стр. 81–82. Вообще см. стр. 66–88. «Ч е т - в е р т ы й в е ч е р. Христианство среди других религий». Есть и 2-е изд., М., 1912. — Цитируемая книга представляет собою первый выпуск целой серии апологетических диалогов и составлена из первых п я т и диалогов, входящих в сочинение: М. М о г а w s k i. Die Abende am Leman. — Есть и полный перевод этой книги, но сделанный невыносимо ломаным русским языком, а именно: «В е ч е р а н а д Л е м а н о м». Сочинения М. М о р а в с к о г о, проф. ягеллонского ун-та. Со 2-го изд. перевел Б. Горд. Leipzig-Краков, 1889, стр. 102–138 «Разговор четвертый».

Итак, даже святейший догмат Пресвятой Троицы преломился в язычествуящем сознании, — в идеи «совместного» (множественность ипостасей) и «последовательного» (самообособность Абсолютного бесконечным рядом актов) политеизма. Мало того, самое т р о й с т в е н н о е ч и с л о ипостасей — и то оставило свой след в виде божественных т р и а д. Но, при всем внешнем сходстве этих триад с Троицею, мы в них решительно не находим именно того, что делает учение о Троичности догматом, — решительно не найдем в них и признака содержания д у х о в н о г о, сверх-рассудочного. Стоит хотя бы бегло обозреть эти языческие триады, чтобы убедиться, что, если и выдвигало их искания Триединного Бога Живого, то все-таки в них, кроме ч и с л а «3», ничего нет от Троицы Единосущной и Нераздельной. И это приходится высказать, даже оставляя в стороне возможность чисто-исторического, случайного сочетания богов в триады. После этого нечего удивляться, что разве лишь какой-нибудь Г е к к е л ь, классифицирующий религии по ч и с л у признаваемых богов (см. «Мировые загадки») признает возможным приравнять идею о Триединном Боге языческим триадам. —



В своей схоластически расчлененной и подразделенной книге Рауль де ла Грассри (Raul de la Grasserie. *Des religions comparées au point de vue sociologique*, Paris, 1899, p. 205) различает три вида «религиозных сообществ», а именно: «1° la société particulière entre dieux ou i n t e r d i v i n e; 2° celle entre les diverses parties de l'esprit humain ou i n t r a h u m a i n e et 3° celle entre les diverses fractions de la divinité ou intradivine»; он указывает, далее, что триады относятся именно к типу «société interdivine» и приводит целую серию таких триад, построенных одновременно по схеме семьи и аспектов солнца, т. е. состоящих из:

I, бога-отца, солнца живущего или уже умершего;

II, богини-матери, которая представляет небо, — пространство или умершее солнце, и обычно бывает зараз супругою и матерью первого;

III, бога-сына, молодого бога восходящего солнца.

Он приводит несколько примеров такой триады:

1° в Ф и в а х: Аммон или Аммон-Ра, восходящее солнце, называемое Тум, когда оно становится заходящим, — Маут, его супруга, богиня неба, Кхон, восходящее солнце и правитель луны; 2° в А б и д о с е: Озирис, Изиды, его супруга и сестра, Гор — их сын, — с тем же значением; 3° в М е м ф и с е: Фта, ночное солнце и бог мертвых, Секкет — его супруга, богиня с головою львицы, олицетворяющая солнечный свет, или Баст, богиня с кошачьей головою, и Нофра-тум или Ин-хотеп, их сын, восходящее солнце; 4° в К о н о с о: Менту, Сати и Кхем; 5° в Э с н е х е: Нун, Небуонт и Гика. — Далее, де ла Гр а с с р и указывает триады аномальные, составленные из бога и двух богинь: 6° Ра с Некхем, богинею Юга, и Уадж, богинею Севера; 7° Озирис или Гор с Изидою и Нефтис; 8° Нун с Сати и Анонкэ, — полу-сферами Севера и Юга. Оставляя на ученой ответственности де ла Гр а с с р и приведенный выше список, как в смысле точности и истолкования богов, так и в смысле полноты, мы отметим лишь, что несмотря на весь свой в н е ш н и й и н и в е л р у ю щ и й метод изучения религии и скрывающееся под ним, если не прямо враждебное, то по меньшей мере глубоко равнодушное отношение к христианству, да даже и ко всякой религии несмотря на свою удивительную нечуткость к конкретной религиозной жизни, и ее особенностям, де ла Гр а с с р и указывает (id., p. 220), что хотя слияние богов и производит триады, «однако отсюда получается не один единственный



бог в трех лицах, как у христиан, но три бога, связанных вместе договором — *solidarisés* — и распределяющих между собою функции высших божеств. Это, следовательно, не есть еще т р о и ц а — *trinité* — собственно говоря, но скорее т р и а д а — *triade* — если под т р о и ц е й разуместь в н у т р е н н ю т р о й с т в е н н о с т ь — *triplicité*, — а под т р и а д о ю — тройственность внешнюю», как например у Браммы, Вишну и Шивы. — Этот в н е ш н и й характер языческих триад нашел себе подходящее выражение в многочисленных пластических и графических памятниках древнего мира. Собрание многочисленных изображений такого рода см. в книге: Николай Ив. Т р о и ц к и й. Троиединство Божества, Историко-археологическое исследование по памятникам всеобщей истории искусства. Сообщено на XI Всероссийском Археолог. Съезде в г. Чернигове. Изд. 2-е, испр. и доп., с 65 рис. Тула, 1909. — О существенном различии христианского учения о Пресв. Троице и языческими и на почве язычества выросшими философскими учениями о богах-триадах см.: С. С. Г л а г о л е в. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание. Харьков. 1900. Стр. 331–336. — Его же — Очерки по истории религий. Ч. 1-я. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. Стр. 35–30, прим. 1: возражения против взглядов Циммерна о халдейских божествах, изложенных им в брошюре *Vater, Sohn und Fürsprecher*, Lpz., 1896; стр. 42–49: триады великих халдейских богов; стр. 103–106: египетские триады и эннеады. — Алексей [Ив.] В е д е н с к и й. Религиозное сознание язычества. Очерк философской истории естественных религий. Т. 1, М., 1902, стр. 698–702: «Тримурти». Автор этого исследования, указав на внешне-эклетический и механический способ, посредством которого составилось представление об индуистской Тримурти, решительно настаивает затем на следующих двух тезисах: «Во-первых, в индуистской Тримурти, в радикальную и принципиальную противоположность христианской Св. Троице различие трех божеств не реальное, но чисто номинальное, ... Тримурти есть не что иное, как двойной призрак, двойной обман и двойная ложь наивного сознания (стр. 700) ... Во-вторых, в индуистской Тримурти отношения между отдельными божествами не представляет никакого, даже отдаленнейшего, намека на отношения между Лицами Св. Троицы по учению христианскому, т. е. на отношения отечества, сыновства и исхождения» (стр. 752).

150 «*Herrschende A p p r e z e r t i o n s m a s s e*», — т. е. «господствующими апперципирующими массами» В. И е р у -





з а л е м «называет апперципируемые группы представлений, вызываемые легче всего». (W. J e r u s a l e m. Lehrbuch der Psychologie, 1903, 3-te Aufl, S. 87). Вот в этом-то смысле архим. С е р а п и о н Машкин в называет формулу догмата, как легче всего достижимое представление для апперципирования духовной Истины, «апперципирующей массою». Но нельзя не упомянуть, что термин, «апперципирующая» или «апперцептивная масса» употребляется и в ином, весьма расширенном, смысле, а именно для обозначения в с е й с о в о к у п н о с т и непосредственно связанных с организацией явлений и процессов, которые способствуют религиозному переживанию и так или иначе определяют характер его. «Совокупность побочных явлений, болезненных или нормальных, в связи с которыми должны изучаться религиозные явления для более совершенного их понимания, составляет то, что на педагогическом языке обозначают термином «апперцептивная масса» (Вильям Д ж е м с. Многообразие Религиозного Опыта. Пер. с англ. В. Г. Малахиевой-Мирович и М. В. Шик. Под ред. С. В. Лурье. М., 1910, лекция 1, стр. 21–22 и см. примеч. перев. на стр. 22). — В нашей книге термин «апперципирующая масса» употребляется в первом, более узком значении и, следовательно, почти синонимичен Кантовскому термину «с х е м а». Догматы, Крест, Имя Иисусово и Крестное Знамение суть именно схемы человеческого духа, в коих открывается высшая реальность и, по мере очищения сердца вашего, схематический характер сих символов все более уплотняется в реалистический. Поэтому, греховный разум стремится к нижнему пределу этих символов, — к чистой и прозрачной феноменальности, а разум духовный — к пределу верхнему, к безусловной и всереальной ноуменальности. Чрез эти схемы, в зависимости от вашего внутреннего устройства, мы видим или *Nihil Absolutum* или *Ens Realissimum*. В промежутке же, сообразно ступени восхождения духовного, располагается весь путь *a realibus ad realiora*. Но ход на эту лестницу открывается не иначе, как чрез «с х е м у».

151 «*Tὸν ἀγιώτατον τῆς οἰκουμένης ὀφθαλμὸν*» (св. Г р и г о р и й Б о г о с л о в. Слово 25-е, в похвалу философа Ирона, II. — *M i g n e. Patrol, ser. gr., T. 35, col. 1213 a*).

152 Б л. А в г у с т и н. Исповедь, VII, 10 (*M i g n e. Patr. ser. lat., T. 32*).



## VI. — ПИСЬМО ПЯТОЕ: УТЕШИТЕЛЬ.

153 «Во обручение будущего живота и царствия — *εἰς ἀγά-  
βωνα τῆς μελλούσης ζωῆς καὶ βασιλείας*» (Св. И о а н н Дамас-  
кин. — Молитва ко Святому Причащению, 5-я, а по греческому  
*Συνέκδημος* — 6-я).

154 «Прелесть есть страстное или пристрастное уклонение души ко жи на основании гордости» (Архимандрит, впослед-  
ствии Епископ, Игнатий Брянчянинов. О молитве Иису-  
совой — Сочинения Еп. Игнатия, СПб., 1865, Т. I, стр. 130). —  
В своих творениях сей Святитель неоднократно дает изобра-  
жение и анализ прелестного состояния. Особенно см. в Т. I,  
«О молитве Иисусовой». — См. стр. 334–335.

156 Т е р т у л л и а н. Против Праксея, 26. — M i g n e. Patrol, ser. lat., Т. 2. — Вот для примера цитата: «Nec Spiritus Dei erit Sermo. Sicut enim Johanno dicente (*Job. 1:14*): Sermo caro factus est spiritum quoque intelligimus in mentione sermonis ... nam spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus» и т. п. Тертуллиан учит, что Дух Святой становится самостоятельной, отдельной от Слова Ипостасию лишь с момента Пятидесятницы (De orat. 25) и, противопоставляя Божество Христа Его Человечеству, плоти Его, называет Божество Духом, творившим чудеса, тогда как плоть терпела голод, жажду и злострадания (De Carne Christi).

157 О р и г е н. О началах. I, 3, 1 (M i g n e. Patrolog. ser. gr., Т. 11, coll. 145–147).

158 Св. И у с т и н Ф и л о с о ф. 1-я Апология, 60 — M i g n e. Patrol, ser. gr., Т. 6, col. 418–420. — Иустин ссылается на псевдо-Платоновское письмо 2-е, приводимое также и Климентом Александрийским в Строматах, V, П о р ф и р и е м у К и р и л л а А л е к с а н д р и й с к о г о в 1-ой книге против Юлиана, О р и г е н о м в 6-ой кн. против Цельса, Е в с е в и е м во 2-ой кн. Евангельских Приготовлений и др. П р о к л, во 2-й кн., 11-ой главе своего Платоновского Богословия, читает это место так же, как в Иустин Философ.

159 Василий [Вас] Б о л о т о в. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879 г., стр. 364. — Или, еще: В системе Оригена «философски значение Его [Духа] в Троице не выяснено, да — пожалуй — и не могло быть выяснено до тех пор, пока отношение между Лицами Божества пытались понять не под формою личной жизни духа, процесса самосознания, а с точки зрения отношения между сущностью и ее определениями. Таким образом, действительное посредство между Богом и ми-



ром у Оригена представлено только в Сыне» (В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2., СПб., 1910, стр. 340).

**160** Ориген. О началах, 1, 8 § 1. — Migne. Patr. ser. gr., Т. 11, col. 145–147).

**161** «Ὁριγένην... ἀνδρα οὐδὲ πάντι υἱεῖς περὶ τοῦ Πνεύματος τὰς ὑπολήψεις ἐν πᾶσιν ἔχοντα...» (Св. Василий Великий. О Св. Духе, 29 73. — Migne. Patrol. ser. gr., Т. 32, col. 204 В).

**162** M. J. Denis. De la philosophie d'Origène. Paris, 1884, pp. 117 et suiv. — В. [В.] Болотов. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879, стр. 365, сл. 374. — Еще о догматической системе Оригена см.: F. Vöhringer. Die Griechischen Väter... 1 Hälfte. Klemens und Origenes. Zürich, 1869. — L'abbé Frerrel. Origène. Paris, 1863. — P. Prat (s. j.). Origène le théologien et l'exégète. 2-e ed., Paris, 1907 (из серии: La pensée chrétienne. Textes et Etudes).

— «Origenes» und «Origenismus» («Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste herausgegeben von Ersch und Gruber, 1884, III, 5, SS. 251–262). — Aug. Zöllig. Die Inspirationslehre des Origenes. Eine Beitrag zur Dogmengeschichte. Freiburg im Br., 1902 (Strassburger theologische Studien. Bd. V, Hft. 1).

— «Ориген» (Статья в «Философск. Лексиконе» С. С. [Гогоцкого], Т. 8, стр. 623–628). — Вл. С. Соловьев. Ориген («Энцикл. Словарь» Брокгауза и Эфрона, Т. 22, стр. 141–145 = Ив. В. Попов.

Конспекты лекций по патрологии, 1907–8 г. стр. 122–189. — id., 1911–12 г., Москва, стр. 125–182. — А. А. Пасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906, Т. I, стр. 85–127. — Ф. Елеонский.

Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого и об отношении их к Богу Отцу. СПб., 1879. — Свящ. Г. Малеванский. — Догматическая система Оригена. Киев, 1870.

**163** Указываемое в тексте общее впечатление неразвитости учения о Духе Св. мы неизбежно составляем себе, — и притом способом беспристрастнейшим, — если рассмотрим хотя бы бегло богословскую лит. о Духе Св. — Вот некоторые из относящихся сюда сочин.: Архимандрит [впосл. Епископ]

Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. — Н. Богородский. Учение Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа, изложенное в связи с тезисами Боннской конференции 1875 года. СПб., 1878. — С. В. Кохомский.

Учение древней Церкви об исхожд. Св. Духа, СПб., 1875. — Н. М. Богородский. Дух Св. Историко-догматический очерк, Гродно, 1904. — Серг. Астахов. Исхожд. Св. Духа



и вселенское первосвященство, Фрейбург в Бризгаве, 1886. — Адам З е р н и к о в. Православно-богословские исследования об исхожд. Св. Духа от одного только Отца. Пер. с лат. Б. Давидовича. Т. 1; свято-отеч. свидетельство, Почаев, 1902 [капитальное старинное исследование]. — А. А. Н е к р а с о в. Учение Иоанна Дамаскина о личном отношении Духа Св. к Сыну Божию («Прав. Соб.», 1888, № 4). — К. F. Nösgen. Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes, Berlin, 1907.

164 О р и г е н. Толкование на Иоанна, 5-8 (Mi gr., Т. 11).

165 С п а с с к и й [53], стр. 489.

166 Н е с м е л о в [68], стр. 266–295. — Как и многие другие, Григ. Нис. тоже ссылается на то, что мы «не научены Св. Писанием называть Духа Св. б р а т о м Сыну» (Г р и г. Н и с. Против Евномия II. — Mi gr., Т. 45, col. 559 D) и затем доказывает, что исхождение — не то, что рождение, но конечно не показывает, в чем же эта разница. Он, более других учивший о Духе Св., до такой степени не может выразить личной особенности Сей Ипостаси, что даже имя Ея у него лишается обычно признаваемого за ним характера Ипостасной собственности. «Я дознал, — говорит он, — что то же самое имя в богодухновен. Писании есть общее Отца и Сына и Духа Св. Ибо Сын равно и себя и Духа Св. именует Утешителем. Отец же тем самым, что производит утешение, присвоает, без сомнения, Себе имя Утешителя: ибо совершая дела Утешителя, не отвергает и имени, принадлежащего делу» (id., II 14, — id., col. 552a).

167 Поразительно то обстоятельство, что даже полемизируя с Евномием и указывая характернейшую особенность христианства, т. е веру в едино-сущие, Вас. В. з а б ы в а е т (!) поименовать в числе Ипостасей Духа Св.: «Хотя и многое отделяет христианство от языческого заблуждения и иудейского неведения, однако же в благовестии нашего спасения нет догмата важнее веры в Отца и Сына» (В а с. В. — Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия II — Mi gr., Т. 29, col. 620 B, C).

168 Большой Третьник Дополнительный, гл. **ОН** [78]: Последование Святыя Пентикостии. Изд. Киево-Печ. Лавры, 1875 г., гл. 215, № 218, 219. — На эту несимметричность службы обратил мое внимание проф. Ив. В. Попов.

169 См. Пис. восьмое.

170 «Образ исхождения остается неизъяснимым — *τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀρόρητου φυλασσομένου*» (В а с. В. О Духе Св., 1846. — Mi gr., Т. 32, col. 152 B). Впрочем, некоторый намек на действительную «дедукцию» исхождения, сделанный уже



Афанасием В., определеннее его повторяет св. Вас. В. в след. словах: «Почему и Дух Св. не Сын Сыну? — Не потому, что Он от Бога не чрез Сына; но чтобы Троицу не почли бесконечным множеством, остановясь на той мысли, что Она имеет сынов от сынов, как бывает у людей... Сказать о сыне от Сына значило бы — людей, услышавших об этом, навести на мысль о множестве в Троичности Божества. Ибо легко было бы сделать заключение, что как от Сына родился другой, а от другого — еще другой, и так далее, до множества [т. е. до неопределенного множества] ...» (В а с. В. — Опровержение на защитную речь нечестивцев. Евномия, V. — *Mi gr.*, Т. 29, col. 732b, 734 В). 171 [172].

172 Не изданные сочинения М а р к а Е ф е с с к о г о. Перевел с рукописи Парижск. Имп. Библ. Авраам Н о р о в. СПб., 1860, стр. 27. = «Христ. чт.», 1861 г.).

173 Г р и г. Н и с. — Слово огласительное, 3. — *Mi gr.*, Т. 45, col. 171. — Ср. у Григ. Бог., на вопрос: «Что есть исхождение?» решительное заявление: «Мы не можем видеть, что у нас под ногами не только что вдаваться в глубины и судить о природе неизглаголанной и неизъяснимой» (Г р и г. Б о г. Слово богословск., 5. — *Mi gr.*, Т. 36, col. 141).

174 К о р д е р и й, издатель творений Дионисия Ареопагита, называет мистику «*Sapientia experimentalis* — опытной мудростью».

175 Напр.: Г р и г. Н и с. Пр. Евн. II [166], col. 559. — Е г о ж е — О молитве Господней, III. — *Mi gr.*, Т. 44, col. 1157–1160.

176 Эта идея о пронизанности древнего миро- и жизне-понимания категорией родительства особенно ярко и настойчиво разрабатывалась во многих книгах В. В. Р о з а н о в ы м.

177 Намек на народное поверье.

178 «Логизм», как производное от *Λόγος*, употребляю по следам Эрна [16]. Упомянутый автор, наряду с нек. мыслями Вл. С. Соловьева [4], кн. С. Н. Трубецкого и Н. А. Бердяева, выясняет положительную сторону логизма. Напротив, книги В. В. Розанова со всею силою обрушиваются на манихейско-монашеские отрицательные течения, паразитирующие на логизме, и обличают абстрактность, безжизненность и пустоту с л о в е с н о с т и, подменившей во многих умах и сердцах общение со Словом. Хотя сам В. В. не хочет различить *abusus* от *usus*, но, сделав это различие, читатель может вынести много полезного из критики В. В-ча.

179 Дж. Ст. М и л л ь. Система логики силлогист. и индукт., пер. под ред. В. Н. Ивановского, М 1900. — [Д. С.] М и л л ь (и



Т э н). Наведение, как метод исследования природы, пер. Н. Хмелевой, СПб., 1866. — Д. С. Милль — «по природе софист, опутывающий читателя и самого себя блестящею смесью фактов, цитат и остроумных оборотов» (В. Я. Ц и н г е р. Точные науки и позитивизм. «Универс. Отч.», М., 1874, стр. 65). — О коренной софистичности Милля см.: Т. Ф. Б р е н т а н о. Древние и современные софисты. С фр. пер. Я. Новицкий, СПб., 1886, кн. 2-я, стр. 124–187. — Тонкий анализ Миллевских софизмов см. в: Л. [М.] Л о п а т и н. Положительные задачи философии, М, Т. 1, 1886, Т. 2, 1891 (есть 2-е изд.). — Е г о ж е. Филос. хар. [76].

**180** Для идейного и исторического углубления идеи Логоса см.: М. [Д.] М у р е т о в. Философия Филона Алекс. в отн. к учению Иоанна Богослова о Логосе, М., 1885. — Е г о ж е. Учение о Логосе у Филона Ал. и Иоанна Бог. в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса в греч. филос. и иуд. теософии. («Изд. Твор. свв. оо.», 1881 г., кн. 2 и отд. стат.). — Е г о ж е. Бог-Слово и Воскресение Христово (*Ин* 1:1-12), М., 1903. — Вл. С о л о в ь е в. Дух. осн. жизни, Ч. 2-я («Собр. соч.», Т. 3, стр. 319 сл.). — О том же во множ. др. соч. — Кн. С. Н. Т р у б е ц к о й. Основания идеализма. В защ. ид. и др. («Собр. соч.», Т. 2). — Е г о ж е. Учение о Логосе (id., Т. 4). — М. Н е i n z e. Die Lehre vom Logos in griechischer Philosophie, 1872. — А. А a l l. Gesch. d. Logosidee d. griech. Philosophie, 1896. — А. Н а р н а с к [53].

**181** Намек на знаменитую книгу изобретателя «логической машины» Ст. Джевонса.

**182** Эти работы наиболее продвинуты вперед в области формального исследования идеи прерывности, — в математике и в логистике. Число их столь велико, что приводить здесь лит. нет никакой возможности, тем более, что эта лит. в знач. мере перечислена в специальн. работе моей «Идея прерывности, как элемент мирозерцания» (находящейся пока в рукописи). — Из соч. обще-дост. характ. отметим труды «московской школы» математиков или так или иначе к ней примыкающих: Н. В. Б у г а е в. Введение в теорию чисел (перепеч. в «Математ. Сборнике изд. Моск. Мат. О-вом», Т. 25, вып. 2, стр. 334–348). — Е г о ж е. Математика и научно-философск. мирозерцание (id., стр. 349–369 = «Вопр. ф. и пс.», 1898, кн. 45). — Е г о ж е. Замеч. по поводу статьи Л. М. Лопатина. «О подв. ас. созн.» («Вопр. ф. и пс.», кн. 40). — В. А. А л е к с е е в. Die Mathematik als Grundl. d. Kritik Wissensch.-philos. Weltansch. («уч. Зап. Юрьев, ун.», 1903 г.). — Е г о ж е. Ueb. die Entwickel.



- d. Begriffes d. höheren arithmologischen Gesetzmässigkeit in Natur- und Geisteswissenschaften («Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie u. Sociologie», Lpz., 1804. Hft. 1. — Резюме в «Уч. Зап. Юр. ун.» 1904). — Е г о ж е. Математика, как основание критики научнофилос. мировоззрения («Сборн. Учено-Лит. О-ва при Им. Юр. ун.», Т. 7, 1904 г.). — П. А. Н е к р а с о в. Московская филос. матем. школа и ее основатели («Мат. Сб. изд. Моск. Мат. О-м», Т. 25, Вып. 1, М., 1904, и отд. изд.). — Л. М. Л о п а т и н. Филос. мировоззр. Н. В. Бугаева (id., Т. 25, Вып. 2). — П. Ф л о р е н с к и й. Об одной предпосылке мировоззрения («Весы», 1904, № 9). — В. Э р н. Идея катастрофического прогресса («Бор. за Лог.» [16], стр. 234–261). — См. также [234]. — Идея прерывности делает быстрые завоевания и в области наук конкретных. Сюда относятся работы Т а м а н н а по термодинамике, приводящие к построению прерывной термодинамической поверхности, теория фаз Д ж и б б с а; идеи Т е й х м ю л л е р а, теория гетерогенезиса К о р ж и н с к о г о, опыты Гуго де Ф р и з а, работы современных нео-ламаркистов, нео-виталистов и т. д. в области биологии, открывающие широкие горизонты прерывной эволюции организмов, прерывного приспособления их и т. д.; психологические исследования подсознательной и сверхсознательной душевной жизни, обнаруживающие прерывные изменения сознания, прерывность творчества, вдохновения и т. д.
- 183** Намек на произв. Фр. Ницше.
- 184** Главные предшественники «нового религиозного сознания» — Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус и Д. Filosofov. В разн. смыслах и в разн. степенях сюда же примыкают или примыкали Андрей Белый [Б. Н. Бугаев], Н. А. Бердяев и др.
- 185** Л. Н. Толстой не стеснялся даже в Оптиной Пустыни говорить: «Мое евангелие». Колоритный рассказ в этом роде о его свидании с К. Н. Леонтьевым изображен в книге: Е. [раст] В. [ыторпский]. Историческ. описание Козельской Оптиной пустыни, вновь составленное. Тр.-Серг. Лавра, 1902, стр. 128.
- 186** [163].
- 187** Симон Волхв, николаиты, гностики всевозможных толков, монтанисты, тамплиеры, спиритуалисты и т. д. и т. д.
- 188** Г р и г. Б о г. — Слово 3-е, о Св. Духе, стих. 10–31. — Mi gr., Т. 37, coll. 409–410.
- 189** Е г о ж е. Слово 31-е (богосл. 5-е), гл. 15–17. — Mi gr., Т. 36 coll. 159–164.
- 190** См. стр. 333 и [590].
- 191** Г р и г. Н и с. — О мол. Госп. 3 [176], col. 1158 С.



- 192 Учение Григ. Нис. о Царстве Отца и Помазании Сына излагаю по Несмелову [68], стр. 279–283.
- 193 Г р и г о р и й Н и с. — Против Аполлинария, 52. — *Mi gr.*, Т. 45, coll. 1249 D – 1251 A.
- 194 *id.* 52, col. 1249B.
- 195 *id.*, coll. 1249 D – 1252 A.
- 196 Ср.: «Почитет на Нем Дух Господень» (*Пс* 11:2); «Дух Господа Бога на Мне» (*Пс* 61:1 = *Лк* 4:18).
- 197 Г р и г. Н и с. Прот. Аполлин, 53. — *Mi gr.* Т. 45, col. 1252 C.
- 198 Е г о ж е. Прот. Евн., I. — *Mi gr.* Т. 45, coll. 369 D – 372 A.
- 199 Е г о ж е. Против Македониан, 22. — *Mi gr.* Т. 45, col. 1329 B.
- 200 *id.*
- 201 И р и н е й Л и о н. — Пять книг против ересей, III 117.
- 202 М а к с и м И с п., — Толкование на мол. Отче наш. — *S. Maximi Confesioris Opera* T. 1, Parisiis, 1675. pp. 350–590. — Есть славянск. пер., изд. Оптин. пуст., М., 1853. — Подобное, — хотя и не тождественное, — сему углубление находим у А. С. Х о м я к о в а, а именно в письме его к Ю. Ф. Самарину от 6-го авг. 1852 г. «Вы в мире богословов, — пишет он в постскриптуме, — скажите им мою догадку, отчасти сходную, отчасти несходную с св. Максимом Исп. Я всегда предполагал в первой части «Отче Наш» особенный смысл, и вот, мне кажется, некоторое объяснение его. Павел говорит, что Дух называет Бога Отцом (Авва-отче); Ириней говорит: Дух кладет венец на божество, называя Отца отцом и Сына сыном. В Символе, как и везде, Сыну приписывается царство. И так «да святится имя Твое, да придет царствие Твое» и пр. значит: «да будешь прославлен, как начало Духа имянующего, да будешь прославлен, как Отец Сына Царствующего и да будешь прославлен, как Самосушее и Самоначалное лицо, источник всего». Как вы думаете? Мне кажется, это дело» (А. С. Х о м я к о в. Полн. собр. соч., Т. 8, М., 1904, стр. 271, письмо 13-е к Ю. Ф. Самарину).
- 203 С и м е о н Н. Б., — Божественная любовь — *Divinorum Amorum*, I. — *Migne.* Т. 120, coll. 507–510.





## VII. — ПИСЬМО ШЕСТОЕ: ПРОТИВОСТОЯНИЕ.

**204** Хорошо известно убеждение философа Я к о б и в том, что пантеизм Спинозы есть единственная последовательная система рациональной философии и что, следов., всякая теистическая система неизбежно вынуждена ввести момент иррациональный. — Так же высказывались и более поздние исследователи. «Пантеизм, — говорит один из них, — так же существенно свойствен всякой последовательной рациональной философии, как агностицизм — всякой последовательной философии эмпиризма. Строго рациональная ф-ия и пантеизм — понятия тождественные» (А-ей И. В е д е н с к и й. Вера в Бога, ее происхождение и основание, М., 1891 г., стр. 209). — О пантеизме см.: Б о г о л ю б о в. Теизм и пантеизм и их логическое взаимоотношение, Нижний Новгород, 1899 г. — J a e s c h e. Der Pantheismus, nach seine Hauptformen, Berlin, 1826 3 Bde. — S c h u l e r. Der Pantheismus, Würzburg, 1884.

**205** В и к е н т и й Л и р и н с к и й. Напоминание первое, 2. — Mi lat. gr., Т. 50, col. 640. — Творение Викентия Лиринского «Напоминания» в пер. с лат. яз. П. Пономарева, Казань, 1904, стр. 3–4. — Кантовская «всеобщность и необходимость суждений», как признак их объективной научной значимости, есть, вероятно, ничто иное, как «пережиток» церковного понимания о кафолическом, т. е. п о в с е м с т в е н н о м, — по переводу Митр. Моск. Ф и л а р е т а. (См. «Бог. Вес.», 1912, дек., стр. 635, письмо 8-е к Еп. Игнатию Брянчанинову), — догмате.

**206** [205].

**207** Cohen [31], Urth. d. Ident., SS. 78–87. Alb: Görland. Index zu H. Cohens Logik d. rein. Erkenntnis, Berlin, 1907.

**208** Идея антиномизма совершенно определенно высказывается даже в специальных дисциплинах, — в *лингвистике*: А. П о т е б н я. Мысль и язык, Харьков, 1892, 2-е изд.; v. H u m b o l d t. Ueb. die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbauens (Ges. Wer., Т. 6) = В. Г у м б о л ь д т. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. Пер. П. Билярского, СПб., 1859; H. S t e i n t h a l. Der Ursprung d. Sprache, 2-te Ausg., Berlin, 1858; V. H e n r y. Antinomies linguistiques, Paris, 1896 (Bibl. de la Fac. des lettres de Paris, 2); П. И. Ж и т е ц к и й. В. ф. Гумбольдт в истории философского языкознания (Вопр. ф. и пс., 1900, кн. 51); в *математике*: Christian



C h e r f i l s. Un essai de religion scientifique, introduction à Wronski, Paris, 1898. pp. 49–60; А. П у а н к а р е. Наука и Метод, пер. Б. Кореня под ред. Н. А. Гезехуса, СПб., 1910, Ч. 2, гл. V, § 5, стр. 154–155, и § XII, стр. 161–163; Вступ. статья Ф. Ф. Линде к рус. пер. кн. Л. К у т ю р а, — Философские принципы математики, пер. Б. Кореня, СПб., 1913; И. [И.] Ж е - г а л к и н. Трансфинитные числа, М., 1907, § 440, стр. 342–345; Gerhard H e s s e n b e r g. Grundbegriffe d. Mengenlehre, Göttingen, 1906 (= «Abh. d. Fries'schen Schule» Bd. 1, Hft. 4), Kap. XXIII–XXIV, § 93–99, SS. 621–635; Bern. B o l z a n o. Paradoxien d. Unendlichen, Lpz., 1851 u. 2-te Aus., Berlin, 1889 = Б. Б о л ь ц а н о. Парадоксы бесконечного, пер. под ред. И. В. Слешинского, Одесса, 1911. S t o l z. Bern. Bolzano's Bedeutung, in d. Gesch. d. Infinitesimalrechnung («Math. An.», Bd. 8, 1881); в *богословии*: антиномии христианства особенно подчеркивает Д. С. Мережковский («Собр. соч.»); см. также: К а н т. Религия в пределах только разума, 111 7; в *физике и механике*; в *метафизике* (особ. см. труды Ренувье); в *социологии* (кое-что собрано в трудах Кареева); в *логике* [27]; в *этике*: К а н т. Критика практического разума, V; в *эстетике*: К а н т. Кр. сп. сужд., §§ 55–57 и т. д. и т. д. См. [234, 237].

209 В основе своей это «velle credendi» есть акт сверх-временный, ибо на нем зиждется общий тон всего характера личности. Но открывается ли во времени это сверх-временное velle в виде системы необходимо-возникающих хотений, или в них имеются прорывы в мир свободы, или наконец в каждый момент не исключается и новое, дополнительное самоопределение — эти вопросы для нас сейчас совсем не существенны, раз принято принципиально положение бл. Августина.

210 Примечательное различие понятий в е р и т ь и в е р о в а т ь находим в: Д. [Б.] Х. [о м я к о в]. Православие (как начало просветительное, бытовое, личное и общественное), М., 1907, стр. 95–96: «В русском языке есть два слова, происходящие из одного корня, выражающие одно понятие, но передающие два оттенка такового, которые ускользают во всех других (по крайней мере арийских) языках, и которые имеют громадное значение для точного выражения отношений человека к Церкви видимой и невидимой. Эти слова суть: «*верю*» и «*верую*». Им соответствуют существительные *вера* и *верование*. Принадлежность к Церкви невидимой определяется обладанием веры; Церковь же видимая требует только «веровать». «Верую во единого Бога Отца» и т. д. Не говорится — верую, ибо, в сущности, человек про себя не может никогда



сказать, что он в е р и т». «Только по-русски выходит вполне понятно евангельское «верую, Господи, помози моему неверию!». Первое «отец» мог сказать о себе; тогда как о вере он мог лишь молить, чтобы она была ему дарована» (id., прим. 1-е). «Верой истинной обладает Церковь мистическая; Церковь же земная, видимая, имеет и требует лишь в е р о в а н и е, потому, конечно, что она не имеет средств судить о вере, ведомой только одному Богу» (id., стр. 96).

211 По логистике: В. В. Б о б ы н и н. Опыты математического изложения логики. М., вып. I. — 1886, вып. II — 1894. — М. В о л к о в. Логическое исчисление, СПб., 1888. — Л. Л и а р. Современные английские логики. М., 1902. — П. П о р е ц к и й. Из области математической логики. М, 1902. — Е г о ж е. О способах решения логических равенств и т. д., Казань, 1884. — Л. К у т ю р а. Алгебра логики, пер. И. Слешинского, Одесса, 1909. — И. И. Я г о д и н с к и й. Генетический метод в логике, Казань, 1909, стр. 148–156, 264–282. — С. Д ж е в о н с. Основы науки., пер. М. Антоновича, СПб., 1881 (на стр. I–XVII — очерк истории символич. методов в логике и некот. библиогр.). — А. П у а н к а р э. Наука и Метод [<sup>208</sup>]; тут — не лишен интереса, но во многом несправедливая критика логистики. — E. S c h r ö d e r. Vorlesungen üb. die Algebra d. Logik, Lpz., Bd. I, 1890, SS. 709–715 — библиогр.; Bd. II — 1891. — A. N. W h i t e h e a d. Universal Algebra, 1898. — Bert. R u s s e l. The principles of Mathematics, Vol. I, единствен. — A. N. W h i t e h e a d and B. R u s s e l. Principia mathematica, Vol. 1. Cambridge, 1910. — B. R u s s e l. L o n g m a n s. Philosophical Essays, London, 1910. — Труды Шрёдера, Уайтхеда и Рёсселя — капитальные; при этом они расположены здесь в порядке возрастающей широты взгляда, — а именно как изложения логистики: на основах теории классов, теории отношений и теории пропозициональных функций. — Более простое изложение названных книг в: L. C o u t u r a t. Les principes des mathématiques, Paris, 1905. Есть рус. пер. — H. D u f u m i e r. La Philosophie des Mathématiques de M. M. Russel et Whitehead («Rev. de Metaph. et de Morale», 20-е an., 1912, № 4, Juil., pp. 538–566). — Для ознакомления с италийской школой: Formulaire des Mathématiques, publié par G. P e a n o, T. 2, Torino, 1899; T. 3, Paris, 1901. — C. B u r a l i - F o r t i. Sur les différentes méthodes logiques pour la définition du nombre réel («Bibl. du Congrès intern. de philos.», Paris, 1901, T. 3, p. 289 s.). — C o u t u r a t [<sup>89</sup>]. — C h i d e. La logique avant les logiciens («Rev. Philos.»,



31-me an., 1906, № 8, Août). — A. L a l a n d e. Le mouvement logique (id., 32-me an., 1907, № 3, Mars). G. H. L u q u e t. Logique ration, et psycholog. (id., 31-me an., 1906, № 12, Dec). — A. R e y. Ce que devient la logique (id., 29-me an., 1904, 6, Juin). — P. H e r m a n t et A. v a n d e W a e l e<sup>[76]</sup>. — Hugh M a c C o l l. La Logique symbol, et ses applicat. («Bibl. du congr. intern. de philos.», 1901, T. 3, pp. 135–183). — W. E. J o h n s o n. Sur la théorie des équation log. (id., pp. 185–199). — P. P o r e t s k i i. Théorie des égalités a trois termes (id.? pp. 201–233). — E г о ж е. Exposé élémentaire de la théorie des égalités log. à deux termes («Rev. de Met et de Mor.», T. 8, 1900, Mars., p. 169 s.). — E г о ж е. Sept. lois fondamentales de la théorie des égalités logiques, Kazan, 1899.

212 C o u t u r a t. Pr. d. Math. <sup>[211]</sup>, p. 9.

213 id, p. 13.

214 id, p. 13.

215 id, pp. 9–10.

216 id.

217 Эвклидовых начал три книги. — пер. с греч. Ф. Петрушевского, СПб, 1835 г, стр. 108–105, кн. IX, предл. XII.

218 С е к с т Э м п и р и к. Пир. осн., II, 185–192 и 130–133 (Sex. Em. [38], pp. 99–101, 930–31); E г о ж е. Против математиков. VIII, 463–481 и 278 сл. (id, pp. 387–391 и 251). — С р. Р. Р и х т е р <sup>[40]</sup>, стр. 127.

219 Систематически использовал этот прием Вл. Соловьев, пытаясь разбить скептицизм по всей линии: Критика отвлеченных начал, примеч. 5-е («Собр. соч.», Т. 2, стр. 341–346).

220 Первое столкновение Пигасова с Рудиным. И. С. Т у р г е н е в. Рудин, II. — «Соч.», М, 1880, Т. 3, стр. 28 и далее стр. 28–31.

221 G. V a i l a t i. Di un'opera dimenticata del P. Girolamo Saccheri (Logica demonstrativa, 1697) («Rivista filosofica», 1903, sept.-oct.). — E г о ж е. Sur une classe de raisonnements par l'absurde («Rev. de Met», 1904, nov.). Ссылки по <sup>[212]</sup>, p. 36, an. 1.

222 V a i l a t i. — id. — Формула — из <sup>[212]</sup>, p. 36.

223 <sup>[212]</sup>, p. 14.

224 id., p. 13.

225 <sup>[206]</sup>.

226 Т. Г о м п е р ц. Греческие мыслители, пер. со 2-го нем. изд. Е. Герцык и Д. Жуковского, Т. I, СПб, 1911 г., Ч. 3, 1, стр. 239–240.

227 Пользуюсь переводом фрагментов, сделан. Г. Ф. Ц е р е т е л и и приложен, к рус. пер. книги: П. Т а н н е р и. Первые



шаги древнегреческой науки, СПб, 1902, прил, стр. 59–66. — Текст фрагм.: Fr. G. A. M u l l a c h i u s. Fragmenta philosophorum graec. [Т. I], Parisiis, 1875, pp. 315–329. — H. D i e l s. — Doxographi graeci, Berolini, 1879. — Уже после того, как была написана настоящая книга, вышло отд. изд. с перев. фрагм.: Г е р а к л и т Э ф е с с к и й. Фрагменты. Пер. Вл. Нилендера, изд. «Мусагет», М., 1910.

228 [67].

229 «Иногда он (Спиноза) позволял себе также в виде маленького развлечения выкурить трубку табаку или же, когда он желал дать своему уму более продолжительный отдых, он ловил и стравливал нескольких пауков или бросал в паутину мух; и наблюдение за борьбой насекомых доставляло ему такое удовольствие, что, глядя на это, он раздражался громким смехом» (И. К о л е р у с. Жизнь Б. де Спинозы. — Переписка Б. де Спинозы с приложением жизнеописания. — Пер. с лат. Л. Я. Гуревич, под ред. и с прим. А. Л. Волинского, СПб., 1891, стр. 20).

230 И у с т и н Ф и л. — An. I 46. — Mi gr., T. 6, col. 397 C. Е г о ж е. An. II 8. — id. 457 A.

231 Загадочное слово ἀρχιβασιή, переводимое Церетели [227] чрез «противоречие», Нилендер передает чрез «подхождение», очевидно производя его от ἀρχι = ἐγγύς, близ и βαίω — иду. Древние лексикографы объясняют: ἀρχιβάτης· ὁ πλῆσιον βαίωων и ἀρχιβατεῖν· ἐγγύς βεβηκέναι. Новейший лексикограф уничтожает спор, объявляя слова ἀρχιβατεῖν и ἀρχι(σ)βασιή просто за поврежденные чтения, приписанные Свиديو ионянам и Гераклиту вместо ἀμφιβατεῖν и ἀμφιβασιήν. Причиною поврежденности было, по его словам, написание ἀνφι вм. ἀμφι (Henr. van H e r v e r d e n. Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum. Lugduni Batavorum, 1902, p. 14). Но, как бы ни решился этот сложный вопрос о фрагменте «п р о т и в о р е ч и е», — если бы такого фрагмента и не было, то «il faudrait l'inventer».

232 Nicolaus de Cusa [Nicolaus Chryppffs, t. e. Krebs]. Opera, Parisiis, 1514, или, др. изд., Basileae, 1565. — Это соч. отн. к 1453-му г.

233 [76].

234 У. Джемс. Вселенная с плюралистической точки зрения. Пер. с англ. Б. Осипова и О. Гумера под ред. Г. Г. Шпета, М., 1911. — Л. Ш е с т о в. Апофеоз беспочвенности. СПб., 1905. — J.-H. Voex-Borel (J.-H. Rosny aîné). Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'éterogénéité des phénomènes («Bibl. de philos. cont.»). Рец. в «Rev. Phil.», 34-me an., 1909, № 12 Dec.



- 235 Д ж е м с. Многообразие [28], стр. 68.
- 236 Достоевский. Бесы.
- 237 Подробнее — в: П. Ф л о р е н с к и й. Космологические антиномии И. Канта. Сергиев Посад, 1909 (= «Бог. Вест.», 1909, № 4). Там же дается и библиография, но ее надо восполнить: L. S o u t u r a t. De l'Infini Mathém., Paris, 1896, 2-me partie, liv. IV, Chp. IV, pp. 556–580, особ. см. pp. 556–580, §§ 10–20. F. E v e l l i n. Infini et quantité, Paris, 1880. — G. L e c h a l a s. Etude sur l'espace et le temps, Paris, 1896, chp. V.
- 238 «Toute la foi consiste en Jesus Christ et en Adam; et toute la morale en la concupiscence et en la grâce» (Pensées de P a s c a l, éd. variorum etc., Paris. 1858, p. 354, Chp. 24, 4).
- 239 П л а т. — Гиппий Большой. 301 В; Vol., 1 [37], pp. 753–754. — Перевод почти по: А. Н. Г и л я р о в. Обзор трудов по ист. греч. филос. за 1892–1896 гг., Киев, 1896 г., стр. 11. — Менее выразителен перев. М. С. Соловьева (Твор. Плат., пер. Вл. Соловьева и др., Т. 2, М., 1903, стр. 132).
- 240 Симасиологию слова *αἴρεσις* и собрание соответств. цитат см. в: H. S t e r h a n u s. Tesauro Graecae linguae, post. ed. anglicam novi G. R. L. de Sinner et T. F i x, Parisiis, 1831, Vol. 1, coll. 1025–1027: *αἴρεσις* — electio vel optio, *δοκιμασία, κρίσις*; conditio (*καλῆ αἰρέσει* — bonis conditionibus); *γνώμη*, animus, h. e. voluntas et propositum; de studio litterarum (*Ἑλληνική αἴρεσις*), consilium, ratio instituti, mores; studium; secta, dogma, quum de philosophis dicitur; opinio de aliquo dogmate firmatum; философская школа; — dogma, pravum de iis, quae ad christianorum religionem pertinent; dogma orthodoxae fidei non consonum. — О понятии *αἴρεσις* см. также: В. В. Б о л о т о в. Лекции по истории древней церкви. Посм. изд. под ред. А. Бриллиантова, СПб., 1910, стр. 348–349, 163.
- 241 В статье «Ересь» («Прав. Бог. Энц., изд. под ред. † А. Лопухина», Петроград, 1904, Т. 5, столб. 489–490) автор правильно подчеркивает в позднейшем словоупотреблении *αἴρεσις* момент горделивого обособления; но едва ли прочна его попытка доказать, что этот момент в с е г д а подразумевался в указанном слове. — Ср. Herzog's Real-Encykl., Bd. 5, 2-te Aufl.
- 242 А. Б е л ы й. Символизм. М, 1910, стр. 30. — Если слово «понимать» разуметь в его рациональном значении, как подчинение понимаемого — законам рассудка, — то Бог есть — нечто совсем непонятное. «Все наши понятия о Боге — ни что иное, как идолы и кумиры, запрещенные десятисловием» (Г р и г. Н и с. Сл. 7-е, Mi gr., Т. 44, col. 729 В; рус. п. ч. 2, стр. 331). «Кто, увидев Бога, понял то, что видел, — это значит — не



Его он видел» (id., О жизни Моисея, Т. 44, col. 377 В; рус. п., ч. I, стр. 317). «Слово о Боге тем совершеннее, чем непонятнее» (Г р и г. Бог. Сл. Богосл. II 21. Mi gr., Т. 36, col 53 В. — рус. п., ч. 3, стр. 29). И т. д.

243 При составлении таблицы я использовал отчасти: Ф. В. Ф а р р а р. Жизнь и труды св. ап. Павла, пер. с XIX англ. изд. А. И. Лопухина, СПб., 1887, прил. XX, стр. 451–459. — J. В о в о n. Théologie du Nouveau Testament, T. I, Lausanne, 1893, p. 514. — Вот неск., наудачу взятых, отрывков из молитвосл., в которых довольно ясно видно антиномическое сложение: «... в неслитном соединении воплощаем»... (воскр. троп., гл. 4); «радуйся, девство и рождество сочетававшая» (Акаф. Б. М.); «Чужде матерем девство, и странно девам деторождение: на Тебе, Богородице, обоя устороишася» (кан. рожд. Богор., ирм. 9); «Стяжал еси смирением высокая, нищетою богатая» (троп. Ник. Чуд.) и т. д. Придавать антитетический закал своим высказываниям склонны были наиболее глубокомысленные тайнозрители. Так, читаем у трех Богословов: «Трие суть свидетельствующие на небеси: Отец, Слово и Св. Дух, и сии три едино суть» (1 Ин 5:7); «Бог разделяется, т. ск., неразделимо и сочетается разделенно; потому что есть единое в трех, и едино суть три» (Г р и г. Твор., Ч. III, стр. 215); «Три лица Божества един есть Бог, который разделяется нераздельно по ипостасям и единится, неслиянно по единости единого естества, — весь единый в трех ипостасях, и весь троимый в тресущной единости» (С и м е о н Н. Б. Слова, Вып. II, стр. 104).



## VIII. — ПИСЬМО СЕДЬМОЕ: ГРЕХ.

244 Под «Орами» К у н ь и (C o u g n у. De Prodicō Ceio, Paris, 1857) понимает различные «возрасты», что, по мнению Гомперца ([<sup>226</sup>], стр. 476, прим. к стр. 365) «не лишено вероятия». Но, если так, то тогда Продик, очевидно, уподобляет жизнь человека годовому циклу, ибо *ὄραи* значит, собственно, времена года. Это уподобление — мотив весьма распространенный в древности.

245 К с е н о ф о н т. Воспоминания о Сократе, II, 1, 21–34 (Ксен., — Соч., в пер. Г. Янчевецкого, Киев, 1876–77, Вып. II, стр. 38 сл.). — О том, что Ксен. дает пересказ, и даже по памяти, см. там же, II, 1, 34.

246 Сюжет «двух путей», — главн. обр. в изобразительном искус., а им. в вазовой росписи, — исследован в: F. G. W e l s k e g. Hercule entre la Vertu et la Volupté (trad. d'Allemand). Extrait des An. de l'inst. Archéol., T. 4, p. 379. — Тут же воспроизведение двух таких изображений.

247 Имеются переводы на русск. яз. К. Д. Попова («Тр. Киев. Дух. Ак.», 1884, Т. 3, стр. 347–348 и отд. изд. «Посредника», № LXX, изд. 2-е. М., 1906); свящ. Соловьева («Чт. А. Д. пр.», 1886, янв.-окт.); гр. А. Н. Толстого, изд. «Посредника», 588, 1906 г. (недоброкачествен. и тенденциозный пер.). Лучшее русск. изд. текста «Учения» с перев., введ., примеч., параллельн. текстами и библиограф. указат.: А. К а р а ш е в. О новооткрытом памятнике «Учение двенадцати Апостолов», М., 1896.

248 К явным вариантам «Учения двен. Ап.» относятся: 1°, латинск. фрагм. Doctrina apostolorum; 2°, Посл. Варнавы, гл. 4, 18–20 XIX, XX; 3°, Церковн. каноны, гл. 1–8; 4°, Постановл. Апостольские, кн. 7, гл. 1–32; 5°, некоторые места у Ерма, у Климента Алекс., в Сивил. Оракул., у Псевдо-Киприана и у Лактанция. Важнейшие из этих текстов и гипотетические схемы их исторической взаимозависимости собраны у Карашева [<sup>247</sup>], стр. 31–33 и ХCV–ХCVI.

249 «Ὁδοὶ δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλή μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν» (Учн 1 1). С небольшими вариациями эта фраза повторяется в упомянутых выше памятниках, см.: Doctr. Ap. 1; Посл. Варн. 18 1, 2; Церк. кан. 4 1, Пост. Ап. III 12 и др. (Кар. [<sup>247</sup>], прил. стр. XIV, IV, XLVIII–XLIX, LII–LIII, LVIII–LIX). Вслед за этим общим указанием двойственности пути, в кажд. из памяти, идет подробное описание обоих путей, т. е. дается каталог добродетелей и пороков, везде приблизительно в одном и том же составе.





**250** О произношении, значении, происхождении и т. д. тетраграммы ΠΙΠΨ см. весьма содержат. диссертацию: Архим. [ныне Еп. Астр.] Феофан. Тетраграмма или ветхозаветное Божественное имя ΠΙΠΨ, СПб., 1905. — На стр. IV–VII — библиограф. указ. вопроса. — Об ирреальности зла говорят многие авторитетные свидетели. Так: «Душа, сознавая свободу свою, видит в себе способность употреблять телесные члены на то и на другое, и на сущее и на не сущее. Сущее же — добро, а не сущее — зло. И сущее называю добром, поколикую оно имеет для себя о б р а з ц ы в сущем Боге; а не сущее называю злом, поколикую не сущее произведено человеческими промыслениями» (Афанасий В. Слово на язычников, 4). — Вне — ἕξω — естества Божия «ныне ничего, кроме одного порока — ἡ κακία, — который хотя это и странно, в бытии имеет Свое бытие, потому что происхождение порока не иное что, как лишение существующего; в собственном же смысле существующее есть естество — ἥτις ... ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει· οὐ γὰρ ἄλλη οὐκ ἐν τῷ ὄντι οὐκ ἔστιν, ἐν τῷ μὴ εἶναι, πάντως ἔστιν» (Григорий Нисский. О душе и воскр., — *Mi gr*, Т. 46, col. 93b). — «Ничто не может пребывать в бытии, не пребывая в сущем; собственное же и первоначально сущее есть Божие естество, о котором по необходимости нужно верить, что Оно во всех существах есть самое пребывание их» (Григорий Нисский. Больш. кат. поуч., 32. *Mi gr*, Т. 45, col. 80 D. — рус. пер., ч. 4, стр. 82). — «Если же есть в человеке или в демоне (ибо просто в природе мы не знаем зла) какое-нибудь зло, т. е. грех, противный воле Божией: то это зло происходит или от человека, или от диавола» (Пословостпатр., гл. 4). — «Грех не имеет бытия по себе — сам, зане не есть здание Божие, сего ради не может сказаться что есть» (Петр Могила. Православное Исповедание, ч. 3, отв. на вопр. 16-й). — «Злое же мни точию грех, понеже неедино свойственне зло есть в мире, точию грех, иже есть преступление божественного закона в божественного хотения. Прочее же имиже Бог мучит ны за грехи наша, яко моры, рати, немощи и подобная, глаголются зла яко к нам, зане вам приносят болезни и скорби, ими же обращаемся: но к Богу не суть зла, зане имеют силу благаго: понеже наказуя ны сими, поущаемы ны на благое» (id., отв. на вопр. 26-й).

**251** Катавасия недели блудного сына, ирм. 3-й песни.

**252** В *Dialogus Miraculorum* Цезаря Гейстербахского есть достопримечательный рассказ «о женщине-колдунье, которую носили демоны», символически обрисовывающий отно-



шения к диаволу как противоестественность. «В Газельте, городе Утрехтской епархии, некая презренная женщина однажды, став на бочку и прыгнув с нее задом, так сказала: «Я прыгаю теперь из-под власти Божией под власть Сатаны!». Дьявол ее сейчас же подхватил, поднял на воздух и на глазах у многих как в городе, так и за городом, понес выше лесов туда, откуда она и до сего дня не вернулась» (Н. С п е р а н с к и й. Ведьмы и ведовство, М., 1906, стр. 96). Знаменателен смысл этого кощунственного прыжка: «Все прыгают вперед, таков порядок естества, учрежденный Богом, — так вероятно рассуждала скверная баба; — ну, а я нарушу естество, прыгну назад, п р о т и в о е с т е с т в е н н о и, следоват., противобожески, т. е. по-сатанински, и тем отдамся Сатане!». Она х о т е л а угодить диаволу и отречься от Бога, — и добилась своего: для всех трех, по легенде, этот простой символ оказался достаточным. — Из сочинений более документального характера, где описывается шабаш ведьм и черная месса, назовем: *Bourneville et Teinturier. Le Sabbat des Sorciers* (Bibl. Diabol). — *L. Figuière. Hist. du Merveilleux dans les temps modernes. 2-me éd. T. 1, Paris, 188, introd.* — Н. С п е р а н с к и й. Ведьмы и ведовство, очерк по ист. церкви и школы в Зап. Евр., М., 1906. — Генри Чарльс Ли. История инквизиции в Средние века, перев. с фр. Л. В. Башкирова под ред. С. Г. Лозинского, Т. 2, СПб., 1912, Гл. XVI–XVIII, стр. 417–528. — *J. v. Görres. Die christliche Mystik, Regensburg, Bd. 8, 1840 u. Bd. 4, 1842.* — *J. A. Liorente. Hist. crit. de l'inquisition d'Espagne, ... trad. de l'espagnol sur le manuscrit et sous les yeux de l'Auteur par A. Pellier, 4 TT., Paris, 1817–1818.* Дон Хуан-Антонио Льоренте был каноником примасской церкви в Толедо и секретарем инквизиции в Мадриде; изучив ее архивы, он выпустил свою «Историю» сперва во франц. перев., а затем, в 1822-м г., — на исп. яз. (Л и. История инквизиции в средние века, Т. 1, стр. VIII). В Т. 3, сф. 37 Art. 8. pp. 431–461 описывается известное дело начала XVII в. в Логроньо. По словам одного писателя, «самое полное и цветистое из описаний шабаша», именно на основании этого дела, содержится в книге: *Bassac. Les grands Jours de la Sorcellerie* chp. VI. — М. А. Орлов. История сношений человека с дьяволом, СПб., 1904. — *J. Bois. Les Petites Religions de Paris, Paris, 1894.* — Е г о ж е. *Le Satanisme et la Magie.* — Е г о ж е. *Le Monde Invisible*, есть рус. пер.: Ж. Буа. Невидимый мир, 1912 г. — *M-gr Leon Merin, S. J., chèveque-évêque de Port-Louis. La Franc-Maçonnerie Synagogue de Satan, Paris,*



1893. — Domenico M a r g i o t t a. Le Palladisme culte de Satan-Lucifer dans les Triangles maçonniques, Grenoble, 1895. — Л е м а н. Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней. Пер. с нем. изд. Петерсена, под ред. В. Н. Линд, М., 1900, стр. 101–128. Книга, несмотря на кажущуюся объективность, весьма тенденциозно-позитивистическая, и пользоваться ею должно с большою осторожностью. Разбор ее, сделан. Ч и с т я к о в ы м, см. в «Ребусе», 1900–1902 гг. — Г. Ф р е й м а р к. Оккультизм и сексуальность, пер. с нем. С. Пресса [перев. очень небрежен и испещрен грубыми ошибками]. О колдовстве стр. 268–314. — С o g n a r d. Une sorcière au XVIII siècle: Marie Anne de la Ville (см. также «Вест. Ин. Лит.», 1899 г., янв.-май). — К i e s e w e t t e r. Gesch. d. Occultismus, Bd. II: Die Geheimwissenschaften, 2-te Aufl., Lpz, 1909. — G. Н. В e r n d t. Buch der Wunder u. Geheimwissenschaften, 2-te Aufl., Lpz., 2 Bde. — С h a r c o t e t R i c h e r. Les démoniaques dans l'art (рец. в «Rev. Philos», 1887, 5). — В o d i n. Démonomanie des sorciers, 1581. — Отвратительные кощунственные обряды шабаша и происшедшей из него «черной мессы» были неоднократно изображаемы в худ. лит.; в большинстве случаев писатели основывались на внимательном изучении первоисточников, так что их описания в значительной степени правдивы и фактически, — не только художественно. Назовем: Д. С. М е р е ж к о в с к и й. Воскрешение богов (Леонардо да Винчи), СПб., 1902. — Ст. П ш и б ы ш е в с к и й. Синагога сатаны («Собр. соч.»; есть отд. изд. «Универс. Библ.», № 254). — Н у s m a n s. La bas. Есть два рус. пер., из коих один издан книгоизд. «Совр. Пробл.», в «Полн. собр. соч.» Гюисманса, Т. I, М., 1912, но не полон; другой — прилож. к «Вестн. Ин. Лит.» — полнее.
- 253 Fr. B l a s s. Gram. d. Neu.-Testamentl. Griechisch. Götting. 1896, § 46 4, 5, 7, S. 143 ff.
- 254 id. § 47 3, S. 153 (со ссылок. на Wiener. Gram. I, § 18 7).
- 255 id. § 47 3, S. 153.
- 256 П л а т. Лизис 214 d, е [35] p. 548 25.
- 257 П л а т. Пир 189d-198d, гл. XIV-XVI [35].
- 258 id. 190d.
- 259 F. L a j a r d. Rech. sur le Culte public et les Mystères de Mithra, Paris, 1866, pp. 51, 59.
- 260 Т о р а. Букв. пер. Л. И. Мандельштама, 8-е изд., Берлин, 5632/1872. — «Dieu donc créa l'homme a son image; il le créa a l'image de Dieu; il les créa mâle et femelle» (Bible, version de J. F. Osterwald, nouv. éd., Paris-Brux., 1900). — Было бы, разу-



меется, наивностью представлять себе изначальный андрогинизм человеческого существа в виде сращенности сиамских близнецов или еще как-нибудь внешнеанатомически. Речь идет о выделении жены именно из существа, из лица первого человека. Но несомненно и то, что онтологически в психологически с ним, во время таинственного сна его или экстаза, по некоторым толкованиям, произошел какой-то перелом и что не могло его самочувствие по созданию из ребра его жены оставаться тождественным с самочувствием до этого создания. «Р е б р о или к о с т ь, — замечает архиеп. И н н о к е н т и й, — здесь не есть нечто простое; она должна обозначать целую половину существа, отделившуюся от Адама во время сна. Как это происходило, Моисей не говорит, и это тайна; явно только то, что прежде нужно было образоваться общему организму, который потом разделился на два вида, мужа и жену» (Арх. И н н о к е н т и й. О человеке [125], стр. 78).

**261** Этот термин пользовался большою распространенностью в древнем мире; в различных применениях сообщали его: Диодор, Автор Theologum. Arith., Плутарх, Ириней Лион., Афинагор, Ипполит и др.

**262** Напр. Пордедж, Антуанетта Буриньон (XVII в.) и др. — По Талмуду Бог сотворил первого человека андрогинном, с двумя головами и хвостом (Д. П. Ш е с т а к о в. Исследов-я в области греческих народных сказаниях о святых. Варш., 1910, стр. 237 и прим. 7). — Санхониафон у Евсевия, Еванг. приг., 21 и т. д.

**263** Б. С и д и с. Психология внушения, пер. с англ. М. Колоколова, СПб., 1902, Ч. 1. XXV, стр. 283, 288, 292, 214. П. Ж а н ё. Неврозы, пер. с фр. С. С. Вермея, М., 1911, Ч. 2-я, гл. III, § 5, стр. 274, 275. — Так же думают Б р е й е р, Ф р е й д, М о р т о н П р а й т с. См. [76].

**264** «Душевно-живущие и потому называемые душевными суть какие-то полоумные к как бы параличом разбитые» (Никита Стифат. 2-ая сотница естественных психологических глав об очищении ума, 6. — Добротолубие, изд. 2-е, М. 1900, Т. 5, стр. 11 2). Святые, даже на взгляд специалиста психиатра, представляются типично-здоровыми людьми. Напротив, расстройство душевной жизни, при сравнительно хорошей сохранности умственных процессов, прежде всего выражается в разложении и даже уничтожении н р а в с т в е н. области; по указанию психиатра В. Чижа эта нравственная порча доходит до «паразитарной неспособности понять добро и зло», до «отсутствия нравственного закона в душе» (В. Ч и ж.



Психология наших праведников. «Вопр. филос. и психол.» 1906, кн. IV (84) сентябрь-октябрь и кн. V (85) ноябрь-декабрь. — Е г о ж е. Нравственность душевно больных, id., кн. 7, 1891 г., стр. 122–148). К сам. реш. утвержд. здоровья святых приходит и J. P a c h e n. Psychologie des mystiques chrétiens, Paris, 1911 (Perrin), реф. в «An. de philos. chrét.» 84-е an., 4-е sér., Т. 15, № 2, 1912, Nov., pp. 192193. Еще: М. В. Л о д ы ж е н с к и й. Свет незримый, СПб, 1912. — Врач С. А п р а к с и н. Аскетизм и монашество. Евангельские, биологические и психологические их основания. Опыт популяризации святоотеч. возвр., Киев, 1907. См. [479].

265 Исповедь.

266 Чуть ни любое произв., особ. «Бр. Кар.».

267 А. Л. В о л ы н с к и й. Леонардо-да-Винчи («Сев. Вестн.» 1897–1898 гг.; 1-е изд. Маркса, СПб., 1900, 2-е изд., Киев, 1909) — Особ. см. Ч. III, «Демоническое искусство». Еще с большею определенностью настаивает на мысли о коренном извращении души Леонардо-да-Винчи и видит в его творчестве «сублимацию» полового чувства, не нашедшего нормальных выходов и отравившего всю личность, Ф р е й д («Леонардо-да-Винчи», М., 1912).

268 «Когда умные чувства стоят в душе в своем естественном чине, и ум незаблудно шествует в понимании тварей, разумно объясняя существо и движения их, тогда в естественном чине видятся ей и вещи и лица, и всякое естество вещественных тел... Когда же силы ее действуют не по естеству своему, вставая одна против другой, тогда и это все видится ей, не как она есть по естеству своему: оно естественною своею красотою не возводит уже ее к познанию Творца, но, по причине страстного ее состояния, низводит в глубину погибели» (Н и к и т а С т и ф., 1-я сотн., 52 [64], стр. 95). — Достоинно внимания, что самое название «с у м а с ш е с т в и я», «и с с т у п л е н и я», «у м о п о в р е ж д е н и я» показывает, что тут мыслится какое-то разложение личности: что-то, т. е. часть личности, «выходит из ума», «из-ступает из ума», «повреждает ум», т. е. раздробляет его целостное единство, — одним словом, делается чуждою другой своей части. Если наш язык представляет этот психологический и метафизический момент под образом пространственного раздробления, то языки романские пользуются для той же цели образом из более привычной для них области, — из области права. *Lat.*: a l i e n a t i o, с подразумеваемым, а иногда и прямо упоминаемым, — напр. у Плиния, — «mentis», — су-



масшествие, психическое расстройство, *Geistesstörung*; *alienare*, опять-таки с подразумеваемым, — напр, у Ливия, — «*mentem alicujus*», свести кого с ума, и *франц.*: *aliénation mentale*, *aliéner*, *aliéné* означают собственно на юридическом языке «отчуждение», «отчуждать» каких-нибудь прав, напр., имущественных. Поэтому-то Р и б о и говорит, что в случаях изменения личности, где основу составляет галлюцинация, «почти всегда все ограничивается а л и е н а ц и е й (в этимологическом смысле), т. е. отчуждением известных состояний сознания, которые Я перестает признавать своими, которые оно объективирует, ставит вне себя и которым в заключение приписывает особое, независимое от себя состояние» (Ш. Р и б о. *Болезни личности*. СПб., [1886], гл. III 2, стр. 159, ср. стр. 160); «мы здесь имеем дело с отчуждением или а л и е н а ц и е й личности, — говорит он в другом месте, — потому что прежняя стала для новой а л и е н а, чужою, вследствие чего индивидуум более не знает своей прежней жизни или же, если ему о ней напоминают, созерцает ее объективно, как нечто отдельное от себя». Так, одна Сальпетриерская больная называла себя не иначе, как «тою, которая есть моя особа — *la personne de moi-même*» (id., гл. IV 2, стр. 210–211). Это отчуждение части своей личности, будет ли к тому побуждать собственное любопытство или злая сила, может быть достигаемо и более или менее преднамеренно. Однако оно весьма опасно и редко не кончается гибелью, примеры чему *id.*, гл. III 2, стр. 160–162. Едва ли есть надобность подробно объяснять, что болезненное состояние, вообще ослабляющее всякую активность, способствует вселению злой силы в обособившуюся часть Я. В других случаях таким неблагоприятным условием бывает глубокая тоска, кручина по уехавшем, умершем человеке, жажда чуда и т. д., опять-таки ослабляющие самооборону и побуждающие к рискованным опытам. Умерший муж, посещающий ночью свою тоскующую вдову; сын или дочь таинственно приходящие из далекой разлуки к родителям; жених, являющийся невесте, или наоборот; ангел света слетающий к запостившемуся и возгордившемуся подвижнику; — все эти случаи вампиризма и бесо-явления, по народным воззрениям и по церковному преданию, не обходятся даром, и доверившийся таинственному посетителю либо сходит с ума, либо умирает по непонятной причине, либо сам налагает на себя руки. Но везде тут можно усматривать как о б ъ е к т и в н ы й момент — ослабление всего организма, — так и с у б ъ е к т и в н ы й, — внутреннюю решимость



на само-дробление, соизволение на вражеский прилог, приятие нечисти, будь то по любопытству, по гордости или по несмирению пред волею Божиею. Это соизволение выражается в о т в е т е на по-ту-стороннее заговаривание с искушаемым, в так или иначе высказанном согласии поддерживать разговор. Нечисть допускается нашим «Да». Вот почему народ настойчиво твердит, что никогда не должно откликаться на таинственный зов, иногда зовущий нас по имени где-нибудь в уединенном месте, особенно полуночною или полуденною порою, и не должно спрашивать «Кто там?», когда слышится таинственный стук в дверь или в окно. — Но если надо остерегаться даже разговора с явившейся незванно силою, то кольми паче опасно способствовать ее явлению приемами черной магии, которые, в существе своем, сводятся к созданию условий, удобных для явления нездешней силы и, в частности, к ослаблению, к дезинтеграции, к произведению гипноидного состояния личности. Сюда же относится психология толпы: политический митинг весьма недалек от кухни ведьмы, и понятно, что на нем бесы вселяются в участников его. — В упрощенном и применяемом полу-сознательно виде эти магические приемы распространены среди спиритов, спиритуалистов, всевозможных лже-мистиков и т. п. и применяются ими на их сеансах, «вечерях любви» и радениях. Но как народные колдуны всегда кончают плохо, так же бывает и со всеми этими потребителями запретных наркозов. — О спиритизме, как духовном яде, высказывались многие, — напр.: Д о с т о е в с к и й. Дневн. пис.; В о л к о в и ч. Спиритизм, как яд интеллекта; J. В о i s. Le monde invisible (есть рус. пер.); Л а п п о н и. Гипнотизм и спиритуализм; Ю м [псевд.]. Как вызывать духов («Спиритуалист», 1906, стр. 7–8); П. Р у с - к о в. Из области спиритических тайнодействий, изд. 2-е, М., 1889 (= «Странник», 1885, № 12); Игум. М а р к. Злые духи, 2-е изд., СПб., 1902; А. Л е в е н ф е л ь д. Сомнамбулизм и спиритизм, М., 1913; свящ. Иоанн Д м и т р е в с к и й. Спиритизм, Харьков, 1910 (= «Вера и Раз.», 1910); Д ь я ч е н к о. Из мира таинственного; Ф и л а р е т, Митр. Моск. и др. Léon D e n i s. Dans l'Invisible — Spiritisme et Médiumnité. Paris, 1904, 3-me partie, pp. 379 suiv. В последнее время сделаны важные разоблачения известным Б ы к о в ы м, некогда участвовавшим в хлыстовских радениях, а затем деятельно распространявшим спиритуализм. Прочно засвидетельствованы также лживость и шарлатанство, развивающиеся на почве спиритизма, особенно у медиумов.



269 Из 5-ой утр. мол. св. Вас. В. Еще см.:

270 Ж а н е <sup>[263]</sup>, ч. 2, гл. IV, § 3, стр. 282–286, 289, 291, 307–309; П. Ж а н е. Неврозы и фиксированные идеи. Пер. с фр. М. П. Литвинова, СПб., 1908; Ш т ё р р и н г. Психопатология в применении к психологии, пер. А. А. Крогиуса, СПб., 1903, — на стр. 281–305 указ. лит.; А. Б и н э. Изменения личности. Пер. под ред. Б. В. Томашевского, [1894] (редкость); Р и б о. Болезни памяти, 1894; — Психология внимания, 1894; — Воля, 1894. Н. О. Л о с к и й. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма, 2-е изд., СПб., 1911; И. Д е ж е р и н и Е. Г о к л ё р. Функциональные проявления психоневрозов, их лечение психотерапией, пер. Вл. Сербского, М., 1912; Н. Б о г д а н о в. Неврастения и внутренние болезни («Варш. Ун. Изв.», 1913, I и отд. изд.); П. Ж а н е. Психический автоматизм. М. 1913.

271 Т ю т ч е в. Стих., М., 1899, стр. 150.

272 Е в р и п и д. Медея, явл. 3, хор, антистр. (к стр. 12 [2] — стр. 150).

273 Г е р а к л и т. Фрагм. 118. Изд. «Мусагет» <sup>[227]</sup> стр. 42. — Не точн. цит.

274 Ср.: «Все должно быть благообразно и по чину — *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω* (1 Кор 14:40). Этой о б щ е с т в е н н о й норме ап. Павла придано в тексте о н т о л о г и ч е с к о е значение: онтологический момент, конечно, лежит в основе всяких иных моментов, а в том числе — и общественном, ибо без онтологии нет и того, что м. б. лишь я в л е н и е м области существенной. — Первая же половина нашего определения у с т р о е н н о с т и намекает на известное определение лорда П а л ь м е р с т о н а, сказавшего, что «грязь — это то, что не на своем месте», и на применение этих его слов к очистке электрометра у Вильяма Т о м с о н а, лорда К е л ь в и н а: В. Т о м с о н (л. Кельвин). Строение материи, пер. с англ. Б. П. Вейнберга, СПб., 1895, стр. 316–317. — Само собою понятно, что и это понятие грязи в тексте онтологизировано. Личность д. б. чистой, т. е. не-грязной, т. е. в ней ничего не д. б. не на своем месте. «Навык к добродетели есть восстановление сил души в первобытное их благородство и сочетание во едино главнейших добродетелей для свойственного ей по естеству действия; а это не со-вне привходит в нас, как нечто вводное, а прирождено вам от сотворения, и чрез это входим мы в царство небесное, которое, по слову Господа, внутрь нас есть...» (Н и к и т а С т и ф., — 1-я сотн. деятельных глав, 72. — Добротолюбие <sup>[61]</sup> стр. 101). — Мысль,





подобную той, что развивается в тексте, а именно о греховном мире как «перестановке известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном» см. у Вл. С. Соловьева, — Чтения о Богочеловечестве, чт. 9-е («Собр. соч.», СПб., Т. 3, стр. 122).

275 Русское понятие слова «закон» онтологично, — не юридично и почти равносильно Платоновой и дее. Закон — это норма не поведения, а бытия, и отсюда уже — и поведения, как явления существа. «Этот столяр делает стол по закону, говорила мне одна крестьянка; позаконнее, т. е. соответственное его «идее». Преступление есть преступление, т. е. выступление за что-то, за какую-то черту, за какую-то границу; это есть «ступление», хождение за пределами нормы человеческого бытия, существенно присущей ему, как и преступление — и прелюбодеяние есть половое деяние за границу, опричь черты должного. Чего? — Закона. Закон есть закон, т. е. граница, черта, предел. Это — естественное, истинное очертание явления, и вне сего очертания, преступая его, явление делается уже ходящим «путями своими», блудящим, а не Божиим, т. е. греховным и растленным. — В основе идеи мира лежит представление о согласованности частей, о гармонии, о единстве. Мир есть связанное целое, есть «мир» существ, вещей и явлений, в нем содержащихся. Мало того, самые слова «мир» и «мир» этимологически тождественны, и различные написания их — происхождения позднего и условно (ср.: Срезневский). Материалы для Словаря др.-рус. яз. СПб., 1890 г. Т. 2, столб. 147–153). В понятии мира, русский язык подчеркивает моменты стройности, согласованности. То же — и в греческом языке. Разница — та, что русский народ видит эту стройность в нравственном единстве вселенной, разумеемой на подобие человеческого общества, — как мир-общество, а греческий народ — в эстетическом строе ее, причем вселенная воспринимается как совершенное художественное творение. В самом деле, греческое *κόσμος* происходит от корня, дающего, с другой стороны, глагол *κοσμίω* украшаю попавшего в слова «косметический», «косметика» и т. д. *Κόσμος* значит, собственно, украшение, произведение искусства и т. д. Подобно ему и латинское *mundus* — Мир, породившее французское *le monde* в смысле «мир», «вселенная», значит собственно украшение. Это видно из того, что в соединении с отрицательными частицами тот же корень обозначает грязь и т. п. понятия, прямо противоположные эстетическому совершенству, каковыми являются



слова: immondices, immondicité, immonde, émonder (ср. Lajard [258] pp. 38, 43 пр. 1).

276 Кан. вел. Андр. Крит., четверт. 1-й седм. Вел. поста, песнь 4-я, троп. 7-й.

277 Cur. [12] № 282, W. id. (Aufl. 2–8. 217 = Aufl. 3 — S. 227 = Aufl. 4 — S. 241). C r e m. [17], S. 80; Б е н. [37], стр. 10; W. H. R o s c h e r. Ausführliches Lexikon der griechischen und gömischen Mythologie, Lpz., 1884–1890, Bd. I, col. 1778. Art. «Hades», тут же, col. 1779 другие этимологии, — ложные. — «И кажется мне, что именем ада — τῶ ἄδου, — в кот., как говорят, находятся души, и у язычников и в Божест. Писании не иное что означается, как преселение в т е м н о е и н е в и д и м о е — εἰς τὸ ἀεὶδὲς καὶ ἀφανὲς μετέχουσιν (а по друг. рукоп. μεταχώρησιν)», — говорит устами Макрины Г р и г. Н и с. — О душе и воскресении — Mi gr., T. 46, col. 68b.

278 П л а т о н. Горгий 495b.

279 П л у т а р х. Об Изиде и Озирисе, 79, 382f.

280 Г о м. Одиссея XI 155. — Эти представления о состоянии греховном несомненно имеют какую-то связь с переживаниями некоторых неврозов. Так, — при неврозе, от д-ра Кризбахера получившем название «м о з г о в о - с е р д е ч н о й н е в р о п а т и и — la névropathie cérébro-cardiaque, — больным кажется, будто они «отделены от всего мира»; их тело точно окружено какой-то изолирующей средой, которая становится между ними и внешним миром. — «Вокруг меня, — говорит один из них, — как бы распространилась а т м о с ф е р а тьмы. Я однако хорошо видел, что кругом меня был светлый день. Слово «тьма» не точно передает мою мысль. Для этого следовало бы употребить немецкое слово d u m p f, которое вместе означает и нечто тяжелое, густое, мутное, угасшее. Ощущение это было не только з р и т е л ь н о е, но и к о ж н о е. Атмосфера d u m p f меня окружала со всех сторон; я ее видел, я ее чувствовал, то был словно какой-то с л о й, какой-то д у р н о й п р о в о д н и к, о т д е л я в ш и й м е н я о т в н е ш н е г о м и р а. Я не могу передать, насколько глубоко проникало меня это ощущение. Мне казалось, что я перенесен куда-то о ч е н ь д а л е к о о т з д е ш н е г о м и р а; и я машинально вслух произносил следующие слова: «Я где-то далеко, очень далеко». Однако я отлично знал, что никуда не был перенесен и отчетливо помнил все, со мною случившееся. Но между м о м е н т о м, предшествовавшим моему припадку, и тем, который за ним следовал, существовал б е с к о н е ч н о д о л г и й и н -



тервал; существовала пропасть, равная расстоянию земли от солнца» (Т. Рибо. Болезни личности, перев. с французского. СПб., изд. А. Е. Рябченко [1886], гл. III 1, стр. 149 и 150. Рибо заимствует это замечательное сообщение, по-видимому, из книги: K r i s b a h e r. De la névropathie cérébro-cardiaque, Paris, 1873). — Тут мы видим зачаточное переживание и тьмы, и отъединения и удаления от реальности, и пребывания «к р о м е́», и дурной бесконечности, в которую растягивается момент духовной агонии.

**281** Д. С. М е р е ж к о в с к и й. Судьба Гоголя; — Христос и Антихрист в русск. лит.; — Грядущий хам. С. [И.] В о и н о в [Иером. Серапион]. Христианство и культура, М., 1911. Д о с т о е в с к и й и др.

**282** Наиболее ярким выразителем этого ощущения жизни, как г л у п о с т и, является G. F l o b e r t. *Buvard et Pécuché; Tent. de-S. Ant.* Салтыков-Щедрин, непрестанно брызгавшийся ядовито-оглуляющей и грязно-опошляющей слюною на всю действительность, относится конечно сюда же, с тою только разницею от Флобера, что в нем мало художника, но много шипения и злобы. Но оглушение мира, жизни, история, распространено в качестве богоборческого метода настолько, что не знаешь, на каком имени тут остановиться. Эволюционизм, историзм, механизм и т. д. — это лишь частные случаи общего метода обездушения, опошления и оглушения бытия. — Из числа глупых сочинений о глупости назовем: Л. Л э в е н ф е л ь д. О глупости, Одесса, 1912. — Отчасти Т о к а р с к и й. О глупости («Вокруг ф. и пс.», 1896, нояб.-дек.)

**283** Фр. П а у л ь с е н. Мефистофель. (Шопенгауэр, Гамлет, Мефистофель, пер. Зелинской, Киев, 1902). Коротко, но отчеканенно, Церковь выражает ту же мысль в словах «А д в с е с м е х л и в ы й» (Вел. пяток, вечер, 2-я стих. на стих.)

**284** Г о р. [6], стр. 82.

**285** id.; И. И. С р е з н е в с к и й. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам, СПб., 1890, Т. I, столб. 603–605: «грех» и производные. — Тут же многочисленные примеры употребления этих слов.

**286** A. Döring. *Gesch. d. griech. Philos.*, Lpz., 1903, Bd. I, S. 391. Ср.: К с е н о ф о н т. Воспомин. I, 1, 16 и IV, 3, 1. — Целомудрие — «полная мудрость, сколько умственная, столько же и нравственная» (Н. Ф. Ф е д о р о в. Вопрос о братстве, Ч. IV. — «Философия общего дела», под ред. В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона, Верный, 1906, Т. I, стр. 314–315. —



На стр. 314–318 множество поучительных мыслей о целомудрии и его космическом значении).

287 Вяч. [И.] Иванов. По звездам, СПб., 1909, стр. 363.

288 Вопреки этому, обще-человеческому пониманию стыда, гностические, манихейские, отчасти неоплатонические и т. п. течения пытаются видеть в стыде сознание недолжности той или другой функции, того или другого органа. Стыдимся мы, — рассуждают при этом, — того, что ниже нашего человеческого достоинства. Эти два самочувствия, издревле противопоставлявшиеся друг другу, в новейшее время противопоставляются в жизнепониманиях В. В. Розанова (особ. см. «В мире неясн. и нереш.» и «Сем. вопр. в Рос.», Т. I, стр. 169 и др.) и Вл. С. Соловьева (особ. см. «Оправд. Добра»). Мы стыдимся, — приблизительно так рассуждает Розанов, — вовсе не существования органа или функции, а деятельности и явления их вне тех рамок и границ, кои составляют закон для данного органа или функции. Подобно тому, как корням растения естественно быть во мраке земли, а цветам — в сиянии дня, так же одним органам естественно быть скрытыми, другим — явными, но отсюда ничего нельзя заключать о недолжности их функций, о низменности самых органов. — Несомненно, что весьма часто люди стыдятся вовсе не плохого, а явно хорошего, например своих добрых движений. Скромность, застенчивость, молчаливость, глубина внутренней жизни — все это охраняется от выворачивания, от обнажения именно стыдливостью. На таковое именно значение стыда указывает и корень слова. Несомненно, что русское стыд со-коренно словам: сты (д) - ну - ть, сты - ть, про - сты - в а ть, а также — студ, студить, простуда и т. п. (Гор. [6], стр. 351), т. е. стыд есть чувство духовного холода, возникающего от обнажения того, что должно быть покрыто и сокровенно. Если снять с себя одежду, то и телесное и духовное состояние будет требовать покрытия наготы: телу будет стыдно, а душе — стыдно. Но ни состояние тела, ни состояние души ничуть не содержат в себе ни малейшего указания на недолжность самого тела, на его низменную, животную природу, как во все века твердили гнушающиеся телом еретики; от них не отстает в данном вопросе и Вл. Соловьев. Напротив, именно потому, что тело священо, — нельзя обращаться с ним как попало, надо соблюдать законы его собственного бытия; ощущение этой священности и лежит в основе стыда. Ту же идею открывает нам этимон названий стыда в иных языках. Греческ. *αἰδομαι* (из \**αἰσδ-ομαι*) — я застенчив, робок, стыжусь, *αἰδώς* — стыд, *αἰδύλος* — стыдли-



вый, со-коренно г о т т с к о м у aistan — почитать, оказывать почтение, латинскому aestumare — ценить, санскритск. — *īdē* — умоляю, почитаю. В еще более глубокой основе тут лежит санскр. корень уај — приносить жертву, производящий и греч. *ἄγιος*. Происходящие отсюда же древ.-верхн.-нем. *ēga* — почесть, омбрск. *egus*, осскск. *aіsisis* — sacrificiis, а равно и греч. *αἰδοῖος* — почтительный и почтенный (В о і s. [12], livr. 1 p. 22; Р r e l l. [12], p. 7), явно доказывают, что в греческом понятии стыда содержался вовсе не признак предосудительности, а религиозный трепет пред известными явлениями и органами, священными и, б. м., табуированными. Вот почему греческ. *τὰ αἰδοῖα*, равно как и латинск. *verenda*, -ogum, или как русск. «стыдливые части» означает вовсе не органы предосудительные, низменные, позорные, а напротив, органы исполненные таинственной силы творить жизнь, окруженные мистической оградой из благоговения, благодарности и страха, — одним словом, органы, с которыми нельзя быть небрежным и непочтительным. Как и всему особенному, им нужно быть в н е соприкосновения с обыкновенным. С т ы д и есть та сила, которая ограждает мистические части человеческого тела от вторжения в их сферу неуместного там света дня. Таков взгляд народов.

289 Вот несколько примеров изображения Сатаны со вторым лицом, — на чреве, или же в области ниже: 1°, Ркп. Соловецк. старца Филарета Иконника, XVI в., мин. 16, фиг. слева. Библ., Каз. Д. А. № 58 (нов. № 158). Воспроизведено в: Феод. [И.] Б у с л а е в. Свод изображений из Лицевых Апокалипсисов по русским рукописям с XVI-го века по XIX, СПб., 1884, № 101. — 2°, id., мин. 63, фиг. слева. Воспроизв. id. № 109. — 3°, Чудовской Перевод 1638 г. мин. 63, фиг. слева. Воспр. id, № 117. — 4°, ркп. М. Д. А. № 14, XVII в., мин. 64, фиг. снизу, справа, с высунутым языком. Воспр. id, № 173. — 5° Ркп. М. Публ. Муз. № 3, XVIII в., мин. 65, диавол с женским лицом и волосами. Воспр. id. № 211 а. — 6°, Франц. ркп. Корол. Библ. № 670, «Hist. du Saint.-Grael», XV в., мин. изображ. «Троицу абсолютного зла». Воспр. у D i d r o n. Hist. de Dieu, 1843, p. 521 fig. 135 = Н. И. Т р о и ц к и й. Триединство Божества, изд. 2-е, Тула, 1909, стр. 75, рис. 58.

290 Дж. Ант. Н о. Двойник. (Вражья сила). Пер. с фр., СПб., 1904. — В. [П]. С в е н ц и ц к и й. Антихрист. Записки странного человека. СПб., 1908. — Вал. [Я.] Б р ю с о в. Огненный Ангел, М.

291 Даль [7], Т. 4, столб. 772.

292 id.



293 id, Т. 3, столб. 1635.

294 По народному выражению, бес зовется «тошно́ю силою», т. е. такою, которая вызывает тошнотье, тошноту (Д а л ь [7], Т. 4, ст. 816). Народное речение это ухватывает самую суть впечатления от нечисти: это не столько страх или ужас, сколько глубокое, непередаваемое к невообразимое ощущение тошноты. Всякое соприкосновение с явлениями магии, даже с теориями и книгами по оккультизму и т. п. течениями мысли, неминуемо оставляет в душе какую-то «грязнотну», какое-то нечистое чувство, — чувство нечистоты, отвращение, пресыщение и тошноту. Есть глубокая, хотя и непонятная, связь между органическим ощущением тошноты и тем, что оставляет после себя запретная область темного знания. Сюда же относятся и свидетельства старых экзорцистов, что «les démons sont p u a n t s», т. е. что бесы вонючи, т. е. опять-таки, возбуждают тошноту. М. б., и физическая тошнота и тошнота бесовская коренятся в каком-то противоестественном раздражении одних и тех же центров симпатической нервной системы? М. б., мы сталкиваемся в магии с *excessus a plexu solari*, каковым является и распутство? Трудно сказать об этом что-нибудь решительное, но самый факт какого-то соотношения между восприятием нечисти, прелюбодеянием, тошнотою и зловонием безусловно верен (см. Ф р е й м а р к. Оккультизм и сексуальность. [252]. — П. Ф л о р е н с к и й. О суеверии и чуде, «Новый Путь», 1903, № 8, стр. 120 и др.). И, какова бы ни была физиологическая подкладка этой тошноты, метафизическая она вполне понятна. Бес — и все, с ним связанное, — есть ходячее извращение естественного порядка твари, — сама противоестественность. Принять в себя, хотя бы и без соизволения воли, без соуслаждения чувства, нечто противоестественное, это значит именно вызвать естественную реакцию всего существа к извержению принятого, — онтологическую рвоту, первый признак которой, после предостерегающего от принятия страха и ужаса соединения, есть именно тошнота, — стремление излечь из себя нечисть и восстановить естественный ход духовной жизни.

295 Это значение слова «*легион*» станет совсем ясным, если мы вспомним, что во всех языках и у всех народов названия числовых единиц высших порядков первоначально употреблялись для обозначения не о п р е д е л е н н о г о, б е с п р е д е л ь н о г о множества, — столь великого, что нет сил сосчитать его. Многочисленные примеры тому собраны в статьях: В. В. Б о б ы н и н. Иссл. по ист. математ. («Физ.-мат.



науки...», ТТ. 9 и 10). — А. В. В а с и л ь е в. Введение в анализ, изд. 8-е, Н. П. Иовлева. Казань, 1907, Вып. 1, §§ 1–6, стр. 1–10. См. также в статьях П. Флоренского, стр. 185–195 и В. В. Бобынина, стр. 229 [1].

296 С психиатрической точки зрения всякая одержимость или е с т ь истерия, или с в я з а н а с нею, истерия же есть раздробление личности. [<sup>263</sup>, <sup>270</sup>, <sup>268</sup>]. В истерической раздробленности, с религиозной точки зрения, открывается хаотическая, саморазлагающаяся природа нечисти. — Известный по знаменитому делу Лудэнских урсулинок заклинатель о. С ю р э н, эксперт по распознаванию бесовщины, после многих экзорцизмов, увидел в самом себе признаки одержимости. Вот его отчет о своем душевном состоянии в те часы, когда бес из тела одержимой переселялся в его тело: «Я не могу вам выразить, что в течение этого времени во мне происходит и как этот дух сливается с моим, не лишая меня ни сознания, ни свободы души, но тем не менее становясь как бы вторым мною самим, — точно у меня две души, из которых одна лишена своего тела и употребления органов и держится в стороне зрительницею того, что там производит вторгнувшаяся туда вторая душа. Оба духа борются в одном и том же пространстве, которое есть тело, и душа является как бы разделенною: в одной части себя она подвергается бесовским наводнениям, в другой — испытывает ей свойственные и ниспосланные Богом движения. Когда я, движимый одной из этих душ, хочу крестным знамением осенить уста, другая душа быстро отстраняет мою руку, схватывает меня за палец и с яростью его кусает; когда я хочу говорить, меня лишают слов; за совершением обедни меня внезапно прерывают; за столом я не могу положить куска в рот; на исповеди я вдруг забываю все свои грехи и чувствую, как во мне, точно в собственном доме, распоряжается бес» (Hist. des Diables de Ludun, p. 217 s. Цит. по Т. Р и б о. Болезни личности, пер. с фр., СПб., [1886], стр. 190). — Изображение внутреннего мира одержимого см. [<sup>290</sup>]. — Народом *русским* дознано, что нечистая сила не имеет л и ч н о с т и, а потому нет у нее и л и ц а, ибо лицо-то и есть лик, явление личности. Нечисть безлична и безлика, и лишь обманывает люд, притворяясь личностью. По слову народному «у нежити своего обличия нет, она ходит в личинах» (Вл. Д а л ь. Пословицы русского народа, изд. 3-е, Т. 8., СПб. и М., 1904, стр. 198). Отсюда — бесчисленные переверты всякого рода (см. С. В. М а к с и м о в. Нечистая, неведомая и крестная сила, СПб. 1903, стр. 11–12). По художествен. вы-



раж. крестьян Сарапульск. у., Вятск. г., бес «в лесу с лесом равен, в поле с травой, а в людях с человеком» (id., стр. 12, прим.); «равен», т. е. схож. То же — у немецкого народа (J. Grimm. Deutsche Myth., Göttingen, 1854, 3-te Ausg., Bd. 2. § XXXIII, S. 944 ff.), особенно богатые сведения о бесовщине коего дает Цезарь Гейстербахский в «Dialogus Miraculorum» (Н. Сперанский. Ведьмы и ведовство, М., 1906. стр. 95–96; П. Г. Виноградов. Ист. хрест. по Средн. Век., Ч. 2). Скидываясь чем угодно, диавол, однако, не имеет личности, хотя безсубстанциальность бесов немецкий народ, так же по-немецки, символически воспринимает как отсутствие спины (!). «Чем бы ни являлся диавол, — замечает по этому поводу Цезарь, — спины у него обыкновенно не бывает. Это известно твердо. Так говорила между прочим одна девушка, к которой повадился навеваться дьявол. Ей показалось странным, что он от нее всегда уходит пятясь задом [заметим, что так же отступает нечисть от креста], и она его спросила, как это надо понимать. «Licet corpora humana nobis assumamus, dorsa tamen non habemus — хоть мы и принимаем человеческий вид, но спин у нас нет», — так объяснил свое поведение вежливый гость» (Н. Сперанский, id., стр. 90). Обстоятельство примечательное! Но оказывается, что это не единичный случай, и что внутренняя пустота, безличность, ирреальность, меоничность нечистой силы всегда немецким мистическим восприятием облакалась в образ без-спинности. Свою особенность строения Цезарев бес делит с германскими лешими, которые тоже внутри оказывались пусты «как дерево с дуплом или как квашня» (id., стр. 96). Необыкновеннейшие же превращения свойственны греческой нечисти (Шестаков [262], стр. 226–238). — В народных воззрениях японцев мы опять находим все то же представление об отсутствии лица у нечисти, по крайней мере у одной ее разновидности, у Муджины. В одной легенде рассказывается как некий купец встретил такую Муджину, у которой «не было ни глаз, ни носа, ни рта» и лицо которого было гладко «как яйцо» (Лафкадио Хёрн. Японские сказки Квайдан, пер. с англ. С. Лорие, «Универс. Библия», №№ 469–470, «Муджина», стр. 54–56).

297 Арст. Эт. к Ник. VII 12 [36] p. 1252b 7: «τὸ μακάριον ὀνομάχασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν». В код. М<sup>b</sup> стоит: «τοῦ μάλιστα χαίρειν».

298 По Плутарху (Ed. Oxoniensis, VII, 1) μακάριος dicitur а χαίρειν Arist. Nicom. VII. I» (Dan. Wyttenbach. Lexicon Plutarcheum, Lipsiae, 1843, Vol. II, p. 532).





299 Ссылка у Шеллинга [301].

300 Не имея основания высказаться за этимологическое сродство, я все же считаю небезынтересным указать на звуковое совпадение слова *μάκαρ* с туземным названием одного сорта варварийского (т. е. с берега Африки южнее Баб-эль-Мандеба) ладана, а именно с *Ма к к е г* или *Ма к а г*, в ботанике называющегося *Boswellia papyrifera*. Возможно, что этот Макаг тождествен с упоминаемым в Перипле (Peripli maris Erythraei, 8) и у Диоскорида (De mat. med. I, 111) растением *μάκκω* или *μάκκω*, вывозимом из Варварии (М. Х в о с т о в, — Иссл. по ист. обмена в эпоху Эллинист. монархий и Римск. имп., I Ист. вост. торговли греко-римск. Египта. Казань, 1907, стр. 99, прим. 4). Если допустимо гипотетическое построение, в предположении, что слово Макаг индо-европ. происхожд., то мыслимо, что ладан назван «блаженным» за какие-нибудь наркотические свойства.

301 Fr. W. J. von S c h e l l i n g. Einleitung in die Philos. d. Mythologie (Sämtl. W., 2-te Abth., Bd. I, SS. 469–477, 2 Buch, 20 Vorles.).

302 «Филол. Зап.», 1888 г., стр. 89.

303 Можно указать еще на то, что *μά* и на элейском диалекте равносильно *μή*. Отсюда — слова *μάτε* и *μαδέ* (H. von H e r w e r d e n. Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum. Lugduni Batavorum, 1902, p. 510. — Тут же точн. ссылки).

304 Слово костромск. диалекта (Нерехтск. у.).

305 Г о м е р. Илиада II 120, 214; V 759; XIII 627; XV 40, XX 298; 348; Одиссея, III 138, XVI 111.

306 Пользуясь случаем выразить свою благодарность за сделанные мне указания из области осетинск. яз. моему товарищу П. Г. Ходзарагову, природному осетину.

307 *ἀκήριος* в смысле «обездушенный», «мертвый» — Илиада XI 392, XXI 466.

308 S c h e l l i n g [301], SS. 472–473. — Не знаю, откуда берет Шеллинг эту глоссу. В имеющемся у меня изд. Изихия (Hesychii Alexandrini Lexicon, curavit Alaur. Schmidt, ed. altera, Jenae, 1867, срв. 868 35–36 значится лишь: «*κήρ περισπώμενον καὶ οὐδέτερον λεγόμενον ἢ ψυχή*».

309 Д а л ь [7], Т. 4, столб. 1169. (= 1-е изд., Ч. 2, стр. 496).

310 Относительно различия частиц *οὐ* и *μή* см. напр. Д о б и а ш. Опыт симасиологии частей речи и их форм на почве греч. языка. Прага, 1897, VII 7, стр. 471–488. Добиаш приходит к закл., что «*οὐ* говорящий произносит о т себя и д л я себя, а *μή* — от постороннего лица и для постороннего лица»



(стр. 482). «*Οὐκ* есть отрицание, которое говорящий производит от себя и для себя, а *μη* он имеет в виду другое лицо, произнося его для него»; «оно есть отрицание, относящееся к постороннему лицу вообще» (стр. 478, ср. стр. 478 bis., 479). Отсюда понятно, что *οὐ* отрицает факт, а *μη* — уже не факт, а некоторое мнение о нем, по н я т и е и, соединяясь с ним, образует «отрицательное понятие». Понятно, почему это последнее «требует именно частицы *μη*, а не *οὐ*. Ибо если я, говорящий, через какое-нибудь «города-нестолицы» определяю по л о ж и т е л ь н ы й объем логического понятия, то я, так сказать, обращаюсь к собеседнику, чтобы он сам раскрыл «положительное» содержание того, что я обрисовываю только с отрицательной стороны» (стр. 484, ср. 475). Поэтому-то «отрицание факта» чувствуется как оборот, состоящий из двух слов, т. е. из частицы отрицания и глагольного имени, а «отрицательное понятие», хотя и состоит из частицы *μη* и глагольного имени, однако чувствуется как одно слово, причем *μη* «играет роль отрицательной представки вроде *a privativum* и др.» (стр. 485). Вот почему слово *μάκαρ*, если согласиться с Шеллингом относительно состава его, не обозначает простое отрицание известного факта, но — нечто н о в о е, противоположное состояние, и в существе своем положительное.— Исторически-философское изъяснение различия между *οὐ* и *μη* делалось не раз, напр., см.: Н. С о h e n. Syst. d. Philos., Th. I; Logik der reinen Erkenntniss, Berlin, 1902, SS. 70 ff; S c h e l l i n g [301], Б е р г с о н. Анализ идеи «ничто» («Rev. philos.» 1906, Nov. = «Творческая эволюция» [2] к стр. 5). См. также у Гегеля. — Родственный вопрос о «не» и «ни» в славянских языках обсуждается в: Fr. M i c l o s i c h. Die Negation in den Slavischen Sprachen, Wien, 1869 (= «Denkschriften d. philos.-hist. Classe d. Keis. Akad. d. Wissenschaft, Bd. XVIII). Идеи «бытия» и «ничто» подробно исследуются в: Г. Т е й х м ю л л е р. Действительный и кажущийся мир. Пер. с нем. Е. Красникова, Казань, 1813, особ. см. кн. 1-я, гл. 7-я и 8-я, стр. 172–212, об идее «ничто».

311 Различение *libertas minor*, т. е. *posse non peccare*, и *libertas major*, т. е. *non posse peccare*, было выдвинуто бл. Августином, в связи с его борьбою против пелагианства.

312 Впрочем, вопрос о существовании такого понятия о положительной нирване в буддизме остается открытым. См. А-ей И. Введенский и др. [28].

313 По Фику, от  $\sqrt{\text{mak}}$  — и м е т ь с и л у, д е л а т ь, б ы т ь с п о с о б н ы м происходят *зендские*: *таç* — могучий, вели-



кий, широкий; maçanh — величина; maç-ita — большой, высокий, *древне-персидское*: math-ista — высочайший; *греческие*: μακ-ρός — длинный, высокий; μήκ-ος = makas; μάχαρ — сильный, богатый, а затем уже счастливый, блаженный; *литовские*: mók-u, mok-éti — мочь, считать; mokinti — учиться; máz-u, maz-it — учить (Aug. Fick. Vergleichende Wörterbuch, der Indogerm. Sprachen. 1-te Abth., 2-te Aufl., Göttingen, 1870, SS. 143–144). Сюда же относится родственный √magh, дающий, между прочим, *латинское* magnus, *греческое* μέγας и т. д. (id., S. 144. — см. также 4-te Aufl., Göttingen, 1891, 1-te Abth., 277, 508). — Того же мнения держится и П р е л л ь в и ц [17] (S. 189, В а н и ч е к (Vanicek. Griech. Lat. Etym. Wörterbuch, Lpz., 1877, S. 680) и др. Однако наряду с этим, наиболее распространенным мнением, имеется и этимология П а п е, производящего μάχαρ от χαίρω (P a p e. Griech.-Deut. Wört., 2-te Aufl., Braunschweig, 1857). — Э. Б у з а к ([12], livr. 8-me, 1912, p. 601–602) воздерживается от суждения.

314 [493].

315 Ф и л а р е т (Дроздов), Митр. Московск.

316 К л и м е н т Р и м с к и й. 2-е посл. к Коринф., V 5 (Die Apostolische Väter, herausgegeben von F. X. Funk. 2-te verbesserte Auflage. Tübingen, 1906, S. 71).

317 id. VI 7 (id., S. 72).

318 VII 5, 6 (id., S. 72).

319 id., XIX 3 (id., S. 78).

320 id., XIX (id., S. 78).

321 Молитва из древнейшего, — александрийского текста литургии Василия В. («Энци. Сл.» Т. 51, стр. 208).

322 Вяч. И. И в а н о в [287], стр. 365.

323 Эсхил. Сков. Прометей. Хор «Океанид» (пер. Д. С. Мережковского, СПб. 1902).

324 Gesenius. Hebr. Handw. [24], S. 208. (со ссылок на Schwally, ZAW, 11, 176 ff.).

325 Мол. светильничная 4-ая, (Еὐχ. [109], σ. 17).

326 То же, мол. 2-ая (id.).

327 У греков, после слов архиерея, при пении «Святой Боже» и т. д. тело усопшего прямо относится к могиле (id. σ. 220). — «После отпуска возглашается почившему *вечная память*, потому, что и об этом, то есть о целовании и возглашении, говорит св. Дионисий. О целовании он говорит, что оно означает единение во Христе нас — живых с отошедшими, а о возглашении, что они (отошедшие) с о ч е т а л и с ь со Святыми и д о с т о й н ы н а с л е д и я и х так же, как и веры, и мы



веруем этому, и поем это; равным образом, оно есть как бы посвящение усопшего Богу и наша молитва за него. Наконец, молитва есть как бы дар и довершение всего; она отсылает (умершего) к наслаждению Богом и как бы передает Богу душу и тело отшедшего» (Симеон Фессалоникийский. Разговор о свят. священнодействиях и таинствах церковных, 333. — Писания свв. оо. и учч. Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, Т. 2, стр. 534). — Имена умерших «вносятся в священные помянники не потому, будто бы Божия память по человечески обнаруживалась в представлении того, о чем напоминают, но, как боголепно сказал бы кто-нибудь, в изображение того, что от Бога прославлены и (Богу) непреложно ведомы достигшие совершенства в богообразии. Ибо «позна, — говорит Слово Божие, — сущия своя» (2 Тим 2:19), и: — «честна пред Господем смерть преподобных Его» (Пс 115:6). (Дионисий Ареопаг., — Книга о церковной иерархии, 1, III 9. id, Т. 1, СПб., 1855, стр. 83–84). Ср. Дион. Ар. id. VII, II (id. стр. 223): О поминовении усопших.

328 Платон. Пир, 206–209, гл. XXV–XXVII [35]. Тот же взгляд, общий всей древности, развивает с еще большей настойчивостью Платон в «Законах». «...Должно вступать в супружество от тридцати лет до тридцати пяти, принимая во уважение, что род человеческой от природы получил себе в удел бессмертие, к коему всякой желает быть славным и не желает лежать во гробе без имени — *γενέσθαι κλεινὸν καὶ μὴ ἀνόνημον κείσθαι τετελευτηκότα*. Род человеческий всех времен составляет одно семейство — *γένος* — *ἔστι τι ξυμφυές*; он преемственно продолжается и будет продолжаться и таким образом бессмертен. Дети сменяются детьми, составляют продолжение одного и того же рода и сохраняют его бессмертие. Никогда не позволительно лишать самого себя бессмертного бытия, и тот умышленно изменяет ему, кто не печется о жене и детях...» (Платон. — Зак., IV, 721 b,c. — Платоновы разговоры о законах. Пер. В. Оболенского с греч. М., 1827, стр. 164–165. — Ср. [29], p. 330 35, 38).

329 Aug. Comte. *Système de politique positive*, Paris, 1852–1854; нов. изд. 1898. — В. [Б.] Кожеников. Религия человекобожия у Фейербаха и Конта, Изд. «Рел.-Фил. Библ.», Серг. Пос. 1913 (= «Бог. Вест.», 1913 г., №№ 4 и 5).

330 Ср. [415].

331 «Asseruit Amalricus (i. e. Amalrich von Bene), ideas, quae sunt in mente divina, et creare, et creari» (Цит. у



- Stöckl. *Gesch. d. Philos, des Mittelalters*, 1864, Bd. I, S. 290, ср. Ueberweg — *Grundriss d. Gesch. d. Philos.* II, S. 224). Господь Иисус Христос, Премирный Разум, именуется «Памятью предвечною» (Акафист Иисусу Сладчайшему, ик. 8).
- 332 С. С. Г л а г о л е в. Религия как предмет исторического и философского изучения («Бог. Вес.» 1897, апр., отд. IV, стр. 300). Его же. *Греческая религия*. Ч. 1-ая, верования. Серг. Посад, 1909, стр. 100–103.
- 333 С. И. Ч а ц к и н а. В Греции («Русск. М.», 1911, VII, июль, стр. 71–72). — Значительное число превосходных слепков с таких стел можно видеть в Московск. Музее Имп. Александра III, в зале X. — Рассказывая о своем посещении Кампаньи, П. Муратов спрашивает: «Не осталась ли и до сих пор Персефона истинным гением здешних мест, и не ее ли влияния внушают здесь сердцу тонкую и певучую жалобу? Печаль мифа о Деметре и Персефоне, античная печаль есть самая глубокая и самая пронзающая душу из всех печалей. В ней нет утешительных слез, нет надежды христианской печали. В светлой волне ее есть неотвратимая отрава. В ней есть нота безумия, звучащая как напев жалующейся флейты в шуме ветра, склоняющего дубы, в шелесте камыша, в безмолвии самого ясного, самого радостного дня». (П. М у р а т о в. *Образы Италии*. Т. 2, М., 1912, стр. 86).
- 334 Г о м. *Одиссей*, XI 204–209. (Пер. В. Жуковского, изд. «Просвещение», стр. 309).
- 335 *id.*, XI 218–222. (*id.*, стр. 810)
- 336 М. М е т е р л и н к. Синяя птица. Пер. В. Бинштока и З. Венгеровой, М., «Универ. Библ.», № 241.
- 337 Г о м е р. *Одиссея*, XI 481–486 (*id.* [<sup>334</sup>], стр. 325).
- 338 *id.*, XI 487–491 (*id.*, стр. 825).
- 339 А-др П ф е н д е р. Введение в психологию. Пер. с нем. И. А. Давыдова, СПб., 1909, ч. II, гл. III, § 3, стр. 294. — Это определение памяти по смыслу почти тождественно с тем определением ее, к которому приходит Т. Рибо: «Память заключается в различных степенях процесса организации, заключенных между двумя крайними пределами: новым состоянием и органическим запечатлением (органическим прочным усвоением прежних состояний)». (Th. R i b o t. *Память в ее нормальном и болезненном состояниях*. Пер. с фр. под ред. Оболенского, СПб., 1894, I 3, стр. 68 и II 3, стр. 133).
- 340 П л а т. *Лизис 275d* [<sup>35</sup>]. — Точно также: Прометей людям «дал творческую Память, великую родительницу Муз», как говорит сам он у Э с х и л а [<sup>323</sup>], «μνήμη δ' ἄπαντων



μουσομήτορ' ἐργάτιν» (Aeschyli et Sophoclis Trag, et fragm., Parisiis, 1864, ed. Didot, p. 11, v. 461).

**341** «ὁ ἡμῶν ἢ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα» (Платон. Федр 72 E, ср.: 73d,e; 76a; Федр 249c). «Ἀνάμνησις δ' ἐστὶν ἐπιρροή φρονήσεως ἀπολιπούσης» (Зак. V, 732b), «Τὸ ... ζητεῖν ... καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὄλον ἐστὶν» (Мен., 81, Ср, E, 98 a).  
Еще ср. Федр 92d в т. д.

**342** Сводку соображений о хронологии Платоновых диалогов и, в особ., данных стилеметрии см. в кн. Clodius P i a t. Platon, Paris, 1906. Тут же и лит. — Также: Z e l l e r. Philos. d. Gr., 4-te Aufl. T. 2 I, Lpz., 1889. Опыт истолкования Платонова ἀνάμνησις см. в [348]. — Реконструкция Платоновых религиозно-метафизических воззрений: L. P r a t. Le Mystère de Platon. Aglaophamos. Paris, 1901. — Об ἀνάμνησις спец. см. Z e l l e r. id., SS. 835 ff.

**343** Значение трансцендентальной памяти для всего знания изъясняется К а н т о м, как известно, в «Критике чистого разума», в главе «о дедукции чистых рассудочных понятий». — Но «трансцендентальное», по Канту, познается не чрез способность представления, а диалектически, или критически, и известно нам в самой своей сущности. Отсюда следует, что т р а н с ц е н д е н т а л ь н о е, будучи таковым в отношении к опыту, им обусловленному, само в себе, хотя и известно нам, и даже — адекватно, однако н е есть явление, но — нечто ничем не отличающееся от гонимых вещей в себе. «Т р а н с ц е н д е н т а л ь н о е» почти сливается с «трансцендентным». С другой стороны и «т р а н с ц е н д е н т н о е», т. е. объекты метафизики, вещи в себе, в виде и д е й разума тоже суть необходимые для целокупного опыта условия его, пусть не конститутивные, а только регулятивные, — дело от того меняется весьма мало. Если ф о р м ы опыта, сами в себе, оказываются чем-то трансцендентным, то н о р м ы опыта, в отношении к опыту, приходится признать за нечто трансцендентальное. И опять, теперь уже со стороны метафизики, «трансцендентное» почти сливается с трансцендентальным. Для теории познания, как «трансцендентальное», так и «трансцендентное» означает не что иное, как то, что составляет априорное условие опыта. Для метафизики же и трансцендентное и трансцендентальное означает вещь в себе. Ни в той, ни в другой дисциплине нельзя провести принципиальной границы между обоими терминами; рассматривать же один термин — как достояние т о л ь к о теории знания, а другой — т о л ь к о метафизики, — это значит не понимать ни метафизики, ни



теории знания. Все сказанное может быть наглядно представлено приводимой схемой.



Из нее же видно, что последнее условие опыта, — Я, — есть корень условий опыта, как конститутивных, так и регулятивных, т. е. одновременно должно быть называемо и трансцендентальным и трансцендентным. В этом смысле, можно еще сказать, что предлагаемая схема, с точки зрения гносеологической, изображает строение опыта в его целокупности, т. е. Я трансцендентального, а, с точки зрения метафизической, строение личности в ее сложности, т. е. Я трансцендентного. — В указанной слитности у Канта того и другого момента схемы, гносеологически-трансцендентального и метафизически-трансцендентного, коренится: весьма естественное смешение этих терминов самим уже Кантом, столь кричавшим о необходимости их различения; возникновение немецкого идеализма, начиная с Фихте; употребление термина «трансцендентальный» в смысле «трансцендентный» Шопенгауером, Гелленбахом, дю Прелем, Целльнером и др. — Ср. К у н о Ф и ш е р. История новой философии, Т. V, Им. Кант и его учение, ч. 2-ая, пер. под ред. Д. Е. Жуковского, СПб., 1906, кн. 4-ая, стр. 545 сл. — Н. V a i h n e r. Commentar zu Kants Kritik d. reinen Vernunft. Stutt., 1887, Bd. I, SS. 467 ff.

**344** Это перетолкование и производят марбуржцы, особ.: Р. N a t o r p. Platos Ideenlehre, 1903. См. излож. и разбор этой книги у В. З е н ь к о в с к о г о, в «Вопр. филос. и психол.». Впрочем, задолго до марбуржцев истолкование Платона в духе трансцендентализма дал П. Д. Ю р к е в и ч в своей актовой речи: «Разум по учению Платона и опыт по учению



- Канта» («Моск. Унив. Изв.», 1865, № 5, М., 1866, стр. 321–382). История нападок на эту речь изложена в иссл. В о л ы н с к о г о, — История русской критики («Сев. В.» и отд. изд.)
- 345** Б е р г с о н. Материя и память, [5], стр. 259. Таким образом, по Бергсону проблема личности существенно связана с проблемой памяти. Но — так и не по одному только Бергсону. А с с о ц и а ц и о н и с т ы и г е р б а р т и а н ц ы рассматривают личность «как ряд идей, первая из которых, по свидетельству памяти, непрерывно связана с последней... Память и личность отождествляются». «Явления Я и памяти, — говорит Дж. Ст. М и л л ь, — только те две стороны одного и того же факта. Я знаю длинную и непрерывную последовательность прошлых чувств идущую назад, насколько достает памяти, и заканчивающуюся ощущениями, которые я испытываю в настоящий момент; все это соединено необъяснимой связью... Этот ряд чувств, который я называю моею памятью прошлого, есть то, чем я отличаю себя (личность)». О значении памяти для единства самосознания: Дж. Ст. М и л л ь. Обзор философии с. В. Гамильтона, пер. Н. Хмелевского, СПб., 1869. Подобным же образом и «теория волны» В. Д ж е м с а, при анализ ее, обнаруживает что в ней отождествлены личность и память. См. Б. С и д и с [263] стр. 186–187, 190, вообще см. всю гл. XXIX; «Проблема личности».
- 346** Поучительные страницы, уясняющие значение памяти для всего строя внутренней жизни духа, — для познания, личности, гениальности и т. д., написаны О. В е й н и н г е р о м, — Пол и характер, СПб., 1906, издание «Посев»; (= М, 1909, изд. «Сфинкс» — пер. хуже, но зато полный, и др.). — О связи между памятью и гениальностью высказывался также Ш о п е н г а у э р, — Nachlass, Neue Paralipomena, § 143.
- 347** Д. Ю м. Исследования человеческого разумения. Пер. с англ. С. И. Церетели, СПб., 1902, отд. II.
- 348** Свящ. П. Ф л о р е н с к и й. Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) («Богосл. Вест.». 1913, янв.)
- 349** «Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit — So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit» (A n g e l u s S i l e s i u s Cherubinischen Wandersmann, I, 12. — A n g e l u s S i l e s i u s in seinem Cherubinischen Wandersmann. Eine Auswahl... zusammengestellt von Herrn. Brunnhofer. Bern, 1910. S. 6.) — Эту же мысль высказывают едва ли не поголовно все мистики. См. след. прим.
- 350** О соотношении времени и Вечности [28] глубокомысленнейшие рассуждения см. у П л о т и н а, у бл. А в г у с т и н а





(«Исп.» и «Толк. на Кн. Быт.»); у Вас. Вел., обоих Григориев, Клим. Алекс., Оригена и т. д. — Л а п ш и н. Мистическое познание<sup>[28]</sup>, II, стр 557–570. — А-ей [И.] В е д е н с к и й. Время и вечность. Акт. речь. Свято-Троицк. Серг. Лавра, 1900 (= «Богосл. Вест.», 1900 г. Т. 3, X, стр. 244–273) С.[С.] Г л а г о л е в, Бессмертие прошедшего. Серг. Пос., 1903 (= «Бог В.», 1903 г., № 2). — Р. Э й к е н. Основные проблемы современного положения философии и религии. — Н. Н. Страхов. О времени, числе и пространстве («Рус Вести», 1897, янв). — Ч е л п а н о в. («Вопр. филос. и психолог.», кн. XIX). — Н. Я. Г р о т. О времени (id., кн. XXIII–XXV) — Л. М. Л о п а т и н. Положительные задачи философии. М., 1891, Ч. 2-ая, стр. 308, 305–306 и др. Есть нов. изд. — А. А. К о з л о в. «Свое Слово», вып. 3 (тут собраны и сгруппированы диалектические аргументы против реальности времени). — Г. Т е й х м ю л л е р. Действ. и кажущ. мир, Казань, 1913 г., кн. 2-я. — О. В е й н и н г е р<sup>[346]</sup>. — Е г о ж е. Последние слова. М., изд. «Сфинкс». — Вл. [С.] С о л о в ь е в. Первое начало теоретической философии. («Собр. соч.», Т. 8). — Г ю й о. Происхождение идеи времени. Смоленск, 1891 и «Собр. соч.», (рец. А. А. К о з л о в а, — «Вопр. филос. и псих.», кн. IX, стр. 88–99). — Е г о ж е. Искусство с социологической точки зрения. — М. [С.] А к с е н о в. Трансцендентально-кинетическая теория времени. Харьков 1896. — П. Д. У с п е н с к и й<sup>[28]</sup> — Е г о ж е. Четвертое измерение. СПб., 1910 г. — Джемс<sup>[28]</sup>. — Remigius S t ö l z e. K. E. von Baer und seine Weltansch., Regensburg, 1897. — С. А. F e t z e r. — Philos. Zeitbegriffe, Tübingen, 1884. — L a z a r u s. Ideale Frage, SS. 181–260. — Н. Н u b e r t. La représentation du temps dans la religion et la magie (Н. Н u b e r t et M. M a u s s. Melanges d'histoire des religions. «Travaux de l'Année sociologique»). Paris, 1909. — Döring. Ueber Zeit und Raum, Berlin, 1894 (Philos. Votr. 3, 1). — Сюда относится, отчасти, и «*принцип относительности*»: Г е р. М и н к о в с к и й. Пространство и время, пер. И. В. Яшунского, СПб., 1911 г. — Сюда же относится и вопрос об *изменении меры времени* во время сна, под влиянием наркоза и т. д. и, в особенности, в состоянии предсмертном. См. Н. М а р и н. («Вопр. филос. и психол.» 1893, кн. XVIII и 1895, кн. XXIV). — Т о к а р с к и й. О страхе смерти (id., 1897, кн. XL). К. Д ю п р е л ь. Философия мистики, пер. с нем. М. С. Аксенова, изд. А. П. Аксакова, СПб., 1895. — J. Le L o r r a i n. De la durée du temps dans le rêve («Rev. Philos.», 1894, № 9). — F o u c a u l t. L'évolution du rêve pendant le réveil (id. 1904, № 11 nov.). —



Н. P i é r o n. La rapidité des processus psychiques (id., 1903, № 1 janv.). — P. R o u s s e a u. La mémoire des rêves dans le rêve (id., 1903, № 4 avr.). — Н. Piéron. Contribution à la psych. des mourants (id., 1902, № 12 dec.), — В-он Ch. M o u r r e. La volonté dans le rêve (id., 1903, № 5 et 6 juin). — Поучительные наблюдения на тему о времени собраны в бесчисленных трудах, посвященных изучению действия наркотиков. Де-Квинси, Бодлэр, Достоевский и др. дали художественное изображение тех моментов, когда восприятие времени существенно меняется.

351 Г о р я е в [6] стр. 274: память; стр. 211: мнить. — C u r. [12] SS. 312–313. № 429. — P r e l l w i t z, [12] SS. 200, *μινύσχω* S. 194: *μέμνηται*.

352 Г о р я е в [6] стр. 211, 247. — P r e l l w i t z, [12] S. 190. — C u r. [12] S. 312.



## IX. — ПИСЬМО ВОСЬМОЕ: ГЕЕННА

353 Пс 129:1.

354 Симеон Нов. Бог., — Мол. 7-ая ко св. причащению.

355 Пс 50:13.

356 С. Н и л у с. Служка Божией Матери и Серафимов (помещено в сборнике: С. Н и л у с. Великое в малом и Антихрист, как близкая политическая возможность. Записки православного. Изд. 2-е. Царское Село, 1905, стр. 151–153 и 162). Замеч. пример переживания «червя неусып.» см. в «Письмах Святогорца», ч. I, стр. 75. — Словом *тартар* «выражается место вечного, нестерпимого холода, куда будут посланы души грешных людей. Самое греческое *τάρταρος* лексикографы роднят с *ταρταρίζω* — *дрожу от холода*, и понимают под тартаром подземную, солнцем никогда не освещаемую и не согреваемую пропасть, где свирепствует *холод* (*Λεξικόν Βαρινον Φαβρίνου, Λεξικόν Αλφ. Γάξη, Βεν. Hederichs Lexicon Mythologicum*). В слове Кирилла Александрийского об исходе души, помещаемом в Сборнике, в неделю мясопустную, в начале читается: боюся *тартара* (*τάρταρον*), зане непричастен есть теплоты. В апокрифическом сказании о явлении ангела преп. Макарию Египетскому — о том же говорится: а се червь неусыпаемый, а се есть глаголемый *тартар* — *зима несогреваема и мраз лют*. В притче Кирилла Туровского о человеке белоризце (Памятники XII в., стр. 130): да не раслабевше... плотскими похоты в адстей станем пустыне... огнем мучима и скрежета зубного исполнена и тмы кромешняя и *тартар несогреемый*. В житии преп. Иосифа Волоколамского, изд. 1865, стр. 21, Савва Крутицкий говорит, что иноки Волоколамские в самые лютые морозы терпеливо стояли в холодной церкви своей у обедни, в одной ризе, без шуб, поминая каждо *несогреваемый тартар*. Часто это же греческое *τάρταρος* переводилось словом «гроза», но и это слово употреблялось в смысле холода. Так, в древнерусском поучении об иночестве, отпечатанном в Духовном Вестнике 1862, июль, в Материалах, стр. 152: и ты (во аде) будет плачь неутешимый и скрежет, червь неусыпаем, гроза несгреемая. Подобным образом в житии преп. Никиты Столпника по Синд. Ркп. № 885, XVI в., л. 416: и по суде — осуждены в огонь и в тму и скрежет зубный, в червь неусыпая и в грозу несгреваемую». К. Н е в о с т р у е в. Тартар (Материалы для археологического Словаря), помещенные в «Древности. Труды Московского Археологического Общества» Т. 1, М. 1865, Отд. II, стр. 74–75).



357 «Если бы возможно было, — говорит Ипполит Денуар Р и в э л ь, получивший после спиритического обращения имя А л л а н а К а р д е к а, — заставить всех различных людей высказаться, на основании их сокровеннейших мыслей, относительно вечного наказания, то мы скоро увидели бы, в какую сторону склоняется большинство их. В самом деле представление о вечной каре есть очевидное отрицание неисчерпаемого милосердия Божия» (Allan K a r d e c. Qu'est-ce-que le spiritisme. Paris, 1859).

358 [53].

359 Из прошений ектений великой и просительной.

360 Любовь ко злу есть наиболее выразительное проявление порчи человеческой природы, и никто не может сказать, что он вполне чист от этой извращенности. Даже невиннейшие из рода человеческого, дети, не чужды злой воли, проявления которой описывает например, бл. А в г у с т и н. Новейшие исследования не только подтвердили но даже усилили свидетельство бл. Августина. Детская анкета вскрыла поразительную жестокость и кровожадность многих детей (см. Я н ж у л. Из психологии детей, «Вестник Европы», 1900 г, № 2), а многочисленные исследователи вопросов пола признают за детьми весьма нередкую испорченность и в чувственном отношении. Что же говорить после этого о взрослых? Возрастая гораздо быстрее числа лет греховность имеет жалом своим любовь ко злу; но прячущаяся у большинства, эта любовь крепче и откровеннее у других. Художники вроде Эдгара По, Ш. Бодлера, П. Верлена, Г. Флобера, Барбэ д'Оревиальи, Вилье де Лиля Адана, Ж. Пеладана, Катюль Мендеса, Гюисманса, Ф. Сологуба, В. Брюсова, Ф. Ропса, Одилон Редона, О. Уайльда, Ф. Достоевского, Пшибышевского и отчасти Гофмана и др., — упоминаю наудачу первые пришедшие на ум имена, — в своих творениях, словесных или графических, позволяют нам проникнуть в тайны этих устремлений. Другие, вроде Г р а ф а, известного под титулом маркиза де Сада, Ричарда III, Александра VI, Цезаря Борджия и др. самую жизнью показывают наглядно то, что копошится на дне каждого. Но всех превосходит, кажется, богато-одаренный и блестящий маршал Франции Жиль де Лаваль барон де Р э с с или Р э (Rais, Retz и Raiz), живший в первой половине XV-го века и принесший в жертву Велзевулу, Сатане, Белиалу, Баррону и Орианту несколько сот оскверненных, замученных и зверски убитых им детей. Однако, как ни невероятно ужасны преступления знаменитого барона, искусство из искусств, а за ним и просто



искусство, ясно показали, что в к а ж д о м живут семена тех же страстей. От жестокости невинного ребенка, с загадочным любопытством обрывающего крылья у бабочки, и до зверского надругательства над этим ребенком — путь непрерывен, и никто не может сказать, далее чего не пойдет он, что для него «решительно невозможно». Лишь только сняты препоны, положенные *внешнею жизнью* на зародыши зла, как эти последние произрастают богатые пажиты, если только нет истребляющей грех благодати. Власть, богатство, независимость от общественного мнения, изгоняя страх из души безблагодатного человека, дают развиться таким чертам, о которых, в другое время, он и думать ужаснулся бы. Так, культурнейшие народы, вдали от своей родины, проявляют хищную жестокость и гнусное бесстыдство, бесцельные, превосходящие меру всякого воображения и среди которых поведение Жиля де Рэ вовсе не покажется чем-то необыкновенным. Не имея здесь места для приведения библиографических указаний, ограничусь ссылками на: Н у у s m a n s . La bas (в этот роман включено исследование о Ж. де Рэ; есть два рус. пер.). — П е т р о в. Людовик XI («Из всемирной истории»). — L'abbé M i g n e. Encyclopédie Théologique, Т. 49: Dictionnaire des sciences occultes, Т. 2, Paris, 1848, col. 364–365; Raiz. — Проницательный взор древних уже усмотрел в душе «гнездящегося там змея», по крайней мере старик-П л а т о н, когда он отошел достаточно далеко от сократовского интеллектуализма, с полною определенностью говорит о том, что ныне называют «любовью ко злу». На вопрос: «Какое невежество — *ἀμαθία* — можно почитать опаснейшим?» — «Я почитаю, — отвечает он, — опаснейшим... если нет любви к тому, что мы почитаем добрым и прекрасным, но господствует к ним ненависть, если любим и боготворим то, что сами признаем порочным и несправедливым — *ὅταν τῶ τι δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλήῃ τοῦτο, ἀλλὰ μίση, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φιλήῃ τε καὶ — ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἠδονῆς πρὸς τὸν κατὰ λόγον δόξαν — ἀσπάσθηται* [ср. Рим 7:15-19]. Сие противоречие горести и удовольствия с истинною я называю глубочайшим невежеством — глубочайшим потому, что сии страсти составляют чернь, — следовательно, большую часть души — горести и удовольствия для души то же, что многолюдная чернь в государстве. Всегдашнее противоречие познанию, мнениям, рассудку, сим властям, назначенным человеку самую природою, противоречие душе, чем назвать иначе, как невежеством...» (П л а т о н. Законы, III 689 а, b. [29] pp. 307–308. рус. пер. [328], стр. 111).



- 361 E. T a r d i e u. Le cynisme: étude psychologique («Rev. philos.», 1904, № 1 janv.).
- 362 P a u l a n. L'amour du mal (id., 1887, № 6). — C a m. B o s. Du plaisir de la douleur (id., 1902, № 7).
- 363 Эдгар П о. Демон извращенности («Собр. соч.» в переводе К. Бальмонта, М, Т. I, стр. 174 сл. и др.)
- 364 Бл. П а с к а л ь. Мысли («О Религии») 24, 39. Пер. Перова, стр. 235.
- 365 Ф. М. Д о с т. Братья Карамазовы, «Из бесед и поучений старца Зосимы», «Об аде и адском огне рассуждение мистическое».
- 366 И р и н е й Л и о н. Пять книг обличения лжеименного знания, V 27 2 («Соч.», рус. пер. П. Преображенского, 1871 г., стр. 656).
- 367 Намек на «бунт» Ив. Карамазова [365] — различные ходы и выходы этого бунта во всевозможных разрезах изучены С. Н. Б у л г а к о в ы м, — От марксизма к идеализму, СПб., 1904; Два града, М., 1911; Философия хозяйства. Ч. I, М., 1912; Человекобог и человекозверь, М., 1913.
- 368 Так — у Канта, у Шопенгауэра; у Вейнингера [366] и «Последние слова», изд. «Сфинкс». — См. Daniel G r e i n e r. Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant («Arch. f. Gesch. d. Philos.» Bd. 10, N. F. Bd. 3, 1897, S. 40–84).
- 369 Речение «тъма кромешная» есть перевод греческого «τὸ σκότος τὸ ἕξωτερον» (Мф 25:30). Древне-русское к р о м е ш н ы й или к р о м е ш ь н ы й, равно как и к р о м ь н ы й означает в н е ш н ы й, exterior. Так, напр., в Пандекте Антиоха по списку XI в. Воскресенской Ново-иерусалимской Библ., М., 1880, 6 говорится: «паче же отъ кромѣшъннихъ странъ приходѣннихъ на поклонании сѣихъ мѣстъ — ἀπὸ τῶν ἕξω χωρῶν». Со-коренны сим: к р о м а — округ хлеба; в русском — кромка; к р о м — арх, кремль, вышгородец и т. д. Предлог к р о м е или к р м е означает «extra, опричь, кроме»; затем «без», «ἕξω, вон», «вне», «против», а наречие к р о м е — «прочь, в сторону, κειχωρισμένως», «встороне, вдали, πόρρω», «странно, ξένου» (И. И. С р е з н е в с к и й, [235] СПб., 1893, Т. I, столб. 1327–1329. — Тут же многочисл. прим. слово-употребления).
- 370 Ср.: Бог — «stabilis Veritas», по бл. Августину, т. е. неподвижная, устойчивая, крепкая Истина. Чтобы не быть безопорным, необходимо укрепить «ум» свой, душу свою в этой крепкой Истине; иначе — неизбежно геенское кружение помыслов. На это-то и указывает бл. Августин: «... per animam



in Deo stabilitam. Quae rursus non per se stabilitur, sed per Deum quo fruitur... ipse [vigebit] per incommutabilem Veritatem, qui Filius Dei unicus est — душою укрепленною в Боге. Она же укрепляется не собою, но Богом, которым наслаждается; ... сама она будет сильна недвижной Истиной, это — единый Сын Божий» (бл. А в г у с т и н. Об истинной религии, 25. — S. Augustini Opera omnia, ed. parisina altera, Parisiis, 1837, T. VIII 2, col. 960).

371 Трипеснец Великого Пятка, творение господина Космы, песнь 8-ая.

372 См. «О типах возрастания, [34].

373 Современные сатанизм и люциферианство уже в этой жизни создают такое отношение к Богу [252]. — Кантовское и Шеллинговское учение о свободе воли, как о самосозидании личности, т. е. как об условном творчестве, у нас в литературе преобразовал и усиленно защищал Архим. Антоний [Храповицкий, ныне Архиеп. Волынский] в своей диссертации: — «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной» («Полн. собр. соч.», Т. 3, Казань, 1900, стр. 489–942, особ. см. V, § 6, стр. 575, 577; IX, § 2, стр. 628–629 и стр. 633–634).

374 Schaff. Hist. of the Chr. Church, I, pp. 162–167.

375 Вс. Соловьев. Современная жрица Изида, СПб., 1904 г., стр. 44, 59, 77, 193.

376 Апапюс. Философия оккультиста. Пер. А. В. Трояновского, СПб., 1908. — Его же. Практическая магия, Ч. II, СПб., 1912. — Лидберг. Астральный план, СПб., 1909. — Ж. Г. Буржа. Магия, СПб., 1911 и т. д.

377 Гр. М. В. Толстой. Хранилище моей памяти. М., 1893, книжка вторая, стр. 52, «Редсток». Курсив мой.

378 [Ф. И.] Буслеев. Изображение Суда по русским подлинникам «Очерки русской нар. слов. и искусства», Т. 2, СПб., 1861, — здесь же и подлинник. — Н. В. Покровский. Страшный Суд в памятниках визант. и русск. иск., Одесса, 1887. — Его же. Стенные росписи в древних храмах греч. и рус. М., 1890.

379 Пс 102:12.

380 Кирилл Иерус. Огласительные поучения, 15 22 (Migr. T. 3 3, col. 904).

381 Архим. [ныне Архиеп.] Сергий. Православное учение о спасении, Сергиев Посад, 1895 (есть и более нов. изд.), стр. 171–172. — Точно также, на вопрос: «Когда человек узнает, что получил отпущение грехов своих?» преп. Исаак Сир.



дает такой ответ: «Когда оцутит в душе своей, что совершенно, — от всего сердца, возненавидел грех, и когда явно дает себе направление, противоположное прежнему» (И с а а к С и р. Слово 18 по рус. пер., и по греч. изд. Феотоки — 84-е. «Творения» изд. 3-е, Сергиев Посад, 1911, стр. 76–77).

382 «Вопр. рел. сам.» [78], стр. 28–29.

383 F. G o d e t. Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens, T. I, Paris-Neuchatel. 1886, p. 172.

384 id., p. 168.

385 «Слово искра есть души... Дух мой, к вечности спеши», из стихов Георгия, затворника Задонского («Письма в Бозе почивающего затворника Задонск. Богородицк. монастыря Георгия», изд. Порфир. Григоровым, Воронеж, 1860, ч. 1, стр. 182 = Леонид Д е н и с о в. Жизнь Георгия, затв. Задонск. Богород. мон., М., 1896, стр. 113). Эти два стиха любил повторять † старец Исидор [567], стр. 51.

386 De l'Al l é g o r i e, ou traités sur cette matière; par W i n n k e l m a n n, A d d i s o n, S u l z e r, etc. Paris. 1799, ТТ. 1 et 2. — А. Б е л ы й. Символизм [242]; тут, в примечаниях, особенно на стр. 461–463, даются библиографические указания, но далеко, впрочем, не полные. — Rich. H a m a n n. Das Symbol (Dissert.). Gräfenhainichen, 1902. — Р и б о. Опыт исследования творческого воображения. Пер. с франц. СПб., 1901. — В р é h i e r. De l'image à l'idée. Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique («Rev. Philos.», 1908, mai, № 5). — L'A r r é a t. Signes et Symboles (id., 1913, № 1 janv.). — R. E u c k e n. Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie. 1880. — A. C h i d e. La logique de l'analogie («Rev. Philos.», 1908, dec. 12). — S. S a g e r e t. L'analogie scientifique (id., 1909, Jan., № 1); — M. S c h l e s i n g e r. Die Gesch. der Symbolbegriff in d. Philosophie (Arch. f. Gesch. d. Philos., 1908, S. 49). — Fr. Th. V i s c h e r. Das Symbol, 1887 (в «Philosophische Aufsätzen, Ed. Zeller gewidmet, 1887»). — J. V o l k e l t. Der Symbolbegriff in der neuesten Aestetik. 1876. — E. L e R o y et G. V i n c e n t. Sur l'idée du nombre («Rev. de Métaphysique et de Morale», 4 (1896), pp. 738–755). — Здесь развивается формальная теория символа, поскольку человек — только логик. — F e r r e r o. Les lois psychologiques du Symbolisme, 1895. — Max S c h l e s i n g e r. Gesch. des Symbols. Berlin, 1912, обширное исследование: тут же литер. —

387 G o d e t [313], p. 167.

388 Учн. 16 5. Funk [316], S. 8.

389 G o d e t [383], p. 171.





390 *Τηρέω* собственно — с о б л ю д а т ь, охранять, приглядывать и т. д. С г е т. [17], S. 934 в.

391 [383].

392 id.

393 E. M i l l e r. Inscr. grecques découv. en Égypte («Rev. Arch.» III-me sér, T. II, 1883, p. 177–180).

394 «О тип. возр.» [34].

395 «...выражение какого-либо понятия или свойства прибавлением с ы н или д щ е р ь... обозначает особенно глубокое усвоение этого свойства, как бы проникновение им. В частности выражение — Сын Человеческий в большинстве мест обозначает человечность по преимуществу» (Архиеп. А н т о н и й [Х р а п о в и ц к и й]. Сын Человеческий. Попыты истолкования. «Полн. Собр. соч.», Почаев, 1906, Т. 4, стр. 217). «Господь называет Себя Сыном Человеческим, как выразителя и проповедника истинной человечности, т. е. личной святости, в противовес тем условным, политическим чаяниям, которые возлагались на Него современниками» (id., стр. 223). — Это понимание Сына Человеческого во многих местах раскрывал и Достоевский.

396 Так называли Тертуллиан и некоторые христианские писатели языческие добродетели.

397 Д о с т. Дн. Пис.

398 Эта идея, в искаженном виде, содержится в «Дух. осн. жизни» Вл. Соловьева, — там, где рассуждается об образе Христа как «проверке совести».

399 Как воспринимает Его протестантизм, в силу чего и возникает растворение Христа в моральную схему.

400 Как воспринимает его католицизм, откуда и возникает стремление к «Imitatio Christi», что, по существу дела, не может быть переведено иначе, как «Имитация Христа». Если протестант уничтожает Христа, то католик желает надеть на себя личину Христа. Отсюда, далее, чувственный характер богослужения, драматизм, открытый алтарь (алтарь — сцена, литург — актер), пластика, чувственная музыка, мистика не умная, а воображительная, ведущая к стигматизации (замечательно, что на Востоке стигматизации не было; но что и здесь были способны к ней, доказывают раны от бесов, полученные подвижниками: последних представляли живо, а не только умно), эротизм и истеричность и т. д. Отсюда же католические мистерии, процессии, вообще все действующее на воображение, — действие, позорище, а не созерцание, и не у м н а я молитва. О ложности самой идеи «подражать Хри-



сту» определенно говорит Еп. Игнатий Брянчанинов; самую же книгу Фомы Кемпийского он называет «прелестною» и «кровяною», т. е. возникшею не от благодатного просвещения души, а от органических возбуждений тела. — Ср.: М. Д. Муретов. Э. Ренан и его «Ж. И.», СПб., 1908 г.

401 Антоний В., — Наставления для нравственности человека, наст. 161-е («Хр. Чт.», 1821, Ч. 1, стр. 295).

402 Кан. воскр. 3-го гласа, ирм. 6-й.

403 Из молитв на сон грядущим, мол. 4-ая св. Макария Вел.

404 Лукьян. *Χάρων ἡ ἐπισκοποῦντες* (Lucianus ex rec. Car. Jacobitz, Lipsiae, 1836, Vol. 1, pp. 281–305. — Сочинения Лукиана. Разговоры богов. Разговоры мертвых. Подстр. пер. — сост. Г. В... Ф..., СПб., 1884, стр. 97–103. Разг. № 10). — Ср. у Достоевского «Бобок» с его идеей «Обнажимся!».

405 Ориг. О началах. II, 10, § 7 (Mi gr., Т. 11, col. 289b): «Separandus ab anima spiritus.» и т. д.

406 Неделя блудного сына, стих. на Госп. воз., 1-я.

407 Утро втор. перв. седм. Вел. П., кан., п. 2-я.

408 Дост. Прест. и нак., «Собр. Соч.», изд. 7-е, стр. 265.

409 Брахот fol. 18, с. 2.

410 А. М. Миронов. Картины загробной жизни в греческой живописи на вазах. М., («Уч. Зап.» Имп. Моск. Ун., Отд. Ист.-Фил.), стр. 215.

411 J. J. Васхофен. Das Mutterrecht, 1861, SS. 982, 147, LXXI (есть и 2-е изд.).

412 [<sup>410</sup>], стр. 180–181.

413 Го м. Одиссея, XI 572–626 ([<sup>334</sup>] стр. 330–333).

414 Хрисанф [<sup>28</sup>], Т. 1, стр. 417–418.

415 Еврип. Мелеар, fr. XX (587), Fragmenta Evripidis ed. Fr. Guil. Wagner, Parisiis, 1846, p. 749.

416 «Спиритуалист», 1906 г., стр. 517.

417 Р. А. Торрей. Ад: достоверность его существования и т. д. («Смелые мысли», 1910 г., № 53, стр. 1111).

418 Ориг. На Иеремию, гом., XX 3 (Mi gr., Т. 18, col. 582 a, b).

419 Дидим Алекс. На псалмы, пс. 88, стр. 8 (Mi gr., Т. 39, col. 1488 c, d).

420 «...Мучимые в геенне поражаются бичем любви! И как горько и жестоко это мучение! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение, вящее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна никому такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божией. Любовь есть порождение видения,



которое, — в чем всякий согласен, — дается всем вообще. Но любовь силою своею действует д в о я к о: она мучит грешников, как и здесь случается другу терпеть от друга, и веселит собою соблюдавших долг свой» (И с а а к С и р. Слово 19-е, по рус. пер., а по греч. Феотоки — 84-е («Творения», изд. 3-е, Серг. Пос., 1911, стр. 76).

421 Г р и г. Б о г. 422 Кан. воскр. 6-го гл., ирм. 7-й.

423 «Ночь не светла неверным, Христе, верующим же просвещение сладости словес Твоих» (канон воскресн. 7-го гл., ирм. 7-й). — Помню, когда я учился, то среди моих товарищей ирмос этот был предметом пререканий, ибо одни считали за подлежащее слово «ночь», а другие — «Христе». При первом толковании ирмос парафразировался так: «ночь, т. е. время богослужения, не светла, о Христос, для неверующих, а для верующих она оказывается просвещением, ибо в это время они слушают божественные словеса». При втором же толковании ирмос парафразируется так: «Ты, Христос, — не светлая ночь для неверующих, а для верующих — Ты просвещение чрез сладость Твоих словес». — Греч. текст показывает, что правильно именно последнее толкование. В самом деле, в ирмосе: «Νύξ ἀφεγγής τοῖς ἀπίστοις Χριστέ, τοῖς δὲ πιστοῖς φωτισμός [мистический термин] ἐν τροφῇ τῶν θείων λόγων σου» (Εἰρμοὶ εἰς ἦχον βαρύν, ᾠδὴ ἐ. — Εἰρμολόγιον, ἐκδ. Ἰωάν. Νικολαΐδου, ἐν Ἀθήναις, 1906. σ. 120) слово «*νύξ*», как стоящее без члена, есть сказуемое, а «*Χριστέ*» служит при нем подлежащим.

424 *Ὁ λίθος ἀκρογωνιαίος* см.: Ив. М а н с в е т о в. Новозаветное учение о Церкви, М., 1879, стр. 40–41. — Н o f f m a n n. Neil. Sehr., Th. IV, 1, 1870, S. 104. — По бл. Ф е о д о р и т у («Творения», Т. VII, стр. 428), это есть камень, полагаемый во главу угла и потому связующий и сдерживающий, «смыкающий две стены здания». По св. И о а н н у З л а т о у с т у «краеугольным камнем называется то, что поддерживает и стены, и основание, — на чем утверждается все здание» (Бес. на посл., к Ефес., стр. 90).

425 Библ. ук. соч. К. Н. Леонтьева и литер. о нем, составл. А. М. Коноплянцевым, см. в лит. сб. «Памяти К. Н. Леонтьева», СПб., 1911, стр. 403–424. Но его необх. пополнить недавно найденным соч. Леонтьева: «Четыре письма с Афона» («Бог. В.», 1912 г., нояб. и дек. = К. Н. Леонтьев. Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь. Изд. «Рел.-фил. Библ.», Серг. Пос., 1912) и «Собр. соч. К. Леонтьева» в 12 том., М., 1912.

426 Д. А. Р о в и н с к и й. Рус. нар. карт., 1881, гл. VIII.



427 [365]. 428 id., 2-я часть речи.

429 Речи подобного рода приходится слышать очень часто, даже от людей простых и весьма благочестивых. Припоминается мне сейчас один престарелый и почтенный, 80-ти летний крестьянин; глядя на картину Страшн. Суда, он говорит раз мне: «М. б., эфтаго и не получим мы, но нельзя же без эфтаго страху: без него совсем обезбожимся». Добавлю еще, что этот старик на редкость благочестив и прилежен Церкви. Другие же просто решают: «Все попы выдумали, чтобы доходу поболее было»; или: «Все наврано, Бог добрый, простит»; или «И что у нас за грехи...» и т. п.

430 О р и г. О началах, II 10 (Mi gr., T. 11, coll. 233–240).

431 Тут, вероятно, влияние Оригена.

432 Г р и г. Н и с. Слово к скорбящим о преставившихся от настоящ. жизни в вечную («Твор.», М., 1868, Ч. 7, стр. 514–534). — См. также статью: «Св. Григ. Нис.» («Приб. к тв. свв. отцев», Ч. 20, 1861 г., стр. 77–92). 433 id. — Также сравнение грешника с куском железа, который куют, чтобы тем удалить изгарь и сделать пригодным для тонких вещей. 434 id.

435 Г о м е р. Одисея. XI, 601–604.

436 Стихи 602–603 критиками почитаются нелепыми и поэтому признаны ими за вставку Ономакрита, редактировавшего Гомера при Пизистрате. Относительно этого подозрения С. С. Г л а г о л е в («Греч. рел.» [352], стр. 123) замечает след.: «Когда Ономакрит вставлял эти стихи, если действительно он их вставил, он должен был отдавать себе в них отчет. Нужно полагать, что он допускал возможность двойственного существования души, — причем в данном случае в аду это существование было призрачным и печальным, а на Олимпе оно было реальным и блаженным. Гомер называет из смертных Ганимеда и Клита, пребывающими на Олимпе. Значит, и мысль о том, что Геракл может пребывать на Олимпе, не стоит в противоречии с текстом поэм... Геракл существенно отличается от других обитателей Олимпа тем, что его призрак находится в аду. Но хотя это сообщается об одном Геракле, в поэмах не говорится, чтобы этого не было ни с кем кроме Геракла. Возможность этого, полагаем, должна была допустить греческая мысль с ее представлениями о призрачности души». — Эта остроумная догадка — первостепенной важности для ист. и филос. рел., и я весьма рад, что могу доказать, что предлагаемое объяснение — не одна только возможность, но и историческая действительность. Вот что читаем мы у древнего философа и богослова: «Если душа не может согрешить, то



как же происходит, что она наказывается. Это мнение находится в полном несогласии со всеобщепринятым убеждением, что душа совершает ошибки, что она их искупает, что она терпит наказания в Аиде и что она переходит в новые тела. Хотя кажется необходимым выбрать одно из этих двух мнений, но может быть было бы возможно показать, что они не несовместимы. В самом деле, когда приписывают душе непогрешимость, это предполагают ее единой и простой, отождествляя душу и сущность души — *τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῆ εἶναι*. Когда ее называют погрешимой, то это предполагают ее сложною, и к ее сущности — *αὐτῇ* — другой род души, который может испытывать животные страсти. Душа, так понимаемая, есть сложное, происходящее из различных элементов: это то сложное и испытывает страсти, совершает ошибки; это оно также, а не чистая, душа, терпит наказания. Это о душе, рассматриваемой в таком состоянии, говорит Платон: «Мы видим душу, как мы видим Главка, морского бога» [Государство, X, ed. Beckeri, p. 497. — Превращаясь в морского бога, Главк покрывался ракушками, кремнями, морскими травами, которые делали его неузнаваемым]. И он добавляет: «Тот, кто хочет узнать природу души, самой, должен, освободив ее от всего, что ей чуждо, рассматривать в особенности в ней ее любовь к истине, зреть, к каким вещам она прилепляется и в силу какого сродства она есть то, что она есть». Ее жизнь и ее дела — есть иное, чем то, что наказано, и отделить душу — это ее оторвать не только от тела, но также и от всего того, что было прибавлено к душе. — Рождение — *γένεσις* — прибавляет нечто к душе, или скорее оно заставляет возникнуть другую форму души. Но как происходит это рождение?.. Когда душа нисходит, она производит, в самый момент когда она приклоняется к телу, образ — *τὸ εἶδωλον* — самое себя. — По-видимому Гомер принимал это различие, говоря о Геракле, раз он отправляет образ — *τὸ εἶδωλον* — этого героя в Аид, а его самого помещает в обители богов (Одис. XI, 602–605); это, по крайней мере, — мысль, содержащаяся в этом двойном утверждении, что Геракл — в Аиде и что он — на небе, следовательно, поэт различает в нем два элемента. Вот объяснение, которое можно дать этому месту: Геракл имел д е я т е л ь н у ю д о б р о д е т е л ь, и по причине своих великих достоинств был сочтен достойным быть возведенным в сан богов, но т. к. он обладал только деятельною добродетелью, а не созерцательною, то он не мог быть весь целиком допущен на небо; в то самое время, как он — на небе, есть нечто от него в Аиде»



(П л о т и н. Эннеады, 1, 1, 12 Plotini Enneades edidit Ric. Volkmann, Vol. Lipsiae. 1883. Vol. I pp., 47–49. — Les Ennéades de Plotin, traduites ... par M.-N. Bouillet, Paris, 1857, T. I, pp. 48–49). — Или, в другом месте: «...когда наше тело уже не существует, — что тогда означает выражение «душа в Аиде»? Если душа не успела отрешиться от своего о б р а з а, то что мешает ей быть там же, где ее образ или тень? А если она от- решилась от тела посредством философии, тогда только тень ее идет в худшее место, между тем как сама она остается в сверх-чувственном мире, ничего от себя не оставив здесь. Вот какова судьба той тени, которой присуща душа (во время зем- ной жизни); сама же она, если только удастся ей сосредото- чить внутри себя светящий в ней свет, обращается всецело к миру сверхчувственному и вступает туда...» (П л о т и н. Эн- неада IV, кн. 4, § 16. По переводу Г. В. Малеванского, «Вера и разум», 1899 г., Т. II, Ч. 1 отдел философский, стр. 78; Bouillet, 1861, Т. III, p. 339–340).

Это глубокое место Марсилио Фичино рационализиру- ет и делает плоским, истолковывая «*idolum animae*» как «*vitale spiraculum animae circa corpus, quod in nobis est geminum*».

437 Г о м е р. Од., XI, 601–627 (рус. пер. [334] стр. 331–333).

438 Таково египетское воззрение на к х у, индусское на п и т р и, парсистск. на феруеров или фравашей, греческ. на а г а ф о д е м о н о в, героев и т. д., римское на г е н и е в и ю н о н, скандинавск. на ф и л ь г и е в и т. д.

439 Макарий В. Бес. 15 48 (Mi gr., Т. 34, col. 609, Nom. 15 50).

440 id.

441 И с а а к С и р. Слово 38-е по рус. пер. (изд. 1893 г. — стр. 409), а в греч. Феотоки — 57-е, σ. 345.

442 Ср. Иак 36: ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως. Это же речение — основ- ное для языка мистерий. Многочисленные параллели ему из буддийской литер. собраны в: Арт. Ш о п е н г а у э р. От- дельн., по систем. распред. мысли о разн. рода предм., гл. XV: о религии, § 179 («Собр. соч.» в пер. Ю. И. Айхенвальда, М., Вып. XIV, стр. 975–977). — Весьма вероятно, что о с н о в а терминологии буддийской, мистериической и ап. Иакова — одна, а именно переживание дурной бесконечности греха; но во вся- ком случае несомненно, что метафизическая надстройка душе- переселения ничуть не содержится в речи Брата Господня.

443 [439] 15 49 (Mi col. 612, Nom. 15 51). 444 И с а а к С и р.

Сл. 5-е по рус. п. (стр. 37), а по греч. — 44-е (σσ. 275–279).

445 Его же. Сл. 4, стр. 23. 446 Его же. Сл. 5, стр. 30, ср. id., стр. 28–29. 447 Ср. П л а т. Лиз. 217 с-е. 448 [371].



## X. — ПИСЬМО ДЕВЯТОЕ: ТВАРЬ

**449** М е ф о д и й О л и м п и й с к и й. Mi. gr., T. 18, col. 264a, ср. id. col. 506a) — Ср.: «Если душа твоя страстно прилепляется к красивым телам и подвергается потом тиранству страстных помыслов, рождающихся от сего: не предполагай, что они-то и суть причина происходящей в тебе бури помыслов и страстного движения; но знай, что причина сего сокрыта внутри души твоей, которая, как камень некий магнит-железо, привлекает к себе вред от лиц, в силу предрасположения к тому и злой страстной привычки. Творения же Божии все добры zelo по слову Самого Бога, и ничего не имеют такого, что давало бы основание к похулению создания Божия» (Н и к и т а С т и ф. 1-ая сотн., 50. [264], стр. 95).

**450** А м в р о с и й М е д. О девственницах I, VIII, 40 (Mi lat. рг. T. 16, col. 200. — Рус. пер. 1, VII, 40).

**451** [Еп. Ф е о д о р (Поздеевский), рек. М. Дух. Ак.]. Из чтений по пастырск. богосл. (Аскетика). Серг. Пос., 1911, стр. 21.

**452** Ср.: Ф. С и м о н. Психология Ап. Павла, пер. с нем. Еп. Георгия, М., 1907, А I, стр. 1–5 и дал. — П. С. С т р а х о в. Атомы жизни («Бог. Вест.», 1912, янв., стр. 1–25). Тут дается интересн., хотя и мало вероятн., перев. и коммент. 1 Кор 15:51–52: «Все бо не успнем, все же изменимся *ἐν ἰτόμῳ*, во мгновение ока». Слово *ἰτόμος* Страхов считает за термин философск., за «атом», так что речение *ἐν ἰτόμῳ*, — обычно переводимое чрез «вскоре», по нему, — «вводит нас в глубины самого субстрата всего сущего, в глубины ... материи». Вся материя наших тел изменится при воскресении до атома. — О том, что спасение есть спасение не души только, а в с е г о человека, с его телом, и на существенном значении для человеческой жизни тела его останавливается особ. настойчиво и твердо В. [И.] Н е с м е л о в. Наука о человеке, изд. 2-е, Т. 2, Казань, 1906.

**453** Я к. Т а р н о в с к и й. Образование главных суффиксов («Фил. Зап.», г. 45-й, вып. VI, 1909 г., стр. 4–5): «переход *т*» в *ц*» в белорусск. говоре и в польск. языке дает нам нек. основание сблизать слова «тело» (по белорусск. — цело) с прилагат. «целый», тем более потому, что под телом человеческим разумеется нечто строго законченное, правильно организованное и не подлежащее делению (*individuum*); с таким взглядом вполне согласуется значение латинского слова «*corpus*».

**454** Ал. Ст. Х о м я к о в. Сравнение русских слов с санскритскими (Полн. собр. соч., Т. 5, изд. 4-е, М. 1904 г., стр. 582 = id., изд. 3, 1900 г., стр. 582).



455 Prel. [12]. Cur. [12]. — Е. А к в и л о н о в. Новозаветное учение о Церкви, СПб., 1896, стр. 25.

456 Л о с с к и й. Обосн. инт. [86], 2-е изд. СПб., 1908 г., III 2., стр. 77–78. — Т. Л и п п с. Самосознание, СПб., 1903 — Руд. Ш т е й н е р. ΘΕΟΣΟΦΙΑ [28]. — Г. Р и к к е р т. Введение в трансцендентальную философию. 1904. — Ф и х т е. Назн. чел., СПб., 1905.

457 (Стр. 581–587) — Соотношение трех н а ч а л чел-го тела, имеющих центры свои в трех ч а с т я х его, животе, груди и голове, схематически м. б. представлено как взаимное проникновение этих трех систем, но с наибольшею на-пряженностью деятельности, в соответств. части тела.

458 П а п ю с. — Филос. оккульт. [276]. — В древности учение о трех-составности челов. тела в связи с трехсоставностью души считалось определенно решенным: достаточно напомнить хотя бы учения Платона, Аристотеля и др. Но это же решение содержалось и впоследствии. Так в рукописном сборнике «Большой Панфект» или «Куварас», принадлежащем Афоно-Иверскому монастырю, Еп. Порфирием Успенским найдены были в 1845-м году неизвестные фигурные стихотворения Феокрита и при одном из них, «Свирели», любопытное изъяснение, принадлежащее хартофилаксу первой Иустинианы всей Болгарии господину Иоанну Педиасиму, жившему в XIV-м веке, следующее любопытное указание на устойчивость этого древнего учения: «εἰδέναι δὲ ἄξιον, ὡς ὑποδοχὴν τοῦ τριμέτρου τῆς ψυχῆς, λέγω δὴ λόγου, θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας, τρεῖς σωματικὰς ἀρχὰς κυριωτάτας ἢ φύσεις ἐδημιούργησεν· ἐγκέφαλον μὲν εἰς ὑποδοχὴ τοῦ λογιστικοῦ, καρδιά δὲ τοῦ θυμοειδοῦς, ἦπαρ δὲ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἀρχὴ δὲ... αὐτῶν ἢ καρδιά, διὸ καὶ ἀπαθεστάτη... εἰ καὶ ἐγκάρδιόν τις τὸν πόθον ἐρεῖ, οὐχ' ἀμάρτη τοῦ δέοντος· διὰ τὸ καὶ τοῦ ἥπατος





*εἶναι τὴν καρδίαν ἀρχή*. — Достоит знать, что природа устроила т р и главнейшие телесные вместилища т р и с о с т а в н о й души, т. е. ее ума, чувства и хотения: ч е р е п для ума, с е р д ц е для чувства и п е ч е н ь для хотения. Начало же ... их — сердце» (Еп. П о р ф и р и й У с п е н с к и й. Восток христианский. Афон. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. Часть 1, отд. 2-е, Киев, 1877. гл. XVII, стр. 230–231).

459 [28].

460 [П. Д. Ю р к е в и ч]. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия («Труды Киевск. Дух. Ак.», г. 1-й, 1860, кн. 1), стр. 63.

461 Неологизм, предложенный Ш е л л и н г о м.

462 Ю р к е в и ч [460], стр. 70. — Ср.: Ф. С и м о н [452], В. I, стр. 22–24. Что сердцу приписывается такая важная роль во внутренней жизни, — что все функции душевнодуховной жизни перенесены сюда, — это не есть произвол слово-выражения, но есть результат естественно выросшей психологии построенной на наблюдении» (Симон, id, стр. 24–25, а далее — разъяснение этого тезиса). — «Духовное чувство или чувствительность находится в сердце» (о. И о а н н Кронш. [45], кн. III, стр. 773). По учению К а б б а л ы человеческое существо трех-составно. Тело, форма или эфирный двойник и принцип жизни — вот первое начало, с его подразделениями, носящее название н е ф е ш. Душа, седалище воли, основа человеческой личности, это начало, именуемое р у а х, второе. Наконец, третье начало, дух, носит название н е ш а м а (П а п ю с. Каббала, наука о Боге, Вселенной и Человеке перев. с французского А.В. Трояновского, под редакцией Н. А. Переферковича. СПб., 1910. Гл. VIII, стр. 158). Как сказано, человеческую личность образует собственно орган воли, р у а х. «Его седалище — сердце, которое, следовательно, составляет корень жизни, это царь (мелек — מלך), центральная точка соединения мозга с печенью... Каббала говорит: в слове מלך (Царь) сердце — «это как бы центральная точка между мозгом и печенью», что должно объясняться мистическим значением букв. Мозг מ изображается первой буквой מלך. Печень כבד его последней буквой и, наконец, сердце לב буквой ל, находящейся в середине» (id., гл. VIII, II, стр. 178).

463 Ю р к. [460], стр. 72.

464 id.

465 Горяев [6], стр. 317 — Miklosich [8], SS. 292–293. — Срезневский [285], III, столб. 338–339: «середа» и др.

466 Даль [7] Т. 4, столб. 130–131, 129–130.



467 id.

468 [376] теософы, К. дю Прель [350] и т. п.

469 Из трудов, посвящ. рассмтр. *plexus solaris* офиц. науки, назовем: *Maxime Laignel-Lavastine. Recherches sur le Plexus solaire*, Paris, 1908, III+430 pp. — полная сводка различн. опытно. данных и теоретическ. соображений о *plex. sol.*, представленных со сторон офиц. науки. Гл. V (pp. 407–428) содержит обильн. библиогр. вопроса, причем отдельно даны библи. указания по анатомии, физиологии и патологии солнечн. сплет. — На русск. яз. мне известна только диссерт.: *Блох. Физиология plexus caeliaci*, М., 1910. Тут тоже имеются некот. литер. указ. — Что же касается до гораздо более интересн., хотя порою и фантастических, взглядов на *plex. sol.* науки мистической, то множество отдельн. замечаний читатель найдет в трудах дю Преля и др. (библиограф. указатель их см. в: *Kiesewetter. Gesch. d. neueren Occultismus*, 2-te Aufl. besorgt von R. Blum., Lpz., 1909. SS. 844 ff.), особ. [350], теософов, оккультистов и т. д. (русск. библиогр., хотя и не полно содержится в: *И. К. Антосевич. Библиография оккультизма*, 1910; есть 2-е доп. изд. — Лидбитер. *Астральный план*, пер. с фр. А. В. Трояновского, СПб., стр. 159–175. — *Иностранная лит.: Папюс. Первоначальные сведения по оккультизму*, изд. Г. И. Пожарова и Л. И. Докмана, СПб., 1904, пер. с 5-го франц., стр. 296–304. — В новом, 3-м, изд. библиограф. в ы п у щ е н а. Та и другая [указатель указателей]: *Эрн. Радлов. Сочинения о магии*.

470 *Ges.* [21]. — *Handw.*, 12-te Aufl., SS. 377a und XI, An. — Слово  $\text{בבב}$  (*Ез* 16:30), обычно объясняется как побочная форма от  $\text{בב}$ , — б. м. просто ошибка переписчика.

471 До какой степени тут мало определенности, видно хотя бы из рассмотрения словаря одного автора. Так,  $\text{בבב}$  у Гезения [24] в 3-м изд. Словаря, 1828 года, оставлено без объяснения; в *Tesaur.*, 1839-го года, объяснено чрез «*pinguis fuit*», во 2-м латинск. изд., обработанном Гофманном, объяснено чрез «*cavus fuit*»; в 7-м изд. 1868-го г., обработанном Дитрихом, этот корень связывается с понятиями «*verbinden*», «*sich winden*», «*convolutus*» и т. д.; в 11-м изд. 1890-го г., обработанном Мюлгау, Фольком и Мюллером, за основное значение признается «*haften an etwas*», «*sich fess Anlegen*», а 12-м, 1895 г., обработанном Социном, Циммерном и Булем, опять оставлено без объяснения.

472 *Jul. Fürst. Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, 2-te Aufl., Lpz., 1868, Bd. I, SS. 655–656.



473 G e s. Tesaur. [24] Lipsiae, 1839, Т. II, р. 738.

474 G e s. Handw. [24], bearbeit. von F. Mühlau and W. Volck mit Beiträgen von D. H. Müller, 11-te Aufl., Lpz., 1890, S. 418.

475 Впрочем, это наша догадка. У Г о р я е в а [6], стр. 394) «хальва» и «гальва» сближаются с *тюркск.* халва и *арабск.* hal'vijat, сласти.

476 И н н о к е н т и й, Арх. Херс., развивает даже ту мысль, что тварь является и п о м и м о человека, своего представителя, лицом, вступившим в завет с Богом, так что и у животных, по его убеждению, есть религия. (И н н о к е н т и й, лекц. первая о религии вообще [125], стр. 9–12). Того же убеждения держится и известный своими апологетическими и религиозно-историческими трудами проф. С. С. Г л а г о л е в; эти свои воззрения он неоднократно высказывал мне во время наших бесед.

477 На это тождество обратил мое внимание С. С. Глаголев.

478 В Писании религия «называется заветом, законом, служением Богу, путем Иеговы, или просто путем» (И н н о к. [476], стр. 4). Вот почему вовсе не неожиданным должно призвать учение святых отцов о том, что верховная цель религии спасение, — а спасение состоит в обожении, — есть удел не человека только, но и всей твари. Так, Д и о н. Ареопагит говорит о фактическом обожении природы в доступной для нее мере (О бож. имен. 9 5, — M i g r, Т. 3, col. 912d; id. 12 3 — col. 912d; id. 12 3 — col. 972a; id. 2 7 — col. 645a. — Цит. по работе: И. В. П о п о в. Идея обожения в древне-восточной Церкви, М., 1907, стр. 83, прим. = «Вопр. филос. и псих.», 1909). А св. М а к с и м И с п о в е д н и к пошел дальше. Он распространил идеал обожения человека на всю природу. Через Христа сначала обожается человек, а чрез человека будет обожена и вся природа (цит. оттуда же). — Среди русских религиозных мыслителей нового времени, особенно живо чувствовавших эту космическую сторону христианства, должно указать, кроме упомянутого уже Арх. И н н о к е н т и я и С. С. Г л а г о л е в а, — Еписк. П о р ф и р и я Успенского [57], Вл. С о л о в ъ е в а [4], С. Н. Б у л г а к о в а, Вяч. И. И в а н о в а, В. Ф. Э р н а и др.

479 Вот почему благодатная мистика сердца — явление здоровья и уравновешенности организма, тогда как ложная мистика головы или чрева всегда имеет либо своим корнем, либо своим плодом болезнь и души и тела. Во Христе — «Начальнике жизни» — полная уравновешенность и совершенное здоровье. Напротив, вне Христа т. е. вне Жизни, нет и здоровья. — Психиатр В. Ф. Ч и ж [264], — известный своими многочислен.



работами о разных литературн. типах и исторических деятелях, в которых он открывает душевные болезни, — он признает святых подвижников русских (вне его рассмотрения остаются юродивые) за типических представителей душевного здоровья и равновесия. И, напротив того, редкая книга по психопатологии обходится без того, чтобы не сделать выписок из сообщений о себе святых и мистиков вне-церковно-православных, как типических примеров душевного расстройства. Конечно, психиатры упрощают дело, когда видят тут т о л ь к о душевн. расстр.; но несомненно то, что есть и оно. — Относительно патологичности прелестной мистики много материалов собрано во множестве психологических и психопатологических и психиатрических трудов. В частности укажем: Д. Г. К о н о в а л о в. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Серг. Пос. 1908. Пока вышел лишь 1-ый вып. 1-ой части XI+258 стр. (= «Богосл. Вестн.», 1907 и 1903 гг.) — Тут указана многочисл. лит. предмета. — Д. Г. К о н о в а л о в. Психология сектантского экстаза. Серг. Пос. 1909, 2-е изд. 13 стр. (= «Богосл. Вестн.», 1908, № 12), — А. В е р т е л о в с к и й. Западная средневековая мистика и отношение ее к католицизму. Историческое исследование. Харьков. Вып. I, 1888; Вып. II, 1898. — М. Ш а г и н я н. О блаженстве имущего. Поэзия З. Н. Гиппиус. [М., 1912]. 42 стр. См. также [28]. О прелести см. в «Словах подвижнических» И с а а к а С и р и Г р и г о р и я С и н а и т а («Добротолюбие», изд. 2-е, М. 1900, Т. 5) и др. отцов, совокупленных в «Добротолюбии», у Еп. Ф е о ф а н а З а т в о р н и к а, особенно в его «Письмах о духовной жизни»; наиболее подробно рассуждает о сей духовной болезни Еп. И г н а т и й Брянчанинов, особ. см. «Сочинений» Т. 1. 480 Макарий В. Бес. 6.

481 Никита Стиф. 3-я сотн., 38 [52], стр. 250.

482 «Кто действие внешних чувств заменяет внутренними, — зрение устремлением ума к зрению света животного, слух — вниманием душевным, вкус — разумным рассуждением, обоняние — умным постижением, осязание — бодренным трезвением сердечным: тот А н г е л ь с к у ю на земле проводит жизнь, — для людей он и есть и видится человеком, для Ангелов же и есть и понимается Ангелом» (Н и к и т а Стиф. 1-ая сотн., 8 [136], стр. 84).

483 id., 52, стр. 95.

484 Г р и г о р и й С и н а и т говорил своим ученикам и еще сильнее, а именно, что «тот, кто возвышался к Богу, благодаря Св. Духа видит как бы в зеркале в с ю т в а р ь с в е т о -



в и д н о ю, «еще в теле, или кроме тела не вем» (2 Кор 12:2), как говорит божественный Павел, до тех пор, как будет какое-нибудь препятствие ему во время созерцания, заставляющее его прийти в самого себя» («А ф а н а с и й П а т е р и к или жизнеописание святых, во св. Афонск. горе просиявших», СПб., 1860, Ч. 1, стр. 356. Житие преп. и богон. о. наш. Григория Синаита, из *Νέον ἐκλόγιον*). — На вопрос: «Если достиг кто с е р д ц е ч н о й ч и с т о т ы, что служит ее признаком? И когда познает человек, что сердце его достигло чистоты?» преп. И с а а к С и р и н дает такой ответ: «Когда в с е х л ю д е й видит кто хорошими и никто не представляется ему нечистым и оскверненным, тогда подлинно чист он сердцем» (И с а а к С и р и н. Слово 21-е, в греч. изд. — 85-е. «Твор.», изд. 3-е, стр. 96).

**485** «К праведному Антонию [Велик.] приступил один из тогдашних мудрецов и сказал: «Как сносишь ты, отче, такую жизнь, лишаемый утешения, какое доставляют книги?» Тот отвечает: «Книга моя, господин философ, есть эта сотворенная природа. Она всегда со мною и, когда хочу, могу читать в ней слова Божии» (Е в а г р и й М о н а х. Наставления о деятельн. жизни, 92. — «Добротолюбие», изд. 4-е, М., 1905 г., Т. I, стр. 588. — *Μί gr.*, Т. 40). — Эта мысль затем повторяется бесчислен. множ. раз у мистиков, как церковн., так и вне-церковн. Неоднократно высказывает ее М а к с и м И с п. (ed. Oeler. 105 ел., 152, 162, 212, 242, 1 31, 75, 83, 463, — цит. по М. Д. Муретову). — «Однажды сидел я и глядел пристально на сад. Внезапно упала завеса с очей души моей: пред ними открылась к н и г а п р и р о д ы. Это — книга, данная для чтения первозданному Адаму, книга, содержащая в себе слова Духа, подобно Божественному Писанию. Какое же учение прочитал я в саду? — Учение о воскресении мертвых!..» (Архим., впоследствии. Еп. Игнатий Брянчанинов. Сад во время зимы. «Сочинения», СПб., 1865 г., Т. 1, стр. 97–98). — «Мир, как произведение живого, премудрого Бога, полон жизни: везде и во всем жизнь и премудрость, во всем видим выражение мысли, как в целом, так и во всех частях. Это — настоящая книга, из которой можно, хотя я не так ясно, как из откровения, учиться богопознанию» (о. И о а н н К р о н. [45], кн. III, стр. 113–114). — «Если мы, написавши какую-либо книгу, знаем о всем ее расположении и составе, о всех мыслях, в ней помещаемых, и когда другие высказывают нам мысли, особенно план нашей книги, мы говорим, что это наш план, наши мысли, то как же у Господа отнять всезнание всех миров, всех тварей, всех вещей в мире с их качествами и состояниями! —



Не книга ли она Божия?» (id, стр. 665–666). — Эта же мысль о природе, как книге, образует основу сочинения И.А.Ф. — А.О. Gemma Magica, или магически драгоценный камень; то есть краткое изъяснение книги натуры, по седми величайшим листам ее, в которой можно читать Божественную и натуральную премудрость, вписанную перстом Божиим. М. 1784.

**486** Удивительное дело! Как в древности люди, вроде эпикурейцев, боровшиеся с «суеверием» религии ради рационального познания, ничего на самом деле не познавали, да и не старались познать (Ср. Вл. [А]. К о ж е в н и к о в. Нравственное и умственное развитие римского общества во II веке, Козлов, 1874 г., стр. 101–102); так же точно и сейчас церкво-борцы всяких сортов, откальываясь от Церкви то под предлогом, что она «стесняет» исследование, то обвиняя ее в неприязни к твари, сами не знают этой, защищаемой ими, твари, не занимаются ею и едва ли видят из «природы» что иное, кроме диванов салона и газет. Те же, кто занимается естествознанием, не с природою живет, а усиливается создать ей тюрьму из понятий, ибо такова именно сущность современного естествознания, разоблаченная приверженцами-предателями его, современными неокантианцами и др. гносеологами, особенно же марбуржцами.

**487** Как психология чувства природы, так и история развития его изучались чрезвычайно мало и известны недостаточно. Но и то, что сделано в этом направлении, определено подтверждает выставленный в тексте тезис. Вот несколько книг и статей по этому вопросу: Альфр. Б и з э. Историческое развитие чувства природы. Пер. Д. Коробчевского, СПб., 1890 г. — Гр. О л е н е в. Чувство природы в древности («Мир», 1910 г., Янв., № 4, стр. 286–288). — В. Ф. С а в о д н и к. Чувство природы в поэзии Пушкина, Лермонтова и Тютчева, М., 1911 (тут же, на стр. 2–4, б и б л и о г р а ф и я вопроса о чувстве природы). — Em. M i c h e l. Le sentiment de la Nature et l'hist. de la Peinture de Paysage («Rev. de syntèse histor.», Т. XI, 2, № 32, pp. 150–164). — А. фон Г у м б о л ь д. Космос, пер. Вейнберга, М, 1868, II. — De L a p r a d e. Le sentiment de la nature avant le Christianisme et chez les modernes. — M o t z. Ueber d. Empfindung d. Naturschönheit bei d. Alten. — С а е с а r. Ueber d. Naturgefühl bei d. Griechen последн. три книги указыв. по Кожевникову [<sup>483</sup>]). — Отдельн. замеч. на нашу тему разбросаны в труд. по эстет. и по ист. искус. особ. живописи.

**488** Э. дю Б у а - Р е й м о н. Культурн. история и естествознание, пер. с нем. под ред. С. И. Ершова, М., 1900, стр. 29.



Ср.: «Христианство есть несомненно одно из чистейших проявлений — влечения к культуре и притом именно к непрерывному созиданию святого» (Фр. Н и ц ш е. Несвоевременные размышления, III 6. «Полн. собр. соч.», «Московское книгоизд.», 1909, Т. 2, стр. 228).

**489** Изречение, приписываемое Ф а л е с у и приводимое Аристотелем, — О душе, I, 5, 411 а, 8.

**490** А ф а н. В. Слово на язычников, 38, и вообще см. все это Слово.

**491** Фр. Н и ц ш е. Веселая наука.

**492** Вот почему в н е благодати мир представляется призраком, «Ничто», оформленным видимою реальностью, воистину лишь «*foenomenon bene fundatum*». То — это Магия Индии, то — *μη ὄν* мистерий, Платона и, в сущности, всего древнего жизнепонимания. Мудрец — тот, кто проник за «грубую кору вещества» и сумел увидеть там... не «нетленную порфиру Божества», не «книгу откровения», не «славу Божию», не «премудрость Божию», а — лишь пустоту и ничто.

**493** О демоничности язычества свидетельствуют многие свв. отцы и писатели церковные, знавшие язычество не понаслышке, а по личному наблюдению и даже по печальному опыту (Иустин, Киприан, Лактанций, Августин и др.). Но достойно особого внимания сознания в том же самих язычников. Таково, напр., свидетельство апологета язычества, бывшего, к тому же, жрецом Аполлона, П л у т а р х а. «Я не могу поверить, — говорит он устами благочестивого Клеомврата, — чтобы боги могли взирать с удовольствием на то, как в день мрачных жертвоприношений люди свирепо разрывают человеческ. жертвы, пожирают сырое кровавое мясо, подвергаются тяжелым постам, предаются заунывным стенаниям, позволяют себе грязные, бесстыдные выражения, испускают ужасные крики»: предположить это было бы жестоким суеверием и нечестием. Но я скажу, — продолж. Клеомврот, — что эти праздники и жертвоприношения были установлены лишь с целью удовлетворить и успокоить злых д е м о н о в, отвлечь проявление их злобы». А ведь демонов или гениев, — говорится незадолго пред тем, — «мы обязаны признавать и почитать согласно отеческ. преданию» (П л у т а р х. Об оскудении оракулов, XIV, 417 d. P l u t a r c h i Cheroneus Scripta Moralia, Parisiis, 1839, vol. II, p. 508). Теория об умиловительном культе злым демонам была, по словам Плутарха, высказана впервые платоником же, главою Академии К с е н о к р а т о м. «Ксенократ думает, что в окружающем нас



воздухе живут существа могуществен. природы, угрюмые и мрачные духи, любящие этот мрачный культ, как-то самобичевания, постыдн. слова, и не делающие зла людям, когда их почитают подобн. образ.» (П л у т а р х. Об Изиде и Озириесе, XXVI, 361 b (Plut. Scr. Mor. id. Vol. 2, p. 441). Новейшие исследователи тоже нередко высказываются в том смысле, что язычество было культом демонов, а язычники — демоноодержимые. Такая мысль проводится, напр, в работах: Кн. С. Н. Т р у б е ц к о й. Религия («Энци. Слов.» Брокгауза и Ефрона = «Собр. соч.», Т. 2, М, 1908, стр. 499–509). — Е г о ж е. Этюды по ист. греч. рел. (id, Т. 2, стр. 434 сл.). — Е г о ж е. Учение о Логосе в его истории («Собр. соч.», Т. 4, М., 1906, особ. стр. 187–190). — Е г о ж е. Ист. древн. филос, М., 1906, Ч. 1, гл. II 2, 3, 4, стр. 30–34. — C-te G o b l e t d' A l v i e l l a. L'idée de Dieu, d'après l'antropologie et l'histoire, Paris-Bruxelles, 1892, Чр. III, p. 103 suiv.—Н. [С] А р с е н ь е в. В исканиях Абсол. Бога, М., 1900, особ. стр. 37–39. — Демонизмом язычества объясняется и то, что исцеление от демоно-боязни и спасение от демонов служило, в глазах всего древн. мира, едва ли не главн. залогом успеха христ. проповеди. Кроме вышеназван. книг о сем см.: А. Г а р н а к. Религиозно-нравств. основы христианства в истор. их выражении (из истории миссион. проп. хр-ва за первые три века). Пер. А. [А.] С п а с с к о г о, Харьков, 1907, гл. III, стр. 60–79 и VIII, стр. 178–194, — Е. Г. Демонические болезни («Хр Чт.», 1912, июль-авг., стр. 775–790. — А. А. С п а с с к и й. Вера в демонов в древней церкви и борьба с ними («Бог. Вест.», 1907, II, 6, стр. 357–391). — Мысль о том, что с т р а х создал первых богов, высказана впервые Д е м о к р и т о м; по крайней мере Секст Эмпирик (Adv. math. XIII, 259) признает за ним это первенство. По словам Цицерона (De nat. deor. II, 5) такого же мнения держался стоик К л е а н ф. Вероятно, от Демокрита заимствовали этот взгляд Э п и к у р и его римский последователь Л у к р е ц и й К а р. — Интересные замечания о связи демоноодержимости, страха и неспособности к исследованию действительности высказываются в: О. В е й н и н г е р. Посл. Сл. [350], отд. «Культура», стр. 159–161.

**494** А р и с. Этик. Ником. IX 9. Opera [101], Vol. 2, pp. 1158b 35, 1159a 4; — Больш. Эт. II 11 Op. id, p. 1208b 29 сл.;— Евдем. VIII 3, Op. id. p. 1238b 27.

**495** Хр. З и г в а р т. О моральных основах науки (рус. пер. помещен в «Вестн. Воспит.», 1904 г., № 9), стр. 176. Из сборника его Kleine Schriften, Bd. II, 1881 (2-te Auflg. 1889). Ср.:





«Необходимо должен существовать вне нас такой ум, который состоит не в одной способности понимать истину, но обладает такою силою, что может производить все возможные истины на себя самого; котор., существуя самостоятельно, составляет самое существо истины, объемлет собою всю полноту света, любви и жизни. Иначе нигде не было бы, да и не могло бы быть ни истины, ни добра. Иначе основанием всех вещей, всякого познания, было бы чистое ничто» [Архим., впоследствии. Архиеп. Херсонск. и Тавр. И н н о к е н т и й Борисов]. О бытии Божиим («Хр. Чт.», Ч. 30. 1824, стр. 205). Принадлежность этой анонимной статьи именно Иннокентию открыл и доказал ученик мой, И. М. У с п е н с к и й, канд. LXVII вып. М. Д. Б., в своем соч. «Философские воззрения Иннокентия, Арх. Хер.». — То же у древних, напр.: «*Ἀλήθεια δὴ πάντων μὲν ἀγαθοῖς θεοῖς ἡγεῖται, πάντων δὲ ἀνθρώποις*» (П л а т о н. Зак. V 730с [<sup>29</sup>, <sup>28</sup>] с. 335 24–28).

**496** М а й м о н и д. Наставник I 72 (ц. по: М. Б а з и л е в с к и й. Влиян. мон. на разв. зн., Киев, 1883, стр. 15–20. — Тут же, на стр. 15–24 приводится полностью глава из Маймонида, истолковывающая вселенную как единое существо).

**497** Р. Б е х а й. Хаб. Галерб. (Об обязанностях сердца), гл. «Об искреннем служении Богу» (ц. из Базилевского [<sup>496</sup>], стр. 93–94, 95–96).

**498** id., id., стр. 97–98.

**499** Саббат, fol. 150 (id.)

**500** [<sup>448</sup>].

**501** Базилевск., id., стр. 13, ср. сл.

**502** id.

**503** id., стр. 39, ср. стр. 44–45.

**504** id., стр. 9–10.

**505** О борьбе с политеизмом, шедшем и з н у т р и античного мира см.: P. D e s h a r m e. La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origine au temps de Plutarque. Paris, 1904. XI V + 518 pp. — G o b l e t d' A l v i e l l a [<sup>493</sup>]. — Кожевников [<sup>486</sup>]. — Ч. Б у а с ь е. Римская религия от Августа до Антонинов, пер. М. Корсак, М. 1878. — М. С. К о р е л и н. Падение античного мирозозерцания. СПб., 1895.

**506** Л у к р е ц и й К а р в начале почти всех песней своей поэмы «О природе вещей» ублажает Эпикура и даже называет его богом; ср. [<sup>486</sup>].

**507** О сост. древн. естествознания см.: Кожевников [<sup>486</sup>]. гл. II, стр. 93, 206 (заголовок главы уже ее содержания). — У э в е л л. Ист. индукт. наук, пер. с 3-го англ. изд. М. А. Анто-



- новича и А. Н. Пыпина, СПб., ТТ. 1 и 2. — 1867 г., Т. 3 — 1869 г. — П. А. Л ю б и м о в. Ист. физики. Опыт изучен. логики открытий в их истории. Ч. I, период греч. науки. СПб., 1892. V+268 стр. — Ферд. Р о з е н б е р г е р. Очерк истории физики. Ч. I, пер. с нем. под ред. И. М. Сеченова, СПб., 1883, V+178 стр. — Эдм. П е р ь е. Основные идеи зоологии в их истор. развитии с древн. времен до Дарвина, пер. А. М. Никольского и К. П. Пятницкого, СПб., 1896, 302 стр. гл. I—III, стр. 1—29.
- 508 Э. дю Б у а - Р е й м о н, [488], стр. 41. — Кожевников [486], стр. 107. — Е. Д е н н е р т. Христос и естествозн., пер. с нем. СПб.
- 509 К л и м. Р и м. 1 Кор. 19 2-3 — 20 1-11 (F u n k [316], SS. 44–45. id.)
- 510 Ὁ θεὸς ἀπέραντος ἀνθρώποις καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι (20 8). — Указание на Америку? Что — это: предчувствие будущего знания или, м. б., исчезающее памятование прошедшего?
- 511 Ср. Кожевников [486], стр. 97. — На христианск. воззрении о само-законности мира особ. настаивает М. М. Т а р е в. Основы христианства, Серг. Пос., 1908, ТТ. 1–4, — и даже делает это понятие краеугольн. камнем своей системы. Но само-законность и самоутверждение твари в этой системе почти сливаются под общим термином «свободы плоти».
- 512 По не совсем точному переводу Преосв. Ф и л а р е т а еп. Черниговск., — Ист. обзор песнопевцев и песнопения прав. Церкви, изд. 2-е. Чернигов, 1864. — Текст и объяснения: Titī Flavii Cleme n t i s Hymnus in Christum Salvatorem, Ed. ... Ferd. Piper, Gottingae, 1885. — Потребн. исправления вышеуказан, перевода см. в: Ф. С м и р н о в. Гимн Клим. Александр. («Тр. Киев. Д. А.», 1879 г., Т. 2, стр. 370–372). — Текст и разъяснения этого гимна см. еще в: Гр. А. С. У в а р о в. Христ. символика, Ч. 1-я. II, 5. Символика древне-христ. периода, М, 1908, посмертн. изд., стр. 44–49.
- 513 К о ж е в н и к о в [486], стр. 96–97. Тут же цит.: «Вся древность не знала наслаждения природой» (Г е р в и н у с. Literaturgesch. I, S. 124); отцы Церкви впервые решились поставить природу выше искусства (H u m b o l d t. Kosmos, II, 30); «древние ощущали пластически; христианский мир ощущает живописно... Чувство природы у греков не столько постигало взаимодействие вещей, связывающее их в одно органическое целое, сколько, напротив, хваталось за какую-нибудь частность, чтобы подробно разработать ее в подобие той или другой человеческой черты или олицетворить в человеческом образе» (К а р р ь е р. Искусство, II, стр. 276–277 рус. пер.).



То же мнение у Ш н а з е, — (Gesch. d. bildenden Künsten, II, 129 ff.). — «Рисую картины природы, классич. поэты исключ. занимались описанием внешности, да и то в самых общих чертах; оттого в них незаметно даже и следов глубокомысленного понимания внутренней жизни природы, вроде того, как оно выражено, напр., в произведениях Шелли...» (Кож., стр. 97, прим. 3). «Несмотря на ревностн. защиту классицизма его поклонниками, большинство занимавшихся этим вопросом об интересе древних к природе склонно думать, что древн. миру чувство к природе было, если не сов. чуждо, то, во всяк. случ. менее свойственно, нежели новому обществу... Нет ник. оснований предполагать, чтобы народ, оделенный такой богатой фантазией, как греки, оставался сов. равнодушным к окружающей его природе; тем не менее, с сам. ранних пор, греч. цивилизация сложилась так, что чувство к природе не могло быть в ней особ. сильным... Самые широкие сравнения легко доказывают, наск. клас. мир предпочитал сосредоточиваться на изучении ч-ка, нежели на исслед. природы: как коротки и бедны описания этой последней у греч. поэтов, сравн. с их же изображениями челов. жизни! Как роскошно развита в древности пластика, вполне соответствующая античн. любви к гуманизму, тогда как ландшафт вовсе [Л. Ф.] не был известен ни грекам, ни римлянам. Если в эст. и даже в научн. отн. древние обращались к природе, то они спешили прежде всего искать в ней отражение своего любим. челов. идеала; постоянно стремились они не столько изучать ее самост. жизнь, сколько ее аналогию и связь с ним. Обоготворяя все пластичное, ант. мысль, и при изучении природы, сосредоточивала свое вним. на явлениях особ. выдававшихся, особ. поражавших своей внешностью. Грандиозное, трагическое, словом то, что скорее всего напоминает человеч. страсти, — вот что преим. интересует в прир. не только древн. поэтов, но и древн. учен. Напр. того, скрытые, сразу неуловимые силы, внутрен. жизнь и превращения материи — вещь почти непонятная древним и даже не интерес. их. — Мало того, что древние недос. интересовались природою: они смотрели на нее совс. с неправ. точки зрения: во-пер., старались приводить ее явления в иск. связь с челов. идеалами, чрез что впадали в пост. ошибки; во-вт., они следили только за сам. крупными, сам. наглядн. фактами и так. обр. приучались пренебрегать изучением внутрен. сил природы, для того, чтобы обращать внимание на ее внешность... Как усердно замечали греко-римск. ученые те явления, кот. казались редкими, почти чудесн., и как презрит.



смотрели они на обыден. физич. факты; — напр., отдел метеорологии очень интересовал их, тогда как менее поразительные явления света, звука и пр. почти вовсе не удостаивались их вним.; точно так же — древн. ботаники и зоологи собирали сотни анекдотов по пов. иностр. диковин. растен. и животн. и не имели почти ник. понятия о своей родн. фауне и флоре» (Кож., id., стр. 96–98). — Впрочем, вопреки сказ., иногда пытаются приписать чувство природы именно древн. миру, напр., связывая его с именем П л и н и я, а искоренение романтич. понимания природы — христианству (Д. С. М е р е ж к о в с к и й. Вечн. спутники, СПб., 1899, изд. 2-е, стр. 102–103, Плиний Мл.).

**514** Ср: «Если нек. церкви прибавляют что Бог принял чelow. природу, то, как я это откровенно высказал, мне не вполне понятен смысл этих слов: по правде сказать, мне кажется это не менее странным, как если бы кто сказал, что круг принял природу квадрата» (Б. де С п и н о з а. Пис. XXI (LXXIII) к Генр. Ольденбургу, — Переписка [229], стр. 148.)

**515** «Господь имеет полн. уважение к создан. Им природе и ее законам, как произведению Своей беск., совершеннейш. премудрости; посему и волю Свою совершает обыкнов. чрез посредство природы и ее законов, напр., когда наказывает людей или благословляет их. Чудес, поэтому, не требуй от Него без крайней нужды» (о. И о а н н К р о н. [45], стр. 667).

**516** П. Ф л о р е н с к и й. Антоний романа и Антона предания, Серг. Пос., 1907 (= «Бог. В.», 1907, № 1). — Тут делается попытка конкретно сопоставить два аскетических настроения, — нигилист. и правосл. — В. (А.) К о ж е в н и к о в. О значении подвижничества в прошлом и настоящем, М., 1910 («Рел.-Фил. Библиот.», Вып. XXII–XXIII = «Хр. Чт.», 1909 г.). Тут же избыточно библиот. — М. В. Л о д ы ж е н с к и й. Сверхс. [28]. — Е г о ж е. Свет незримый. Из области высш. мистики, СПб., 1912.

**517** *Ин* 8:23, 17:16, 18:36 и др.

**518** Мол. утр. 7-ая, песнь полун.

**519** Об обожении: И. В. П о п о в. Идея обожения в древневост. церкви, М., 1909 («Воп. ф. и пс.»). — Е г о ж е. Религиозн. идеал св. Афанасия Алекс., Серг. Пос., 1904 (= «Бог. В.»). — Е г о ж е. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Егип., Серг. Пос., 1905 (= id.). — С. З а р и н. Аскетизм по православно-христ. учению, Т. 12. См. также у С м и р н о в а. [532]

**520** Вот нагл. пример церковн. ощущения тела. Когда на Ник. соб. в 325 г. была сделана, — вероятнее всего, еп. Осиею Кор-



дубс., — попытка сделать обязательным для всех клириков воздержание от своих жен, то по-видим. многие склонялись в пользу так. предложения. «Но против него высказался чел-к, кот. и как исповедник и как подвижник, пользовался высоким уважением. Это был П а ф н у т и й, еп. из верхн. Фиваиды. Его голос имел тем больше веса, что, сам строгий девственник, Пафнутий свободен был от всяких подозрений, что он руководится как.-ниб. эгоист. мотивами. Он высказался в том смысле, что апостол и брак называет «честным» (*Евр.* 13:4), что след. нет побуждений требовать от всех безбрачия, возложив на всех то иго, которое с честью могут нести только немногие, можно привести вм. пользы только вред Церкви, подвергнув опасным искуш., если не самих священ. лиц, то жен их. Мнение Пафнутия восторжествовало, и по прежнему, свободному усмотрению поставляемых предоставлен был выбор между брачн. и безбрачн. жизнью (*Soz. I 23*)» (Б о л о т о в. Лекции [<sup>240</sup>], Т. 3. СПб., 1912, стр. 142–143).

521 Г р и г о р и й Нис. О душ. покое. — *Mi gr.*, col. 1049c.

522 М а к а р и й В. Бес. 44 9. — *Mi gr.*, Т. 34, col. 785b, ср. Бес. 49 3, id. col. 818d).

523 С и м е о н Н. Б. Сл. 27. *Mi gr.*, Т. col. 452d. Ср. id. 451–54, прим. 13: ἁγρωπος Θεῷ ἐνοῦται πνευματικῶς καὶ σωματικῶς. Подробнее на тему прим. [<sup>521-523</sup>] см. Зарин [<sup>519</sup>], стр. 58.

524 Правила св. Апостол, св. Соборов, всел. и пом., и св. отец с толкованиями, изд. Моск. О-ва Люб. Дух. Пр., М., 1877, стр. 7, 95.

525 id., стр. 1005.

526 id. Время Гангрского собора точно не определено и полагается между 340–370 гг.

527 id.

528 Ф а л а с с и й [<sup>52</sup>]. Полную противоположность этой Восточной мистике личности представляет Западная мистика вещиности: «Dass du nicht Menschen liebst, das thust du recht und wohl, Die Menschenheit ist's, die man im Menschen lieben soll» (*Angelus Silesius* [<sup>349</sup>] 1, 163, S. 27).

529 И о а н н и В а р с о н у ф и й, Преп. С е р а ф и м, еп. И г н а т и й Брянч.

530 В е х и. Сб. статей о русской интеллигенции. М., 1910, изд. 5-е и более новое изд. Около «Вех» выросла целая лит., указат. кот. прилож. к поздн. изд. этой книги. — Н. М. С о к о л о в. Русские святые и русск. интеллигенция. Опыт сравн. хар., СПб. 1907.

531 Старец Киево-Печ. Лавры, иеросхим. П а р ф е н и й, — один из тех избранников Пречистой, кот. с детства благоухают



горнею свежестью, ангел во плоти, даже в сам. юных летах не издевавший борьбы с плотию и никогда не запятнавший сердца своего ниже приражениями греховными («С к а з а н и е о жизни и подвигах старца Киево-Печ. Лавры Иеросхим. П а р ф е н и я», Киев, 1898, стр. 13, 19), — этот преизряднейший читатель Приснодевы очень много искал узнать, в ч е м с у щ н о с т ь с х и м ы. И вот, однажды пред иконою Ее, всегда бывшею в келии его, молясь, да поведает ему Владычица, что есть принятое им на себя схимничество, он услышал от Нее глас: «С х и м н и ч е с т в о е с т ь — п о с в я т и т ь с е б я н а м о л и т в у з а в е с ь м и р» (id., стр. 27). Иер. Парфений род. 24-го авг. 1790 г. в селе Симонове, Тульск. г., а почил в Вел. Пятницу 1855 г.

532 С. [И.] С м и р н о в. Духовный отец в древней Восточной Церкви, Ч. 1 (пер. вселенск. соб.), Серг. Пос. 1906 (= «Бог. В.»). К о ж е в н и к о в <sup>[516]</sup>, тут же лит. — Н о l l. Enthusiasmus. Lpz., 1898.

533 Повечер. четвертка перв. седм. Великого Поста, пес. 2, троп. 3. Или, вот в каких нежных тонах говорит о теле Тертуллиан: «Душа не может остаться проституткою, чтобы жених принял ее нагою. Она имеет свою одежду, свое украшение и своего раба — плоть. Плоть есть истинная н е в е с т а... И никто так не близок к тебе, душа, как она. Ее ты должен любить больше всего после Бога» (Т е р т у л л и а н. О воскресении плоти, 63).

534 В чине погребения особенно характерно сплетения двух мотивов: плач о растленной красоте в человеке и радость о восстановленной красоте в Богоматери. В древности эти переживания сплетались еще теснее. О древне-христ. переживании смерти см.: В. Ф. Э р н. Письма о христианском Риме, Пись. 3-е («Бог. В.», 1913, янв.). — Г. Б у а с ь е. Катакомбы, М., («Рел.-Общ. библ.», сер. III). — А. фон Ф р и к е н. Римские катакомбы и памятники первонач. христ. иск., М., Ч. 1, 1872 г., Ч. 2, 1877 г. — С. Н. Б у л г а к о в. Два града, М., 1911, ТТ. 1 и 2, статьи о первохристианстве. — Идея воскресения и святости тела особ. живо чувствуется из древн. пис. у св. И р и н е я Л и о н., а из новых — у Н. Ф. Ф е д о р о в а.

535 *Εἰχ.*<sup>[109]</sup> σ. 216.

536 id., σ. 211.

537 «Не можно никому изобразить, — описывает жизнеописатель Петра В. впечатление от указа о брадобритии, — того великого смущения, каковое произвел в сердцах россиян такой его величества указ». «Велят нам бороды брить, — гово-



рили россияне святит. Дмитрию Рост., — а мы готовы главы наши за брады наши положить, пусть лучше отсекут наши главы, нежели бреются наши брады». Известны многочисленные бунты из-за бороды; но и суровые наказания со стороны правительства (так, в астрах. бунте было казнено 365 чел. и много сослано в Сибирь) не устрашали защитников священного благообразия. А какое знач. придавалось бороде в почитании святых, это видно из особливо больших бород свв. подвижников и из пост. указаний в иконописн. подлинниках на особенности бороды того или иного святого. Особ. характерна борода у отшельников и аскетов. (П. С м и р н о в. Брадобритие «Прав. Энци.» [241], 1901 г., Т. 2, ст. 1005–1022. — Тут же, на ст. 1011–1022 лит. вопроса и др. поучит. сведения. Чрезвычайно интересные подр. см. в: Ф. Б у с л а е в. Исторические очерки рус. нар. словесности и искус., СПб., 1821, Т., X., стр. 216–232: «Древне-русская борода»). — Сила сопротивления Петровскому брадобритию со стороны правосл. Руси весьма выразительно измеряется значит. е ж е г о д н о й пошлиною на бороду, наложен. Петром I, а имен. по 60 р. на всех придворных, городск. жителей и подьячих; по 100 р. на купцов и торговцев; по 60 р. на мещан, боярск. слуг, ямщиков почтов. ведомства и на церковно-служителей, исключая попов и дьяконов; по 30 р. на Московск. жителей всех сословий; а по 2 деньги на всякого мужчину при проезде в город или из города чрез заставу. («Полн. собр. зак.», ук. 16 генв. 1705 г.). Любопытн. веществен. памятником этой непосильной для народа борьбы за бороду остались «*бородовые значки*», т. е. серебр. или медн. жетоны под назв. «*бородовая*», кот. выдавались плательщикам пошлины за бороду; эти значки нужно было носить при себе. Крайняя р е д к о с т ь таких серебряных значков наглядно доказывает, что не многим было под силу уплачивать бородовую пошлину. «Значек сего рода в моем собрании величиною с двугривенник серебрянный (20 коп.); на лицевой стороне изображен Русской орел и  $\Psi$  (1705) г., а на обороте — нижняя часть лица; нос и рот с усами и бородою, и надпись: *деньги взяты*. Медные значки были двух родов; одни похожи на серебряные и есть такие, на кот. Русский орел переклеймен; они вероятно служили на 2-й раз; другие четверугольные, величиною и весом в рубль. На них простая надпись на одной стороне *с бороды пошлина взята*, а на ободке слова: *борода лишняя тягота*» (Барон Станислав де Ш о д у а р. Обзорение русских денег, пер. с фр. В. А., СПб., 1837, Ч. I, гл. VI, стр. 169–170. — Еще о том же: Авг. Ш л е ц е р.



История о монетах, деньгах и горном деле Рос. Гос., с 1700–1784, Геттинген, 1791, стр. 67, 78. — Чу л к о в. Истор. описание Рос. коммерции, М., 1781, I, стр. 698. — Чулков описывает еще один вид бородов. значка, но Шодуар сомневается в существовании такового). — И з о б р а ж е н и я бородовых значков можно видеть в упом. соч. Ш о д у а р а (Ч. II «Собр. изображ., СПб., 1887, доска 22, рис. 5 и 6; доска 23, рис. 1, объясн. к ним на стр. 12) и в: Н. В. М и г у н о в. Редкие русские монеты с 1699 до 1912 г., 4-е изд., М., 1912, стр. 80, бород. знак, изображен. здесь, интересен тем, что он — с погасительной контрамаркой. — Пошлина за бороду — это, т. ск., мера сопротивления средн. человека. Но известно, как решит. и непреклонно защищали бороду, а с нею — и идею священности тела, от разрушения этой идеи западным, интеллигентско-скопческим нигилизмом многие отдельные лица и отд. течения древней Руси. О неслучайности всей этой борьбы проговаривается философ, весьма родной по духу интеллигенции и сильно воздействовавший на типичнейшего западника, Ив. С. Тургенева, — Арт. Ш о п е н г а у э р, с его отвращением от религии и брезгливым оплеванием тела. «Борода, как полумаска, должна бы не допускаться полицией, — брызжит он против естества чел-во-го. — К тому же она, как знак пола на лице, не пристойна, почему и нравится женщинам...» (Арт. Ш о п е н г а у э р. Отдельные, по системат. распр. мысли о разн. рода предм., XIX: к метафизике прекрасного и эстетики, § 233, прим. 1 «Собр. соч.» в пер. и под ред. Ю. И. Айхенвальда, вып. XIV, стр. 766). — Да! Чуть ли ни все свв. мужи, большинство великих людей, миллионы честных исполнителей воли Божией носили бороду, видели в ней признак доблести, считали предосудительным снимать ее; мало того, многие из них деятельно боролись за право ее ношения, — упомянем хотя бы наших славянофилов (А. С. Х о м я к о в. Полн. собр. соч., Т. 8: Письма, М., 1904, Пись. 15-е, к А. Н. Попову, стр. 191; Письмо 2-е к гр. А. Д. Блудовой, стр. 375), — и вот, далеко не безупречной нравственности интеллигенту угодно было в своем гнушении полом, против которого он сам же погрешал, дойти до открытия, что борода непристойна, и потребовать вмешательства п о л и ц и и, — этого опять-таки всецело интеллигентского по духу учреждения, — для борьбы с бородою!

538 Т е р т у л л и а н, — правда в произведениях монтанист. периода, — высказывает весьма своеобраз. соображение о теле, как образе Божиим. По мнению этого писателя, не Спаситель





принял образ бытия человеческого, а человек был пред-о б р а з о в а н Творцом по образу имеющего явиться на земле Сына Божия. Образ Божий есть образ Христов, который был дарован человеку еще за много лет до пришествия И. Х. в этом образе. «*Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum*» (*Gen 1:27*). *Cur non, suam, si unus qui faciebat, et non erat ad cuius faciebat? Erat autem ad cuius imaginem faciebat: ad Filii scilicet, qui homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo*» (Т е р т у л л а н. Против Праксея, 12. — *Mi lat gr.*, Т. 2, coll. 168 а). ««Сотворим ч-ка», сказал Бог, прежде нежели сотворил его. Он созидает его, т. ск., собственными руками по причине его преимущества, дабы он не был сравнен со вселенною... все вообще существа, в качестве рабов, произведены по одному повелению, по одному мановению могущества. Напротив того, ч-к, в качестве господина, создан Самим Богом... Припомни однако-ж, что плоть, собственно так именуемая, есть то самое, что называется ч-ком: «И созда Бог ч-ка, персть взяв от земли» — *hominem autem memento carnem proprie dici: «Et finxit Deus hominem limum de terra»*. Он был уже ч-к, хотя составлял еще и персть. «И вдуну в лице его дыхание жизни, и бысть ч-к», т. е. персть, «в душу живу. И насади Господь Бог рай в Едеме, и введе тамо ч-ка, его же созда» (*Быт 21:8*). Так-то ч-к, бывши сперва перстию, учинился полным ч-ком уже впоследствии. К чему эти истины? К тому, дабы ты видел, что все блага, предопределенные и обещанные Богом ч-ку, принадлежат не только душе, но и плоти, если не по общности происхождения, то по преимуществу имени. — Продолжаю идти к цели своей, будучи однако ж не в состоянии придать плоти то, что даровал ей Сотворивший ее, облекши славою, когда персть, это ничтожество, побывала в руках Божиих, в каких бы-то ни было. Без сомнения, она была бы и тогда счастлива, когда бы Бог только прикоснулся к ней. Что же? Разве Бог не мог сотворить человека одним прикосновением, без всего прочего? Так-то справедливо, что готовилось какое-либо великое чудо, когда Он решился Сам работать над сим веществом с таким старанием. Действительно, сколько раз плоть эта чувствовала прикосновение рук Божиих, сколько раз была она ими осязаема, мешана, перерабатываема, во сколько раз она возрастала в чести и в славе. Вообрази себе, что весь Бог занимался сим творением. Руки свои, ум, действие, премудрость, провидение, и особливо любовь: все Существо Свое Он тут употребляет. Для чего же Он это делает? Для



того, что сквозь эту грубую персть провидит Христа Своего, Который некогда делается человеком, подобным сей персти, делается вочеловечившимся Словом. Отец начинает с того, что обращается к Сыну своему с семи словами: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию. И сотвори Бог человека», т. е. сотворил то, что создал, «по образу Божию», т. е. по образу Иисуса Христа, «сотвори его» — следовательно персть, в которую с того времени облекся образ Иисуса Христа в предбудущей Его жизни, была не только творение Божие, но и залог Божий. Зачем же для поругания плоти выставлять нам землю за какой-либо грубый и презрительный элемент, тогда как в случае если бы другое вещество способно было к сотворению человека, то не следовало бы никогда терять из виду достоинства художника, который, избрав это вещество, счел бы его достойным того, или сделал бы таким, дотронувшись только до него» и т. д. (Е г о ж е. О воскресении плоти, 6. id. coll. 802b-803a, и вообще см. все это сочинение. — По переводу К а р н е в а: Творения Тертуллиана, СПб., 1850, ч. 3, стр. 63–65). Ощущение святости плоти у Тертуллиана тем более достойно всяческого внимания, что погрешностью Тертуллиана была именно чрезмерная строгость в отношении к телу. Это соединение крайностей монтанистического аскетизма, чаяние и искание полноты духовности и глубокое благоговение пред телом в высокой степени характерно, но, как старались мы показать в сем сочинении, ничуть не неожиданно. «Начни же любить плоть, — увещивает Тертуллиан, — когда она имеет Творцом своим столь превосходного Художника— *incipiat jam tibi caro placere, cuius artifex tantus est*» (id., 5, coll. 801b). Но любить плоть, для него, это вовсе не значит потакать ее слабостям; напротив, это значит требовать чистоты плоти, непорочности сего образа Божия, сего сосуда Духа Его. «Персть славна тем, что руки Божии к ней прикасались, а плоть еще славнее от дыхания Божия, посредством которого она уступила грубые элементы персти и воспрियाла достоинство души. Ты не искуснее Бога. Если ты в чугун, в медь, в железо, ни даже в серебро, не вставляешь драгоценных камней Скифии и Индии и блестящих жемчужин Чермного моря, если напротив того украшаешь их чистейшим золотом самой отличной работы, если для лучших вин и благоуханий готовишь сосуды, качеству их соответствующие, если хорошие мечи одеваешь в превосходные ножны: то можешь ли ты себе представишь, чтобы Бог вложил в какой-либо презрительный сосуд тень души Своей,



дыхание Своего Духа, деятельный образ Слова Своего — *animae suae umbram, spiritus sui auram, oris sui operam* — и что-бы осудил их на изгнание в поносное место?» (id. 7, col. 805a). — В позднейш. богословии нет установившегося понимания, в чем имен. заключается образ Божий в ч.-ке. В труде: [Ф и л а р е т, Митр. Моск.], — Записки, руководствующие к основательному разумению Кн. Бытия, — ч. 1, изд. 2-е, СПб., 1819, стр. 34–38 — перечисляются различные способы толкования сего предмета, но без решительного выбора или отвержения того или др. из них и с признанием существенной неопределенности в этом вопросе повествования Библейского. Арх. Херс. И н н о к е н т и й высказывается в пользу понимания образа Божия в отнош. ко в с е м у человеку: «Мнения об образе Божиим различны, — говорит он, — одни распространяют его на д у ш у и т е л о, а другие ограничивают одним духом или же душою. Но мнение первых справедливее: весь человек был образ Божий, а не одна часть его — душа. Но как в теле мог отразиться образ Существа бестелесного? Так же, как и в духе. Для нас кажется это странным потому, что мы представляем тело слишком грубым. Но что такое оно в себе самом, — отлично ли от духа или нет? — мы не знаем. Что-ж, если оно в существе своем одинаково с духом? В таком случае весь соблазн исчезает. Можно верить, что оно и есть таково: ибо гораздо лучше представлять существо человека состоящим из одного чего-то, а не из двух разнородных» (О человеке. [125] лекц. 2-я, стр. 85). — Интересн. мысли о том же предмете содержатся в «Дневнике» о. Иоанна Кронш. и в «Книге бытия моего» Еп. Порфирия Успенского.

539 Бл. А в г у с т и н. О Быт. прот. маних., 1 17. — *Mi lat. rg.*, Т. 34, col. 186.

540 Этот взгляд на монашество из новейш. пис. особенно настойчиво проводится Еп. И г н а т и е м Брянчаниновым. Но именно тогда делается непреложно ясным, что монашество требует совсем о с о б ы х условий жизни и совсем в н е -мирно, такчто «ангел во плоти» не может вмешиваться в дела не только политики, но даже церковные, как то постановлено 4-м правилом 4-го Халкидонского вселенского собора.

541 О р и г е н. О нач. I. 7, § 5. — *Mi gr.*, Т. 11, coll. 1751–1770. — Должно сказать, впрочем, что вопрос о само-оскоплении Оригена весьма темен. По крайней мере, даже не скрывающий своей враждебности к Оригену св. Е п и ф а н и й Кипрский повествует о сем в выражениях весьма неопределенных:



«Об этом Оригене р а с с к а з ы в а ю т, что он умыслил нечто против своего тела. Одни говорят, что он оскопил себя, чтобы не волноваться сладострастием, не разжигаться и не распалаться плотскими движениями; иные же говорят не так, а что он придумал прикладывать к известным членам какое-то лекарство и иссушать их. Другие отваживаются возносить на него и нечто другое, напр., будто он отыскал какую-то траву, целительно действующую на память. Мы не с о в с е м в е р и м необыкновенным рассказам о нем, однакож не опустили передать эти рассказы» (Е п и ф а н и й Кипр. Об Оригене — 44-ой, а по общ. пор. 62-й ереси, гл. 3. Твор., М., 1872, ч. 3, стр. 84). Это сообщение невольно заставляет считать все эти слухи об Оригене сплетнями, подобными тем, какие окружали свв. Афанасия В., Иоанна Злат. и др., и от тяготы которых не бывает избавлен ни один выдающийся ч-к. Можно считать установленным лишь факт беспримерной умствен. продуктивности Оригена и, вероятно стоящий в связи с этим, факт полного воздержания. Но от Оригена действительно веет скопческим духом, как и вообще ото всех душ с рационалистическим строем.

542 Ср. «Гимн Солнцу» Франциска Ассизского, тоже сурового аскета. П. С а б а т ь е. Жизнь Франциска Ас., пер. с фр., М., 1895 г., стр. 313, 314, 336, 339; подлин. итал. текст на стр. 311–312.

543 Б. [А.] Т у р а е в. Некоторые жития абиссинских святых («Визант. Времен.», Т. 13, вып. 2, 1906 г.). Житие Яфкерана Эгзиэ находится в числе коллекции рукописей Пар. Нац. Библ. (бывшая кол. d'Abbadie, № 56) и переведено на рус. яз. в ук. раб.

544 Так, преп. Сергей Радон. (XIV в.) и Серафим Саровск. (XIX в.) принимали у себя гостем медведя; Пахомий Егип. (IV в.) и св. Феодора переезжали через Нил на крокодиле; иных кормили вороны, львы и т. д. Сам Господь в пустыне «был со зверями» (Мк 1:13). Ср. «Соль земли» [<sup>567</sup>]. Ср. в житии Франциска Ассизского рассказ о трапезе его с Кларою, когда все трапезующие были объаты огнем духовной любви и им насытились («Ц в е т о ч к и» Франциска Ассизского (Fioretti), гл. 15, пер. с итал. О. С. «Нов. Путь», 1904 г., Май, стр. 128–124). Есть и отд. изд. М., 1913 г., пер. А. П. Печковского, изд. «Мусaget», стр. 46–49.

545 Ерм. Пастырь, Вид. I, 1 1-3 — 2 1-4. F u n k. Apost Väter, SS. 144–146.

546 id.

547 id., Вид. II, 2 3. — id. S. 148.



548 Ср. Дн. 9 15.

549 Ср. «Честныя твоя мощи, яко сосуд благодати полный и преизливающийся, нам оставивый» (мол. 1-я пр. Сергию Рад.).

550 Уже беглый просмотр переписки Иоанна Златоуста с Олимпиадою убеждает, что их связывала одухотворенная любовь, гораздо более личная, чем просто нравственная связь епископа и диакониссы. Конечно, обвинения противников Златоуста вроде того, что будто он во время богослужения воскликнул: «Погибаю, схожу с ума от любви» нелепы, но названная переписка объясняет, что именно послужило поводом к наветам врагов. Страдания Олимпиады во время ссылки Златоуста, взаимные заботы о здоровье и просьбы заботиться о себе, извещения о своем благосостоянии, — чтобы утешить и ободрить, — просьбы писать о себе и т. д. — тут все оттенки личной любви. Эта интимность выступает с особенною наглядностью, если сделать некоторые статистические подсчеты. Так, в русском переводе переписки Златоуста 17 писем к Олимпиаде занимают 84 страницы (=3612 строк), а группа в 17 писем к другим лицам занимает в среднем 11,9 стран. (= 511,7 строк). Так — включая пустые промежутки между письмами в 4—6 строк. Делая редукцию на эти промежутки, находим, что текст 17-ти писем к Олимпиаде занимает 3544 строки, а текст 17-ти писем к другим лицам занимает в среднем 444 строки, т. е. в среднем, значит, одно письмо к Олимпиаде содержит 208,5 строк, а к иным лицам — 26,1 строк. Итак, письмо к Олимпиаде, в среднем, в 8 раз длиннее писем к иным лицам. Эта цифра «8» есть лишь подтверждение Житию Иоанна Златоуста, где говорится, что Иоанн «любил Олимпиаду духовною любовью, как некогда св. ап. Павел Персиду, о кот. пишет: «Целуйте Персиду, возлюбленную, которая много трудилась о Господе». Олимпиада же святая сотворила не менее Персиды. Когда же Иоанн был изгнан неповинный со своего престола, блаженная Олимпиада с прочими честными диакониссами плакала о том много».

551 Еще недостаточно принята во внимание склонность многих духовных старцев, на вершине своего подвига и умерщвления страстей, строить женские монастыри. Достаточно назвать хотя бы имена преп. Серафима и старцев Амвросия Оптинского и Варнавы Гефсиманского, чтобы пояснить сказанное.

552 Д. С. М е р е ж к о в с к и й. Последний святой (М е р е ж к. «Не мир, но меч», СПб., 1908).

553 И о а н н Л е с т в. Лествица, сл. 15 61 (в рус.п.) — Mi gr T 88, coll. 893c,d — 894a, Grad. XV 33.



- 554 id. Сл. 15 62. — id, col. 893 a, Grad. XV 34.
- 555 Схолия 33-я к 15-му Слову «Лествицы», id., col. 916с.
- 556 Д и м и т р и й Р о с т. Жития святых, мес. окт., день 8-й. (= L i p p o t a n u s. Acta sanctorum, V. 5, p. 225).
- 557 Безразлично при этом, будет ли оно называться Браман, Нирвана, Энсоф, Тао, Добро (у Толстого) и т. д.
- 558 См. Житие его (19-го янв.).
- 559 М а к а р и й Великий. Бес. 18 7-10. — Mi gr. Ф 34 coll. 640a b c, d — 641a.
- 560 Свящ. И. Ч е т в е р у х и н. Сведения о преп. Исааке Сирине. («Творения Исаака Сирина». Изд. 3-е Сер. Пос., 1911).
- 561 И с а а к С и р. Сл. 48 по р. п., а по изд. Феот. ПА (81), *σσ*. 451-453. Заключ. в <> заимств. из древн. слав. пер.
- 562 id. *σσ*. 454-555.
- 563 Еп. Ф е о ф а н З а т в о р н и к. Ср. «Как чувственные, должны мы добре воспринимать чувствами впечатления от чувственных вещей и чрез красоту их востекать к созерцанию создателя их» (Н и к и т а Стифат. 3-я умозр. глава сотн., 72. «Добр.» [<sup>136</sup>] стр. 155-156.
- 564 Откр. расск. стран. [<sup>133</sup>], расск. 4-й, стр. 93.
- 565 П. Ф л о р е н с к и й. О суеверии («Нов. Путь», 1903 г. № 8). Тут говорится о чуде, как о восприятии Божеств. момента твари; оговариваю, что статья редакцией обработана в кантианск. духе, и поэтому нек. мыслей, в нее внесен., я не могу принять.
- 566 Л. Б е л ь с к и й. Как земная тварь Богу молится (расск. странника) («Родник», 1897 г., Т. II, стр. 900-913).



## XI. — ПИСЬМО ДЕСЯТОЕ: СОФИЯ

567 Конкретн. изображ. этой двойкой духовн. красоты; «С о л ь З е м л и, то есть сказание о жизни старца Гефсиманского скита иером. Аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским», Серг. Пос., 1909 (= «Христианин», 1908 г., №№ 10, 11, 12 и 1909 г., №№ 1 и 5). — Духовность есть предел тварной красоты; красота приближается к этому своему пределу по мере проникновения от феноменальн. периферии существа к его ноуменальн. корню и, следов., по мере своего внедрения в мир божественный: красота — от приобщения дольнего горнему, самостоятельна же лишь красота горнего. Можно написать такую нисходящую скалу ступеней красоты: *Само-красота, или Утешитель > Духоносный > духовный > прекрасный > красивый > пригожий > изящный > недурной > хорошенький > смазливый > смазливенький > ... и т. д.*

568 Термин, введенный Н. В. Б у г а е в ы м в его статьях: «Геометрия произвольн. величин» и «Прерывн. геометрия».

569 В приведен. примере я не считался, конечно, с действит. или мним. возможностью и з м е н е н и я пространственной формы созерцания, как это указывают исследов. Х и н т о н а (С. Н. H i n t o n. The New Era of Thought; его же, — The Fourth Dimension. Изложение см. в П. Д. У с п е н с к и й. Четвертое измерение. СПб. 1909; его же, — Tertium Organum, СПб., 1911).

570 К а н т у принадлеж. заслуга выяснить, что «единство апперцепции» не есть простая данность, но есть единство *синтетического*, т. е. устанавливаемого. Цельность эмпирической личности опять есть живая цельность, вырабатываемая «искусством из искусств», а не просто данная. Но «единство апперцепции» есть, под иным углом зрения, единство *всего* мира. Цельность личности — цельность всей твари. Но и этот опыт, и эта тварь мыслятся как нечто организованное, как единый организм. Тут гносеология и метафизика вплотную подходят к Павлову учению о Церкви, как едином организме, в коем каждое отдельное лицо есть член.

571 Слово «*σοφία*» хотя и переводится *мудрость* или *премудрость*, но однако вовсе не означает простого пассивного восприятия данности, вовсе не означает нашего: *разум, знание, наука* и т. п. В нем содержится вполне определенное указание на творчество: Prel. [17] SS. 294–295, на художество, на зиждительство, — так то, передавая имя *Соφία* на современном языке, следовало бы говорить *З и ж д и т е л ь н и ц а*, Ма-



стерица, Художница и т. п. Этимон слов *σοφία*, *σοφός*, равно как и равносильного ему с а н с к р. *dhrobhós*, уясняется из древнейшей формы, а именно *τφοφός*, происходящей от  $\sqrt{\text{dhvob}}$ ; *dhvōb* значит «*passend machen*», «делать подходящим», «прилаживать», и потому первоначально *σοφός* = *τφοφός* = *faber* = мастак, мастер (Prel. [17] SS. 294–295). *Σοφία*, у Гомера и у Гесиода, и др. производные того же корня употр. в смысле технического знания, т. е. способности воплощать некот. замысел в действительности. Так, у Гомера читаем:

«Точно равняльный шнурок выпрямляет бревно судовое, ежели им управляют искусного плотника руки, кто изучил свою мудрость, покорный внушеньям Афины: так над войсками был ровно натянут сражения жребий. —

*ἀλλ' ὥστε στάθμη δόρου νήιον ἐξιδύνει τέκτονος ἐν παλάμῃσι, δαήμονος ὅ ῥά τε πάσης εὖ εἰδῆ σοφίης ὑποδημοσύνησιν Ἀθήνης, —*

(Илиада Гомера, пер. З. М. Минского, М., 1896, XV 410–413. — *Homerica Carmina* ed. A. Nauck, Vol. I., *Ilias*, pars post., XV 410–413, Berolini, 1879, p. 78). — Еврейское  $\sqrt{\text{חכמ}}$ , хохма или хокма — слово производн. от  $\sqrt{\text{חכפ}}$  имеющего во всех семитск. яз. одинаковое знач. — «быть разумным, мудрым», первонач. — «быть сильным разумом»; отсюда, хакам — мудрый, мудрец. «Если в одн. местах [Библии] премудрость рисуется, как доступное людям состояние, — то в других она приписывается только Богу, единому обладателю ее от вечности. Разгадка этой двойственности нужно искать в библейском учении о душе человеческой, как дыхании Божестве (*Быт* 2:7, ср. *Еккл* 12:7) Божественное свойство премудрости, как совершенного знания, вечно и неизмеримо, но поскольку ч-к есть образ Божий, постольку и он, при известных условиях, может получить от Господа этот небесный дар...». В нек. местах «премудрость олицетворяется, ей приписывается как бы самостоятельная сила действия, хотя и в зависимости от Бога», т. е. имеется «олицетворение премудрости как творческой и промыслительной силы Божией...» (прот. А. П. Рождественский. Книга премудрости Иисуса сына Сирахова, СПб., 1911, стр. 2–3). — Ветхо-заветное учение о Софии рассматривается в: Venkenstein. *Der Begriff d. Chokhma in den Hagiographen des Alten Testaments*. Inaug.-Dissert Nordhausen, 1895. В § 58 — кое-какие лит. указ. — В. Соловьев в Россия и Вс. Цер. [4], кн. 3-я, стр. 303–451, в особ. — главы III–V, стр. 325–353. «Как справедливо во всех языках различается мудрость от разума! Настоящая мудрость





состоит в том, чтобы, признавая права разума в теории, как можно менее доверять ему на практике. А из этого противоречия следует, что безусловное значение принадлежит не умственной, а нравственной области, в кот. никакого противоречия нет, ибо правила: «не л ю д о е д с т в у й», или, не воруй сверх должного» — одинаково хороши и в теории и на практике» (Вл. С. С о л о в ъ е в Письмо 9-е к А. А. Фету, 21 авг. — 6 сент. 1888 г. «Письма Вл. С. Соловьева» Т. 3., под ред. Э. А. Радлова, СПб., 1911, стр. 118).

**572** Отеческое, особ. свойствен. Григорию Нис., понятие о едином «е с т е с т в е» твари разъясняется А н т о н и е м (Храповицким) Архиеп. Вольнск., в «Нравств. идее догмата церкви» («Полн. Собр. соч.», Т. 2, Изд. 2-е, СПб., 1911). — В. [А.] Т р о и ц к и й. Троиединство Божества и единство человечества, М., 1912 (= «Голос Церкви», 1912, № 10). — Оно составл. подоснову: С. [Н.] Б у л г а к о в. Философия хозяйства, Т. 1, М., 1912, в учении о Церкви Вл. Соловьева и т. д. Вся история грехопадения, домостроительства, искупления и спасения, учение о таинствах и т. д. получают в свете этого понятия реальный смысл; вне же его они делаются пустыми формулами.

**573** Ср. [331]. — Это учение особ. определенно высказывалось в средневековой философии: S t ö c k l [331]. — А. Штёкль. Ист. и система средневековой философии, пер. Н. Стрелкова и И. Э. под ред. И. В. Попова, М., 1912. — Г. Э й к е н. Ист. и система средневекового мирозерцания, пер. с нем. В. Н. Лия, СПб., 1907. — Ch. Jourdain La Philos. de S. Thomas d'Aquin. Paris, 1858. — J. H. L o e w e. Der Kampf zwischen dem Realismus u. Nominalismus im Mittelalter, Prag. 1876 (= Abh. d. k. böhm. Ges. d. His. VI F., 8 Bd.). — В. В и н д е л ь б а н д. Ист. философии, пер. с нем. П. Рудина, СПб., 1898, стр. 241–323. — Эта мысль высказывалась и новейшими мыслителями. Так: С. [С.] Г л а г о л е в. По вопросам логики, Харьков, 1910, стр. 215–221.

**574** Ср. стр. 193–203.

**575** Еп. Ф е о ф а н [Затворн.]. Толкование на 1-е посл. к Кор., 8 гл. 3 ст., стр. 266. — Впрочем, ср. стр. 63 и [73].

**576** «...Незамечаемое в наших богосл. системах и незамеченное [В. И. Несмеловым] изречение кн. Прем. Солом.: «Бог сделал ч-ка «образом вечного бытия своего» (2:23). Так. обр., не только наша разумность и нравств. требования представляют собою умаленный образ Божий, но и в е ч н о с т ь, т. е. свойство именно безусловного бытия, о т р а з и л а с ь на личности человека» (А н т о н и й, Арх. Вол. Новый опыт учения о богопознании, «Полн. собр. соч.», Казань, 1900, Т. 3,



стр. 427). «Как вечное проявляется во времени (а что оно проявляется, в том нет сомнения)? — Чтобы приблизить это к разуму и уничтожить все противоречия, надобно отвлекать мысль от дробления и представлять время в целости: тогда оно, если не сравняется с вечностью, то будет ей оттенком, т. к. оно есть зыблущееся отражение покоящейся вечности. По сему и неудивительно, что вечность проявляется во времени». Иннокентий. О Боге вообще [125], стр. 273.

577 Bertr. R u s s e l. *L'idée d'ordre et la position absolue dans l'espace et le temps* («Bibl. du Congr. Intern. de Philos.», Paris, 1901, Т. 3, pp. 241–377). «Il faut d'abord distinguer parmi les séries celles qui s o n t des positions, et celles qui o n t des positions. Les nombres entiers, les quantités, les instants (s'il y en a) sont des positions; les collections, les grandeurs particuliers, les événements ont des positions» (id., p. 242).

578 Др. слов., «в р е м я» так же относится ко «В р е м е н и», как вообще Канторовский «тип порядка *Ordnungstypus*» к «множеству», «время» — это и есть тип порядка В р е м е н и. — О типах порядка. [844, 855, 856].

579 О р и г. О нач. III, 53 (Mi gr., Т. 11, col. 327 и др.).

580 [350].

581 Г р и г о р и й Б о г. Слово 4-е, о мире (рус. пер., Т. 4, стр. 229).

582 id., стр. 230.

583 К л и м е н т А л е к с. Увещание к Эллинам, 1. Пер. Корсунского, стр. 64.

584 Потоп; гибель Содомы и Гоморры; гибель Атлантиды; события на Мартинике и в Мексике и т. д. — вот несколько примеров того, как Земля стряхивает с себя богохульников и богопротивников.

585 Эти и соприкосновен. вопросы подробно рассмотрены в рукописн. работе: П. Ф л о р е н с к и й. Идея Церкви, 1906, особ. гл. 5-я, § III. См. отчасти S o h n. Kirchenrecht, Bd. I, Erst. Kap., § 4, SS. 36–38. — Руд. З о м. Церковный строй в первые века христианства, пер. А. Петровского и П. Флоренского, стр. 64–66. — С м и р н о в. Дух. от. [532], особ. стр. 165–171. В. [А.] Т р о и ц к и й. — Очерк из истории догмата о Церкви, Серг. Пос., 1912, см. в указ. «власть ключей», «харизматики» и т. п. С известными ограничениями этот взгляд характерен для Восточной Церкви, тогда как юридическое понимание исповеди возникло на Западе и только там получило свою полную силу. Особенно определен. высказывает этот взгляд на исповедь Симеон Н. Б.



586 П и с ь м а Вл. С. Соловьева [571], Т. 2 = «Вест. Евр.», 1908 г., кн. 1, стр. 212.

587 Рукопись эта не датирована, но она имеет водян. знак 1812-го г., а по наблюдению исследователя рукописей М. М. Сперанского, водяные знаки на бумаге «обыкновенно довольно точно совпадают с действительным годом написания, отставая только на год или на два» (А. В. Е л ь ч а н и н о в. Мистицизм М. М. Сперанского, «Бог. Вест.» 1906, № 1, стр. 99).

588 Вот одобрит. отзывы о мистике М. М. Сперанского: «Он изображает дело духовной жизни и очень здраво». (Еп. Ф е о ф а н, — Письма о духовн. жизни, изд. 4-е, М., 1903, стр. 7–8, 10). «Он был человек, развивший в себе полную христианск. жизнь» (id., стр. 10) и т. п. Но т. к. они основываются на десяти письмах Сперанского, помещен. в «Рус. Арх.» за 1870-й г., то такую оценку нельзя не признать поспешной и недост. обоснованной (Ельчанинов [587], стр. 109–110).

589оборотом «от создания» передается в указ. месте речение «ἀπὸ καταβολῆς». В слов. пер. стоит «от сложения», в нем. Лютера — «Von Anbeginn», в англ. «from the foundation», в итал. «dalla fundazione», в франц. Остервальда «dès la création», в лат. Безымы находим своеобразн. передачу: «a jacto mundi fundamento». Слово *καταβολή*, действит., объясняется чрез синонимы: «τὸ καταβάλλειν κατάθεσις Πληρωμῆ (ἐπὶ χειρᾶς) Δεμελίωμα ἑναρξίς ἀρχή, καταγωγή» и т. п. 'Еж — или ἀπὸ καταβολῆς значит «ἀπὸ καινουργίης, ἀπὸ δεμελίου, ἐξ ἀρχῆς, ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς» (Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης συντεθεν μεν ὑπὸ Σκαρλατου δ. του Βυζαντιου, ἐκδοθεν δὲ ... ὑπὸ Ἀνδρεου Κορομηλα, ἐν Ἀθηναῖς, 1852, σ. 666). Но, вопреки этому согласию переводчиков, О р и г е н утверждает, что слово «constitutio», т. е. «сложение» или «создание», которым уже в его время обозначался акт устройства этого мира, есть неудачный перевод греческ. *καταβολή*. По мнен. Оригена, *καταβολή* должно было бы перевести скорее словом «низвержение» или «свержение вниз», чем «сложение» или «создание», — т. к. словом *καταβολή*, по-видим., указывается низвержение всех вообще существ из высшего состояния в низшее: «per *καταβολήν*, a superioribus ad inferiora videtur judicari, deductio...» (О р и г е н. О началах III, 54, — Mi gr., Т. 11, col. 329, 328), и: «*καταβολή*, quod Latine inproprie translatum *constitulationem* mundi dixerunt; *καταβολή* vero in graeco magis dejicere significat, id est deorsum jacere...» (id., col. 328). Такой перевод был бы во всяк. случ. точным этимологическ. эквивалентом *κατα-βάλλω*, т. е. «сверху вниз бросаю».



**590** Попытку дать худож.-рел. синтез этих идей о Царстве Бож., как пред-существ. миру за-предельн. реальности, представляет пасхальн слово: П. Ф л о р е н с к и й. Начальник жизни, Серг. Пос., 1907 (= «Христианин», 1907, № 4). Отчасти сюда же: А. Б у х а р е в. Исследование о достоинстве, целости и происхождении 3-й кн. Ездры, М., 1864.

**591** Для ориентировки в различных пониманиях Евангельск. «Царства Божия» см.: [31], [Н. Г. Г о р о д е н с к и й]. Ново-заветн. учение о Царстве Бож. в новейшей богосл. лит. Западн. («Чт. в Об. люб. дух. пр.», г. 31, 1894, 2, стр. 747–814). — Прот. П. Я. С в е т л о в. Идея Царства Божия в ее значении для христ. мирозозерцания, Свято-Тр. Серг. Лавра, 1906. — М. М. Т а р е в. Основы хр-ва, Серг. Пос., 1908, Т. 2. — S c h m o l l e r. Die Lehre von Reiche Gottes in den Schriften Neues Testaments, 1891. — W e i s s. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892. — I s s e l. Die Lehre von Reiche Gottes im Neuen Test., 1891. — J. B o v o n. Théologie du Nouveau Testament, Lausanne, 1893–1894. — Bern. W e i s s. Lehrbuch d. Bibl. Theol. des Neuen Test., Berlin, 1868. — J. H o l t z m a n n. Lehrbuch der neutest. Theol., Freiburg i/B u. Lpz., 1897. — G. B. S t e v e n s. The Theology of The New Test., Edinburgh, 1901. — J. M. K i n g. The Theology of Christ's Teaching, London, 1902. — По вопросу об иудейской а п о к а л и п т и к е: Прот. Ал. С м и р н о в. Мессианск. ожидания и верования иудеев около времен И. Х., Казань, 1889. — Кн. С. Н. Т р у б е ц к о й. Учение о Логосе, Т. 1, М., 1900 (= «Собр. соч.», Т. 4). — Н. [Н.] Г л у б о к о в с к и й. Благовестие св. Ап. Павла, кн. 1-я, СПб., 1905, тракт. 2-й. — Т а р е в. id. — С. Н. Б у л г а к о в. Апокалиптика и социализм, «Два града», Т. 2, [367] (= «Рус. М.». 1910, кн. 6–7). — F. W e b e r. Jüdische Theologie auf Grund d. Talmud und verwandter Schriften... her. von Fr. Delitzsch u. Schnedermann 2-te Aufl., Lpz., 1897.

**592** Учн. 10 5. Funk<sup>[135]</sup>, S. 6.

**593** id., S. XX. — Ср.: И. П о п о в. Конспект лекций по патрологии 1911–12 г., М., стр. 13.

**594** 2-е Посл. Климента к Кор. 14. — Funk, id., SS. 75–76.

**595** Th. Z a h n. Der Hirt der Hermas, Gotha, 1868. Друг. иссл. этот памятн., относится к 140-му г. Ср. Funk, id., S. XXXII. — Попов <sup>[592]</sup>, стр. 19–20.

**596** Е р м. Пастырь., Под. IX, 1 1. Funk, S. 211.

**597** id., Вид. III, 10 3–5, S. 158–159.

**598** id., Вид. II, 4 1, S. 149.

**599** id., Вид. I, 1 6, S. 144.



**600** id., Вид. III, 3 3, S. 125. — О понятиях «церкви мистич.» и «церк. историч.» и о неосновательности разделения той и другой у протестантов и у людей «нов. религ. созн.» см. Э р н. Историч. церковь [16], стр. 321–328. — Утверждение (и даже чрезмерное католичествуемое) момента видимости в Церкви на основании *сирф.* слова **ⲬⲚⲧⲩ** 'edta (этта, 'edta), соотв. евр. **פְּדוּתָא** эда, кот. вероятно употребил Спаситель, см.: В. В. Б о л о т о в. Лек. [240], II, Введение в церк. ист., СПб., 1907, 12, стр. 10–13.

**601** 1-е прав. 6-го всел. соб. (или, точнее, поместн., ибо по свидет. Аристина, ни 5-й, ни 6-и соб. не издали правил) очень точно указывает, что осуждению подверглись лица «*σωμάτων τινῶν καὶ ψυχῶν ἡμῶν περιόδους καὶ ἀλλοιώσεις ἀναπεμπάσαντας ταῖς τοῦ νοῦ παραφοραῖς τε καὶ ὀνειρώξεσι*» или, по славян. перев. «прехожденья и превращения некоторых тел и душ паки нам представивших на позор, в сонных мечтаниях блуждающего ума» («Прав.» [524], стр. 439). Иными слов., тут осуждается не учение о сверх-временной природе челов. личности, а о метемпсихозе и метемсоматозе. Эта осужден. идея о предбытии души во времени несомненно вне-христ. происход. и наиболее ярко выражена в Индии. В. М и л о с л а в с к и й. Древнее языческое учение о странствованиях и переселениях душ, Казань, 1873. — В. А. К о ж е в н и к о в. Повести о перевопл. Готамо Будды, «Бог. В.», 1912, нояб. и дек., — необ. по эр. и проникн. глава из исс. «Буддизм в ср. с хр-вом», ч. 2. — Еще: F. L a u d o w i c z. Wesen u. Urspr. d. Lehre von d. Präexistenz d. Seele... in. d. griech. Philos. Berlin. — Е г о ж е. De doctrinis ad animarum praexistentiam... spectantibus, Lipsiae, 1898. — В обеих книгах указ. лит. напротив слова автора Кн. Прем. Солом.: «Я был отрок даровитый и душу получил добрую; притом, будучи добрым, я вошел и в тело чистое» (Прем. Сол. 81:19, 20), несомненно, утверждают учение о предсуществовании души. В каком смысле? См. Н. Н. Г л у б о к о в с к и й [591], Тр. III 2, стр. 478 сл., тут же лит.

**602** Поэтому-то иуд. богословие говорило о высших духовн. ценностях как о предсуществующих миру или даже как о вечных. «Шесть вещей предшествуют миротворению; среди них находятся такие, которые действительно были сотворены, и такие, о которых было решено д о творения; Тора и Престол господства — действительно сотворены» (Берешит Рабба, I. — Weber [595], S. 16). (Заметим кстати, что эта идея о предсуществовании Престола господства как-то отразилась и на христианской иконографии, создав здесь весьма распространенный, но и не менее загадочный сюжет «*уготование престола*», вхо-



дящий, между проч. в состав софийной композиции. См. стр. 374). В др. талмудистских трактатах, а именно в Песахим 54, в Недарим 39, в Ялкупт Шимеони и в Берешит Рабба 20, таких вещей поименовывается число более круглое, а им. семь: Тора, Покаяние, Сад Эдемский, Геенна, Престол господства, Святилище и Мессия. При этом, по Береш. Рабба, Тора и Престол Господ. признаются действительно сотворенными прежде времени, а Отцы, т. е. праотцы, — Израиль, Святилище и Имя Мессии — предсуществующими миру мысли Божией (Weber, S. 198). Предсуществующими признаются в иных местах также и души (id, SS. 212, 225). — Наиболее значительным и влиятельным среди этих учений представляется учение о предсуществовании Тору, довольно близко подходящее к учению о Премирной Премудрости Божией. Тора есть отображение Существа Божия, существует вечно и называется, напр., в Вайикра Рабба 20, «дщерью Божией» (подробн. — Weber, SS. 14–18); она — закон не только мира, но и Божествен. существования, так что Бог Себя Самого создает посредством Торы (id, S. 17). Посредством нее создан мир, и в ней — план его творения, так что цель мира — осуществить этот план. В связи с этой онтологией стоит самый решительный онтологический сионо-центризм иудейского богословия. Святое место рассматривается здесь как центральный и исходный для творения пункт, в отношении к которому все остальное лежит на онтологической периферии. По Иома 54<sup>b</sup> мир сотворен из Сиона; Сион — центр творения, а Храм называется в Песикта 25<sup>b</sup> сердцем мира. Земля Израильская — первая земля, которая была сотворена, и объединяет в себе все, что порознь содержится в остальном творении, говорится в Сифрэ 76<sup>b</sup>, и т. д. Точно также и язык Израиля имеет онтологическ. первенство пред всеми другими языками. Творческое слово было изречено на священ. языке, — на языке Сиона, — свидетельствует Берешит Рабба 18 31 и Ялкупт Шимеони 52. Самое время миротворения стоит в связи с историей возникновения священного народа. Рабби Элиезер говорит, по Рош Гашшана 10<sup>b</sup>, что мир был сотворен в месяц тишири, ибо в тишири и родились и умерли праотцы; а р. Иосиф, id. 11<sup>a</sup>, думал, что миротворение произошло в месяце нисане, ибо в нисане родились и умерли праотцы. Другие авторитеты иудейства высказывались по иному, но характер аргументации у всех один и тот же (Web, SS. 198–399). М. б, в связи с этим сионо-центризм, — мнение,



что «Адам говорил языком сирским» (Родословие от созд. мира, статья из ркп. Афоноверск. мон. Большой Панфект. Еп. П о р ф и р и й Успенский. Перв. пут. в Афонск. мон. и ск., ч. 1, отд. 2, Киев, 1877, стр. 204) (ср. В а с. В. Бес. на шест. 26, — Mi gr., Т. 29, col. 44b: с и р с к. яз. весьма выразителен и особ. подходит для уразумения Св. Пис.). — На том же филос. языке своего века говорили и первые христ. апологеты; и в их сознании *древность* — синоним превосходства, т. ск., онтологической родovitости, и потому-то на упрек в новшестве, в том, что «они существуют со вчерашн. дня», следовал ответ: «Мы только повид. новый народ; скрытно мы существовали изначала и предшествовали всем народам; мы — перво-народ Божий! Основн. положения иудео-центрич.ск. понимания истории переносятся ими на себя; это им.: 1°, наш народ древнее, чем мир; 2°, мир создан ради нас; 3°, ради нас он и продолжает существование; мы задерживаем суд над миром; 4°, все в мире — начало, середина и конец — открыто для нас и ясно для нас; 5°, мы будем участвовать в суде над миром и наслаждаться вечн. блаженством. Эти убеждения рассеяны в разл. др.-хр. памятн., появляющихся еще ранее пол. 2-го в., в проп., апокалипсисах, посл. и апол., и сам Цельс свое яростное презрение к бесстыдным и смешным притязаниям хр-ан нигде так ярко не выражает, как в этом пункте (О р и г е н. Против Цельса, IV, 28) (Г а р н а к [493], VI 1, стр. 144) (ср. Тертуллиан. Против иудеев, 2, — Mi lat. gr., Т. 2, coll. 637 b, c, 638 b, c, 639 a, и др.)

**602a** Мефод. Олимп., Андрей Кес. и др.

**603** Об Ипостасях Пр. Троицы рассуждает О р и г е н: «Когда мы говорим: «всегда», «был», или допускаем какое-н. другое обозначение времени, то это нужно принимать просто и в переносном знач., потому что все эти выражения имеют врем. знач., а предметы, о кот. мы гов., только на словах допускают времен. обознач., по природе же своей превосходят всякую мысль о времени» (О нач., I, 3, § 4.— Mi gr., Т. 11, col. 150). Итак, о Б о г е нужно ли выразиться: «Он был», или «Он есть», или «Он будет»? — В сущности — ни то, ни др., ни третье. Но нельзя сказать и обратного, т. е. что «Он не был», или что «Он не есть», или что «Он не будет». Бог — ни «был», ни «не-был»; ни «есть», ни «не-есть»; ни «будет», ни «не-будет». Ведь все эти слова выражают различные соотношения Времени и того, что во Времени, — определяют отношение моментов Времени к «*теперь*». Бог же — не во Времени (— ибо быть во Времени — это и значит принадлежать к миру —), так что Его



нельзя соотносить с «теперь», и след., к Нему не применимо ни «был», ни «есть», ни «будет». Но, будучи частью мира, Он не оставляет мира без Себя и является миру; явления же Его — во Времени, и потому неправильно сказать о Боге и «не был», и «не есть», и «не будет». Он — ни «был», ни «небыл», но Он же и «был» и «не был»; Он ни «есть», ни «не есть», но Он же и «есть», и «не есть»; Он ни «будет», ни «не будет», но Он же и «будет» и «не будет». Короче, Он, хотя и не во Времени, — ибо Вечность не во Времени, — однако и не в не Времени, ибо Время — в Вечности. Из всех глагольных видов слова «быть», которые вместе с тем имеют в р е м е н а (как-то: вид совершенный, указывающий на законченность действия или состояния, вид несовершенный, указывающий на их незаконченность, вид многократный, указывающий на их неопределенную повторяемость), — ни один не должен сказываться о Боге. Но не должны сказываться о Нем и те, — мыслимые, — виды, которые берут глагольную тему отвлеченно от Времени, т. е. б е з различия времен. К Богу применим только особый глагольный вид, — вид в е ч н ы й, указывающий на действие или состояние уже не во Времени, а в Вечности. Русский язык богаче др. языков тем, что вообще сохранил и д е ю глагольного вида, — столь присущую языкам древнейшим, — и сохранил некоторые из в и д о в. Но э т о г о, в е ч н о г о, в и д а глагола мы не находим в своем родном языке, как, тем более, не находим его в языках западных. Чтобы отыскать этот вид, мы должны обратиться к Востоку, именно к языку ассирийскому. Тут имелись т р и глагольные вида а им.: вид с о в е р ш е н н ы й, для обозначения действия законченного, т. е. связанного с определенным временем; вид н е с о в е р ш е н н ы й, для обозначения действия незаконченного, т. е. относящегося ко времени неопределенному и, наконец, вид в е ч н ы й, для обозначения действия безвременного или сверх-временного. Западные ученые, у которых нет и быть не может чутья и привычки к виду, за отсутствием такового во всех глаголах кроме славянских и, отчасти, греческих, пытаются приравнять эти в и д ы — в р е м е н а м и называют их *perfectum*, *imperfectum*, или *aoristum* и наконец, *permansivum*. Но сами же они характеризуют их так что для нас, привыкших к видам, делается очевидным, что это — вовсе не времена, а — виды. Да и вообще, раз семитским языкам чужды глагольные времена (— а это признают все гебраисты, хотя все же упорно говорят о *praesens* или *futurum*, об *imperfectum* или *aoristum* —), то мало оснований надеяться





найти их в языке ассирийском. Что же касается до занимающего нас пермансива, то по форме он соответствует перфекту других семитск. яз.; по смыслу же он соответствует причастию, употребленному как сказуемое, отдельно или в сопровождении местоимения, языками арамейскими... Он означает состояния, без определения времени настоящего, прошедшего или будущего. В пермансиве различия лиц родов, чисел отмечаются посредством окончаний, которые суть не что иное, как сокращенные личные местоимения» (V. S c h e i l et C. F o s s e y, — Grammaire Assyrienne, Paris, 1901, 2-me part. Chp. V, §§ 107–108 — Ср : Joachim M é n a n t Exposé des éléments de la Grammaire Assyrienne, Paris, 1868, 1-re part. Ch. V, § 1 с, pp. 188–141). Этот-то вечный вид глагола и прилагается к обозначению действований горнего мира.

**604** «Слово «простой» им. в наш. яз. такое множество значении, что его употреблять надо весьма осторожно, если хочешь быть ясным: простой значит: 1 — глупый; 2 — щедрый; 3 — откровенный; 4 — доверчивый; 5 — необразованный; 6 — прямой; 7 — наивный; 8 — грубый; 9 — не гордый; 10 — хоть и умный, да не хитрый. Изволь понять это словечко в точности! За это я его не люблю» (К. Н. Л е о н т ь е в. О Вл. Соловьеве и эстетике жизни, М., 1912. Пис 1-е от 24 янв. 1891 г., стр. 8). Ввиду этой многозначительности слова «простота» полезно конкретн. чертами пояснить его в его значении высшем подвижническом. — Итак, кому присуща простота? — «Бывает смирение от страха Божия и бывает смирение из любви к Богу: иной смиряется по страху Божию, другой — по радости. И смиренного по страху Божию сопровождают во всякое время скромность во всех членах, благочиние чувств и сокрушенное сердце, а смиренного по радости сопровождает великая простота сердце возрастающее и неудержимое» (И с а а к С и р. Сл 89-е, а по изд. Феот. — 58-е. «Твор.», изд. 3, Серг. Пос., 1911, стр. 421). Простота — источник и корень чистоты. «Чистота есть забвение способов ведения через естество, заимствованных от естества в мире А чтобы освободиться от них и стать вне их, вот сему предел: прийти ч-ку в первоначальную простоту и первоначальное незлобие естества своего и сделаться как бы младенцем, только без младенческих недостатков. — Авва Сисой пришел в меру сию так, что спрашивал ученика: «Ел я или не ел?» И другой некто из Отцев пришел в таковую простоту и почти в младенческую невинность, почему совершенно забывал все здешнее, так что стал бы и есть до Приобщения,



если бы не препятствовали ему в том ученики; и как младенца приводили его ученики к Приобщению. Итак, для мира был он младенец, для Бога же — совершен душею» (id., сл. 21-е, по Феот. — 85-е, «Твор.», стр. 97).

605 Е р м. Пастырь, Вид V 7, Funk, S. 164.

606 id., Вид III 8, SS. 156–157. 607 id., Вид I 1–2, SS. 144–146.

608 id., Под X 3, SS. 237–238. 609 id., Вид II 3 2–3.

610 А ф а н а с и й В. К Серапиону еп. тмуйскому послание I 26. S. A t h a n a s i i Arich. Alexandr. Opera Omnia... opera et studio Monachorum Ordinis s. Benedicti, Parisiis, 1798, T. 12, p. 675.

611 Е г о ж е. На ариан слово 2-е. 78–79, [610], Т. II, pp. 545–547.

612 id., 79, p. 547. 613 [20]. 614 id. [611], 80, pp. 547–548.

615 id., 81, pp. 548–549. 616 id., 81, p. 549. 617 id., 76, p. 543.

618 id., 76–77, pp. 543–545.

619 С р. И. В. П о п о в. Религиозн. идеал св. Афанасия В. Серг. Пос., 1904 (= «Б. В.», 1903–1904). — Е г о ж е. Конспект [593], стр. 153–168.

621 [772] П. Ф л о р е н с к и й. Радость на веки, Серг. Пос., 1907.

622 Г р и г. Н и с., — Mi gr, T. 46, col. 245.

623 М а к а р и й В. Бес. 7 3. — Mi gr, T. 46, col. 245.

624 Г р и г. Б о г. Гномические двустушия, ст. 44. — Mi gr, T. 87, col. 914.

625 Д о с т о е в с к и й. Бесы.

626 Два окружн. посл. св. Климента Римск. О девстве или К девственникам и девственницам. Посл. 1-е, гл. 5 («Тр. Киев. Дух. Ак.», 1869 г, Т. II, стр. 205). Впрочем, по латинск. перев. кардинала В и л л е к у р а, сделанному с с и р с к. текста, конец этого места имеет иной смысл, а им.: «Nunc quae te sors beata in coelesti Jerusalem maneat, perpendisti?» (Mi gr, T. 1, col. 390).

627 И с а а к С и р. Сл. 5, в р. п., изд. 2-е, 1893 г., стар. 37 (Феот. — 44-е, *σσ.* 275–276). Ср.: Сл. 9, стр. 54 (Феот. — Сл. 7, 656); Сл. 34, стр. 154, 155–156 (Феот. — Сл. 37, *σσ.* 235–236, 238–239); Сл. 57, стр. 294 (Феот. — Сл. 57, *σ.* 77).

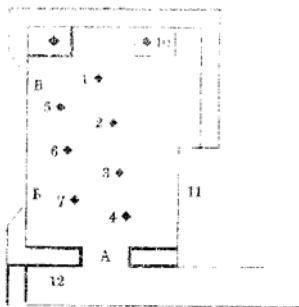
628 id., Сл. 68. стр. 347 (Феот. — Сл. 2, *σσ.* 12–13).

629 Напечатанное *курсивом* представляет наименования различных я в л е н н ы х и к о н Божией Матери. Прочие же величания Ее взяты из церковных п е с н о п е н и й. — Иконы Б. М. описаны во мног. труд. Назовем нек. из них, заимствуя часть указаний из статьи: С е р г и й, Архиеп. Владим. Русская лит. об иконах Пресв. Богородицы («Странник», 1900 г., июнь-июль). — Архим. И о а н н и к и й Г о л я т о в с к и й. Новое небо, с новыми звездами сотворенное, т. е. преблагословен. Дева Богородица с чудесами своими. Издавалась



многократно, — в 1662, 1667, 1699 гг. — Гр. С в е ш н и к о в. Описание явлений чудотворных икон Пресв. Богородицы, 1838. — Иер. С е р г и й, Казн. Тр.-Сер. Лавр. Изображение икон Пресв. Богородицы, 1848 г., 2-е изд., 1853 г. [продолжен. предыд.]. — С. И. П о н о м а р е в. Алфавитный список икон Богоматери, изд. в «Паломнике», 1889 г. — Архиеп. Д и м и т р и й. Месяцеслов, 1893 и сл. гг. — С к а з а н и я о земной жизни Пресв. Богородицы, 1897, изд. 7-е, Пантел. Афон. мон. Тут прилож. «Церк.-Слав. и рус. лит. о Б. М.», с 1611 г., Список этот пополняется в: П. С. К а з а н с к и й. Величие Пресв. Богородицы и Приснодевы Марии, 1845. — Е г о ж е. Слава Пресв. Влад. наша Богор. и Приснод. Марии, 1853 г. [прод. пред.]. — Его же. Благodeяния Богоматери роду хр-му чрез Ее святые иконы, 1891 [прод. пред.]. — София С н е с с о р е в а. Земная жизнь Пресв. Богородицы, 1891. — R o h a u l t de F l e u r y. La sainte Vierge, Paris, 1878, 2 vol.

**630** Икона «Умиления» замечательна тем, что на ней Б. М. изображена б е з Младенца и даже д о Его зачатия, — в момент «Архангельского обрадования», т. е. как Пречистый Сосуд Духа Св. Пред нею у Преподобного Серафима было вождено с е м ь светильников, занимавших почти всю келию, — а это опять знаменует Духа Св. в Его семи дарах — семи высших духах. Вот знаменательный план келий Преподобного, как его начертил Н. А. Мотовилов (С. Н и л у с. Великое в малом, изд. 2-е, Царск. Село, 1905. «Служка Божией Матери и Серафимов», IV, стр. 110):



А — Входная дверь в келию, Б и В — окна, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 — большие подсвечники с зажженными свечами; 8 — столик и на нем икона Богородицы Радости всех Радостей; 9 — скамья, на которой спал Батюшка; 10 — камень, служивший ему изголовьем; 11 — изразцовая лежанка; 12 — сени, в кот. впо-



следствии стоял гроб Преподобного. — Мать Мотовилова, когда он был еще ребенком, водила его с собою в эту келию. Однажды ребенок, пораженный обилием свеч, стал бегать и резвиться в келии. Мать с упреком его остановила, но Батюшка возразил: «С малюткой Ангел Божий играет, матушка! Как можно ребенка останавливать в его беспечных играх!.. Играй, играй, деточка! Христос с тобой!» (id., стр. 110–111). — О том, что Преподобный заповедал называть икону «Умиления» — «Радостью всех радостей» [тут — сближение Б. М. с Утешителем, id., «Поездка в Саровскую пустынь», XVII, стр. 80.

631 Ἐπί σοι χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις, Ἀγγέλων τὸ σύστημα, καὶ ἀνθρώπων τὸ γένος... Ἐπί σοι χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις· δόξα σοι» (Εἰρηολόγιον, ἔκδοσις Ἰωάν. Νικολαΐδου, ἐν Ἀθήναις, 1906, σ. 208). Ἐπί σοι χαίρει, т. е. Тобою радуется, Ты — источник и предмет радости: *χαίρειν ἐπί τινι* или *ἐν τινι* — радоваться чем или кем. Замечательно, далее, сближение «радования» и «облагодатствования», — это о д и н глагол, *χαίρω*. Можно передать поэтому смысл так: «Тобою, Получившая Утешителя, получает Его тварь...». Πᾶσα ἡ κτίσις — целокупная тварь, тварь, как единый организм, но не «всякая». Ἀγγέλων τὸ σύστημα — словом, «собор» передается плохо, ибо *σύστημα* — *ὀλότῃς ἢ σώμα ἐκ πολλῶν μερῶν-μελῶν ἢ πρῶσώπων συνισταμένον ἢ συντιθεμένον, «κόσμος»*» (Анфим Гази [134], Т. 3, ст. 529), — опять-таки целокупность, а не сумма. Ἀνθρώπων τὸ γένος — род человеческий, как нечто единое, *grius* каждого человека. Итак, все тварное бытие, как единое Существо, одухотворенное Носительницею Духа, — Ср. изображение «*О Тебе радуется*»: Д и о н и с и й Ф у р н о а г р а ф и о т. Ерминия или наставление в живописном искусстве, 1701–1788 г. Пер. П о р ф и р и я. Еп. Чигиринск., Киев, 1868, стр. 155–156. Ч. 8, V 11.

632 Когда в 1780-м г. юноше Прохору, впослед. преп. Серафиму, во время болезни явилась Б. М., то она сказала, указывая перстом на Прохора, Иоанну Богослову: «Э т о т — н а ш е г о р о д а». Эти же слова были сказаны Ею и о друг. подвижнике, а им. о 80-ти лет. старце архим. П а и с и и, в Тр.-Сер. Лавре. Об этом расск. иером. Иоасаф в аноним. книге: «Житие старца Серафима, Саровской обители иером., пустынножителя и затворника», СПб., 1863, стр. 25 и прим. — Впрочем, эти случаи не исключит., можно было бы указать и иные.

633 Афон. Пат. [484], Ч. I, стр. 78–135, 171–178.

634 [531].

635 [567].



- 636 Воскликание: «Радуйся столпе девства — *χαίρε ἡ στήλη τῆς παρθενίας*» (Eiq. [631], σ. 205) находится в Акафисте Б. М., ик. 10, а туда внесено из Слова на Благовещение Иоанна Златоуста (Макарьевск. Четьи Минеи, л. 602, 604, 616. — В русск. п. «Творений» Иоан. Зл., СПб., 1896, Т. II 2, стр. 854–857 этого речения не находится.
- 637 Однако не следует в этом духовн. складе искать основы непрем. физиологической.
- 638 Нилус. id [630], Служба Б. М., IX [надо X], стр. 125–128.
- 639 Это — т а р а в д а о Б. М., которую огрубленно и орасудоченно выразили католики своим догматом *immaculatae conceptionis*. См.: Прот. А. Лебедев. Разности церковей Вост. и Зап. в уч. о Пр. Деве Марии Бог., Т. I: О непорочном зачатии, СПб, 1908, изд. 2-е.
- 640 Кан. Одигитрии, п. 8-я, Богородичен.
- 641 Среди ликов ангелов изобрази «Богоматерь с распрос-тертыми руками и напиши над нею: *Матерь Божия Владычица ангелов*» (Дион. Фурноаграф. [631], Ч. 4 I, стр. 233).
- 642 Н и к о л а й К а в а с и л а. Изъяснение божественной литургии, 38 («Писания свв. оо.» [327], Т. 3, стр. 385).
- 643 Стр. 540–543.
- 644 И г н а т и й Б о г о н. Письмо к Ап. и Ев. Иоанну Богосл., — Migr., Т. 5, coll. 941–944.
- 645 id., col.
- 646 Его же. Письмо к св. Деве Марии — id., coll. 943–944.
- 647 Пресв. Д е в а М а р и я, — Ответное письмо Игнатию Богон., id, coll. 945–946.
- 648 Д о н и с и й Ареоп. О Божественных именах (Цит. по: R. de Fleury [629], Т. I, стр. X, § 12, pp. 237–238.
- 649 Н и к и ф о р К а л л и с т заимств. свое описание у Е п и ф а н и я. — Письмо к Феофилу: об иконах. Перев. текста Епифания помещен в Вел. Чет.-Мин. Макария, изд. 1868 г., сент., стр. 363 и дал.
- 650 А м в р. Мед., О девственницах, II, 67.
- 651 Н и к и ф о р Кал. [649].
- 652 Вот поэтому признание или непризнание возгласа: «*Пресвятая Богородице, спаси нас!*» определяет православность или неправославность умонастроения (стр. 358, ср. [638]). Известный Н. Н. Неплюев, которого долгое время подозревали в протестантстве, высказывался вполне искренно, возмущаясь, что «этот возглас «*спаси нас*», обращенный к простой женщине, кажется ему кощунством». Да, это неизбежно было, есть и будет, когда Б. М. признается «простою женщиною».



Но Она — Церковь, а протестантство Церковь-то и отвергает; в этом все дело.

**653** А м в р. Мед., О девственницах. О вдовицах. О девстве. О воспитании девы. Увещание к девству. О падении девы (Mi lat pr., Т. 16. — «Творения св. Амврос. Мед. по вопросу о девстве и браке, в рус. пер.», пер. с лат. А. Вознесенский, под ред. А. Писарева, Казань, 1901). **654** Его же. О восп. девы. V 35. — Mi, col. 314 a. — P. n. [<sup>167</sup>] стр. 178. **655** Его же. О девственницах, I, 3 11. — Mi, col. 191 c. — P. n. стр. 6. **656** Его же. О восп. девы, VII 50. Mi, col. 319 a. — P. n. стр. 184. **657** id., VII 50, col. 319 a, b. — стр. 184–185. **658** id., XII, col. 825 a, стр. 193. **659** id, XIII 81, id., ср. гл. XIII, col. 324 c — 326 a, стр. 193–194. **660** Его же. О девственницах, II, 2 6, col. 268 c, стр. 31–32(11 1 6). **661** id., II, 2, 15, col. 210 d, стр. 35 (II, 11, 15). **662** id., I, 8 52, coll. 202 c — 203 a, стр. 52. **663** Его же. О восп. девы XIV 87, col. 326 b стр. 194. **664** id., XIV 89, Mi 326 c — 327 a, стр. 195. **665** Напр., его же. Увещ. к дев. X 66, стр. 234–235. **666** id., XV 93–94, coll. 327 c — 328 a, стр. 196–197. **667** id., X 67, стр. 235. **668** Его же. О девственницах, I, 3 12, col. 192 a, стр. 7. **669** id., I, 5 22, col. 195a, стр. 10. **670** id., I, 5 20, стр. 10. **671** id., I, 6 31, col. 197c, стр. 14, 15.

**672** А. С. Х о м я к о в. Опыт катехизического уч. о Церкви, § 9 («Собр. соч.», Прага, 1867 г., Т. 2, стр. 18).

**673** Имею в виду применение имени Софии-Премудрости к двенадцати-летнему Иисусу Христу, поучающему у храме иерусалимском (Ипатьевский складень. «Вестн. археол. и истор. издав. Археол. Инст.» 1885 г., вып. IV, стр. 22, табл. V, 2) и к Иисусу Христу, раздающему св. хлеб и чашу (икона пинского князя Феодора Ив. Ярославича 1499–1522 г. «Археол. Вестник», Т. I, стр. 193. М., 1867). См. Н. Покровский. «Евангелие в памятниках иконографии», СПб., 1892, стр. 375. — К числу исключительных вариантов относится и миниатюра из рукописи XII-го или, быть может, XI-го века «Психомахии» П р у д е н ц я, хранящаяся во дворцовой библиотеке Святого Петра в Л о н е. Изображение, интересующее нас, помещено среди ряда аллегорических миниатюр. Оно представляет Иисуса Христа с крестчатым нимбом, сидящим в сегменте; лицо Господа, — приблизительно тридцати-летнего, — с б о р о д о ю. Протянув обе руки, Он как бы передает: десницею к н и г у, а шуйцею — с в и т о к. Около Него надпись крупными буквами: «SANCTA SOPHIA». По объяснению Д и д р о н а, этот символ выражает полноту разумения, даваемого Премудростью, ибо тут представлены два наиболее



употребительные вида манускрипта, — орудия Ее, — а именно свиток и книга. По указанию Гюйома Д ю р а н а (G. D u r a n d. Rat. div. offi. lib. I, cap. III), в руку пророков ветхозаветных вкладывается на изображениях с в и т о к, в руку же евангелистов, как обладавших полным боговедением, а не образным, — книга, поскольку книга, более значительная по объему и способная вместить большее содержание, является атрибутом и совершенной мудрости. Впрочем, это указание западного символиста справедливо лишь отчасти, ибо известны случаи, когда пророки изображались с книгами и, наоборот, апостолы — со свитком.

Изображение разбираемой нами миниатюры см. в книге: M. D i d r o n. Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu. Paris, 1843, pp. 160–161; Fig. 50.

674 Еп. В и с с а р и о н [Нечаев]. Иконы и др. свящ. изображения в русск. Церкви (в сбор. «Духовная пища», изд. 2-е, М., 1891 г., стр. 284) называет эту Софию *Холмогорскою*.

675 «Жалобница Благовещенского попа Селивестра» ([Б о д я н с к и й]. Московские соборы на еретиков XVI в. в царств. Ивана Васильевича Грозного, М., 1847, стр. 20. Акты Археограф. Экспедиции, Т. I, стр. 248).

676 Новгородск. III летопись, под 7050-м годом.

677 Толстой, стр. 241. — Арсеньев, стр. 263–264. — Филимонов, стр. 5–6. — Никольский, стр. 291. Тут описывается икона на переплете Новгородск. Синодика XVII в. — [Муравьев], — стр. 553–554 [702]. Еще я пользовался некоторыми иконами Софии Новгородской: в Успенском Соборе Свято-Троицкой Сергиевой Лавры (1-ый ярус иконостаса, 2-я икона справа от Царских врат); в Костромском Успенском Соборе (стенопись притвора, у входа, справа и на наружной алтарной стене, — северной, что составляет замечательную особенность этого храма); в Церковном Музее при Моск. Дух. Академии; в боковом притворе Троицкого Собора Свято-Троицкой Сергиевой Лавры; в Московской Третьяковской галерее (№ 54); — стенописью Московского Успенского Собора: в Церковном Музее при Киевской Дух. Акад. (№ 2570, в складне) и др.

678 Д а л ь ([Г], СПб., 1866, ч. I, стр. 384 = 3-е изд., Т. 4, стлб. 606) дает объяснение иное. Он сближает слово т о р о к и или т о р о ц и н е с т о р о к à или т о р о к ò — ремешки позадь седла, для пристежки, — а с т о р о к, что на архангельском наречии значит п о р ы в, у д а р в е т р а, ш к в а л. Отсюда у Даля получается, что «т о р о к и и т о р о ц и, икнпсн. — т о к Б о ж е с т в е н н о г о с л у х а, изображенный на ико-



нах в виде излучистой струи, тока, лучей», хотя далее приводится и обычное значение для тóроки — тесемка, лента. Можно указать еще, что слово торженный или торченый (от торчатъ?) значит поднятый кверху, закрученный (напр., «усы торженые»). (И. Ф. Наумов. Дополнения и заметки к Толковому Словарю Даля. Прилож. к XXIV Т. Зап. Имп. Ак. Н. № 1, СПб., 1874, стр. 37).

**679** Существует и иное понимание этих кругов. Согласно ему, «круги концентрические, или сферы в разрезе, которыми на древнейших иконах всегда окружен Спаситель, — символизировали сосредоточие всех Божеских свойств в Первородном, как-то: премудрости, всемогущества, правосудия, милосердия, царской власти, силы, славы и др., представленных в виде кругов из одного центра описанных. А еще таковые свойства означались и тремя лучами около главы Его, с именем Божиим: «Сущий (ὁ Ὡν)». (Вас. Арсеньев [702], стр. 261).

**680** Н. Покровский. Евангелие в памятниках иконографии и искусства, изд. 2-е, СПб., 1892 г., стр. 374–375 — Его же. Очерки памятников христианской иконографии и искусства, изд. 2-е, СПб., 1900 г., стр. 426–427, 433.

**681** Подробн., см. у Филимонова [702], стр. 15–18.

**682** Такова икона Софии, находящаяся в Оптиной Пустыни в келии у о. игумена М. Икона эта — тонкой, — италийской, по-видимому, — работы (сужу по технике письма и по написям — греческим и славянским, которые сделаны настолько безграмотно, что показывают полное незнание этих языков иконописцем). — Нечто вроде этой иконы я видел еще в Тифлис. Церк. Муз. при Сионск. Соб., в Митроп. пок. Св.-Тр. Серг. Лав. и еще кое-где.

**683** Так — на Киевской иконе; на описываемой же не все можно разобрать вследствие мелкости изображений.

**684** (Свящ. Ал. Сулоцкий). Описание краткое всех церквей, существующих в г. Тобольске, и пространное Тобольского Софийского Собора, М., 1852. В Тобольск. соб. имеется две иконы Софии, одна местная, другая — малая.

**685** Подробн. у: Филимонова, стр. 20; Лебединцева, стр. 556 сл; Орловского, стр. 50–52; Болховитинова, стр. 16 сл; Толстого стр. 458–460; Муравьева, стр. 553 [702].

**686** Риза происхождения более позднего.

**687** Ф. И. Буслаяев. Лиц. Апок. [289].

**688** А. И. Кирпичников. Успение Божией Матери в легенде и в искусстве («Труды VI Археол. съезда в Одессе; 1884 г.», Одесса, 1888 г., стр. 227).





Г Б	царск. врата	А В
г б		а в

**689** Из прилагаем. схемы можно увидеть эту пронизанность всего иконостаса Киево-Соф. Соб. апокалипсическим духом и, отсюда, убедиться в апокалипсическом моменте идеи и иконы Софии. Иконы расположены так: А — ик. Спасителя. Б — ик. Божией Матери, с надписью: «Предста Царица одесную меня», так что Б. М. отождествляется с «Невестою» Пс. 44 (по евр. счету — 45:11). В — ик. Софии Премудрости. Г — Эммаусская группа и надпись: «Ты есмь посреде их», т. е. опять загадочное свечение преображенной плоти. Но особый тон иконостасу дают в особенно медальоны, расположенные под перечислен. выше икон. и, к сожалению, неудобно-разглядываемые из-за решетки, *а* изображает восемь ангелов около жертвенника с пылающим пламенем. Один из них изливает пламя из амфоры на цепи, причем цепь обмотана около руки ангела; два другие ангела получают трубы из рук, протягивающихся из-за облака; наконец, пять остальных трубят в трубы; под иконою подпись: «И изыде дым кадильный молитвами святых от руки Ангела пред Бога. Апокалипсис **И**», *б* им. подпись: «И даны быша Жене два крыла Орла великаго, да воспарит Богу в пустыню. Апок. **ДБ**». На верху иконы представлена стоящею Жена с младенцем. Оба они простирают руки вверх, к левому углу композиции, где изображен светолучающий треугольник. Жена повернула голову направо, как бы молясь за стоящую вправо от нее Жену, стоящую на луне. У этой, второй, женск. фигуры на голове — корона, а на спине — ангельские крылья. Руки ее сложены молитвенно, а лицо обращено влево, либо к Жене с младенцем, либо к Треугольнику. В нижней части иконы расположены Архангел, вооружен щитом и рыцарск. шлемом в страусовых перьях; в деснице его нечто вроде пламенных перун, которыми он поражает расположенного справа от него Семиглавого Зверя, выходящего из бездны. Под Архангелом — пространство, заполненное огнем, а справа, т. е. под зверем, — темные волны. Наконец, под сияющим Треугольником, Символом Троицы, над Архангелом помещено какое-то желтое (золотое?) изображение с



вертикальн. написанием; но ни изображение, ни написи мне не удалось разобрать, ибо мешала решетка перед иконою. М. б., дозволительно сделать предположение, что это — Иерусалим Горний. — Замечу кстати, что в Софийском Соборе имеется еще одно софийное изображение — стенопись над воротами ограды. А в Десятиной Церкви, в левом, — северном, — пределе на царских воротах времени Петра Могилы — та же софийная икона Богоматери, но без такой написи и без окружающих фигур; это — упрощенная композиция Софии Киевской.

**690** «Фигура Б о г о м а т е р и, изображенная в колоссальных размерах в конце нашей абсиды, стоит на подножии с воздетыми вверх руками, в том типе, который известен в христианской иконографии под именем о р а н т ы, а в сценах Вознесения как о б р а з ц е р к в и н а з е м л е. Эта двойная характеристика женской фигуры на сценах Вознесения констатируется и памятниками. Начиная со сцены на дверях церкви св. Сабины, где каждую фигуру в виде оранты венчают диадемой Апостолы Петр и Павел, в памятниках последующего времени, напр., в Сирийском Евангелии, видим ту же фигуру оранты. На сосуде города Монца (VI в.), над головой оранты изображен г о л у б ь, символически сливающий сцену Вознесения с Сошествием св. Духа, для более полного выражения торжества оставленной на земле церкви... В памятниках от IX по XI ст. по сторонам оранты встречаем иногда только двух Апостолов Петра и Павла, как представителей церкви *ex gentibus* и *ex circumcisione*, предстоящих по сторонам ее, как символа церкви вообще (напр., на каменном кресле Новгородского храма). Как с и м в о л ц е р к в и, оранта отмечается и другими чертами: в миниатюрах Армянского Евангелия X ст. монастыря св. Лазаря, к оранте Петр и Павел благоговейно протягивают руки, покрытые плащами, как бы для принятия освящения. Часто также она стоит на возвышении, как и у нас и как находим в греческой рукописи Импер. Публ. Библ. № 105, в фресковой сцене Вознесения Старо-Ладожской церкви, нашего Собора и в др. Наряду со сценами, где эта фигура характеризуется как церковь на земле, мы имеем примеры, где она характеризуется как Мария. — Отсюда, следовательно, вообще в сценах Вознесения центральная фигура, так или иначе данная, содержит значение и церкви на земле, и Матери Божией, или лучше: образ церкви, конкретно данный в образе Марии» (Д. А й н а л о в и Е. Р е - д и н. Киево-Софийский Собор. Исследование древней мозаической и фресковой живописи. СПб., 1889, VII, стр. 39–40;





691 Н. П. К о н д а к о в. Визант. церкви, Одесса, 1886 г., с. 28.

692 Писатель XIV в., Константинопольский патриарх Филофей, в духе учения св. Григория Паламы толкует Премудрость как «общее действие единосущной и нераздельной Троицы». «Σοφία ... ἡ κοινὴ τῆς ὁμοουσίου καὶ ἀδιαίρετου Τριάδος, τῆς μιᾶς φημι καὶ παντοδύναμου καὶ ἀσυγχύτου Θεότητος, ἔστιν ἐνέργεια» (еписк. А р с е н и й. Филофея, патр. Конст. три речи к еп. Игнатию: с объяснением изречения притчей: *Премудрость созда себе дом* и проч. Греч. текст и рус. пер., Новгород, 1898, стр. 108, сл. III 3). Это толкование, в сущности, весьма недалеко от понимания Премудрости как Церкви.

693 Зап. Имп. Арх. О-ва, VIII, 254.

694 На долю народа русского выпало редкое счастье получить хри-во тогда, когда еще почти не успели выразиться черты национального самоопределения. Хр-во не сталкивается тут ни с оформившимся учением, ни с богатым культом какой-либо иной религии; не находит укоренившихся нравственных привычек или государственных стремлений. Самый язык, еще незапятнанный и гибкий, доверчиво дает устроить из себя сосуд благодати. Одним словом, хр-во попадает в души младенческие, и все дальнейшее возрастание их, все внутреннее их устроение совершалось под прямым водительством Церкви. Весьма понятно, что народный дух, так сложившийся, не мог не быть существенно православным. Если же прибавить сюда еще природную мягкость русского характера, то станет вполне понятным, что православие должно было запечатлеться на этом воске со всеми особенностями той передачи, к которой предназначило Провидение первоучителя славян, духовного родителя русского народа, — св. равноапостольного Константина, в мон. Кирилла. — В чем же особенность е г о духовного склада? — Все житие его пронизано тонами софийными. Это не египетский или палестинский авва, в истощании своем нашедший свое спасение, а муж царственных богатств и пышности, житием своим благословляющий не отсечение, а преобразование полноты бытия. Не резкий поворот от греха к чистоте характерен для подвига св. Константина, но благодатная непрерывность в его росте. Родитель его — знатный и богатый вельможа, по имени Л е в, и мать его М а р и я жили благочестиво, исполняя все заповеди Божии. Константин, — имя царственное, — был с е д ь м ы м сыном (7 — число Софии). Когда мать, по рождении, отдала его кормилице, чтобы та вскормила его, он никак не желал питаться чужим молоком, но — только моло-



ком матери (благословение семейственности). С рождением Константина, родители его дали обет жить, как брат с сестрой, и так прожили ч е т ы р н а д ц а т ь (14 = 7×2) лет до самой смерти. С е м и лет от роду Константин видел сон (мистическая чуткость) и рассказал его отцу и матери, а именно в след. словах: «Воевода, стратиг нашего города, собрал всех девиц нашего города и сказал мне: «Выбери себе из них кого хочешь на помощь и в сверстницы себе». Я, оглядев, посмотрел их всех и приметил одну, прекраснейшую всех, с лицом с в е т я щ и м с я, украшенную многими золотыми монистами и жемчугом и украшениями; имя ей было С о ф и я. Ее я избрал». Родители поняли, что Господь дает отроку Деву Софию, т. е. П р е м у д р о с т ь, возрадовались духом и со старанием стали учить Константина не только книжному чтению, но и богоугодному добронравию — премудрости духовной. «Сын, — говорили они Константину словами Соломона, — чти Господа — и укрепиться; храни заповеди — и поживешь; словеса Божии напиши на скрижали своего сердца; нарцы Премудрость сестру тебе быти, Разум же знаем [т. е. близким, родным] сотвори тебе (*Прт* 7:1-4). Премудрость сияет светлее солнца, и если ее будешь иметь своей помощницей, она избавит тебя от многого зла». Известно, какие успехи проявил сей отрок в учении, особенно в изучении св. Григория Богослова. Он изучил Гомера, геометрию, диалектику и философию под руководством Льва и Фотия, из коих второй был патриархом Цареградским. Кроме того, он изучил риторику, арифметику, астрономию, музыкальное искусство и вообще все светские науки и знал, кроме греческого языка, языки латинский, сирский и др. Он был прозван Ф и л о с о ф о м. Хотя и воспитывался он при царском дворе, под личным наблюдением императора, однако он помнил о Подруге своей. Отказавшись от знатной, богатой и прекрасной невесты, он был возведен в иерейский сан и сделан библиотекарем при храме св. С о ф и и. Вот от этого-то избранника Софии и получило начало свое русское православие. Удивительно ли, что Та, которая избрала Константина на просвещение народа русского и побудила его к этому подвигу, стала, особенно на первых порах, особой Покровительницей новопросвещенного народа-младенца и что икона ее возникла впервые именно здесь и стала народной святыней? Не удивительно и то, что храмы Успенские, Благовещенские и пр. первоначально были С о ф и й с к и м и и лишь впоследствии, — как мне неоднократно передавал свое убеждение † А. П. Голуб-



цов, — были приурочены к моментам жизни Богоматери. — О св. Конст-не см.: О б о д я н с к и й. Пространные или паннонские жития Константина Философа («Чт. в Имп. Общ. Ист. и Др. рос», 1863 г., кн. 2, стр. 1–224; 1864 г., кн. 2, стр. 225–398; 1873 г., кн. 1, стр. 389–534).

**695** Покровский [<sup>680</sup>], Ф. [И.] Буслаев. Истор. очерки, СПб., 1861, Т. 2, О мин. Углич. псалт. — Е. [К.] Р е д и н. Античные боги (планеты) в лицевых рукописях сочинения Козьмы Индикоплова («Зап. клас. отд. Имп. рус. Арх. О-ва», Т. 1, СПб., 1904 г., стр. 33–43). Тут поименовываются еще нек. олицетворения (Галгал, Иерихон, Гай, Гевол, Источник, гора Гемскахор, *Εἴρεσις*, *Φρόνησις*, *Μεγαλοψυχία* и т. д.) и затем изучаются олицетворения планет: Луны, Солнца, Крона, Афродиты, Зевеса, Арриса и Ермиса.

**696** А. П. Г о л у б ц о в. Соборные чиновники, 1-я пол. иссл., М., 1907 г., стр. 23, прим. — В «Сл. Соф.» [<sup>712</sup>], стр. 9, пес. 4, троп. 2: «Премудрость Божия, еже есть смотрения таинство всем человеком». В 9-м послании Дионисий Ареопagit тоже толкует Премудрость, как Промысел.

**697** Подр.: Голубцов, id., стр. 21–24. Ср. «Сл. Соф.» [<sup>712</sup>], стр. 11, кан., пес. 6, конд.: «Видим чудотворную икону Премудрости Божия, Пречистыя Его Богоматере».

**698** «Сказании известно» [<sup>702</sup>] гл. 14, стр. 1.

**699** Умалчивают о значении св. Софии, — вопросе столь естественном при описании храма, — и епископ VII-го века А р к а н г е л, сказание которого сохранилось в записках А д а м н а н а, и писатель половины IX-го века Б е р н а р д М у д р ы й, и высокообразованный епископ Л и у т п р а н д, посетивший Константинополь д в а ж д ы, в 948–950 и 968–969-х годах, и весь обширный ряд писателей, тянувшийся до конца XII-го века. Ничего не говорят в своих записках о занимающем нас вопросе и те западные люди, которые явились с войсками, покорившими Царьград, в частности — и самый видный из них, подробно описавший взятие Константинополя — латинами — В и л л ь г а р д у э н. Северные путешественники, в записках которых есть любопытные показания о Константинополе, тоже не сообщают ничего об основной религиозной идее этого города. Так, аббат Н и к о л а й, в своем Итинерарии, отделяется замечанием: «В Маклагарде есть церковь, называемая Agiosophia, а северными людьми Aegisit, и церковь эта по устройству и величине превосходнее всех церквей на земле» (W e r l a u f f. Symbolae, 10) — и только. В прибавлении к запискам его тоже ничего нет. Вот факты,



пред которыми историку нельзя не остановиться с изумлением! Сведения эти заимствую из реферата: И. И. Срезневский. Св. София Царьградская по опис. рус. паломника конца XII в. — «Тр. третьего арх. съезда в России, бывш. в Киеве в авг. 1874 г.», Киев, 1878 г., Т. 1, стр. 105–106). Срезневский гов., что он пересмотрел все описания, «какие только мог достать» (id., стр. 104).

**700** Robert de Clary. Li prologues de Constantinoble comment ele fu prise (по изд. гр. де Риана, — Li estoires de chians qui conquisent Constantinoble de Robert de Clari en Aminois, chevalier, s. a. p. 67 — по изд. К. Гоппа, — Chroniques Gréco-Romanes inédites ou peu connues, Berlin, 1873, p. 67. Пикардский текст описания Соф. Соб. и рус. пер. его наход. у Срезневского [69], стр. 107–108.

**701** По учению Вл. Соловьева («Рос. и вс. Ц.» кн. 3-я, гл. III–V, стр. 325–353, особ. см. стр. 326–327, 328, 331–332, 349), София — не только идеальная личность Твари, но и «Субстанция Пресв. Троицы» (— не хотел ли С-ев сказать: «общая энергия» или «общая благодать»? —). Нет надобности разъяснять, как друг от друга далеко отстоят это учение об отдельной от Ипостасей Сущности Божией и правосл. учение Афанасия В., твердо стоящего на формуле *ἐκ Πατρὸς, ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρὸς*. Рационализм С-ва обнаруживает себя именно в том, что для С-ва не живая Личность, не Ипостась и не само-обосновывающееся Живое Троиединство — начало и основание всего, а субстанция, из которой уже выявляются Ипостаси. Но эта субстанция в так. случ. не может не быть признана безличною, а поэтому — вещною. Философия С-ва, тонко-рационалистическая по своей форме, неизбежно есть философия вещная по своему содержанию. То, о чем учит С-ев, несомненно примыкает к савеллианству, к спинозизму, к шеллингианству, по крайней мере в его первом фазисе. — Учение С-ва о Софии и о Мировой Душе (эти два Лица у него то отождествляются, то различаются) изложено в: Волжский [А. С. Глинка]. Проблема зла у Вл. С-ва («Вопр. Религии», М., 1906, вып. 1-й, стр. 221–297). Лит. см. [4]. Сюда надо добав. еще: Кн. Е. [Н.] Трубецкой. Мирозозерцание Вл. С. С-ева, М., 1913 г.; Э. Л. Радлов. Вл. С-в, СПб., 1913 г. — С-в называет Дж. Пордеджа (1625–1698 гг.) «специалистом по Софии». Действ., не только по происх. своему его теософск. система софийна, но и по содерж. она гл. обр. посвящена Софии, если не прямо, то косвенно. Откровение, ему бывшее 21-го, 22-го и 23-го июня 1675 г.,



описано им в небольш. соч., рус. рук. перев. кот., хранящийся у меня, озаглавлен: «София Вечная Дева Вечной Премудрости, открывшаяся Иоанну Пордечу». Теософское учение о Софии развито в особ. в «Бож. и ист. метаф.» [125], Т. 2, кн. 2, гл. 5, отд. 3, §§ 44–58, стр. 202–213.

**702** Подробности см. в Софийно-иконографической литературе. Ради удобства привожу библиографию ее, хотя и неполную (звездочками отмечены те книги или статьи, где имеются рисунки по Софийной иконографии): А. И. Н и к о л ь с к и й. Статья в «Вестн. Археол. и ист., издаваем. Имп. Археол. Инст.», 1906 г., Вып. 17. (Мне не удалось видеть ее). — А. И. У с п е н с к и й. Иконопись в России до второй половины XVII века («Золотое руно», 1906 г. № 7–8–9). — Е. К. Р е д и н. Материалы для византийской и древнерусской иконографии. I. София, Премудрость Божия. («Археологические Известия и Заметки». Т. I, М. 1893). — Гр. М. [В.] Т о л с т о й. Иконы Софии, — Премудрости Божией («Душеп. Чтен.» 1890 г., Ч. I, стр. 240–241, 459–460). — В. А р с е н ь е в. О Церковном иконописании («Душеп. Чтен.» 1890, Ч. I, стр. 263–265). — Свящ. Б о г о с л о в с к и й. Святая София в Великом Новгороде («Христ. Чтен.» 1877 г., Ч. I, стр. 188–189, 191, 201). — Гр. М. [В.] Т о л с т о й. Письма из Киева («Душеп. Чтен.» 1870 г., Ч. II. «Извест. заметки», стр. 69–71). — Прот. П е т р О р л о в с к и й. Святая София Киевская, ныне Киево-Софийский кафедральный Собор, изд. 2-е, 1901 г. — С а х а р о в. Исследования о русском иконописании, кн. 2, стр. 30–84. — П. Г. Л е б е д и н ц е в. О св. Софии Киевской. («Труды III Археологического съезда в Киеве в 1874 г.», Т. I. Киев, 1878). — [Прот.] П. Л[ебединце]в. София Премудрость Божия в иконографии Севера и Юга России («Киевск. Старина», Т. 10, 1884 г., Сентябрь, стр. 555–567). — \*Г. Д. Ф и л и м о н о в. Очерки русской христианской иконографии. София Премудрость Божия («Вест. общ. древне-русс. искусства при Моск. Публ. Музее». № 1–3, 1874 г., М., стр. 1–20). — «Сказание известно, что есть Софей премудрость Божия» и Сказание о Святой Софии в Цареграде (там же, «Материалы», стр. 1–17). — А. [П.] Г о л у б ц о в. Соборные Чиновники и особенности службы по ним, М., 1807 г., стр. 13–32 и далее. — \*Н. [В.] П о к р о в с к и й. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских, СПб., 1892. стр. 374 сл. XXXV–XXXVI, 207 и др. — \*Митр. Евгений Б о л х о в и т и н о в. Описание Киево-софийского Собора и Киевской Иерархии, Киев 1825, стр. 16 и далее. — Ф. [И.] Б у с л а е в. Исторические Очерки рус-





ской народной словесности и искусства, СПб., 1861 г., Т. 2, стр. 294–298. — Свящ. Константин Н и к о л ь с к и й. Анафематствование, совершаемое в первую неделю Великого Поста, СПб., 1879 г., приложение, стр. 291 сл. — Вл. С. С о л о в ь е в. Идея человечества у Августа Конта, IX («Собр. Соч.» Т. 8, СПб., стр. 240–241). — \*Е. М. К у з ь м и н. Икона св. Софии и объяснения ее. «Вестник Теософии» 1909, 1, стр. 1–3 [попытка истолковать Софию в духе теософии]. — Пр. Ф. И. Т и т о в. Слово в день рождения Пресвятой Богородицы. (Об истинной Премудрости Божией — св. Софии и о заблуждениях современной теософии) («Труды Киевской Духовной Академии», 1910, Октябрь, 10, стр. I–VII) [против предыдущей статьи]. — Еписк. В и с с а р и о н. «Иконы и другие священные изображения в русской церкви» (в сборнике «Духовная Пища», изд. 2, Москва, 1891 г. стр. 284–286). — [А. Н. Муравьев]. Древности и символика Киево-Софийского собора («Прибавления и изданные творения святых отцов», ч. 18, М., 1859, стр. 553–554). — М. D i d r о n. Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu. Paris; 1843, pp. 160–161. Указание на дальнейшую библиографию можно найти в перечисленных здесь источниках.

**703** Привожу лишь ч а с т ь матер., нек. — по рук. Издано: «Сказ. известно» [702], стр. 1–5; «О образе — Софии Прем. Бож., списано с местного образа, что в Вел. Новгороде» (из ркп. Синод. Библ., содержащей в себе Толк. на Пс. Афан. Алекс. № 238). См: Буслав. Очерки [702], стр. 297–298; [А. В. Г о р с к и й и К. И. Н о в о с т р о в е в]. Опис. рук. Син. Библ., отд. 2, стр. 74; Никольский. Анаф. [702]; Свящ. П. Флоренский. Служба Софии [712]; М. С м е н ц о в с к и й. Цер.-ист. мат. [712].

**704** Иконостас Тр.-Сергиева Усп. Соб. [677]. Самый Собор освящ. 15 авг. 1585 г. Привед. текст списан мною неск. лет тому назад. Но во время последн. реставрации Собора икона подверглась обновлению и обложена ризой, закрывающей надпись, почти все древнее изображение и, сколько помнится, не вполне соответствующую этому изображению. В тексте введена пунктуация мною.

**705** Здесь кончается то, что напис. слева от Софии (для зрит.) и начин. написан. справа.

**706** «Сборн. полем., канон. и истор. статей», хранящийся в Библ. Моск. Дух. Ак. за № 10 (175) на лл. 199 об. — 201 всего тома, или лл. 82 об. — 84 дан. ркп., напис. скорописью.

**707** «Апокал. толковый в лицах, толкование Андрея, Архиеп. Кесар.», напис. полу-уставом XVI ст., переходящ. в скоропись, хранится там же, под № 11 (16), — им. на л. 96 «Прибавл.»



708 «Книга Алфавит» запис. мелким полу-уставом XVII в. и хранящ. там же, под № 36 (230), лл. 232–251.

709 Дальн. сведен. — из «Опис. Слав. рукоп. Библ. Св.-Тр. Серг. Лав.», М., 1878 г., ч. I, стр. 89–90, ч. III, стр. 214.

710 «Апок. толк. Андрея Кес. с приб.», л. 147 «Приб.», ркп. нап. полу-уст. XV в. и хран. в Библ. Св.-Тр. Серг. Лав. за № 122 (1829).

711 «Сборник», пис. полу-уст. XVI в., там же Библ., № 788 (1649); нал. 220 «Слово св. Софии».

712 «Служба Софии Премудрости Божий». Издал [по ркп., принадл. Моск. Софийск. церкви, что на Лубянке] свящ. П. Ф л о р е н с к и й. Св.-Тр. Серг. Лавра, лета 4578, стр. 42 (= «Бог. В.», 1912, № 2). — См. также: Еп. В и с с а р и о н. Иконы [702]5 стр. 286, пр. 1. — Кем составлена служба Софии — неизвестно. В начале XVIII-го века она уже существовала. А около ноября 1707-го года братья Иоанникий и Софроний Лихуды исправили эту службу и вновь написали пролог, стихиры и канон в честь Софии. Митрополит Иов отправил эту работу справщику Московской типографии Федору Поликарпову «посмотреть и исправить, яко же лепотствует» (Строев. Библ. словарь, стр. 190, 191; «Стран.» 1861, кн. I, стр. 125). Исправленные Лихудами «тропарь и кондак Софии, со изъявлением о образах и о соборной церкви в Нове граде и о создателех ея» — показаны в описи книг митр. Иова (Опис. Брх. Св. Син., Т. I, пр. VIII, стр. XCV). Между тем, новая служба не всем понравилась, и Иоанникий Лихуд написал ответ «о порицании новосочиненных служб Софии, Премудрости Божией» (Опис. Арх. Св. Син., Т. I, пр. VIII, стр. XCIII, XCIV). (Эти сведения заимствую из книги: М. С м е н ц о в с к и й. Братья Лихуды, СПб., 1899, стр. 849–850). В сентябре 1708 г. Иоанникий Лихуд окончил новое сочинение — «Слово торжественное о Софии, Премудрости Божией». Оно представляет из себя отчасти историко-археологический, отчасти догматический трактат. Цель автора — объяснить, кто и когда построил Константинопольский «превеликий и пресловутый и достослышанный храм, сущий во имя Софии, Прем. Божией, — и кто оному сицевое ... именование возложи, и чего ради Мудрости Бога и Отца огневидна, в крылех орлих и в венце и скипетре и в одежде церковней и в иных различных знаменях, — на престоле преукрашенна, предася нам и на иконе пишется». Судя по заключению Слова, можно думать, что оно было произнесено с церковной кафедры, в качестве поучения. (М. С м е н ц о в с к и й. Братья Лихуды, СПб., 1899, стр.



304–367. Тут же дается изложение Слова. Подлинный же текст его по рук. Моск. Рум. Муз. за № 244 напечатан в кн.: М. С м е н ц о в с к и й. Церковно-исторические материалы. СПб., 1899, стр., 5–32). — Пользуюсь случаем выразить свою благодарн. Н. А. Туницкому за его указание на бр. Лихудов, как авторов службы Софии.

713 «Сл. Соф.» [712], стр. 6.

714 Н и к о л ь с к и й. Анаф. [702], стр. 292. — Б у с л а е в. Ист. оч. [695], Т. 2, стр. 297.

715 «Сл. Соф.» [712], кан. песнь 1, тр. 3: «Всем сердцем взываю Премудрость Божию от Пречистой Девы в плоть пришедшую» и др.

716 Здесь, более чем кого-либо, но совсем особняком, должно помянуть таинственную фигуру А. Н. Ш м и д.

717 В л. С о л о в ь е в. Идея человечества у Авг. Конта, IX («Собр. соч.», Т. 8, СПб., стр. 240–241). — В дополнение к сказанному ранее отметим, что о к р ы л е н н о с т ь Предтечи знаменует, что «это лицо просветленное, вознесенное в горний лик Ангельский и, след., отрешенное от своего земного жития. Богородица с крыльями — точно также лицо, вознесенное в мир горний, стоящее вне земного круга исторических деяний» (Б у с л а е в, [702], стр. 295).



## XII. — ПИСЬМО ОДИННАДЦАТОЕ: ДРУЖБА

718 Этот вопрос будет разобран подробнее в статье «О возрастании типов».

719 Подробности и доказательства по вопросу о классическом словоупотреблении глаголов любви и их производных см. в: J. H. Hein. S c h m i d t. Synonimik d. griechischen Sprache, III, Lpz., 1879, n° 136, §§ 476–401; n° 134. §§ 463–471; n° 135, §§ 471–474. Еще — [725].

720 Curt. II, 4-te Auf., S. 172, n° 122 (= 2-te Auf. S. 158 — 3-te Auf., S. 163).

721 Prel. [12], S. 2: ἀγαπάω.

722 Bois. [2], 1-re liv. 3 pp. 3-4, ἀγα-, et p. 6: ἀγαπάω. Тут же точн. цит. на критиков Прелльвица.

723 А р и с т о т е л ь. Риторика, 1:11. «Op.» [36], Vol. 2, col. 1, 17–21.

724 Слова: «τὸ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστὶν αὐτὸν δι' αὐτόν», франц. перевода, переданы поспр. оборота: «être aimé signifie être chérie pour son mérite personnel», т. е. как раз обратно нашей передаче, хотя почти несомненно, что перев. хотел сказать то же, что и в наш. перев. См. «La Rhétorique d'Aristotel», grec-français, trad. nouv. par M. E. G r o s, Paris, 1822, p. 155.

725 А р и с т., Эт. Ник. 13 [36], pp. 1095 col II — 1096 col I.

726 Нужно заметить, что я не принял тут в расчет своеобразные словоупотребления ἐράν, ἔρωσ и производные у П л а т о н а, придавшего им гносеологический и онтологический моменты и более одухотворенное содержание. Для словоупотр. Платона см.: Fr. A s t i u s. Lexicon Platonicum, Lipsia, 1835, vol. I, pp. 822–829, 830–831.

727 Даль [7], Т. I стлб. 1716, = изд. 1863 г, стр. 618.

728 Микуцкий [9], стр. 33–34.

729 Подробн. и док. по вопр. о слово-употр. Библейск. глаг. любви и их произв. см: Cremer [17], G-te Aufl., Gotha, 1902, §§ 10–15, 15–19, 19–20, и С. Смирнов. Филологические замечания о языке новозаветн. в сличении с классич. при чтении Посл. ап. Павла к ефессянам, М., 1873, стр. 31–36. — A Concordance to the Greek Testament. — edited by Rev. W. P. M o u l t o n. — and Rev. A. S. G e d e n. — Sec. ed., Edinburgh, 1899, pp. 6–8, 990–991.

730 Если св. мистики не побоялись пользоваться словом, явно подвергшимся к тому времени осуждению чуть ни всего общества, то, значит, были очень веские внутренние побуждения к словоупотреблению столь смелому, и, значит, другого подходящего слова вовсе не находилось.



731 Слово *ἀγάπη* до последнего времени авторитетные филологи определяли, как «*vox solum biblica et ecclesiastica*», «*vox mere biblica*», как «*der Profan-Gräcität völlig fremd*», «*vox profanis ignota*». Однако новейшие открытия в области папирологии заставляют с большою степенью вероятности признать это слово за слово разговорного языка. Так, в письме некоего Дионисия к Птоломею, отысканном в архиве Серапеума (Pap. Par. 49<sup>3</sup>) и относящемся ко времени между 164 и 158 до Р. Х., содержится слово *ἀγάπη* (G. A. D e i s s m a n n. *Bibelstudien*, Marburg 1895, S. 80. Тут же текст. — Его же. *Neue Bibelstudien*, S. 27). Известен еще случай употребления его, относящийся к I в. до Р. Х. (Его же. *Licht vom Osten, Das Neue Testament*. — Tübingen, 1909, SS. 48 и сл. 12 An. 5). Так. обр., если оно и относится к «*ἅπαξ εἰρημένα*», то во всяк. случ. не из числа «*ἅπαξ εἰρημένα*» (id. S. 48).

732 Arnoldi G e u l i n s x Antverpiensis. *Ethica*, Tract. 1. cap. § 1 Amor, 1–8 (Opera Philosophica, Recognovit G. P. N. Land. Hagae Comitum, 1893, Vol. III, pp. 9. 14); id. — *Annotata ad Ethicam*. pp. 154–183.

733 Один такой роман описан у J. B o i s. *Le Monde invis.* [<sup>252</sup>]. Эта любовь изображена в «Огненном Ангеле» В. Брюсова и во мн. лит. и автобиогр. произв.

734 Делаю конъектуру, ибо в Op. phil. Гейлинкса [<sup>732</sup>], Т. III, p. 163 10 sup. в Annot. ad Eth. напечатано: «*neque amor dilectionis, neque amor affectionis*», что бессмысленно, ибо то и другое — одно и то же; очевидно, вместо *a. affectionis* надо читать *a. effectionis*. Такая конъектура примечания находится в полном согласии со смыслом соответственного места основного текста (*Ethica*, Tr. 1, Cap. I, § 1 2, Т. III, p. 10), на какое-то в исправляемом месте и делается ссылка.

735 Св. М е ф о д и й. Пир десяти дев или о девстве («Полн. собр. твор.», пер. с греч. под ред. проф. Евгр. Л о в я г и н а, изд. 2-е, СПб., 1905) — [<sup>245</sup>].

736 Зом [<sup>741</sup>].

737 Об агапах: П. С о к о л о в. Агапы или вечера любви в древне-хр. мире. Серг. Пос., 1906 г. — F. X. K r a u s. *Real-Encyclopädie der christl. Alterthümer*, Freiburg in Br., 1880, Bd. 1, §§ 25–27. — H. L e s l e r s c q. Agape (в «*Dict. d'archeol. chr. ... par. F. Cabrol* [<sup>24</sup>], Т. 11, coll. 775–848). Прилож. иллюстр., изображ. агапическ. древности, и на coll. 845–848 обильн. библиогр.). — Об остатках агап у грузин и армян: Н. М а р р. След *ἀγάπη* у армян («*Христ. Восток*», Т. I, вып. I, СПб., 1912, стр. 41–42).



738 Это словопроизв. указыв., между проч., в «Фил. Зап.», 1888 г., стр. 2, матер. — О сомнительности его: Walde [19], S. 313; Curt. [12], S. 303; Прелльвиц же [12], S. 341, решит. отвергает его.

739 В новейшее время усиленно и неустанно выдвигал вперед существенную и непреложную важность для церк. жизни систематически-организованного братства — † Н. Н. Неплюев. Как бы ни относиться к конкретному осуществлению им «Трудового Братства», нельзя отказать этому деятелю в заслуге оживления этого фундамента церковной жизни. См. «Соч.» Неплюева; о нем — панегирический сборник: «Неплюев, подвижник земли русской. Венок на могилу». Серг. Пос., 1908, (= «Христианин», 1908 г.).

740 Несомн., что первоначально хр-во охранялось глубокою тайною, по внешнему своему положению уподобляясь мистериям. Таинства крещения, миропомазания, рукоположения и причащения; литургия, учение о Св. Троице, символ веры и молитва Господня — эти восемь тайн передавались одним только посвященным, и существовали многочисленные выражения для обозначения правила молчания о сих тайнах, а именно: *ἐπίκρυψις, σιωπή, ἀπροσηγορία, τὸ κρύβειν, ἀδημοσίευτον, μυστήριον, γνῶσις ἀπόκρητα, μυστηριοκρυψία, δόγμα, τρόπος παιδείας*, occultatio, reticentia sacrorum, silentium sacrum, arcanum и изобретенное в XVII веке Гебг. Феод. Г е й е р о м название, disciplina arcani (A u g u s t i. Handb. der christ. Archäologie. Lpz., 1836–1837, Bd. I, S. 93). Соблюдение тайны, свидетельствуемое целым рядом свидетельств, не было однако лишь доброхотною скромностью. Нет, церковные правила т р е б о в а л и от «со-мистов» или «со-тайнников» — «*συμμίσται*» (И г н а т и й Бог., Посл. к ефес. 12 2, Funk [319], § 84), т. е. посвященных в тайны Церкви, строгого молчания, и даже видели в отсутствии этого последнего характерную черту еретических сообществ. Отчасти на почве этих правил произрос символический язык древнего христианства, который назван у бл. Ф е о д о р и т а, писавшего в V-м веке, «*κρυπτός καὶ μυστικός λόγος*». На существенности для древнего хр-ва disciplinae arcani особенно настаивал † гр. А. С. Уваров, см.: гр. А. С. У в а р о в. Христианская символика. Посм. изд., ч. I, М., 1908. — На стр. 3–7 — свид. и прав. относительно disc. arc. — Свид. такого же рода и лит. указ. см.: F. X. К г а u s, [737] Bd. I, §§ 74–76, Art.: P e t e r s. Arcandisciplin. — Но, сверх этого, внешнего, и т. ск., грубого эзотеризма Церкви, есть в ней эзотеризм гораздо более тонкий. Это им. таинственность



ее жизни для всякого, в эту жизнь непосвященного, т. е. существование в ней особого устройства души, без коего ничто в Церкви не может быть правильно воспринимаемо и понимаемо, и кое передается лишь в цепи ж и в о г о церковного предания. В этом смысле, если угодно, можно говорить о нек. аналогии церк. жизни древн. мистериям, где тоже давалось новое, совсем особое миро- и само-чувствие. На тему о внутреннем отношении мистерий и хр-ва кое-что в: Р. Ш т е й н е р [118]. Его же. Путь к посвящению, Калуга, 1911. — Ed. Schure. — Sanctuaires d'Orient, 4-me ed. Paris, 1907. — Его же. Les grands initiés, Paris, более 10-ти изд. есть рус. пер. — «Великие посвященные». — G. W o b b e r m i n. Religions-gesch. Studien zur Frage d. Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin, 1898. — G. A n r i c h. Das antike Mysterienwesen in seiner Einfluss auf das Christentum, Göttingen, 1894. — Fr. C u m o n t. Die Mysterien des Mithra. Autor. deutsche Ausg. von G. Geurich, Lpz., 1903.

741 Ad. T r e n d e l e n b u r g. Zur Gesch. des Wortes Person («Kantstudien», XIII, SS. 1–17). — R. E i s l e r. Wörterbuch d. Philos. Begr. 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 2, SS. 989–993, «Person». — S t e r n [2 к 5].

742 Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Text with crit. Apparatus, published by the Brit. and Foreign Bible Society, London, 1904, p. 27.

743 Двоица — число женское; поэтому «двое» образует молекулу с женственной восприимчивостью и мистической податливостью, — как к хорошему, если они внимают Богу, так и к плохому, — если они обращаются к Дьяволу. Но во всяк. случ. в двойствен. психологии, в противоположность психол. единичной или троичной, — активн., мужествен., — есть, несомнен., какая-то особен. «мягкость», способность «впитывать в себя» нездешние дуновения. Жизнь двоицы — это жизнь чувства, но без контроля разума. Один — воля, два — чувство, три — разум.

744 [385]. 745 [20].

746 Об онтологическ. реальности и мист. значении Имени *Иисус* см.: О. И о а н н Кронш. Моя жизнь во Христе [45] (во многих мест.). — Добротолубие, особ. Т. 5, рассужд. Каллиста и Игнатия Ксанфопулов. — Откров. расск. стран. [564]. — Из рассказов странника о благодатном действии молитвы Иисусовой. Изд. Оптиной пустыни. Серг. Пос., 1911. — Схим. И л а р и о н. На горах Кавказа. Изд. 3-е, Киево-Печерск. Лавры, Киев, 1912. — Иеросхим. А н т о н и й (Б у л а т о в и ч). Апология веры во Имя *Иисус*, М., 1913. Изд. «Рел.-фил. Библ.».



[Инок П а в е л К у с м а р ц е в]. Мысли отцов церкви о Имени Божием. Материал к выяснению Афонского богосл. спора. СПб., 1918. — М а т е р и а л ы к спору о почитании Имени Божия. Вып. I. Изд. «Рел.-Фил. Библиот.», М., 1913. — Полемиц. характера: Ф. Е. М е л ь н и к о в. В тенетах ересей и проклятий. М., 1913. — «Ц е р к о в н. В е д о м.», XXVI-й г., 1913 г., № 20 (Синодское послание и статьи Арх. Никона, Антония и Е. Троицкого). — Остальная (ныне ставшая необозримой) лит., преимущ. газетная, имеет второстепенное значение. Еще: Еп. Феофан [250]; [20].

747 Petrus B u n g u s Bergomatus. Numerorum Mysteria, Lutetiae Parisiorum, 1618. — А. И. С а д о в. Знаменательные числа, СПб., 1909 (= «Христ. Чт.», 1909–1910 г.). (Тут же лит. вопроса). — Еще: Бар. Д. О. Шеппинг. Символика чисел. Воронеж, 1843 («= Фил. Зап.».— Н e l l e n b a c h. Die Magie der Zahlen, 1882. — L. K e l l e r. Die heiligen Zahlen u. die Symbolik d. Katakomben. Lpz. u. Jena, 1906, (= Vorträge u. Ansätze aus d. Comenius-Ges., XIV, 2).

748 id.

749 Таковую признают ее чуть не все толковники. Часть многочислен. попыток истолковать ее перечислена, как указ. Тренч, в кн.: S c h r e i t e r. Explic. Parab. de improbo oesopoto, Lips., 1803. — На рус. яз.: Т р е н ч. Толкование притчей Господа наш. И. Х., 2-е изд. СПб., 1888, притч. 25, стр. 356–378. — Ф и л а р е т, Митр. Московский. Слова и речи, Т. 3, собр. второе, 1861 г., стр. 362. — М. М. Т а р е в. Осн. хр-ва, Т. 2, стр. 364–366 (= «Бог. В.», 1904, май, стр. 149–160). — Ив. П. Ю в а ч е в. Тайны Царствия Небесного, Ч. 1, СПб., 1910 г. стр. 134–144. — О. Д. Д у р н о в о. Так говорил Христос, изд. 2-е, испр. и доп. М., 1912, стр. 48–52, 270–271. — есть еще исследования М. Д. Муретова и прот. Т. Буткевича.

750 Это уяснили у нас славянофилы, и по их следам пошли и нек. школьные богословы. Назовем наудачу: Ю. Ф. С а м а р и н. Иезуиты и их отношение к России («Сочин.», Т. 6, М., 1887). — Еп. С е р г и й. Прав. уч. о спас. [281].

751 Переживание бытия, как блага, есть зародыш онтологическ. доказат. бытия Божия, в наивной ли форме Ансельма Кента., или в утончен. аргументации Шеллинга (Philosophie d. Offenbarung, «Samtl.» 1858, Abth. II, Bd. 3, Введение). Эта же мысль составляет и основной узел жизнепонимания Ф. М. Достоевского. Поэтому существенно неоснователен ответ А-ра И. Введенского С. С. Глаголеву на защиту этим последним онтолог. аргумента. В том-то и дело, что «осуществившееся





зло» менее реально, нежели неосуществившееся, реальность его призрачная, и своим «осуществлением» зло лишь удаляет себя из области бытия во тьму внешнюю (С. С. Г л а г о л е в. Вера и знание, «Вера и разум», 1909 г., № 21. — А-р И. В е д е н с к и й. Логика [6], стр. 404, пр.).

752 М. Д. М у р е т о в. Иуда Предатель, IV 1 («Бог. В.», 1905 г., июль-авг., стр. 551).

753 Оправдание принятых парных сочетаний и по др. — id. [752], стр. 551–553.

754 «Легенда не ошибается, как ошибаются историки, ибо легенда — это очищенная в горниле времени ото всего случайного, просветленная художественно до идеи, возведенная в тип сама действительность. «Легенда — живое предание, почти всегда более истинное, чем что мы называем историей», — по слову Авг. Т ь е р р и. Легенда — это и есть история по преимуществу, ибо «поэзия ближе к философии и содержательнее, нежели история», как засвидетельствовал и трезвейший из философов, отец современной науки, А р и с т о т е л ь». (П. Ф л о р е н с к и й. Пращурь любомудрия, «Бог. В.», 1905 г., май).

755 Aug. M o m m s e n. Athenae christianae, Lipsiae, 1878, p. 135, adnot. 2. Тут же ссылка на Гельдриха (Heldricus).

756 Ш е с т а к о в [262], стр. 151, 157, 187, 250 (= «Варш. Ун. Изв.», 1910 г.). № 10, № 4). «Список» дан по Шестакову; имени же в скобках — по Моммзену.

757 Бл. Иероним, толк. на Марка, 2 (цит. по [759]).

758 Бл. Августин. Еванг. вопр., 2, 14, [759].

759 Подбор соборн. постан. и мон. правил касат. необходимости для монахов быть всегда вдвоем в: A. Dad. A l t e s e t t e r a. Asceticon sive originum rei monasticae libri decem ... rec. C. F. Glück, Hale 1782, lib. VI, cap. X, pp. 558–561. — Древн. иноч. уставы пр. Пахомия вел., св. Вас. Вел. и пр., собран. Еп. Феофаном, М., 1892. — Монашеский обычай ходить по-двое характерно выразился, между прочим, в следующем анекдоте, сообщаемом в одной из эпиграмм Конрада Цельтиса (IV 53); с ссылкой заглавия на Альберта Великого: Двух монахов застигла гроза: одного молния будто бы испепелила, не тронув, однако, его плаща; у другого она сожгла плащ, но сам он остался невредим. Этот последний, не видя товарища, надел его плащ и рассказал в монастыре что его спутник взят, по-видимому, живьем на небо (Г. З е н г е р. Критич. заметки к тексту эпиграмм Конр. Цельтиса, 96. — Ж. М. Н. П. н. с., Ч. XXXVI, 1911 г., ноябрь, отд. клас. фил., стр. 540).



760 Клим. Алекс. Какой богач спасется? 32 — Mi gr., Т. 9, col. 620.

761 Клим. Рим. 2 посл. к Кор. 12 2 [<sup>135</sup>] S 74. 762 стр. 305–312.

763 Клим. Рим. [<sup>760</sup>], 12 3–6, SS. 74–75.

764 Григ. Бог. Гномич. дву-стишия, 97–98. Mi gr Т. 37, col. 923, v. 97–98. 765 Григ. Бог. Сл. 11-е, говорен. брату Вас. В., св. Григ. Нис. — Mi gr., Т. 35, col. 831 b, с. — Ср с этим слова пр. Макс. Исп. «Другу верному ничего нет равноценного».

766 Григ. Бог. Сл. 6, О мире 1 — Mi gr., Т. 35, col. 728.

767 [<sup>765</sup>], col. 833с.

768 Григ. Бог. Увещат. посл. к Еллинию, о монахах ст 231–232. — Mi gr., Т. 37, col. 1468, v. 231–232.

769 Григ. Бог., сл. 23, О мире 3. — Вообще, см. все это Сл.

770 Фал. [<sup>32</sup>], перв. сто глав, 1.

771 id., 5.

772 Вас. В. Правила обширно изложенные, 3. Отв. на вопр. о любви к ближнему — Mi gr Ф. 32, col 917a и вообще вся гл., coll. 915с — 917d.

773 Во избежание недоразумений считаю нелишним напомнить, что истинный предмет наших рассуждений — внутренняя жизнь, а не лингвистика. Вот почему, здесь, — равно как и во многих других местах, — делаются определенным тоном ссылки на этимологии, признаваемые сомнительными или, по меньшей мере, не окончательно выясненными. Лингвистические теории, для нас, — не аргументы в собственном смысле. (— Да и возможны ли вообще такие в вопросах внутренней жизни? а если бы и были возможны, то нужны ли они — там, где с а м а ж и з н ь говорит красноречивее всяких аргументов? —). Но если они — не аргументы, то что же такое? — Конечно, своеобразные с и м в о л ы. При этом вовсе уж не так важно знать, насколько эти символы одобрены современными лингвистами; ведь переживания внутреннего опыта — для всех времен и народов, научные же мнения — дело текущей и изменчивой моды, постоянной нисколько не более, чем мода на дамские шляпы или рукава, А если с к р о м н о с т ь не позволяет слишком отставать от того, чего в данную минуту держится весь свет, то само-охранение тем менее может допустить суетную беготню за «последним криком» моды, — как дамской, на шляпы, так и мужской, на веяния науки. Итак, если некоторая символика и д е т к нашей ближайшей задаче то мы позволим себе не тревожиться, что скажут на нее лингвисты.

Мало того. Опираясь на величайший из авторитетов в философии, — на авторитет П л а т о н а, мы не затруднились



бы, по его примеру сослаться на такие положения языкознания, которые нами же в свое время и на своем месте были или будут опровергаемы: философия, — хотя и *Ancilla Theologiae*, — однако не *Ancilla scientiarum*; в отношении к науке она — *Domina*. Философия язык т в о р и т, — не изучает. Скажем прямо: по ставшему классическим выражению Вильг. Г у м б о л ь д т а, язык — неподвижная вещь, не *ἔργον*, а вечно-живая деятельность, *ἐνέργεια*. Слово непрерывно создается, и в том — самая суть его. Следовательно, слово есть то, чем дарует ему быть творец языка, — поэт или философ. «Внешняя форма слова», т. е. его ф о н е м а вместе с м о р ф е м о ю, существует ради души его, — семемы, — и вне ее — не с л о в о, а только физический процесс: семема — лишь считается до и з в е с т н о й с т е п е н и с в н е ш н е ю ф о р м о ю, но — далеко не раба ее. — Объяснимся примером. Неужели поэту возбранено облекать свои творческие замыслы в одежду еще непризнанных или уже устарелых естественнонаучных терминов и теорий? «*Материнское сердце — вещун*». Сказав так, неужели мы обязаны боязливо озираться на теорию эмоций Д ж е м с а - Л а н г е и хлопотать у нее об оправдании? Или: неужели выражение «духовная атмосфера была насыщена электричеством» ждет своего суда от физика?

Так — и философ, — больше из вежливости, чем всерьез, прислушивающийся к поучениям лингвиста. Но, если для спокойствия читателя непременно требуется суждение «от науки», то, насколько мы в силах, удовлетворим его, — хотя бы приемом *Sacchari albi* в облатке (— «Непременно через  $\frac{1}{2}$  часа после еды!» —):

Русское слово **приятель** бывало производимо некоторыми от глагола д е й с т в и т е л ь н о г о з а л о г а **прिया́ти** с корнем **иму** и настоящим временем **приемлю** (см. Этимологический словарь Р е й ф а). Толкование слова «п р и я т е л ь» как «п р и е м л ю щ и й» не чуждо, по-видимому, богослужбным книгам, — хотя бы в виде игры слов. Так, в стих. на литии в праздн. Рожд. Пр. Богор. поется: «Мати и дева, и п р и я т е л и щ е Божие», а в стих. на стих. («сл. и н.») на тот же день Она именуется «Храм святы́й, Божества п р и я т е л и щ е». Впр., решительно утверждать, что тут есть сближение понятий: «принявшая в себя Бога» и «друг Божий», — не приходится. Но впоследствии глагол **прिया́ти**, лежащий в основ слова **приятель**, был признан за глагол особый, — хотя и с созвучным корнем **иму**, а именно за глагол с р е д н е г о з а л о г а и с настоящим временем **прияю** (**при-ia-i-ж**). От него и



происходит все гнездо слов, родственных также по смыслу разбираемому слову, а именно (по недостатку в типографии букв с надстрочными знаками многие слова набраны неправильно): *польск.* przujas, sprzujas, przuja-je, -ciel; *чешск.* práti, priti, preji; *румынск.* prii, prieten, prêten (= amicus) и др., — ср. с *санскр.* pri, pri-nati, prij-a (любезный друг), -ajate, prâj-âs, (любовь), pri-ti-s, prê-tar-, pri-jamana; *зендск.* fry-a; *готтск.* frij-on, frij-ond-s; *др. верхн. нем.* fri-unt, fri-u-dil; лит. pri-êtel-is; *нем.* Freund, frei, — en, Freiher (жених), Frei-tag (= Veneris dies) и т. д. См.: Ш и м к е в и ч, [10] стр. 26–27: «приятель». Г о р я е в, [6] стр. 280–281: «приятель».

774 Стихотвор. Ф. И. Тютчева, изд. «Рус. Арх.», М., 1894, стр. 269.

775 А. С. Хомяков.

776 «Tanto nostri [sc. M. Minucii Felicis] semper amore flagra-verit [Octavius], ut et in ludicris, et seriis pari mecum voluntate concineret, e a d e m v e l l e t v e l n o l l e t. Crederes unam mentem in duobus fuisse divisam» (М и н. Ф е л. Октавий, I П. Mi lat. gr. Т. 3, col. 233 А, и вообще см. всю главу I, ср. col. 232–234).

777 «Nec enim possent in amicitia tam fideli coherere, nisi esset in utroque mens una, eadem cogitatio, par voluntas, aequa sententia (Л а к т. О смерти преследователей, 8. Lucii Coleii Lactantii Firmiani Opera Omnia, ed. Io. Ludolph. Bünemann. Halae, 1765. Т. 2, p. 234 1).

778 А р и с т о т. Риторика, II 8 (A r i s t o t e l i s О п е р а, ed. Acad. Reg Borussica. Vol. 2, Berolini 1831. pp. 1385–1386). — L a R h é t. d' A r i s t. [724] pp. 286–295.

779 Т е а т р Е в р и п и д а. Пер. И. Ф. Анненского, Т. I, СПб., [1907], стр. 351–412: «Геракл». Весьма интересный анализ этой трагедии см. там же, стр. 415–448, «Миф и трагедия Геракла», особенно стр. 442–447.

780 М а к с. И с п. О любви, 4. (Mi gr., Т. 93, col. 1072a).

781 Цит. по кн. С. Зарина.

782 П л а т. Пир, 209Б; 210а и др.

783 И о а н н З л а т. На 1-ое Посл. к фесс. Сл. II 439. — (Mi gr., Т. 62, col. 406). И вообще см. всю 3-ю и 4-ую части этого слова (coll. 402–406), посвященные восхвалению дружбы.

784 И о а н н З л а т. На 1-е Посл. к Кор., Сл. 23, III. Mi gr., Т. 41, col. 280.

785 С. Н и л у с. Жатва жизни. Пшеница и плевелы («Троицкая народная беседа», кн. 46-я). Св. Троице-Серг. Лавра, 1908, стр. 30.



786 Ср. «Д о б р о д е т е л ь действует с величием ради законов, ф а н а т и з м — ради своего идеала, л ю б о в ь — ради своего предмета. Из первой категории выбираем мы себе законодателей, судей, царей, из второй — героев, а только из третьей — своих друзей. Первых мы уважаем, вторым удивляемся, а третьих — любим» (Ш и л л е р. Письма о Дон-Карлосе, Письмо XI. «Собр. соч.» в пер. рус. пис. под ред. С. А. Венгерова, СПб., 1902, Т. 4).

787 Плат. Федр, 255d [37], р. 719.

788 Ш и л л е р. Письма о Дон-Карл., письмо III, [786], стр. 244.

789 Ш и л л е р. Дон-Карлос, 2 действ., 2 вых., перев. М. Достоевского (id., 1901, Т. 2, стр. 105).

790 Г о м е р. Одис. XVII 217.

791 Фр. Ницше.

792 Ш и л л е р. Философские письма, «Любовь». («Собр.» [786] 1902 г., Т. 4, стр. 234).

793 id., стр. 233.

794 Плат. Лизис, 221 e [37], р. 554: «*ἡμεῖς ἀρ' εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πῆ ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς*» — если вы друзья друг другу, то вы с в о и друг другу по природе» id. 222a, р. 554: «*τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν*» — по природе с в о е необходимо бывает в дружбе».

795 Стр. 171.

796 Игн. Богон. Посл. к ефес. 13 1, 2 [135], S. 84.

797 Як. Т а р н о в с к и й [458], стр. 5.

798 Игн. Богон. Посл. к Поликарпу, 6 1 [137], S. 107.

799 Поликарп Смирнск. Посл. к филип., 3 3 [135], S. 110.

800 Истор. опис. Оптиной Пуст., 1902, стр. 71.

801 О разнице этих терминов см.: А[-р. И.] В е д е н с к и й. Опыты построения теории материи на принципах критической философии, Ч. I, СПб., 1888, стр. 36–39. — Е г о ж е, — предисл. к «Размышл.» Декарта, стр. XLV прим. — Г. [И.] Ч е л п а н о в. Проблема восприятия пространства, Ч. 2, Киев, 1904, стр. 134–137.

802 Иоанн Злат. На I посл. к фес. Бес. 2 3. — Mi gr., Т. 57, col. 404.

803 М. M a e t e r l i n c k. Le Trésor des Humbles, 24-me éd. Paris 1901, «La bonté invisible», pp. 236–237. Текст слегка изменен.

804 id., р. 198–200.

805 Джемс [28], лек. XI–XIII, стр. 251.

806 Ради колоритности заимствую текст этого повеств. из редчайшего «Алфавитного Патерика», печатан. в Супрасль-



ской типографии в 1791 г. и носящ. полн. загл.: «Собрание словес и деяний преподобных отец скитских, яже обретаются в'патерицех' по-алфавиту», знамение і̅ (10), глава ѿ҃҃ (33), лл. ꙗ҃ѣ—ѿ҃ѣ. — Экземпляр этого наиболее полного из всех существующих патериков имеется в Библиотеке Моск. Д. Ак. (Горяев 4151).

**807** И о а н н М о с х Е в к р а т. Луг Духовный, гл. 97, Mi gr., Т. 87 3, coll. 2956–2957.

**808** Приведем — частично — литературу по вопросу о братотворении и побратимстве: Н. А. Н а ч о в. За побратимство («Периодическое списание», година десета, 1895 г., кн. 49–50, 51; 1896 г., кн. 52–53) (тут же литер. вопроса). — Еще: Прот. Конст. [Т.] Н и к о л ь с к и й. О службах рус. Церкви, бывших в прежн. печатн. богосл. книгах. СПб., 1885. (На стр. 370–388 — «чин о братотворении»; в прилож. даны чины братотв. из разн. требников). — J. G o a r. Euchologion graecum. Lutetiae Parisiorum 1647. ss. 898–900; *ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν*. — А. [С] П а в л о в. 50-я глава Кормчей книги, как ист. и практ. ист. рус. брач. права. М., 1887. III I, стр. 187–190. — Его же. Номоканон при Большом Требнике. М., 1897. Статья 165, стр. 310–313: запрещение братотворения и мотивы этого запрета, — Свящ. М. [И.] Г о р ч а к о в. О тайне супружества. Происх., ист.-юр. знач. и кан. дост. 50-й главы печатной Кормчей книги. СПб., 1880. — [А. В. Г о р с к и й и К. И. Н е в о с т р у е в]. Описание славянск. ркп. Моск. Син. Библиот. (кн. богосл.). Отд. III, Ч. 1, М. 1869. № 371, стр. 128, № 377, стр. 206. — † Е. [Е.] Г о л у б и н с к и й. Ист. рус. Церкви, Т. I 2. Период перв., М., 1881. Гл. V, отд. 2, стр. 398 и доп. на стр. 784. — Сказание о блаженном Петре, царевиче ордынском. Одна редакция этого трогат. сказ. носит загл.: «Житие святого отца Кирила, архиепископа Ростовскаго, како ходи в татарове с честью, како явися святая Богородица с младенцем и святым Николою и святым Дмитрием великомучеником, како явистася отроку». Она находится в Сборн. (под № 854 в 4 д.) Каз. Дух. Ак. и напеч. в «Прав. Соб.», 1859 г., Ч. 1, стр. 360–376 (Н. В. стр. 371–372). Относится ко времени «не позже XVI в.» — Другая редакция, под з.: «Житие блаженнаго Петра, братанича царева Беркина. Како прииде во страх Божий и умилился душею и пришед изорды в Ростов крестився и како видение виде святых апостол Петра и Павла на поли. Идеже ныне церковь стоит святых апостол Петра и Павла», — помещена в Сборн. XVII в. житий святых, принадл. проф. В. И. Григоровичу (см. «Прав. Соб.», id., стр. 357, прим.). — А-др Н. В е с е л о в -



с к и й, Гетеризм, побратимство и кумовство в купальной обрядности («ЖМНП», 1894, февраль. Т. 291, стр. 287–318). Тут приводятся обильные библиографические справки. — B r ü c k - n e r. Ueber pobratimstvo bei Polen und Russen im XVI. Jahrh. (Archiv f. slavische Philologie, — herausg. von V. Jagic. 1893, Bd. XV. SS. 314–315: kleine Mitteilungen). — Древние перечни знаменитых в древности пар братьев-друзей, *φιλᾶδελφοί*, и товарищей-друзей, *φιλέταιροι*, см. в: *Παραδοξόγραφοι*. *Scriptores rerum mirabilium graeci*, ed. Ant. W e s t e r m a n n, Brunsvigae-Londini, 1839, p. 219–220 sqq.

**809** Федоров [<sup>82</sup>], стр. 106.

**810** id., стр. 105.

**811** Множество канонов имеют именно утвердить ревность, предотвращающую хаотическое смешение всего со всем. Не случайно и то, что отношение епископа и священника к пастве рассматривается как отношение брачное, а посвящение — как бракосочетание.



## XIII. — ПИСЬМО ДВЕНАДЦАТОЕ: РЕВНОСТЬ

**812** Типично-интеллигентские суждения о ревности слышим от интеллигента из интеллигентов — В. Г. Б е л и н с к о г о. «Сердцем Алеко одолевает ревность... — говорит он. — Эта страсть свойственна или людям по самой натуре эгоистическим, или людям неразвитым нравственно... Человек н р а в с т в е н н о-развитой, любит спокойно, уверенно, потому что уважает предмет любви своей (любовь без уважения для него невозможно)... Охлаждение [«любимого предмета»] заставит его страдать, потому что любящее сердце не может не страдать при потере любимого сердца; но он не будет ревновать, ревновать, без достаточного основания, есть болезнь людей ничтожных, которые не уважают ни самих себя, ни своих прав на привязанность любимого ими предмета; в ней высказывается мелкая тирания существа, стоящего на степени животного эгоизма. Такая ревность невозможна для человека н р а в с т в е н н о-развитого; но таким же точно образом невозможна для него ревность на достаточном основании: ибо такая ревность непременно предполагает мучения подозрительности, оскорбления и жажды мщения...» и т. д. и т. д., и все это резонерство пересыпано: «если бы ч е л о в е к», «существо нравственно развитое», «человеческое достоинство» и т. п. (В. Г. Б е л и н с к и й. Сочинения А. Пушкина [о «Цыганах»]. «Соч.», Т. 8, стр. 458 сл.).

**813** Fr. Kirchner. Wörterbuch d. Philosophischen Grundbegriffe, 3-te Aufl., Lpz., 1897, S. 106: Eifersucht.

**814** Привед. афор. цит. по: Н. М а к а р о в. Энциклопедия ума, или словарь избранных мыслей авторов всех народов и всех веков, СПб., 1877, стр. 271–272.

**815** S p i н о з а. Ethices pars prima. Prop. XXXV, Sch. (Opera [95] Vol. I, p. 151).

**816** id., pars III, Prop. XXXIII–XXXVIII, pp. 150–154. — Б. С п и н о з а. Этика, изложена в геометрическом порядке, пер. с лат. Н. А. Иванцова, М., 1892. — Ср. излож. у Куно Ф и ш е р а. Ист. Нов. Филос., Т. II, СПб., 1906, стр. 444–445.

**817** Этика [816], стр. 184, 186, 189.

**818** Фр. Н и ц ш е. Мысли и наброски к несвоевременному размышлению. Мы филологи. Из посмертн. произ. 1874–1875 г. Пер. П. Рутковского II, 3. 103 («Полн. Собр. Соч.», «Моск. Книгоизд.», Т. 2, 1909 г., стр. 302).

**819** Ср. стих. Уот Уитмана, — «Тебе».

**820** А р и с т. Этик. Ник. VII 7 (Θ 8) [35], p. 1158 1-8.





821 Стр. 76–81.

822 Ср. П л а т. Тимей 37d, 38a, 38b [<sup>29</sup>], pp. 209 16–20, 31–32, 39–43.

823 В этом стремлении к уединению предмета любви есть нечто похожее на стыдливость [<sup>288</sup>].

824 Арх. Серафим [<sup>42</sup>], стр. 132.

825 Стр. 452–456.

826 Г о р я е в [<sup>6</sup>], стр. 296: рвение; стр. 297: ревнив — Д а л ь [<sup>7</sup>], Т. 3, стлб. 1666–1667: ревнивец; пол. 1667: ревновать.

827 Д а л ь [<sup>7</sup>], Т. 3, стлб. 1667.

828 Boisacq [<sup>12</sup>], 4-me livr., p. 309, тут приведены нек. из этимологии. Еще: Cur. [<sup>12</sup>], 4-te Aufl. Lpz., 1873, SS. 380–381, n. 567.

829 Prel. [<sup>17</sup>], S. 109: ζάκη; S. 110: ζήλος, ζητέω.

830 Ges. Handw. [<sup>24</sup>], SS. 692–693. Тут же привед. и ссылки на соотв. места Св. Пис.

831 [О. К. Ш т е й н б е р г]. Русско-еврейский словарь, СПб., 1860, изд. Мин. Н. Пр., стр. 737.

832 Ges. [<sup>830</sup>], S. 820.

833 Ис. Сир., Сл. 32. р. п., [<sup>420</sup>] стр. 143–144. По греч. тексту Сл. 61.



## XIV. — ПОСЛЕСЛОВИЕ

- 834 Эту мысль особенно настойчиво высказывает Бергсон в «Твор. эв.» [2 к 5].
- 835 Определение непрерывного, данное в современной математике Г. Кантором (G. Cantor. *Fondements d'une théorie générale des ensembles*. «Acta Mathem.», 1883, 2: 4, pp. 405–406) и представляющее его как совокупность точечных элементов, идет рука об руку с современным стремлением всюду вводить понятие прерывности. Так, электричество уже разложено на неделимые электроны; «гипотеза квант» (М. Планк и А. Пуанкаре. Новейшие теории в термодинамике. Пер. С. А. Алексеева, СПб., 1913, «Physice») пытается сделать нечто подобное для теплоты; сделана попытка возобновить «теорию истечения», т. е. и свет раздробить на своего рода атомы. Наконец, нельзя не упомянуть о попытке о. Серапиона Машкина понять пространство и время как сложенные из конечных, далее неделимых элементов. — Самое же определение непрерывного у Кантора в настоящее время выросло в обширную «Continuumproblem», входить в контroversы которой здесь нет ни возможности, ни нужды.
- 836 О Зеноновских антиномиях см. между проч.: Тапперу. *Le concept scientifique du continu* («Rev. philos.», 1885, № 10). — Именно на этих антиномиях, как преодоление их, зиждется вся философская система о. Серапиона.
- 837 Это выражение любил употреблять † Ал-ей И. Введенский.
- 838 G. H a g e m a n n. *Logik und Noëtik*, 4-te Aufl., Freib. im Br., S. 23.
- 839 W. W u n d t. *Logik*. 2-te Aufl., Bd. 1, S. 558 f.
- 840 S c h u b e r t - S o l d e r n. *Grundlagen zu einer Erkenntnis-theorie*, 1884, S. 172.
- 841 Эта мысль весьма тонко разработана Г. Когеном в его «Логике».
- 842 См. стр. 571 19–20.
- 843 [79].



## XV. — НЕКОТОРЫЕ ПОНЯТИЯ ИЗ УЧЕНИЯ О БЕСКОНЕЧНОСТИ

**844** Полной библиографии по учен. о бесконечн. не имеется, кое-что указано в: *V i v a n t i. Lista bibliografia della teoria degli aggregati 1893–1899* («*Bibliotheca mathematica*» 3 1, 1900, p. 160), где названо 70 статей и книг; — *L. C o u t u r a t. De l'Infini Mathématique, Paris, 1896*, pp. 657–660; — «*Encyclopédie d. Math. Wissensch.*», Lpz., 1898–1904, Bd. 1 1, SS. 184 ff. — Кроме многочисленных трудов основоположника совр. уч. об акт. беск. *Г. К а н т о р а* (*Grundl. einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre, Lpz. 1883*, — статьи в «*Math. An.*» Bdd. 46, 49; важнейшие статьи из др. журн. собраны в «*Acta Math.*», 1883, 2 4), след. назвать в особ.: *K i l l i n g. U e b e r transfiniten Zahlen* («*Math. An.*», Bd. 48); — *V e r o n e s e. Intomo ad alcune osservazioni sui segmenti infiniti e infenitesimali attuali* (id., Bd. 47); — *Lindelöf* («*Comptes Rendus*», 1903(2), 37); — *E v e l l i n. Infini et Quantité. Etude sur le concept de l'infini en philos. et dans les sciences, Paris. 1880*; — *Ger. H e s s e n b e r g. Grundbegriffe der Mengenlehre, Göttingen, 1906* (Sonderabdr. aus den «*Abhandl. der Fries'schen Schule*», Bd. 1, Hft. 4). — *Е р о ж е. Das Unendliche in die Mathematik* (id. Bd. 1, Hft. 3). — *E. Z e r m e l o. Beweis, dass jede Menge wohlgeordnet werden kann* («*Math. An.*», Bd. 59, 1904, SS. 514–516). — *Arm. S c h o e n f l i e s. Die Entwicklung d. Lehre von den Punktmanigfaltigkeiten* («*Jahresbericht d. Deutschen Mathematiker-Vereinigung*», Lpz, 1900, Bd. 8, Hft. 2). — *Couturat* (см. выше). — *В о р е л* [<sup>856</sup>] — На рус. яз.: *И. [И.] Ж е г а л к и н. Трансфинитные числа, М., 1907*. — *H. W e b e r и S. W e l l s t e i n. Энциклопедия элементарной математики, пер. с нем. под ред. В. Когана, изд. «Mathesis», Т. 1, Одесса, 1907*. — *А. П у а н к а р е. Наука и метод* [<sup>208</sup>]. — *А. В. В а с и л ь е в. Введение в анализ, вып. II, изд. Н. Н. Иовлева, Казань, 1906*. — *Флоренский* [<sup>1</sup>]. — «*Нов. идеи в матем.*». Сб. № 1, изд. «Образ.», СПб., 1913. — *Б о л ь ц а н о* [<sup>208</sup>].

**845** *Ш е л л и н г. Бруно* (рус. пер. изд. вместе с «*Фил. иссл. о сущн. чел. св.*» [<sup>97</sup>].

**846** *Н. Р о i n s a r é. La Science et l'Hypothèse*, pp. 20 s. Есть р. п. — Подобно сему *Ж. Таннери* утверждает, что «в понятии о целом числе содержится уже понятие о бесконечности» (*Ж. Т а н н е р и. Чистая математика. «Метод в науках»*, пер. со 2-го фр. изд. *И. С. Юшкевича и И. К. Брусиловского*, изд. «Образование», СПб., 1911, стр. 35).

**847** *Дион. Ареоп.*, О небесн. иер. 14 (Рус. п. 1898 г., стр. 52).



848 Г е т е. Пут. в Ит.

849 Con. G u t b e r l e t. Das Problem d. Unendlichen («Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr.». Bd. 88, 1886. S. 215).

850 Этот экскурс — сокр. отрыв. из «О симв. беск.» [1]. — В доп. указ. [44] работ по ист. пон. о беск. укаж.: Т а н н е р у. Hist. du concept de l'infini au IV siècle («Rev. philos.», XIV, 618).

## XVI. — ЗАДАЧА ЛЬЮИСА КЭРРОЛЯ И ВОПРОС О ДОГМАТЕ

851 S o u t. Pr. d. M., [211], p. 16, со ссылкой на статью Кэрроля, помещен. в «M i n d», 1905, апр. и июль, pp. 293, 400.

852 id.

853 Общеодст. излож. теории синевы неба см. в: Дж. Т и н д а л ь. Роль воображения в развитии естественных наук. Пер. Ф. Павленкова, Вятка, 1873 («Речи и статьи», М., 1875). — Е г о ж е. Пыль и болезни (Дж. Т и н д а л ь. Очерки из естеств. наук, с пред. и прим. Гельмгольца, пер. с нем. О. Бобылева, П. Гезехуса, Н. Егорова и др, СПб., 1876, стр. 1–62).

## XVII. — ИРРАЦИОНАЛЬНОСТЬ В МАТЕМАТИКЕ И ДОГМАТ

854 Р. Д е д е к и н д. Непрерывность и иррациональные числа [1872]. Пер. с нем. с прим. С. О. Шатуновского. Одесса, изд. «Mathesis». Изд. 2-е, 1909 г. — с присоед. статьи «Док. сущ. трансц. чисел. — Weber u. Wellstein [844]. — Васильев [844], §§ 18–31. — Ж. Т а н н е р и. Введение в теорию функций одного переменного, 1913 (франц. 1-е изд. стал библиогр. редк.). — Ег о ж е. Курс теоретич. и практич. арифметики. Пер. А. А. Котляревского под ред. Д. Л. Волковского, М., 1913. — М. В о л к о в. Эволюция понятия о числе. СПб, 1899. — Ф. К л е й н. Вопросы элементарной и высшей математики, Ч. 1, Одесса, 1912, пер. под ред. В. Когана, изд. «Mathesis», стр. 47–56. — Ф. К л е й н. Anwendung d. Differential- u. Intergralrechnung auf die Geometrie. Eine Revision d. Principien, Lpz., 1901, 2-te Ausg. 1907. — А. Ф о с с. О сущности математики. Пер. И. В. Яшунский. СПб., 1911. Изд. «Physice». — Ch. du Méray. Nouv. Précis d'Analyse infinitésim. Paris, 1872 (он называет о с н о в н о й ряд «сходящеюся вариантою», а р а в н ы е ряды — «эквивалентными». — G. C a n t o r. Ueb. die Ausdehnung eines Satzes aus der Theorie



d. trigon. Reihen («Mat. An.», Bd. 5). — P a s c h. Einl. in d. Dif. u. Int.-rechn, Lpz., 1882. — B. R u s s e l. Principles of math., 1902. — H e i n e. Die Elemente d. Functionenlehre («Crelle's Journ.», Bd. 74). — Теория Вейерштрасса не изложена им в ориг. трудах; изл. ее: К o r s a k. Die Elemente d. Arithmetik, Berlin, 1872. — D i n i. Grundl. für eine Theorie d. Funktionen, Halle, 1880, 2-te Aufl., 1898. A. P r i n g s h e i m. Irrationalzahlen u. Konvergenz unendlicher Prozesse («Enc. d. Math. Wis.» Lpz., 1888–1904, Bd. I 1, SS. 47 ff.). — P. N a t o r p. Die logischen Grundlagen d. exakten Wissenschaften, Lpz., 1910. — O. S t o l z u. I. A. G m e i n e r. Theoretische Arithmetik, Lpz., 1902. — C o u t. Inf. Mat. [841].

855 B o r e l. Lec. s. la Th. d. fon., [856], IV, pp. 54–55.

856 N. H. A b e l. Note sur un mémoire de M. L. Olivier ayant pour litre «Remarque sur les séries infinies...» («Oeuvres compl.» de N. H. Abel, nouv. éd. par L. Sylov et S. Lie, T. 1, p. 399–402). Абель доказывает, что признак сходимости не м. б. дан в виде равенства. — [Н. В.] Б у г а е в. Сходимость бесконечных рядов по их внешнему виду, М., 1863. — Его же. Введение в анализ и дифференциальное исчисление, лит. лек. изд. 2-е, [М.], 1898, стр. 143–144. — L. E u l e r. De Infinitis infinitis gradibus («Acta Petrop.», (1778)). — P. du B o i s - R e y m o n d. Die allgemeine Funktionentheorie, Tübingen, 1882. — E. B o r e l. Leçons sur la théorie des Fonctions, Paris, 1898. — Его же. Leç. s. les Fonctions entières, P., 1900. — Его же. L. s. l. séries divergantes. P., 1901. — Его же. L. s. l. séries à termes positifs, rec. et red. par R. d'Adhémar, P., 1902. — Его же. L. s. l. Fonctions méromorphes. — Н. П а р ф е н т ь е в. Исслед-ия по теории роста функций, Казань, 1910 г.

857 Из немногих попыток в эт. напр., да и то только в отношении иррациональностей, — мне известны: попытка Соломона Маймона (о нем см.: Б. Я к о в е н к о. Философская концепция Сол. Маймона, «Вопр. филос. и психол.», 1912, кн. 114 (IV) и 115 (V); затем: Benno K e r r y. System einer Theorie d. Grenzbegriffe. Eine Beitrag zur Erkenntnistheorie. Erst. Theil, her. von G. K o h n, Lpz. u. Wien, 1890. Посмертн. соч., 2-я часть не выходила, — К. Ж а к о в. Основы эволюционной теории познания (лимитизм). СПб., 1812. (Автор расходится с основн. теч. совр. матем.). — Свящ. П. Ф л о р е н с к и й. Пределы гносеологии, Серг. Пос., 1913 (= «Бог. В.», 1913 г., янв.). Пользуются понятием предела и новейшие трансценденталисты, но, к удивлению, далеко не в тех размерах, в каких могли бы воспользоваться, не только не нарушая, но даже укрепляя основные линии своих построений.



## XVIII. — ПОНЯТИЕ ТОЖДЕСТВА В СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- 858 Фома Акв. *Contra Gent.*, IV, 14.  
859 Фома Акв. *Summa*, I. q. XLVII, a. 2c; *Contra Gent.*, 92; Qq. dispp., *De Ver.*, q. XII, a. 13 ad 3.  
860 *Nuntius Signoriello*. *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum in quo scholasticorum distinctiones et effata principua explicantur*. Ed. novissima, locupletior atque emendatior. Neapoli, 1906, litt. G II, pp. 150–151. Цит. [<sup>858</sup>, <sup>859</sup>] — отсюда же.  
861 В изложении тут некоторое противоречие: ранее указывалось различие было признано специфическ.  
862 Фома Акв. *In lib. I Sent.*, Dist. XXIV q. I, a 1 sol. (Sign. [<sup>860</sup>], litt. U VI, p. 371).  
863 Sign., [<sup>860</sup>], id.  
864 Suar., *Disput. metaphys.*, sect. 9, num. 9. Цит. по: *Cornoldi*. *Thesaurus Philosophorum*, 1891, U. V. II 70, p. 156.

## XIX. — ПОНЯТИЕ ТОЖДЕСТВА В МАТЕМАТИЧЕСКОЙ ЛОГИКЕ

- 865 Плат. Евтидем (р. п. Соловьева, Т. 2, стр. 145).  
866 Пл. Иппий Большой, id., Т. 2, стр. 133–140. *Pr. d. M.*, pp. 51–52.  
867 *Cout.* [<sup>211</sup>]. — *Pr. d. V.*, pp. 51–52.  
868 id., pp. 16–21.  
869 id., p. 24.  
870 id., pp. 24–25.  
871 id., p. 23.  
872 id., pp. 24–25.  
873 См. id., p. 26.  
874 id., p. 26.  
875 id., pp. 33–34.

## XX. — ВРЕМЯ И РОК

- 876 Уже по написании этого экскурса я нашел собрание цитат на ту же тему о Времени-Разрушителе — «*Tempo Destructore*», — у Лапшина [<sup>28</sup>], стр. 562–564.  
877 Миклошич сравнивает слово «время», *стафо-слав. врѣмѣ*, с \*vert-men от врѣт-е-ти, как колоторот, с чем



можно было бы сблизить пре-врат-н-ый, о времени. Б р у г - м а н н тоже сравнив. слово в р е м я с *санскр.* *vart-maṇ* — Bahn, подвиг— и отсюда же производит *нем.* *werd-en*, *Gegen-wart* — настоящ. время (Гор. [6], стр. 57). — М и к у ц - к и й ([9], Вып. II, стр. 58) приводит сравнение интересующего нас слова с *литовск.* *wogá* — вереница, длинный ряд идущих, движущихся предметов, собств. ход, шествие — и объясняет время — как движение, течение. «Время измеряется движением, и само оно представлялось (казалось) нашим праотцам беспрерывным, бесконечным движением, течением» (*id.*, стр. 58).

878 И. С о л о м о н о в с к и й. Материал для словопроизводствен. словаря, 7, прим. *д.* («Фил. Зап.», г. 27-й, 1888, стр. 5). — По указ. П о т е б н и ([882] стр. 156) *польск.* *rok* — «судебный срок и год», *сербск.* *rok* — «срок».

879 Даль [7], Т. 3, ст. 1712: «рок».

880 Горяев [6], стр. 301: «рок».

881 Срезн. [285], Т. III 1, ст. 163.

882 Горяев [6], стр. 301. — *Чешск.* *rok* — «разговор, то что определено, условлено договором, между проч. срок, определенное время, год» (А. А. П о т е б н я. О доле и сродных с нею существах, I. «Д р е в н о с т и. Тр. Моск. Археол. О-ва», М., 1865, Т. I, стр. 156). Несколько иначе, чем сделано в тексте наш. кн., рассуждает о слове «рок» Потербня: значение для «рок» — *fatum* «могло образоваться из зн. решение (*пол.* *wugok*, *чеш.* *vúrok*), в частности решение верховного существа. Однако нет оснований предпочесть это объяснение тому, кот. посредствует идеи судьбы и изречения идей в р е м е н и. «Указаний на зависимость доли от времени, особенно от времени рождения, довольно. — [далее идут примеры] — зависимость участи от времени может быть легко примирена с верованиями в долю, как живое существо. Время рождения виною, почему человеку посылается та или другая доля» (*id.*, стр. 156–157). Но что такое Доля в народном понимании? — Потербня, указав на возможность двоякого разумения Доли: как олицетворения и как мифического существа, склоняется ко второму решению (*id.*, стр. 164–168) и устанавливает связь Доли с другими мифическими существами, ей сродными, (*id.*, стр. 168 сл.).

883 Miklosich. *Lexic. palaeosloven.*

884 Vanic. [19], S. 104, W. bha.

885 Roscher. [277], Bd. I, col. 1446.

886 Serv. Aen. 10 628.

887 *id.* 12 808.

888 Isid. Or. 8.11,90 (Ros. [277], Bd. I, coll. 1447).



- 889 Ros. [277], Bd. I, coll. 1449–1450, Fatum.  
890 id., coll. 1452–1453: Fatus, Fata.  
891 W. F. O t t o. Genius (Paulys Real-Encyklopädie der klassischen Alterthumswissenschaft. Neue Bearb., herausg. v. G. Vissowa и W. Kroll, Stuttgart, 1910. Bd. VII 1, coll. 1155–1170). — P r e l l e r - J o r d a n. Röm. Myt. 3 Aus., Bd. I. SS. 76 ff. — R o s c h e r. Lex., Bd. I, S. 1613 ff. и т. д.  
892 Verg. Aen. 5 707.  
893 Luc. I, 70 [892, 893]. — Ros., id., col. 1447 54–56.  
894 id., col. 1477 58–60.  
895 Senec. Oed. 1059.  
896 Подтвержд. Roscher, id., coll. 1447–1448.  
897 Цит. id., coll. 1452 23–31.  
898 Цит. id., col. 1448 19–21.

## XXI. — СЕРДЦЕ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ

- 899 Юркевич [460], стр. 64–69.

## XXII. — ИКОНА БЛАГОВЕЩЕНИЯ

- 900 Акаф. Покрову, ик. 12. — Приводя речение акаф, мы хотели лишь пояснить тему иконы, но, конечно, не имели в виду прямой связи, ибо этот акаф. составлен гораздо позднее иконы.  
901 id.  
902 Болотов [240], Т. 2, стр. 854.

## XXIII. — К МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ КРИТИКИ

- 903 Разъясн. и лит. справки см. в: E. C z u b e r. Wahrscheinlichkeits-rechnung, § 16 («Encykl. d. Mat. Wis.» [851], Lpz., 1900–1904, Bd. 12, SS. 764–765). — Еще см. любой курс по теор. вероятн.: Л а п л а с. Опыт философии теории вероятностей. Пер. А. J. В., под ред. А. К. Власова, М., 1908. — А. К. В л а с о в. Теория вероятностей. М., 1909. — [Л. К.] Л а х т и н. Теория





вероятностей. М., 1902. Лит. — П. А. Н е к р а с о в. Теор. вероятн. изд. 2-е, СПб., 1912. — Poincaré [208], chp. XI. — и т. д. Джевонс [211] гл. XII, XVI и XVII. — Милль. Логика [179], кн. III, и т. д.

904 Czuber, [903] § 17 и др.

905 Джевонс [211], стр. 192.

906 Лаплас [903].

907 Джевонс [211], стр. 484.

908 id., стр. 193, 208.

909 На мысли о суждениях с коэффициентом вероятности особенно настаивает П. А. Н е к р а с о в [182].

910 П. Стоян., — Пути к Истине, социаль-философский очерк, СПб., май, 1908, ч. 1, § 15, стр. 34 — На стр. 85–86 дается пример применения этих характеристик к частн. сужд.

911 Величина нравственного ожидания и возможных приращений  $a, \beta, \gamma$ , — ценности  $a$  измеряется функцией  $h = (a + a)^p (a + \beta)^q (a + \gamma)^r \dots$  —  $a$ , где  $p, q, r, \dots$  суть вероятности получения этих приращений (D. В е р н о у л л и. Specimen Theoriae Novae de Mensura sortis, Petrop. Comm. 5 (1788) и нов. изд., нем, Lpz., 1896. — L a p l a c e. Théorie analyt. des probabilités, Paris, 1812, 1814, 1820. «Oeuvr.», Т. 7, стр. X).

912 Джев. [217], кн. IV, гл. XXVI, стр. 548. — «П а с к а л ь замечает, что нужно было бы счесть безрассудным того, кто не согласился бы отдать себя на смерть, если три игральные кости дадут 6 двадцать раз сряду, а если этого не случится, то он получит корону; но так как шанс смерти в этом вопросе есть только 1:6, или единица, деленная на число, состоящее из ряда в 47 цифр, то можно сказать, что мы каждый день подвергаемся большему риску смерти при игре в крокет» (Джев. [211], стр. 206–207). Подобную же мысль о необходимости, при всякой деятельности, каких-то сверх-рассудочных движений воли высказывает Дж. Локк. «He that will not eat, till he has Demonstration that it will nourish him; he that will not stir, till he infallibly knows the Business he goes about will succeed, will have little elfe to do, but sit still and perish — кто не станет есть, пока не получит доказательства, что эта пища будет ему питательна, и кто не станет действовать, пока не узнает наверное, что задуманное им предприятие будет успешно, тому остается только бездействовать и погибнуть.» (J. L o c k e. Essai concerning Human Understanding. Ed. London, 1788, Vol. II. Book IV, Chap. XIV, § 1 p. 271). — А между тем вопросы веры — не какие-нибудь вопросы, а существенно-необходимые для самой жизни нашей. Мы вынуждены выбрать либо веру, либо неверие, — пока живы.



#### XXIV. — БИРЮЗОВОЕ ОКРУЖЕНИЕ СОФИИ И СИМВОЛИКА ГОЛУБОГО И СИНЕГО ЦВЕТА

- 913 Филон. О жизни Моисея, 3.
- 914 Иосиф Флавий. Иудейские древн. III, VII, 7.
- 915 Иерон. Пис. 64 18 (Mi lat., T. 22, col. 617).
- 916 Фома Акв. Sum. Th. 1-ая 2-ая, CII, 4 ad 4.
- 917 [915], col. 618.
- 918 [916], 5 ad 10.
- 919 id. 6 ad 7. [913-919], заим. из: B ä h r. Symbolik des mosaischen Cultus, Heidelberg, 1837, Bd. I, SS. 303-311, 316-340 и H. Lesêtre. Couleure («Dict. d. la Bible.» par F. Vigouroux. Paris, 1899, T. 2, coll. 1069-1071) По принятой у католиков символике цветов, «б е л ы й знаменует невинность, радость или простоту. Г о л у б о й (blue) указывает н е б е с н о е с о з е р ц а н и е. К р а с н ы й провозглашает любовь, страдание, могущество, справедливость. П р о з р а ч н ы й (crystalline) дает идею беспорочной чистоты и ясности. З е л е н ы й говорит о надежде, или о нетленной юности, или о созерцательной жизни. З о л о т о й ставится для небесной славы. Ж е л т ы й означает испытание страданием, также завистью. Б у р ы й или с е р ы й — цвет смирения. Ф и о л е т о в ы й выражает молчание или созерцание. Ч е р н ы й — краска скорби, смерти или покоя. П у р п у р н ы й — символ королевского или епископского сана». (Rev. M. C. N i e u w b a r n, O. P., — Church symbolism. A Treatise on the general symbolism and iconography of the roman catholic church Edifice. Translated from the dutch. — by the Rv. John Waterreus, London, 1910, pp. 140).
- 920 О. В е й н и н г е р. Последние слова. Пер. А. Грен и Б. Ц. Изд. «Сфинкс» [s. 1. et a.]. Метафизика, стр. 143.
- 921 Дж. Р е с к и н. Прогулки по Флоренции. Заметки о христиан. искус. Пер. А. Герцык, СПб., 1902, SS. 110-145, стр. 136-146. — Точно также, на изображении «Семи таинств» Рогер фон дер Вейдена ангелы написаны в одеждах символических видов. Так, напр. Ангел в таинстве благословения (миропомазания) — в з е л е н о й (надежда), покаяния — в огненно-к р а с н о й (искупление), священства — в ф и о л е т о в о й (духовный сан), брака — в г о л у б о й (доверие и верность) и т. д. (Nieuwbarn. id. [919], p. 141).
- 922 Р е с к и н. id. [920] § 56, стр. 73-74.
- 923 П. М у р а т о в. Образы Италии, М., 1911, Т. I, стр. 134-135, — изображ. описываем. свода, к сожал. не красочное, см. в «Словаре» Каброя [21], 1907, Т. I 2, «Astres», col. 3019, Lig. 1050.



- 924 Frédéric P o r t a l. Des Couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen-âge et les temps modernes, Paris, 1837, 312 pp. Его же. Les Symboles des Egyptiens, compares à ceux des Hebreux. Paris, 1840, 148 pp. Чп. III, Application aux symboles des couleurs, pp. 109–124.
- 925 Portal. Coul. Symb. [<sup>921</sup>], pp. 10–11.
- 926 id., p. 11.
- 927 id., p. 165.
- 928 id., pp. 28–30.
- 929 id., pp. 143–165.
- 930 Евсевий. Еванг. пригот. 3 12.
- 931 Aeliani Var. hist. 14 34.
- 932 Portal. Symb. Eg. [<sup>924</sup>], pp 116–117.
- 933 id., p. 116.
- 934 Лат. Библи. Х в, ркп. Bibl. Royale, № 6, Т. I.
- 935 Breviarium Sarisber., рукоп. той же Библи., XV в.
- 936 G u i g n i a u t. Notes sur la Symbolique de Creuzer. Т. I, p. 552.
- 937 La M o t h e - L e v a u e r. Opuscul, p. 245.
- 938 Horus Apollo, p. 13, ed. Caussin.
- 939 Aeliani de Animalibus, X, 15.
- 940 Caussin. Symb. egypt., p. 179.
- 941 A n s e l m e. Palis d'Honneur, p. 11.
- 942 Платон. Тимей 67с-68d. — M. S a r t o r i u s. Plato und die Malerei («Arch. f. Gesch. d. Philos.», Bd. IX, N. F. II. Bd. SS. 123–148).
- 943 Walth. K r a n z. Die ältesten Farbenlehren d. Griechen («Hermes», 1912, I. XLV II, SS. 126–140).
- 944 Leonardo da V i n c i. Trattato della pittura, 254 (цит. по Э. М а х. Анализ ощущений, пер. с 5-го нем. изд. г. Кутлера, изд. 2-е, М., 1908, IV 6, стр. 72. — Тут же точн. ссылки).
- 945 id., 255.
- 946 Г ё т т е. Статьи по оптике (1791 и 1792 гг.); Теория цветов (1810 г.).
- 947 W. G ö t h e. Zur Farbenlehre, 6-te Abth. Sinnlich-sittlich Wirkung d. Farbe (Goethe's Sam. Wer. in vierzig B-de. Stuttgart u. Tubingen, 1840, Bd. 37) §§ 765–777, SS. 251–254.
- 948 id., § 777, S. 254. 949 id., § 765, S. 251. 950 См. стр. 503–504 и [<sup>853</sup>]. 951 id., § 778, S. 254. 952 id., § 779, SS. 254–255. 953 id., § 780, S. 255. 954 id., § 781. 955 id., § 782. 956 id., § 783. 957 id., § 784. 958 id., § 785.
- 959 Thomas S e e b e s k. Grundzügen der Farbenlehre, 1811.
- 960 А. Г е н н и н г, в первый раз в летнем семестре 1823 г, читал в Берлинск. унив. публичную лекцию «Об учении Гете о



цветах с точки зрения натур-философии» (Куно Ф и ш е р. Ист. нов. филос., Т. 8 I. СПб., 1902, стр. 162).

**961** Joh. Müll e r. Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtsinnes, VIII. Fragmente zur Farbenlehre, insbesondere zur Goetheschen Farbenlehre, Lpz., 1826, S. 395 ff.

**962** Ш о п е н г а у э р. О зрении и цветах. — Его же. Парерга, II, гл. VII, к учению о цветах. — Подробн. излож. см. в: К. Фишер. Арт. Шопенгауэр, пер. с нем. под ред. В. П. Преображенского, М., 1896, стр. 191–202.

**963** Фр. Г е г е л ь. Курс эстетики или наука изящного. Пер. Вас. Модестова. М., 1859. Третье отделение, первая часть, II 2, стр. 137–139. (= Werke, Bd. X). Его же. Энциклопедия философских наук в очерке (1817 г.), §§ 317–320. (= Werke, Bd. VII, Abth. I, SS. 3, 7.). — Изложение: К. Ф и ш е р. Ист. нов. филос. Т. 8 I, СПб., 1901, стр. 623–626).

**964** Ш е л л и н г. — О мировой душе (1798 г.) I. (Werke I, Bd. 2, S. 399, 400).

**965** Г е г е л ь. Курс эстетики [<sup>963</sup>], стр. 138–139.

**966** По вопросу о символике драгоценных камней литература указывается в трудах И. Г е м и н и а н а [<sup>974</sup>], М е н ц е л я [<sup>971</sup>], Б э р а [<sup>913</sup>], П а т к а н о в а [<sup>468</sup>], L e v e s q u e [<sup>970</sup>] и др. — Из других авторов в особен. надо указать на Плиния Старшего (Ест. ист.), Исидора Испанского (Mi lat, ТТ. 82., 83), Еще: Д. О. Ш е п п и н г. Символика драгоценных камней («Древности», Труды Моск. Арх. О-ва, М., 1865 г., Т. I, стр. 135–152). — Изборник Святослава (Б у с л а е в. Истор. хрестоматия, стр. 263). — M-me Felicie d'A y z a c. Symbolique des pierres precieuses, Paris, 1846. — Grässe. Symbolik d. Edelsteine (в сборнике: Ромберг. Die Wissenschaft der XIX Jahrhundert). — Melanges Archeologiques, Paris, 1851, II, IV. — И. П. Ю в а ч е в. Тайны цар. [<sup>749</sup>], ч. I, стр. 225–231: «Яспис и сардиос» (автор пытается доказать, что под библейск. ясписом должно разуметь а л м а з, а под сардием — р у б и н).

**967** Так: сапфир и рубин в группе корунда; разные виды циркона; топаз и аквамарин; гранаты — буровато-красные, кроваво-красные, ярко-красные, желтые, зеленые, черные, белые; всевозможные виды кварца: черный хрусталь, дымчатый топаз, аметист, яшма, гелиотроп, халцедон, карнеол, агат и т. д. и т. д...

**968** С. W. K i n g. The natural History, ancient and modern of precious stones and germs, and of the precious metals, London, 1865, p. 195. Цит. по: К. П. П а т к а н о в. Драгоценные камни, их названия и свойства по понятиям армян в XVII веке, СПб., 1878, стр. 14.



**969** C. P l i n i u s Secundus. *Historiae naturalis* IX 41. Ed. ex. rec. J. Harduni, Parisiis, 1723. Т. 1, р. 527. — «Eas gemmas Magorum vanitas resistere ebrietati promittit, et inde appellatox» (id. XXXVD. 40, Т. 2, р. 784). — То же: Marbodeus. *Lib. de lapidib. pret.* 4; Albertus Magnus. *Lib. 2 de miner*, р. 228: «(ameth.) operatur autem contra ebrietatem, ut dicit Aaron, et facit vigilem» (id., Т. 2. р. 784, прим. 14).

**970** E. L e v e s q u e. *Pierre precieuse*, IV 19 (статья в «*Dictionnai de la Bible*», publie par F. Vigouroux, Paris, 1908, Fasc. XXXII, col. 426).

**971** О таком употреблении ляпис-лазури см.: Wolfg. M e n z e l. *Christliche Symbolik*, Regensburg, 1854, Erster Theil, S. 135 со ссылками на: R i t t e r. *Vorhalle*, 133. В e c k m a n n, — *Gesch. d. Erfindungen*, III, 184.

**972** Menzel [<sup>97</sup>], S. 135, со ссылками на: В u n s e n. *Beschr. von Rom*. III, 3. 504.

**973** Menzel [<sup>971</sup>], SS. 536–537.

**974** J o a n n e s S. G e m i n i a n u s. *Summa de exemplis et rerum similitudinibus locupletissima... post omnes alias editiones diligenti cura aucta a Magistro D. Aegidio Gravatio*. Antverpiae, 1630. Lib. II, cap. VI, fol. 123v. — Вот подлинные слова Геминиана «*Contemplatio assimilatur saphyro. — Primum propter aspectum coloris. Est enim saphyrus gemma caerulea coelo sereno in colore simillima. Similiter contemplativi viri habent colorem, id est conversationem serenam & caelestem, secundum illud Phil. (4) Nostra conversatio in coelis est. Supra firmamentum, quod erat imminens capiti eorum, quasi aspectus lapidi sau[p?]hyri. — Secundo, propter excessum valoris*» etc.

**975** id., id. fol. 123 v.-r.: «*Item contemplatio coelestium assimilatur Zimeth, id est venae terrae, de qua fit laturium. — Primo, ratione coloris. Quia lapis hic est tanto melior, quanto colori coelesti similior. Et habet quaedam corpuscula, quasi aurea intersecta: Ita contemplativi viri, tanto sunt meliores, quanto coelestibus civibus sunt in contemplatione, & conservatione similiores. Unde virginitas coniugio praefertur, quia incorruptioni vitae coelestis similior conformatur (Luc. 20). In resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in coelo. Secundo...*», etc. — Добавим еще, что, по указанию папы И н н о к е н т и я III в его послании к Ричарду, королю английскому, «небесный цвет с а п ф и р а указывает на н а д е ж д у нашу, обращенную к небесам, напротив белизна б е р и л л а, подобная цвету воды, когда в ней отражаются солнечные лучи, олицетворяет Священное Писание, проникнутое мудростию Божественного Слова»



(Д. О. Ш е п п и н г. Символика драгоценных камней [<sup>966</sup>], стр. 139, со ссылкой, кроме вышеупомянутого послания, еще на J. Brunon. Astens. Praefat. in lib. sup. Aposcal.). — Еще о сапфире см. у И. Г е м и н и а н а, id. fol. 128 [в книге опечатка— 123] v.-г, 135 г.

976 С. Н и л у с. Свидетельство живой веры, III. Видение одного послушника (С. Нилус. Сила Божия и немощь человеческая, Серг. Пос., 1908, стр. 264).

977 Ж. Г. Б у р ж а. Магия. Пер. Баргюса с 3-го фр. изд., СПб., 1911, гл. III, стр. 52–56.

978 Еп. И г н а т и й Брянчанинов. Сочинения, Т. 3, стр. 13–15; Т. 4, стр. 277–278; Т. 1, стр. 108–109, 118.

979 Буржа [<sup>977</sup>], гл. IX, стр. 135.

980 Штейнер. ΘΕΟΣΟΦΙΑ [<sup>28</sup>], IV 6, стр. 150–151. Ср.: Его же. Путь к посвящению [<sup>740</sup>].

981 id. Теос., стр. 154–158. — Великолепные цветные изображения аур и дальнейшие подробности можно видеть в: Annie Besant and C. W. Leadbeater. Thought-Forms, London and Benares, 1905. — Ethel M. Mallet. First Steps in Theosophy, London, 1905; — также: Leadbeater. Man Visible and Invisible.

982 Гом., Одис. [<sup>334</sup>], VI 39–41, стр. 160–161.

983 Ном. Од., VI 44–46.

984 Вяч. [И.] И в а н о в. Покров (Вяч. Иванов. Cor ardens, 1911, отд. «Повечерие», стр. 77. — Вот, кстати, один из бесчисленных примеров «странного» совпадения «случайностей»: числа 7, 77 и т. д. — числа Софии, а стихи о Ней оказываются на 77-й стр.)

985 Лаф. Х ё р н. Япон. ск. [<sup>295</sup>], стр. 112–113, 114.

986 Иеросхим. П а р ф е н и й «однажды, размышляя с некоторым сомнением о читанном им где-то, что Пресв. Дева была первою инокинею на земле, задремал и видит от святых врат Лавры идущую, в сопровождении многочисленного сонма иноков, величественную монахиню в мантии, с жезлом в руках. Приблизившись к нему, Она сказала: «П а р ф е н и й, я м о н а х и н я!» Он пробудился и с той поры с сердечным убеждением именовал Пр. Богородицу Пещеро-Лаврскою Игуменьей» («Сказание» [<sup>331</sup>], стр. 26).

987 Афон. Пат. [<sup>484</sup>], Ч. I, стр. 105. Житие Афанасия, заимствованное из Καλοκαρίνη.

988 id., стр. 106. — Удивительную параллель к приведенному случаю находим в словах бл. Нила: «Если кто желает видеть обновление — κατὰστασις, — своего ума, — утверждает бл. Н и л, — пусть лишит себя всех помыслов и тогда увидит с е б я



подобным сапфиру или небесной краске». Эти слова сообщает св. Григорий Палама (Mi gr, T. 150, col. 1083. — Еп. А л е к с и й. Византийские церковные мистики 14-го века, Казань, 1906, стр. 45).

989 Каталог выставки изображений Богоматери, М., 1807 г., стр. 7, № 5.

990 P e r r e t. Catacombes de Rome, Vol. 2, pl. VI.

991 id., Vol. I. Pl. 83.

992 Кат. [<sup>989</sup>], стр. 12–13, № 20.

993 id., стр. 13, № 21.

994 id., стр. 14, № 23.

995 id., стр. 15, № 25.

996 id., стр. 19, № 44. Эта ркп. хранится в Ватиканск. Библиотеке под № 1613.

997 id., стр. 25, № 25.

998 Цветное воспроизведение Нерушимой Стены по рис. Ф. Г. Солнцева см. в: Д р е в н о с т и Российского Государства Киево-Софийский Собор. Изд. Императорского Архива. О-ва. Табл. 3.

999 id, фронтиспис.

1000 Дж. Р е с к и н. Прогулки по Флоренции. Пер. А. Герццк. СПб, 1902, § 27, стр. 37.

1001 Menzel [<sup>971</sup>], — id, T. II, S. 99.

1002 id, T. I, S. 134.

1003 id, T. I, S. 134.

1004 id, T. II. SS. 94–95.

1005 id, T. II, S. 96.

1006 Такова икона, принадл. Церк. Музею при Моск. Дух. Ак. — В восполнение всего сказанного приведем еще свидетельство исследователя католической символики. «Цвета Ее, — говорит он о Божией Матери, — имеют свой символический смысл. В изображении Увенчания Она одета в очень пышные одежды, и при этом из того же материала, как и ее Божественный Сын. В изображении Благовещения Она носит как «Прислужница Господа» простую красную и голубую одежду. Как Царица Небесная — Она облечена в лазурь, нередко усеянную золотыми звездами, или одета в королевскую мантию из пурпурной или золотой парчи. Розово-красный изображает зарю, предшествующую восходу Солнца Правды. Зеленый в завесах и нижней одежде, именно в изображениях Благовещения, говорит об ожидании народов, а незапятанный белый указывает на Деву дев» (Nieuwbarn [<sup>1019</sup>], pp. 113–114).



## XXV. — АМУЛЕТ ПАСКАЛЯ

- 1007** L. F. L e l u t. De l'amulette de Pascal («С. R. Acad. d. Sc. Mor. et Pol.», Т. VI, 1844, pp. 453–476, Paris, 1846 — Еще, его же. L'abime imaginaire de Pascal (id. VIII, p. 139).
- 1008** Заимствую из «критич.» Парижск. изд. 1858 г. «Мыслей» Паскаля, pp. 40–41, note 1.
- 1009** Если не изменяет память, — это: Sully Prudhomme. La vraie religion selon Pascal. Paris, 1905.
- 1010** А. С. Х о м я к о в. Полн. собр. соч., Т. 2, изд. 5-е, М., 1907 г., стр. 643, прим. издателя к стр. 147. — С. С. Г л а г о л е в. Из чтений о религии, Св. Тр.-Серг. Лавра, 1905, стр. 222, 233–235.

## XXVI. — К ИСТОРИИ ТЕРМИНА «АНТИНОМИЯ»

- 1011** E. A. S o p h o c l e s. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. New York, 1885; p. 185.
- 1012** Σ κ α ρ λ ά τ ο ς Δ. Β υ ζ ά ν τ ι ο ς, — Λεξικὸν τῆς ἐλληνικῆς γλώσσης, ἐκδοθὲν ὑπὸ Ἀνδρέου Κορομηλα. Ἐν Ἀθήναις, 1852, σ. 123.
- 1013** Ἄ ν θ ι μ ο ς ὁ Γ ά ζ η ς, — Λεξικὸν τῆς ἐλληνικῆς. Ἐκδοσις πρώτη. Τόμος πρώτος. Ἐν Βενετία, 1809, от. 446.
- 1014** [Th. K i n d]. Handwörterbuch der neugriechischen und deutschen Sprache, Lpz., 1888.
- 1015** M. F a b i u s Q u i n t i l i a n u s. Institutio oratoria VII, 10 2. Сравн. VII, 1 15 и VII, 7 1. — Это сочинение относится к 93–95-м годам.
- 1016** Бл. А в г у с т и н. Риторика, 11. — Сочинение это относится к последней четверти IV-го в. (Rhetores lat. min. ed. Halm, p. 137–151).
- 1017** C o d e x J u s t i n i a n u s, lib. 1, tit. 17 constit. 1 § 8 (Krüger. Corpus juris civilis, ed. stereot, II, 1877).
- 1018** C. J u l. V i c t o r. Ars rhetorica, 3 11. (Rhet. lat min. ed. H a l m, p. 373–448). — H e r m o g. 15, 3. 56,4. Rhetores graeci. — H i e r o c l. — С. А. 42, 2 (Gaisford's Stobaeus, II). — P l u t. II, 741d (Парижск. изд. 1624 г.) Примечания [<sup>1015–1018</sup>] составлены, кроме упомянутых выше [<sup>1011</sup>, <sup>1012</sup>, <sup>1013</sup>] словарей, на основании статьи Л е н е р т а в Thesaurus linguae Latinae editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobonenensis. Vol. II, Fasc. 1, Lipsiae, 1901, col. 170, «Antin.».





**1019** «ἀντινομικός — ὁ ἀνήκων εἰς (περιέχων) ἀντινομίαν, ἀντιφατικός» (Σ κ α ρ λ ά τ ο ς Δ. Β υ ζ ά ν τ ι ο ς. Λεξικόν, σ. 123); «ἀντινομικός, — ὁποῖος ἀνήκει εἰς τὴν ἀντινομίαν» (Ἄ ν θ ι μ ο ς ὁ Γ ά ζ η ς, — Λεξικόν, στ. 446); «ἀντινομικός, — pertaining to ἀντινομία (Плутарх, II, 741d, по парижскому изданию 1624 г.); ἀντινομικός, adv. by ἀντινομία (A r g u m. D e m. Androt. 592)» (S o p h o c l e s. Lexicon, p. 185).

**1020** Fr. A s t i u s. Lexicon Platonicum, Lipsiae, 1835, Vol. I. — Herm. B o n i t z. Index Aristotelicus, Berolini, 1870.

**1021** R. G o c l e n i u s. Lexicon philosophicum, 1613, p. 110.

**1022** Напр. у Корнольди [<sup>480</sup>] и у Синьориелло [<sup>860</sup>]; нет также в: P l e x i a c u s. Lexicon philosophicum, Hagae Comitum, 1716.

**1023** Stephanus C h a u v i n u s. Lexicon philosophicum, novum opus, Leovardiae, 1713.

**1024** Rud. E u c k e n. Geschichte d. philosophischen Terminologie, Lpz., 1879. — На эту книгу ссылается Эйслер (Wort. d. philos. Begr., 3-te Aufl. Berlin, 1910, Bd. 1, S. 62), но я не нашел этой ссылки у Эйслера.

**1025** Э. Л. Р а д л о в. Философский словарь, СПб., 1904, стр. 13.

**1026** По Канту, антиномии — это «Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft» (Кр. ч. раз. В, В. 440, Kherbach — S. 840), «противоречия, в которых необходимо запутывается разум при своем стремлении мыслить безусловное, противоречия разума с самим собою» (id.). — Для уяснения Кантовского понятия антиномии, кроме «Кр. ч. р.» весьма важно еще его соч. на премию «Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?», пер. Н. [О.] Лосского («Труды С. Пет. Филос. О-ва», Вып. VI, СПб., 1910).

**1027** [<sup>208</sup>].

## XXVII. — ЭСТЕТИЗМ И РЕЛИГИЯ

**1028** [<sup>125</sup>]. Сюда надо добавить: свящ. К. Н. А г г е е в. Хр-во и его отношение к благоустроению земной жизни, Киев, 1909 и отзывы об этой книге проф. В. Э к з е м п л я р с к о г о и В. З а в и т н е в и ч а («Извлечение из журналов Совета Киев. Дух. Ак.» за 1909–1910 уч. г. Киев, 1910, стр. 243–272).

**1029** Л е о н т ь е в. [<sup>604</sup>], стр. 82.

**1030** В. З а в и т н е в и ч. Отзыв о диссертации свящ. К. И. А г г е е в а [<sup>1023</sup>].



## XXVIII. — ГОМОТИПИЯ В УСТРОЙСТВЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТЕЛА

**1031** D-r Adrien P é l a d a n. Anatomie homologique. La triple dualité du corps humain et la Polarité des organs splanchniques. Paris. Изложение по: G. E n c a u s s e - P a r u s. L'Anatomie philosophique et ses divisions. Paris, 1894, pp. 107–111.

**1032** Burt. G. W i l d e r. Polarité pathologique, ou ce qui a été appelé symétrie dans les maladie. — Эта работа вышла первоначально в 1866 г. на англ. яз. в Америке, а затем франц. пер. ее был приложен к книге Пеладана [1081]. (Encausse, id, pp. 113–114).

**1033** D-r F o l t z. l'Homologie des membres pilviens et thoraciques de l'homme («Journ. de physiologie» de Brown Sequard, 1863, № 21, janv. et № 24, juil.; «Bulletin de la Société des conférences anatomiques de Lyon», 1866, 1872 bis, 1878 bis, 1874). — Экстракт этих работ у Encausse, id., pp. 89–107.

**1034** Encausse, id.

**1035** Péladan [1031], p. 127 (= Encausse, id, p. 112). — Прекрасные изображения Нейф в таком положении см. напр. в: C. L. F. P a n c k o u c k e. Description de l'Égypte ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'Expédition de l'armée française. 2-me id., Antiquité. Paris, 1822. T. 2, Pl. 82; T. I, Pl. 96 l; T. I, Pl. 10 l.

## XXIX. — ЗАМЕТКИ О ТРОИЧНОСТИ

**1036** Ср. слова о. Иоанна Крон. [45].

**1037** Вот почему учение о Троичности должно быть, а полусознательно — часто бывало, основанием философствования. «Учение о Св. Троице не потому только привлекает мой ум, что является как высшее средоточие всех святых истин, нам откровением сообщенных, — писал 2-го окт. 1852 г. А. И. Кошелеву И. В. К и р е е в с к и й, — но и потому еще, что, занимаясь сочинением о философии, я дошел до того убеждения, что направление философии зависит, в первом начале своем, от того понятия, которое мы имеем о Пресв. Троице» (Н. А. Елагин. Материалы для биографии И. В. Киреевского «Полн. собр. соч. И. В. Киреевского в двух томах», под ред. М. Гершензона. «Путь», М., 1912, Т. I, стр. 74). Шеллингова «Ф и л о с о ф и я о т к р о в е н и я» — вот одна из немногих попыток осуще-



ствить философствование на сознат. принятом догм. Троичности. Философствование о. Серапиона Машкина — другая. Затем можно назвать имена Фр. Баадера, Вл. С. Соловьева, А. Н. Шмид и еще несколько. Большинство же философов не давали себе труда изначала определить свое отношение к этому догмату.

**1038** Нетленный Свет есть свет живой и весь — Жизнь, свет умный. Но умность его может быть постигаема еще и еще. — Что частичная умность м. б. непосредственно открываема даже в чувственном опыте — об этом см. у Н. О. Лосского [86].

**1039** Отлагая сейчас принципиальное обоснование этого утверждения, отметим пока тот примечательный факт, что глубочайшие философы, особенно на вершинах своих размышлений, всегда тяготели к спекуляциям над числами; напомним хотя бы имена Пифагора, Платона, Плотина, Ямвлиха, Прокла, Августина, Николая Кузанского, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, В. Соловьева и т. д., не говоря уже о мистиках всех стран и народов. См. [747].

**1040** Не обременяя книги библиографией эт. вопр. я считаю своим долгом отметить одну, весьма достойную внимания историка, книгу мыслителя богато и всесторонне одаренного и бесплодно погибшего; это им.: Н. [А.] Гулак [-Артемовский]. Опыт геометрии о четырех измерениях. Геометрия синтетическая. Тифлис, 1877, 150 стр.

**1041** René des Saussure. Théorie des phénomènes physiques et chimiques («Archives des sciences physiques et naturelles», 1891, №№ 1, 2). — Leo Königseger. Die Principien d. Mechanik. 1901. (Механика многомерн. протр.).

**1042** [S69].

**1043** Их делали немецкие идеалисты — Фихте, Шеллинг и Гегель; см. также: R. H. Lotze. Syst d. Philos., Thl. II: Metaphysik, 1879; его же. Grundzüge d. Metaphysik. 2 Aufl. Lpz., 1887. Густ. Теихмюллер. Действительный и кажущийся мир. Пер. с нем. Е. Красникова. Казань, 1913, кн. 2-я, гл. 1-я. Весьма характерно бессилие рационализировать трехмерность пространства у Н. Н. Стрехова, — Мир как целое, СПб., 1872, стр. 246. — Новейш. постановка вопроса о мерности протр. связана с т. наз. «принципом относительности»: Гер. Минковский. Пространство и время. Пер. И. В. Яшунский, СПб., 1911, «Physice».

**1044** Особен. см. у нем. идеалистов, у Лотце [1043], у Тейхмюллера [1043], кн. 2-я, гл. 2-я.

**1045** Насколько мне известно, нет языка, где число грам. лиц было иное, чем *три*.



**1046** Хотя и делались неоднократные попытки свести психическую жизнь к о д н о м у из начал, — к представлению, к воле или к чувству.

**1047** Это-то формальное сходство в развитии каждой из трех координат психической жизни и служило соблазнительным поводом к попытке свести какие-нибудь две к третьей.

**1048** Интересные примеры тому собраны А. И. С а д о в ы м [1051], но число их можно было бы увеличить во много раз. (Характерно пристрастие Канта и последующих идеалистов к трихотомии, служащее пружиной их диалектики).

**1049** В u t t m a n n в Mythologus I, 29; G e r h a r d в Griechische Mythologie, I, 141.

**1050** H. U s e n e r. Dreiheit («Rheinisches Museum f. Philologie», N. F, Bd. 58, 1903, SS. 3–4).

**1051** Usener, id., SS. 1–47, 161–208, 321–362. — Th. N e i d h a r d t. Ueber Zahlensymbolik der Griechen und Römer, I, Thl. Die Drei und Neunzahl («Progr. d. k. Progymnasiums in Fürth., 1895, S. 1–40). — Материал, собран. в обеих назван. раб. лег в основу исследования: А. И. С а д о в. Знаменательные числа («Христ. Чт.», 1909 г., окт, ноябрь, дек.; 1910 г. февр. О числе три — окт. 1909 г.) тут же, на стр. 1313–1315 и в ноябре, стр. 1458, приводится лит., хотя и неполная. — Назван. иссл. имеется и в отд. оттиск, СПб., 1909 г. — Из него взяты [1049–1051]. Еще см. [747].

**1052** Usener, id., S. 35, ср. S. 161.

**1053** Часть таких попыток изложена у С а д о в а, id., V, 1909 г., дек., стр. 1581–1594.

**1054** id., 1910 г., фев., стр. 196.

**1055** Их мы находим уже у неоплатоников и, пожалуй, даже у Платона. Многочисленны попытки такого рода у свв. оо., напр. у Афанасия В., у Василия В., у обоих Григориев и т. д. и т. д. В новое время особенно занимались такою дедукцией многие мистики, вроде Я. Бёме, Пордеджа, Баадера и др., и философы, — немецк. идеалисты и среди них по преим. Шеллинг в своей «Философии Откровения», Фр. фон Баадер, С.-Мартен, Вл. Соловьев, Архим. Серапион Машкин и др. Из мало известных сочин. на эту тему назовем: Догмат о Св. Троице и полное знание, Сергиев Посад, 1904 г. Глубокие мысли о Троичности высказывали Н. Ф. Федоров и А. Н. Шмид.

**1056** [т. е. 3, N. В.] Бл. А в г у с т., О троичности. Августиновские подобия, которыми уясняется тайна Троичности, собраны в книге: Th. G a n g a u f. Augustinus Speculative Lehre von Gottem dem Dreieinigen, SS. 204–295. См. также П. И. В е р е щ а ц к и й. Плотин и бл. Августин в их отношении к трини-



тарной проблеме. Казань, 1911 г. — Кн. Е. Н. Трубецкой. Рел. общ. идеал западн. хр-ва в XI в. Миросозерцание бл. Августина М., 1892. А. [П.] Орлов. Тринитарные воззрения Илария Пиктов., Серг. Пос., 1908. — И. И. Адамов. Учение о Троице св. Амвросия Мед., Серг. Пос., 1910.

### <XXXI.> — РАЗЪЯСНЕНИЕ НЕКОТОРЫХ СИМВОЛОВ И РИСУНКОВ

Краски, которыми напечатана обложка, подобраны по основным цветам древних Софийных икон новгородского извода. — Фронтиспис книги заимствован из книги: *Amoris Divini Emblemata, studio et aere Othonis Vaeni concinnata. Antverpiae, ex officina plantiniana Balthasaris Moreti. M. DC. LX. p. 125.* — Виньетки воспроизведены из книги: [Амбодк]. *Symbola et Emblemata selecta* [1-е изд.]. — Три прориси Софийных икон на стр. 373, 377, 380 заимствую из статьи Филимонова [702]. Изображение Софийной иконы Третьяковской картинной галереи между стр. 374-й и 375-й воспроизведено по изданию: Н. П. Лихачев. Материалы для Истории Русского Иконописания. Атлас снимков, ч. II, СПб., 1906, табл. ССLXIII, № 487. См. ниже «краткое описание», № 54. — Кажется, символический смысл большинства виньеток не нуждается в объяснении. Лишь изображение, помещенное на стр. 143, может оказаться не совсем понятным. Оно представляет военный метательный снаряд, известный еще в древности в называвшийся у римлян *tigefergus*, у немцев — *Fussangel*, у нас на Руси — рогульки железные, подметные или пометные каракули, а, в частности, в Сергиевом Посаде — «Троицкий чеснок». В простейшем виде, это — железный четырехлапник, лапы которого направлены в углы правильного тетраэдра и снабжены на концах остриями с зазубринами, какие делают у рыболовных крючков. Каждый из стерженьков имел около  $\frac{3}{4}$  вершка длины, а взаимный наклон их бывал в  $120^\circ$ . Рогулька, представленная на рисунке, имеет, впрочем, некоторое осложнение в виде дополнительных лап. — Остаток таких рогулек от запасов бывшей оружейной палаты Троицко-Сергиевой Лавры хранится в ризнице сего монастыря. — Ясно, что как ни бросить такую рогульку, она всегда расположится устой-



чиво на трех лапах, тогда как четвертая острием будет торчать вверх. Поэтому, подметные каракули были издавна употребляемы с тою целью, чтобы преграждать дорогу неприятельской коннице: напарываясь на щедро разбросанные снаряды, лошади портили себе ноги и падали, а нападение осаждаемых довершало поражение. (Valer. Max. III, 7, 2; Curtius IV, 17). Употреблялся такой снаряд и при осаде Троицкой Лавры поляками (о каракулях см.: Antony R i c h. Illustriertes Wörterbuch der römischen Alterthümer, — aus dem Englischen übersetzt — von C. Müller. Paris et Leipzig, 1862, S. 407. — Е. [Е.] Г о л у б и н с к и й. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра изд. 2-е, М, 1909 г., стр. 266. — Н. В. С у л т а н о в. Памятник Имп. Александру II в Кремле Московском. СПб., 1898 г., стр. 606–609). — Такая рогулька представляется естественным символом для антиномического догмата, который всегда говорит «да», устанавливаясь плотно любую гранью своею, но всегда при этом выставляет вверх острие, имеющее ранить того, кто вообразит, что этим «да» догмат обессилен и уничтожен. С подобными-то к а р а к у л я м и в своих твердыхнях, для Церкви нет нужды выходить в поле и сражаться с врагом — е г о холодным оружием, рационализмом: достаточно и того, что вражеская конница перепортит ноги лошадям, так и не подступив к осаждаемым стенам. Огнестрельное же оружие — поражающая издали сила Духа — это прямое достояние Церкви.

КОНЕЦ,  
И БОГУ СЛАВА!



I.	— К читателю . . . . .	9
II.	— Письмо первое: Два мира . . . . .	15
III.	— Письмо второе: Сомнение . . . . .	20
IV.	— Письмо третье: Троиединство . . . . .	57
V.	— Письмо четвертое: Свет Истины . . . . .	76
VI.	— Письмо пятое: Утешитель . . . . .	115
VII.	— Письмо шестое: Противоречие . . . . .	148
VIII.	— Письмо седьмое: Грех . . . . .	171
IX.	— Письмо восьмое: Геенна . . . . .	210
X.	— Письмо девятое: Тварь . . . . .	264
XI.	— Письмо десятое: София . . . . .	322
XII.	— Письмо одиннадцатое: Дружба . . . . .	397
XIII.	— Письмо двенадцатое: Ревность . . . . .	463
XIV.	— Послесловие . . . . .	482

РАЗЪЯСНЕНИЕ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВО НЕКОТОРЫХ ЧАСТНОСТЕЙ, В ТЕКСТЕ ПРЕДПОЛАГАВШИХСЯ УЖЕ ДОКАЗАННЫМИ . . . . .		489
---	--	-----

XV.	— Некоторые понятия из учения о бесконечности . . . . .	491
XVI.	— Задача Льюиса Кэрролла и вопрос о догмате . . . . .	497
XVII.	— Иррациональности в математике и догмат . . .	503
XVIII.	— Понятие тождества в схоластической философии . . . . .	512
XIX.	— Понятие тождества в математической логике . . . . .	516
XX.	— Время и Рок . . . . .	526
XXI.	— Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия . . . . .	530



XXII. — Икона Благовещения с космической символикою . . . . .	535
XXIII. — К методологии исторической критики . . . . .	538
XXIV. — Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего света . . . . .	546
XXV. — «Амулет» Паскаля . . . . .	571
XXVI. — К истории термина «антиномия» . . . . .	576
XXVII. — Эстетизм и религия . . . . .	579
XXVIII. — Гомотипия в устройстве человеческого тела . . . . .	581
XXIX. — Заметки о Троичности . . . . .	588
XXX. — Основные знаки и простейшие формулы логики . . . . .	595
ПРИМЕЧАНИЯ И МЕЛКИЕ ЗАМЕТКИ . . . . .	599



---

Игумен АНДРОНИК (ТРУБАЧЕВ)

ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ КНИГИ  
«СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ»

Опыт православной теодицеи  
в двенадцати письмах свящ<sup>ен</sup>ника  
Павла Флоренского»  
(«Путь», Москва, 1914)

1. Теодицея, ее задачи и содержание

Термин теодицея (от греч. *Θεός* — Бог и *δίκη* — справедливость) — «оправдание Бога», обозначает религиозно-философские учения, стремящиеся «согласовать идею благого и разумного Божественного управления мира с наличием мирового зла, «оправдать» это управление вопреки существованию темных сторон бытия. Термин «теодицея» введен Лейбницем в его трактате «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и первопричине зла» (1710)<sup>1</sup>. Но несмотря на то, что термин «теодицея» был введен в философию так поздно, идея «оправдания» Бога как противоположная идее богоборчества постулируется всякой религией, хотя в различных видах. Таким образом, учение теодицеи по форме — всегда философское, по содержанию — всегда религиозное, а степень приближения к догме религии зависит как от развитости догматики в пределах конкретной религии, так и от ортодоксальности оправдателя Бога. Теодицист не может быть только философом, ибо тогда он не оправдает Бога, но он не может быть и только богословом, ибо тогда оправдание лишено смысла. Теодицист должен быть то философом, то богословом, то сомневающимся, то уверовавшим, то задавать вопросы, то запрещать их.

Задачи теодицеи были прекрасно сформулированы древнегреческим философом Эпикуром (341–270 до Рождества Христова):

---

<sup>1</sup> См. С. Аверинцев. Теодицея. — Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 197.



«Или Бог хочет воспрепятствовать злу, но не может, или Он может, но не хочет, или не может и не хочет, или Он может и хочет. Если Он хочет, не имея возможности, Он бессилен. Если Он может, но не хочет, Он зол. Если Он не может и не хочет, Он бессилен и зол вместе, значит Он не Бог. Если же Он может и хочет, то откуда же зло и почему Он ему не воспрепятствует?»<sup>2</sup>.

Но этот коренной вопрос теодицеи в различные эпохи понимался по-разному, в зависимости от того, что считали для себя люди основным и, следовательно, прежде всего требующим спасения.

Основы христианской теодицеи содержатся в Библии (Книга Иова, Послания апостола Павла).

В ряду различных исторически сложившихся типов теодицеи (политеистическая, дуалистическая, теистическая) «Столп» — теодицея христианского теизма, построенная на концепции свободы воли человека. К специфическим чертам «Столпа» следует отнести то, что отец Павел развертывает оправдание Бога как Истины, а не как Блага. Поэтому все обычные «проклятые вопросы» теодицеи рассматриваются не в плоскости «нравственности», а в плоскости «рассудка» и «разума».

Эпоха просвещения и нового времени, провозгласив нормы рассудка нормами жизни, своим новым богоборчеством возжаждала и нового богооправдания: теперь даже самый «разум жаждет спасения, т. е. другими словами, он погибает в своей сущей форме, в форме рассудка»<sup>3</sup>.

Задачи и методология теодицеи XX века, века господства рассудка, были сформулированы П.А. Флоренским еще в докладе «Догматизм и догматика», прочитанном 20 января 1906 года на заседании философского кружка при Академии, как программная речь.

П.А. Флоренский,

Из работы «Догматизм и догматика» (1906):

«Богосклонение “в духе и истине” — *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* (Ин. 4, 22-24) — таково требование дважды рожденных. Обнов-

<sup>2</sup> Цит. по изд.: Краткий словарь по философии. Изд. 3-е. М., 1979.

<sup>3</sup> Разум и диалектика. Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О духовной Истине» (Москва, 1912 г.), сказанное 19 мая 1914 года // *Священник Павел Флоренский*. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М., 1996. С. 136.



ленное сознание не удовлетворяется уже простой данностью Бога, но требует еще оправданности Его. Человек хочет поклоняться Богу не как факту только, не как все-ломящей силе, ни даже как своему Покровителю или Хозяину; — объектом поклонения Эта Сила, Этот Покровитель может быть только в своей Истине, в правде Своей, как Отец. Прежде оправдания человека ищется оправдание Бога: прежде антроподицеи ищется теодицея <...> Современный человек будет мучиться призрачностью шеола, беспредельно и безостановочно падать во “тьме внешней”, — будет, надрываясь, “взывать из глубины” ко Господу, Которого не знает, но не сможет он склониться пред Тем, Кто, может быть, только и имеет право силы, Кто, может быть, — идол и узурпатор. <...> “Ведомому Богу” — Богу ведомому нам, как Бог, как Безусловность, как Дух — как Святость и Правда — вот начальная формула христианского богопочитания. Требование же “ведомости” — неточное и неотметаемое требование искупленной личности»<sup>4</sup>.

Чтобы выяснить, насколько книга «Столп и утверждение Истины» выполнила свою задачу как теодицея, как оправдание Бога в своей Истине, необходимо прежде всего поставить вопрос: куда приводится богоборчество, где та область, про которую богоборчеству можно сказать «Прииди и виждь Истину»? Ответ книги однозначен: православная церковность — «вот имя тому пристанищу, где умиряется тревога сердца, где умиряются притязания рассудка, где великий покой нисходит в разум»<sup>5</sup>. Что же такое церковность? Это новая жизнь в Духе, а критерий правильности этой жизни — красота духовная, неуловимая для логических формул. «Православие показуется, но не доказуется»<sup>6</sup>. Но если церковность есть жизнь, то она пронизывает не только человека, но и все возможные области его деятельности и сама должна опираться на некую непоколебимую основу. Такой основой церковности, преимущественным догматом Церкви отец Павел считает догмат единосущия, который выражает собою «антиномическое зерно христианского жизнепонимания»<sup>7</sup>. Идея единосущия лежит в основе Символа Веры, тринитарной и христологической догматики, христианской философии и науки,

<sup>4</sup> Догматизм и догматика (1906) // *Священник Павел Флоренский*. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. М., 1994. С. 550–551, 553.

<sup>5</sup> *Священник Павел Флоренский*. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 5.

<sup>6</sup> Там же. С. 8.

<sup>7</sup> Там же. С. 54.



норм деятельности разума и уставов духовной жизни. Само «спасение — в е д н о с у щ и и с Церковью»<sup>8</sup>. Вот почему, определяя основные лейтмотивы книги «Столп и утверждение Истины», отец Павел писал, что вся она «исходит из идей святого Афанасия Великого»<sup>9</sup>, «поборника единосущия — святителя, из православных православнейшего»<sup>10</sup>.

«Задача гносеолога — не в том, чтобы открыть природу разума вне его отношения к какому бы то ни было объекту знания, — вне функционирования, ибо задача эта по существу неопределенная, а в том, чтобы узнать: когда, при каких условиях разум делается воистину разумом, когда он имеет высшее свое проявление, — когда он ц в е т е т и благоухает. Это гносеологическая работа подразумевается проделанной при построении теодицеи. А ответ на поставленный вопрос возможен тут только один, — такой разум перестает быть болезненным, т. е. быть рассудком, когда он познает Истину: ибо Истина делает разум разумным, т. е. умом, а не разум делает Истину истинною. Следовательно, ответ на основной вопрос о разуме, а именно, на вопрос: “К а к в о з м о ж е н р а з у м ?” — должен гласить: “Р а з у м в о з м о ж е н ч р е з И с т и н у”. Но в таком случае, что же делает Истину Истиною? — Она сама.

Показать, что Истина сама себя делает Истиною — и есть задача теодицеи. Эта самоистинность Истины выражается, — как вскрывает исследование, — словом *ἁπομόνισια*, единосущие. Таким образом, догмат Троичности делается общим корнем религии и философии, и в нем преодолевается исконная противоборственность той и другой. Таково содержание книги»<sup>11</sup>.

Основы философствования, развитые отцом Павлом в книге «Столп и утверждение Истины», связывают его с онтологической школой Московской Духовной Академии: протоиерей Феодор Голубинский (1818–1854) — В.Д. Кудрявцев-Платонов (1852–1891) — А.И. Введенский (1896–1913) — архимандрит Серапион (Машкин) (1854–1905) — священник Павел Флоренский (1882–1937).

В основе философствования онтологической школы «верующего разума» признание (верой) и обоснование (разумом) как

<sup>8</sup> Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 343.

<sup>9</sup> Там же. С. 349.

<sup>10</sup> Там же. С. 57.

<sup>11</sup> Разум и диалектика (1914) // Священник Павел Флоренский. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М., 1996. С. 136–137.



трансцендентности Бога миру (в противоположность пантеизму), так и Его имманентного присутствия в мире (в противоположность деизму); признание и обоснование, что все сущее существует лишь постольку, поскольку коренится в Сущем; что все сущее является отражением (образом, символом) Сущего соответственно своему иерархическому месту в бытии; признание целесообразности и единства мира как органического целого, признание существенной взаимосвязанности мира видимого и невидимого как творения Единого Творца, признание сущностного единства человеческого рода, признание Бога как единого источника веры и знания<sup>12</sup>. Необходимо отметить, именно догмат единосущия, введенный отцом Павлом как принцип и основополагающая идея в философию, дает онтологической школе незыблемое основание и завершенность.

Развитие отцом Павлом принципа единосущия, т.е. «вопрос о самых основах богословия отца Павла как-то ускользал от взора исследователей», справедливо замечал И.А. Свиридов<sup>13</sup>. Укоренился штамп, согласно которому философию отца Павла стали относить к «метафизике всеединства». Между тем, сам отец Павел указал на свои принципиальные расхождения с В.С. Соловьевым по основным вопросам: а) понимание истины; б) истолкование Софии Премудрости Божией. Можно, конечно, допускать, что отец Павел ошибался, не связывая себя с В.С. Соловьевым. Но отметим, что отец Павел очень ревностно, добросовестно и даже скрупулезно указывал на своих предшественников и он не стал бы специально говорить о своих расхождениях с таким крупным философом, как В.С. Соловьев, если бы они не были существенны.

Полное выражение истины В.С. Соловьев определяет в трех предикатах: сущее, единое, все. «Мы можем мыслить истину только как сущее всеединое... Всеединая идея должна быть соб-

<sup>12</sup> М.А. Старокадомский. *Опыты умозрительного обоснования теизма в трудах профессоров Московской Духовной Академии. Труд на соискание докторской степени.* МДА, 1969. См. также: *Архимандрит Иннокентий (Просвирнин)*. О творческом пути священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии, 1983, № 4. С. 65–66; Н. Солодов. В поисках утраченного онтологизма. Философская школа Московской Духовной Академии // Встреча. 2004, № 2 (18).

<sup>13</sup> И.А. Свиридов. Богословская концепция священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1982, № 5. С. 73–75.



ственным определением центрального существа»<sup>14</sup>. Приведа и еще много подобных мест из сочинений В.С.Соловьева, отец Павел писал в «Столпе...»: «Эти, почти наудачу приведенные, выдержки из разных сочинений В.С. Соловьева, показывают, сколь прочно было в нем понимание истины, как **“всеединого сущего”**. Несомненно, что большая часть его произведений посвящена ни чему иному, как всестороннему раскрытию этого понятия о **всеединстве**. Но мы, употребив в тексте и определение Соловьева, должны оговориться, что берем его лишь **формально**, вовсе не вкладывая в него Соловьевского истолкования; доказательство тому — все наше сочинение, стоящее по духу антиномичности против примирительной философии Вл. Соловьева»<sup>15</sup>.

Кроме того, метафизика всеединства как философская концепция характерна отсутствием четких критериев в понимании отношений Абсолюта и космоса и тяготеет к пантеизму. «Только идея единосущности, раскрытая священником Павлом Флоренским как философский и богословский принцип, внесла в эту концепцию определенность и догматическую ясность»<sup>16</sup>. Теодицея отца Павла (также как и антроподицея) восходит к учению о Святой Троице, сердцевиной которого является догмат единосущия.

Н.О. Лосский писал, что «заслуга Флоренского как раз и состоит в том, что он сознательно ввел принцип единосущности в метафизику тварного бытия, благодаря чему было положено начало его сознательному использованию во всех сферах современного богословия и философии»<sup>17</sup>.

Учение В.С. Соловьева о Софии отец Павел характеризовал как рационалистическое и стоящее в противоречии с православным учением святителя Афанасия Великого о Троице. «По учению Вл. Соловьева <...> София — не только идеальная личность Твари, но и “Субстанция Пресвятой Троицы” <...>. Рационализм Соловьева обнаруживает себя именно в том, что для Соловьева не живая Личность, не Ипостась и не самообосновывающееся Живое Триединство — начало и основание всего, а субстанция, из которой уже выявляются Ипостаси. Но эта субстанция в таком случае не может не быть признана без-личною, а поэтому —

<sup>14</sup> *Священник Павел Флоренский*. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 611.

<sup>15</sup> Там же. С. 612.

<sup>16</sup> *И.А.Свиридов*. Богословская концепция священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1982, № 5. С. 74.

<sup>17</sup> *Лосский И.О.* История русской философии. М., 1954. С. 192.



вещною. Философия Соловьева тонко рационалистическая по своей форме, неизбежно есть философия вещьная по своему содержанию. То, о чем учит Соловьев, несомненно примыкает к савеллианству, к спинозизму, к шеллингианству, по крайней мере в его первом фазисе»<sup>18</sup>.

Однако именно идея Софии поставила имена Соловьева и Флоренского в один ряд. В этом же ряду множество имен других мыслителей, которые расходятся между собой по самым принципиальным вопросам. Что же объединяет этот ряд? Лучший ответ на это дал сам отец Павел: «Наши современники, мечтающая о единстве всей твари в Боге, всю мысль устремили к идее мистической Церкви. И София повернулась к ним своею третьей гранью, — аспектом Церкви. Феодор Бухарев, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, “неохристиане”, католицизирующие модернисты и т.д. — вот те течения, которые опять находят себе символическое выражение в софийных иконах»<sup>19</sup>. Таким образом, софиология объединяет русскую философию конца XIX — начала XX веков лишь общностью темы, но отнюдь не общностью взглядов. Характерно в этом плане, что отец Павел крайне отрицательно отнесся к творчеству представителей «нового религиозного сознания», Н.А. Бердяева, определив их как «церковно-борцов»<sup>20</sup>. Концепции единосущия и всеединства для философии и богословия означают быть с Церковью и в Церкви (единосущие) и быть вне Церкви или в лучшем случае около церковных стен (всеединство).

Идея единосущия, развитию которой посвящена книга «Столп», определила ее характер и метод. «Столп и Утверждение Истины — книга символическая, а отчасти и символично-мифологическая. «Столп» принципиально написан как книга персоналистическая, выражающая сознание конкретной личности. Глубочайшей и единственной характеристикой живой личности служит термин нумерического тождества, который является не рассудочным понятием, а символом<sup>21</sup>. Неоднократно отец Павел замечает, что смысл его речи — символический<sup>22</sup>, причем, глубина символизации в разных местах книги весьма различна, но в пределе стремится к «безусловной и всереальной ноуменаль-

<sup>18</sup> Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 775.

<sup>19</sup> Там же. С. 390.

<sup>20</sup> Там же. С. 337, 757.

<sup>21</sup> Там же. С. 82, 83

<sup>22</sup> Там же. С. 324.



ности»<sup>23</sup>. Всю книгу в целом можно рассматривать как символ одной из сторон личности отца Павла, как символический миф о познании Истины, подобный мифотворчеству Платона.

Мы имеем в виду здесь то понимание мифа, при котором он мыслится как «модель для бесконечного ряда предприятий, подвигов, удач и неудач, действия и бездействия в условиях бесконечного разнообразия в отношениях к окружающему миру»<sup>24</sup>. Такая модель является «мифом, а не просто метафорой, и притом мифом, конечно, не в наивном фольклорном смысле, но мифом художественно-обработанным в условиях интенсивного использования приемов символизма»<sup>25</sup>. Миф о познании Истины строится на интуициях, переживаниях Истины, облакаемых не в рассудочные понятия, а в символы, доступные для тех, кому необходим был приход в Церковь. Именно поэтому отец Павел писал, что если придает «некоторое значение своим письмам, то исключительно подготовительное, для оглашенных, пока у них не будет прямого питания из рук Матери — значение, как бы огласительных слов во дворе церковном»<sup>26</sup>. Итак, характерные черты книги «Столп и Утверждение Истины» — онтологизм, развиваемый на идее единосущия, символизм, восходящий к мифотворчеству, персонализм и интуитивизм.

Идея единосущия, антиномичная по своей структуре, определила и метод книги. Метод «Столпа» — «диалектика, разумея слово *диалектика* в его широком значении — жизненного и живого непосредственного мышления, в противоположность мышлению *школьному*, т. е. рассудочному, анализирующему и классифицирующему. Это — не речь о процессе мысли, а самый процесс мысли в его непосредственности — трепещущая мысль, демонстрируемая *ad oculos*»<sup>27</sup>. «В чем же смысл диалектики? — В целостности. Тут нет отдельных определений, как нет и отдельных доказательств. Что же есть? — Есть все нарастающий клубок нити созерцаний, сгусток проникновений, все уплотняющийся, все глубже внедряющийся в сущность исследуемого пред-

<sup>23</sup> *Священник Павел Флоренский*. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 679.

<sup>24</sup> *А.Ф.Лосев*. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 174.

<sup>25</sup> Там же. С. 173.

<sup>26</sup> *Священник Павел Флоренский*. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 5.

<sup>27</sup> Разум и диалектика (1914) // *Священник Павел Флоренский*. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М., 1996. С. 137.





мета; диалектика — совокупность процессов мысли, “взаимно друг друга укрепляющих и оправдывающих”<sup>28</sup>.

Чтобы быть диалектической, мысль должна быть конкретной, и тогда все исследование будет опытом к о н к р е т н о й религиозной гносеологии. Конкретная мысль подразумевает мысль личную, принадлежащую Я автора. «Взглядывающееся Я должно быть личным, и скажу даже, более личным, нежели недоразвитое Я автора. Но оно же должно быть и целостным и характерным. Это — конкретно-общее, символически-личное, — Я есть очевидно Я т и п и ч е с к о е и если искать ему параллелей, то ближе всего оно подходит к т и п у в художественном произведении. Его диалектическое взглядывание лично, но оно не психологично. Оно конкретно, но его своеобразие — не случайно. Назовем его Я “методологическим”. И т. к. диалектика непременно предполагает тех, кто *δια-λέγουται*, кто пере-говаривается, кто раз-говаривает, то методологическому Я соответствует методологическое же Мы и другие методологические *personae dramatis dialecticae*. Ими-то и осуществляется некое *δια-* пере-, раз-, т.е. методологическая с р е д а, — которая сливает с объектом свои личные энергии»<sup>29</sup>.

Разговор о «Столпе» ведется в форме писем к Другу. Письма как средство общения в христианской письменности имеют апостольскую традицию. В Средние века письма стали одним из главных видов литературы. «Писатели Средних веков не были знакомы с потребностью веков новейших; они не писали из удовольствия высказать свои идеи. Их вынуждало писать или какое-нибудь важное событие в мире христианском, или просьба друга. Так образовалась литература Средних веков; господствующая ее форма была форма писем к другу и к Церкви»<sup>30</sup>. Таким образом, само написание «Столпа» в виде писем к Другу должно было свидетельствовать об особой приверженности отца Павла к типу средневекового мировоззрения и дружескому общению.

<sup>28</sup> Разум и диалектика (1914) // *Священник Павел Флоренский*. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М., 1996. С. 138.

<sup>29</sup> Разум и диалектика (1914) // *Священник Павел Флоренский*. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М., 1996. С. 140–141.

<sup>30</sup> История *Египте Варданета*. Борьба христианства с учением зороастровым в пятом столетии в Армении. Пер. с армянского *И. Шанишева*. Тифлис, 1859. С. XXIV. Книга из семейной библиотеки Сапаровых. Очень вероятно, что книгу эту П.А. Флоренский читал еще в детстве и потому ему так близка стала форма писем.



Другом, к которому были обращены письма «Столпа», был С.С. Троицкий († 2 ноября 1910)<sup>31</sup>, окончивший Академию в 1907 году, на год раньше П.А. Флоренского, и женившийся в 1909 году на его сестре Ольге (Вале). Часть писем обращена к духовнику П.А. Флоренского, иеромонаху Гефсиманского скита авве Исидору († 4 февраля 1908) — Старцу<sup>32</sup>. Не следует при этом, конечно, забывать, что, как Я автора является в книге типическим, так и Друг и Старец, будучи конкретными, выражают не только личное, частное, но и общее, целостное. В этом отец Павел следует, как сам он свидетельствует, диалогам Платона<sup>33</sup>. Лирика «Столпа» — интимно-личная, уединенная, проникнута жалобами одиночества и томительной жаждой Бога. В этом суть теодицеи.

Как теодицея «Столп» показывал «путь г о р é — это по преимуществу путь вступающего на духовный подвиг»<sup>34</sup>. Но как произведение органическое и биографическое «Столп» не только теодицея — он начинается из «отрицательной философии», «расчистки души» (письма «Два мира», «Сомнение», «Триединство») и завершается переходом к вопросам антроподицеи (письма «Тварь», «София», «Дружба», «Ревность»). Поэтому как отражение жизненного и духовного опыта П.А. Флоренского «Столп» может быть датирован двояко: в широком смысле с 1899 г. по 1908 г.; в узком смысле — 1904 г.

Важнейшим свидетельством особой биографичности «Столпа...» является письмо священника Павла Флоренского Вл. А. Кожевникову от 27 июля 1912 г.:

«Дорогой и глубокоуважаемый Владимир Александрович! <...> Те мужественные звуки, которых Вам, — а мне самому еще более, нежели Вам, — хотелось бы слышать от меня, звучат пока лишь в тайниках сердца моего, и ни субъективно, по ступени моего развития, ни объективно, по задачам, мною ставимым, им

<sup>31</sup> См.: Сборник, посвященный памяти С.С. Троицкого, † 2 ноября 1910. Тифлис, 1912.

<sup>32</sup> См.: Соль земли, то есть Сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским (1908) // Священник Павел Флоренский. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. М., 1994. С.571-637.

<sup>33</sup> Разум и диалектика (1914) // Священник Павел Флоренский. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М., 1996. С. 141.

<sup>34</sup> Там же. С. 134.



звучать пока невозможно. *Κάθαρσις*<sup>2</sup>, *Μάθησις*<sup>3</sup>, *Πράξις*<sup>4</sup>! Писать можно о том, что пережито, а я лишь подхожу (— да и подойду ли, — это вопрос —) к *Πράξις*. Мои научные статьи, из коих большая часть не напечатана или даже слегка набросана, «тетради» мои и т. д. < 1 нрзбр. > математическая работа и математические заметки — это все, как я мысленно называл всегда. — *τὰ καθαρτικά*, — расчистка души моей от современности. «Поэма» (написанная)<sup>38</sup> — завершение катартического периода. «Столп», разрабатываемый, хотя тема его явилась около 9–10 лет тому назад — *μάθησις* первой половины, т. е. теодицея (только!), и все иные темы из него сознательно исключены. Вот почему и лирика «Столпа» опять не то, чего вы хотите, — нечто хрупкое и интимно-личное, уединенное. Предполагаемая и отчасти набросанная 2-я часть «Столпа», под *иным* названием, — 2-я половина *μάθησις*, т. е. антроподицея, о тайнах и таинствах, о благодати и боговоплощении во всех видах и образах. В ней слегка намечается *πράξις*, но я надеюсь, что художественная сторона, «фон», сознательно антиципирующий дальнейшее, уже не будет ни свирелью, ни жалобой покинутого (потому-то и возникает проблема Теодицеи; иначе оставался бы праздник обручения и пастораль), а «драмой», в современном смысле слова, и намеком на трагедию. Мне чудятся в дальнейшем *πράξις* и тоны трагедии — мистерии. Но это *только* чудится, и я еще почти не представляю, как это будет и будет ли как-нибудь. Надо очень, очень расти, чтобы превзойти *μάθησις*, и очень много страдать, чтобы дорасти до мистерии, до *πράξις*. Ведь пока единственный зародыш у меня этого — цикл переживаний, благодаря которым и из которых сложилась моя семейная жизнь<sup>39</sup>.

Несомненно, что главным духовным устремлением в 1904–1908 гг. для П.А. Флоренского было монашество. «Если бы я был женатым, — писал П.А. Флоренский матери 21 января 1906 года, — то мог бы привести в исполнение свои заветные планы — сделаться священником. И все-таки я говорю, что никогда не женился бы, потому что знаю, что это свяжет совесть, и сознаваясь или не со-

<sup>35</sup> очищение, расчистка (*греч.*).

<sup>36</sup> научение (*греч.*).

<sup>37</sup> действие, деяние (*греч.*).

<sup>38</sup> Имеется в виду поэма 1904 г. «Святой Владимир». (См.: Павел Флоренский и символисты. М., 2004. С. 213–309.)

<sup>39</sup> Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // «Вопросы философии», 1991, № 6. С. 118.



знаваясь, я на место Бога поставлю на первый план семью». Приход к Богу (и оправдание Его) в то время для П.А. Флоренского был немислим вне монашества. И совершенно в соответствии с этим стремлением в «Столпе» отец Павел возводит к монашеству и духовность, и дружбу, и вообще христианскую жизнь. «Самое иночество есть ни что иное, как духовность, и духовность не может не быть иночеством»<sup>40</sup>. «Да; и всякая дружба, как и вообще жизнь христианская, в этом смысле есть монашество. Каждый из друзей безропотно смиряется пред своим спутником жизни, как слуга пред господином <...>. В этом-то и лежит послушание дружбы, несение креста Друга своего»<sup>41</sup>. Но и восхождение к Богу, теодицея, возможна лишь через дружбу и, следовательно, через монашество. «Рукой щупать Бога — думаю, что если это можно, то не иначе, как через душу другого, Друга, — все наполнить сознанием незыблемости, рукой схватиться за “мышцею Сильного”», — писал П.А. Флоренский А. Белому 31 января 1906 года<sup>42</sup>.

Таким образом, книга «Столп и утверждение Истины» как теодицея символизировала одну из сторон антиномии личности отца Павла, которая в жизни раскрывалась как противоречие между Божиим (монашество) и человеческим (семья).

Но каждый иннок есть не иннок вообще, а иннок определенного братства. Иноки-братья — обязательные свидетели его обетов Богу. К какому же братству символически тяготел отец Павел? И жизненно, и онтологически, как раскрывавший в «Столпе» идею единущия Пресвятой Троицы, «иночество» отца Павла восходит к обители преподобного Сергия Радонежского. Не случайно, что «Столп» был написан в стенах обители и рядом с ней, а впоследствии отец Павел приложил все силы к сохранению «ноуменального центра России»<sup>43</sup> и памяти ее Ангела-хранителя — преподобного Сергия.

Можно даже усмотреть некоторую общность структуры жития преподобного Сергия и книги «Столп» отца Павла Флоренского<sup>44</sup>:

<sup>40</sup> *Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины*. М., 1914. С. 274.

<sup>41</sup> Там же. С. 444.

<sup>42</sup> Павел Флоренский и символисты. Сост. *Е.В.Иванова*. М., 2004. С. 475.

<sup>43</sup> Троице-Сергиева Лавра и Россия (1918) // *Священник Павел Флоренский. Сочинения в 4-х томах*. Т. 2. М., 1996. С. 353.

<sup>44</sup> Наблюдение, сделанное в середине 1980-х гг. Н.К. Бонецкой.



«Житие преподобного Сергия»	«Столп и утверждение Истины»
Идея Троицы, проявившаяся уже в рождении младенца	«Триединство»
«Страхования» в пустыне	«Сомнение», «Грех», «Геенна»
Светоносные явления	«Свет Истины»
Общение преподобного Сергия с животными	«Тварь»
Явление Богоматери после чтения Акафиста	«София»
Ученики и собеседники преподобного Сергия	«Дружба», «Ревность»

Да, собственно, и начинается путь к Столпу Истины в книге отца Павла в Троицком соборе Лавры<sup>45</sup>. «У нетленного тела Сергия Преподобного, всегда умиротворяющего встревоженную душу, каждодневно и каждочасно слышим мы призыв, обещающий покой и смущенному разуму. Все, — читаемое на молебне Преподобному, — 43-е зачало от Матфея (*Мф.* 11, 27-30) имеет преимущественно *познавательное* значение, — осмелюсь сказать, теоретико-познавательное, гносеологическое; и таковое значение этого зачала делается тем более ясным, когда мы взглядемся, что предмет всей 11 -й главы от Матфея есть вопрос о познании — о недостаточности познания рассудочного и о необходимости познания духовного»<sup>46</sup>.

Так теодицея отца Павла, символический миф о познании Истины, обретает черты конкретно-типического познания — познания Единосущной Троицы. И действительно, разве можно познавать Пресвятую Троицу, не будучи учеником Ее особого почитателя?

<sup>45</sup> Отметим, что путь антроподицеи отца Павла, как познания истины о человеке, начинается прогулкой в окрестностях Троице-Сергиевой Лавры («На Маковце»).

<sup>46</sup> *Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины.* М., 1914. С. 12.



## 2. История текста: от кандидатского сочинения (1908) к магистерской диссертации (1913) и отдельной книге (1914)

П.А. Флоренский свидетельствовал, что книга «Столп и утверждение Истины», в основе которой лежало его кандидатское сочинение «О религиозной истине», «есть изображение жизни в тот момент, когда решен был у меня переход в Академию, т. е. моего состояния внутреннего на 4-м курсе Университета»<sup>47</sup>. Основные идеи этого сочинения П.А. Флоренский обдумывал еще в 1904–1906 годы и соответственно к некоторым темам начал тогда уже собирать материал (например, о скепсисе, о Софии, Премудрости Божией, о Церкви, об именах и т.д.). Но как цельное литературное произведение сочинение «О религиозной истине» было написано с сентября 1907 г. по март 1908 г., когда П.А. Флоренский учился на 4-м курсе Московской Духовной Академии.

Период этот определялся для П.А. Флоренского не столько как время учебного года, выделенное для написания сочинения, сколько как время, впервые прожитое без Друга — С.С. Троицкого. Именно поэтому научно-богословский текст сочинения сопровождается лирическими обращениями к «другу и брату», а начало («Два мира») и конец («Дружба») сочинения словно закованы в твердые хронологические даты: сентябрь 1907 — возвращение П.А. Флоренского из Тифлиса в Сергиев Посад; конец февраля — начало марта 1908 — переселение П.А. Флоренского из Академии в дом Ивойлова, снятый по ул. Петропавловской (Воскресенской).

Кандидатское сочинение П.А. Флоренского «О религиозной истине» — первая, из четырех редакций книги «Столп и утверждение Истины», изданной в 1914 г. Однако и каждая редакция имела свое внутреннее развитие.

Редакцию 1908 г. обозначим: первоначальный черновой набросок — 1а; рукопись, подготовленная для печати — 1б; верстка — 1в; изданные тексты, машинопись и рукопись, принятые в качестве кандидатского сочинения «О религиозной истине» — 1г.

«Столп и основание Истины (из писем к другу)» — это заглавие предваряет самый первый черновой набросок кандидатского сочинения: «Письмо первое». Необходимо заметить, что ни

<sup>47</sup> Надпись на книге «Столп и утверждение Истины» П.А. Алферову 9 февраля 1914 г. Полный текст см. на стр. 861 настоящего издания.



первоначальный черновик (1а), ни рукопись, подготовленная в 1908 г. к печати (1б), не содержит названий писем (кроме «София» и «Друг»). Названия впервые появляются в верстке редакции, изданной в 1908 г. (1в), а варианты их записаны на обороте черновика «К читателю» (1а). Содержание первоначального рукописного черновика 1а: **К читателю** (2,5 с., написано по всей вероятности после основного текста). **Письмо первое** (7 с., 1а — «Вступление», «Искания», «Суета сует», «Задача»; 1г — «Два мира»). **Пис<ьмо> второе** (27 с., 1а — «Критерий истины и Афанасий», «Критерий истины», «Скепсис», «Столп и утверждение Истины»; 1г — «Сомнение»). **Письмо III** (23 с., 1а — «Догмат троичности», «О догмате вообще и догмате троичности», «Постулат Троиединства»; 1г — «Троиединство»). **Письмо 4-ое** (с. 23-37, 1а — «<нрзб.> опыт», «Фаворский свет», «Свет», «Опытное...»; 1г — «Свет Истины»). **Письмо <пятое>** (на отдельном листочке имеется датировка: «1907, IX, 19, ночь, после молитвы»; 23 с, 1а — «Дух Святой», «Дух»; 1г — «Утешитель»). **<Письмо шестое>** (с. 24-38, отд. с., 1а — «Рел.<игиозные> антиномии»; 1г — «Противоречие»). **<Письмо седьмое>** (40 с., отд. с., 1а — «Ад»; 1г — «Геенна»). **<Письмо восьмое>** (18с., отд. с., в качестве реферата «Аскетизм и религиозное значение твари» прочитано П.А. Флоренским в философском кружке МДА 28 января 1908 г.; 1а — «Тварь Божия»; 1г — «Тварь»). **<Письмо девятое>** (отд. с., в том числе с. 35; 1а — «София», «9) Богородица, 10) София в иконографии»; 1г — «София»). **Письмо десятое:** Друг (32 с., отд. с., 1а — «Дружба и Церковь», «Дружба»). **Путь.** К заключительному разделу («1908.11.28, встав с постели ночью», «Карты: дадим карту пути», 1а — «Заключительное»).

После завершения заключительного раздела «Путь», П.А. Флоренский написал вступление «К читателю», а на обороте этого черновика наметил названия писем (среди них есть название «Зима», следующего за «Дружбой», но черновиков которого нет — возможно, это первоначальное название будущего письма «Ревность»). Весь черновик 1а обернут в газету «Биржевые ведомости» от 3 апреля 1908 г.

Рукопись, подготовленная П.А. Флоренским к печати в 1908 г. (1б) называется: «**Столп и утверждение Истины (Двенадцать писем к Другу)**». В издательстве сделана помета: «Рукопись П. Флоренского для сборника “Вопросы религии” «2». Эта рукопись содержит: **I. К читателю** (с. 1–5). **II. Письмо первое** («Два мира», с. 5–10). **III. Письмо второе** («Сомнение», с. 10–41). **IV. Письмо третье** («Троиединство», с. 41–74). **Письмо четвертое** («Свет Истины», с. 74–99). **VI. Письмо пятое** («Утешитель»,



с. 100–137). VII. Письмо шестое («Противоречие», с. 138–148). VIII. Письмо седьмое («Геенна», с. 149–201)<sup>48</sup>. IX. Письмо восьмое («Тварь», с. 202–234). Тут же вложена «2-ая редакция, с которой происходил набор» («Столп и утверждение Истины. IX. Письмо восьмое: «Тварь», с. 1–45)<sup>49</sup>. X. Письмо девятое («София», с. 235–264?). Тут же вложена 2-я редакция («Столп и утверждение Истины». X. Письмо девятое: «София»). Прим.: «Предыдущее письмо помещено в №... «Живой Жизни» за 1908 г.», с. 1–57)<sup>50</sup>. XI. Письмо десятое: «Друг» (с. 1–40, черновые с.)<sup>51</sup>. XII. Послесловие (с. 41–42, чистовик, с. 1–2). Оформление «писем» в единую рукопись (16) и некоторые издательские пометы свидетельствуют, что именно в таком составе П.А. Флоренский предполагал опубликовать свое кандидатское сочинение в 1908 г. еще до официального отзыва на него.

Письма «София», «Друг» и «Послесловие» не были изданы в 1908 г. лишь в связи с тем, что П.А. Флоренский не успевал подать их в напечатанном виде как часть своего кандидатского сочинения. Редкие хронологические пометы позволяют предположить, что работа П.А. Флоренского над кандидатским сочинением проходила в следующие сроки. В 1907 г. сентябре-декабре написаны письма: 1. Два мира. 2. Сомнение. 3. Триединство. 4. Свет Истины. 5. Утешитель. 6. Противоречие. 7. Геенна; в 1908 г. в январе — 8. Тварь, в марте и апреле — 9. София. 10. Друг. Предисловие, «К читателю» написано, вероятно в конце декабря 1907 г., а «Послесловие» — в конце февраля 1908 г.

<sup>48</sup> На с. 201 прим. издателя: «Павел Флоренский. Вторая половина писем появится в третьем выпуске «Вопросов религии». — Вышеописанная часть рукописи была издана: «Столп и утверждение Истины (Письма к другу)». — В кн.: Вопросы религии. [Сб.]. Вып. 2. [М., 1908]. С. 226–384. На с. 353 сверки (глава «Геенна») типографский штамп с датой: «11 фев. 1908». То же. Отд. оттиск. М., тип. Вильде [1908]. 163 с.

<sup>49</sup> Изд. в кн.: Религия и жизнь (Сборник статей). М., 1908. С. 36–61. То же. Отд. оттиск. М., печатня А.И. Снегиревой. 26 с.

<sup>50</sup> Опубл.: «София (Из писем к другу)» — Богословский вестник. 1911. № 5. С. 135–161, № 7/8. С. 582–613. Публикация осуществлена с машинописного экземпляра, в конце которого рукой П.А. Флоренского проставлена дата: «1908.IV».

<sup>51</sup> Опубл.: «Дружба (Из писем к другу). Приложение: Эскурсы о ревности» — Богословский вестник. 1911. № 1. С. 151–182, № 3. С. 467–507. Публикация осуществлена с машинописного экземпляра, а «Эскурсы о ревности» — с рукописи.





Типографские печати на сверке письма «Тварь» (1в) — 11 февраля 1908 г. Таким образом, весь объем напечатанной части кандидатского сочинения был готов к середине февраля, а письма «София» и «Друг» в рукописном виде завершены лишь в апреле 1908 г. Можно предположить, что кандидатское сочинение было собрано в единую книгу и подано на отзыв С.С. Глаголеву в первой половине апреля, т.к. черновой вариант, как полностью отработанный, П.А. Флоренский завернул в газету «Биржевые ведомости» от 3 апреля 1908 г.

10 июня 1908 года собранием Совета МДА был принят отзыв профессора С. Глаголева о кандидатском сочинении П.А. Флоренского на тему: «О религиозной истине».

«Влад. С. Соловьев, умирая, говорил о наступающем ХХ-м веке: “идей меньше, чем в эпоху троянской войны”. Этот суровый отзыв о нашем времени, сделанный умирающим философом, справедлив в значительной степени. Инстинктами и страстями очень невысокого качества продиктовано множество сочинений, но идеи и чистые духовные идеалы отступили на задний план. Отступили, но не исчезли. Духовная жизнь не может замереть совсем в человечестве. Отрадным фактом свидетельствующим о силе религиозной жизни, является и сочинение г. Флоренского “О религиозной истине”. Его будут приветствовать все, кому дорога религия и для кого религия — не абстрактная только теория или аксессуар в жизни, но именно и есть жизнь.

Сочинение г. Флоренского необычно как по форме, так и по содержанию.

Оно написано в форме писем к другу. Высокие идеи связываются в нем с личными воспоминаниями и окружающей обстановкой. Но это не отвлекает внимания читателя, наоборот, облегчает чтение — не всегда легкое — и дает живее чувствовать связь веры с жизнью.

Содержанием сочинения г. Флоренского является та единая, абсолютная, чуждая противоречий и перемен Истина, в которой исчезают диссонансы, несогласия и противоречия и антиномии мира. В обращении к читателю и в 10-ти письмах говорит о ней г. Флоренский. Метод познания религиозной истины с его точки зрения есть религиозный опыт, который дает бесценное богатое содержание. Собственно сокровища дает Церковь. Из многого выбрав немногое, г. Флоренский путем анализа и устанавливает ряд основных религиозных истин.



В первом письме он ставит задачу найти себе “Столп и Утверждение Истины” (1 Тим. 3, 15). Все в мире раздроблено, изменчиво, мятется и зыблется, но душа ищет Истины всецелостной и вековечной. Какой критерий этой истины? Обсуждению этого вопроса посвящено второе письмо. Истина для автора есть интуиция — дискурсия, т.е. дана непосредственно и не подлежит доказательству. Путем анализа закона тождества автор приходит к выводу, что истина есть самодеказательный Субъект. “Само-деказательность и само-обоснованность Субъекта Истины Я есть отношение к Он через Ты. Через Ты субъективное Я делается объективным Он, и в последнем имеет свое утверждение (предметность) как Я. Он есть явленное Я. Таково метафизическое определение сущности (*οὐσία*) самодеказательного Субъекта, которая есть, как видно, субстанциональное отношение. Субъект Истины есть отношение Трех, но отношение, являющееся Субстанциею, отношением— Субстанцией. А т. к. конкретное отношение вообще есть система актов, в данном же случае— бесконечная система актов, синтезированных в Единцу или, еще бесконечный единичный акт, есть бесконечный акт Трех в Единстве. Истина есть Единая Сущность о Трех Ипостасях” (30 стр.). В третьем письме автор предлагает логическое и математическое разрешение вопроса о Триединстве. В письме четвертом, продолжая выяснять понятие Бога, он останавливается на раскрытии того, что Бог есть Любовь, не просто любящий, но Сама Любовь. Познание Бога выражается в любви, как выходе из своего обычного эмпирического состояния и переходе в новую действительность. В пятом письме автор говорит о постепенности откровения Божия в мире: сначала открывается Бог Отец, затем Бог Сын, наконец, Утешитель— Дух Святой. В шестом письме автор останавливается на антиномиях в религиозных утверждениях (Единосущие и Триипостасность; два естества во Христе соединены 1) не слитно и неизменно, 2) нераздельно и неразлучно).

Человек должен утвердить себя в Боге, в этом — любовь и блаженство, но человек может обособляться от Бога, подчиняться страстям. Это удаление от Бога есть удаление в геенну. Раскрытию этого положения автор посвящает седьмое письмо. Восьмое письмо обсуждает вопрос о восприятии истины через откровение Духа при настоящих условиях.

Божественное воспринимается материальным. Автор раскрывает здесь, что христианский аскетизм вовсе не вражде-



бен материи, что, наоборот, все прекрасное тварное находит себе освящение. В девятом письме автор говорит о Софии — Божественной Премудрости как Божественном начале. *Σοφία* для него — идеальная и предвечная Церковь, в Матери Божией *σοφία* воплотилась по преимуществу. Ведение Столпа Истины подается через любовь благодатную. Эта любовь достигается долгим подвигом. И в десятом письме автор указывает путь к ней через дружбу. Сочинение автора заканчивается послесловием, где он кратко повторяет, как движется сознание к “Столпу и Утверждение Истины”. Необычные мысли автор и раскрывает необычным образом.

Он опирается в своем рассуждении на два рода оснований, к которым редко обращаются в настоящее время в богословских трактатах — на религиозный опыт подвижников и аскетов с одной стороны, и на положительное знание с другой. Но у нас принято теперь аскетические творения рассматривать через призму рационалистических толкований, а в новейшую науку верят, не заботясь о том, чтобы ее действительно знать. Но автор знает, что говорит, и сбить его в понимании и оценке подвижнических творений невозможно. Автор говорит о святом Серафиме Саровском, делает поучительные выписки из Пастыря Ермы. Страницы его сочинения, рассуждения о необходимости для разума ради собственного спасения подчиняться вере, его анализ *credo quia absurdum* Тертуллиана, оценка пари Паскаля, блестящи.

Любит автор обращаться к Священному Писанию и неоднократно дает тщательный филологический анализ понятий (любви, блаженства), нужных для его исследования.

Часть сочинения представлена автором в печатном виде, часть — в виде рукописи. О печатной части приходится пожалеть, что она является на свет в довольно искаленном виде. Опечаток в ней без конца. Особенно пострадал греческий текст (см., напр., стр. 7) и математические формулы. Корректор 43 страницы или уже чересчур высокомерно относится к алгебре, или так сильно верит в ее могущество, что думал, что как ни переставлять алгебраические знаки, от этого не получится ущерба для истины. На стр. 148 корректор произвел слепца Дидима в епископы. Но автор, конечно, постарается переиздать свой труд в более совершенном виде.

И по замыслу и выполнению сочинение автора принадлежит к числу таких, которые вызывают и должны вызывать много возражений. Сделаем некоторые. Автор, который был уже математиком ранее, чем стать богословом, привлекает в



своих рассуждениях для выяснения религиозных истин математический материал. У нас этот прием совершенно нов. На западе я могу назвать некоторых пользовавшихся им в прямых интересах Богословия. Таковы: Карбонел, Гутберлет, Изенкрах. Очень удачно для выяснения того, как несогласованное и по-видимому противоречивое в рассудке находит себе истолкование в сравнительно высших обобщениях. Г. Флоренский привлекает понятие иррациональности. Его взгляд правилен, но его речь неясна. У него как бы получается, что всякая сумма бесконечного числа рациональных элементов дает иррациональный результат; но лучше чем кто-либо другой он знает, что суммы бесконечных сходящихся рядов могут быть рациональными и иррациональными. Нужно изменить немного выражений, чтобы речь автора стала ясной.

Пытаясь выяснить учение о Равенстве Лиц Пресвятой Троицы, автор говорит: “В абсолютном Единстве Трех нет “порядка”, нет последовательности. В Трех Ипостасях Каждая — непосредственно рядом с Каждой, и отношение Двух только может быть опосредствовано Третьей. Среди них абсолютно немислимо первенство. Но всякая четвертая ипостась вносит в отношение к себе Первых Трех тот или иной порядок и, значит, собою ставит Ипостаси в неодинаковую деятельность в отношении к себе, как ипостаси четвертой. Отсюда видно, что с четвертой ипостаси начинается сущность совершенно новая, тогда как Первые Три были Одного Существа. — Другими словами, Троица может быть без четвертой ипостаси, тогда как четвертая самостоятельности не может иметь. Таков общий смысл троичного числа” (стр. 32). В личной беседе с рецензентом автор в защиту этого рассуждения сослался на книгу Couturat — *Les principes des mathematiques* 1905. Chapitre III. Но последовательно развитое рассуждение Кутюра обращается против нашего автора. На линии между двумя элементами всегда равенство отношения, на плоскости отношений равенство, состоящее в том, что каждый элемент (точка) относится к другим так, как каждый другой ко всем, возможно для трех точек (вершины правильного треугольника). Кутюра называет это круговым отношением. Но, переходя от плоскости к (плоскости) пространству, о чем уже не говорит Кутюра, мы получим 4 вершины правильного тетраэдра, взаимоотношение которых тождественно. Идти далее значило бы перешагнуть через устои Эвклидовой геометрии. Но достаточно сказанного,



чтобы видеть, что падает аргумент автора. Равенство взаимоотношений мы мыслим возможным для четырех (но не более), а не трех только.

В своем рассуждении автор много занимается вопросом о законе тождества, причем в союзники себе привлекает архимандрита Серапиона, рукописями которого — сочинения его не изданы — он пользовался. В рассуждениях автора много ценного. Но они были бы отчетливее и, может быть, выиграли бы в доказательности, если бы автор в вопросе разграничил логическую и метафизическую точки зрения. Автор в своей критике и оценке закона стоит на гераклитовско-гегелевской точке зрения. Но не одно и то же условное тождество в мысли и действительное тождество в бытии. Первое есть *conditio* всех наших рассуждений, вопрос о втором доселе открывает поле для всевозможных физических, психологических и метафизических предположений. Но наш автор, обычно говоря о логике, на самом деле понимает метафизику. Не всегда аргументация автора является достаточно убедительной и он сам сознает это. Он говорит, что древние молились Отцу, а теперь молятся Сыну, причем сам прибавляет, что он говорит почти о недоказуемом (91). Действительно, тезис автора легко можно оспаривать.

Недостаточно аргументирована у автора суровая характеристика языческих религий (письмо восьмое).

Автор не дает литературы предмета. Это и невозможно, потому что путей, ведущих к Богу, бесконечное множество и каждый выбирает себе тот, который лично для него представляется наиболее удобным. Но, может быть, автору не мешало бы отметить некоторых своих союзников по тем или иным вопросам (Кутюра, кн. С.Н. Трубецкого по вопросу о языческих религиях, Эрнэ — по вопросу о Пастыре Эрма, Живая жизнь. № 1, 1907).

Сочинение автора нуждается в развитии, в обосновании многих положений, в изменении деталей, но то, что автор уже сделал, является в высшей степени ценным вкладом в православную богословскую литературу.

Для получения ученой богословской степени сочинение вполне удовлетворительно» [Бал пять с плюсом (5+)]».

<sup>52</sup> Журналы МДА за 1908 год, № 7, с. 129–135. Предложение в квадратных скобках добавлено по копии оригинала отзыва, переписанного П. Флоренским.



Официальная оценка кандидатского сочинения П.А. Флоренского «О религиозной истине» — 5+. Кроме того, за кандидатское сочинение П.А. Флоренский был удостоен премии протоиерея А.И. Новоструева в 158 рублей и за лучшие семестровые сочинения за первые три курса — премии митрополита Московского Макария в 97 рублей<sup>53</sup>.

Собрание Совета МДА от 10 июля 1908 г. определило окончившего полный академический курс студента «Флоренского Павла... утвердить в степени кандидата богословия с предоставлением (ему) права на получение степени магистра богословия без нового устного испытания»<sup>54</sup>.

17 сентября 1908 г. П.А. Флоренский прочитал в Московской Духовной Академии две пробные лекции по истории философии: «Общечеловеческие корни идеализма»<sup>55</sup> и «Космологические антиномии Иммануила Канта»<sup>56</sup>. Обе лекции были признаны удовлетворительными, и 23 сентября 1908 г. П.А. Флоренский был утвержден исполняющим должность доцента МДА по кафедре истории философии<sup>57</sup>.

Первоначальная тема магистерской диссертации П.А. Флоренского «Комментированный перевод творений Ямвлиха» — была утверждена Советом МДА 19 декабря 1908 г.<sup>58</sup>

Однако, к началу 1909/10 учебного года выявились трудности в разработке утвержденной темы магистерской диссертации. Возможно, что это было связано не столько с профессиональ-

<sup>53</sup> Решение Совета МДА от 19 декабря 1908 г. — Журналы МДА за 1908 г. Сергиев Посад, 1909, С. 346–348.

<sup>54</sup> Журналы МДА за 1908 г. Сергиев Посад, 1909, С. 140–141.

<sup>55</sup> *Священник Павел Флоренский*. Сочинения в 4-х томах. Т. 3(2). М., 1999. С. 145–168. В изданиях, начиная с первого прижизненного (Богословский вестник, 1909, № 2. С. 284. — «Общечеловеческие корни идеализма»; Богословский вестник, 1909, № 4. С. 597. — «Космологические антиномии Канта») всегда указывалась дата 17 сентября 1908 г. Вероятно, опечатка, неисправленная П.А. Флоренским. Дата прочтения пробных лекций 11 сентября указана П.А. Флоренским в письме епископу Антонию от 13 сентября 1908 г. (см. Духовный собеседник, 2007, № 2(50), с. 99, 118–119).

<sup>56</sup> *Священник Павел Флоренский*. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М., 1996. С. 3–33.

<sup>57</sup> Журналы собраний Совета МДА за 1908 г. Сергиев Посад, 1909. С. 234, 235.

<sup>58</sup> Журналы собраний Совета МДА за 1908 г. Сергиев Посад, 1909. С. 320–322.



ными вопросами, сколько с тем тяжелым душевным состоянием, в котором находился П.А. Флоренский. 24 сентября 1909 г. проф. А.И. Введенский советовал для защиты на степень магистра богословия переработать кандидатское сочинение «О религиозной Истине»<sup>59</sup>.

10 мая 1910 г. П.А. Флоренский подал в Совет МДА прошение:

«В настоящем учебном году истекает двухлетний срок, полагающийся на разработку и напечатание магистерской диссертации. Но, в виду особых обстоятельств, в которых находилась моя работа со времени окончания мною курса обучения в Академии, решаюсь покорнейше просить Совет ходатайствовать пред Святейшим Правительствующим Синодом о продлении мне срока подачи магистерского сочинения на один год. Особые обстоятельства заключались в том, что, во-первых, у меня не было в распоряжении стипендиатского года, в который обыкновенно разрабатывается сказанная диссертация, и, во-вторых, в том, что настоящий учебный год мне пришлось посвятить, вследствие увеличения мне вдвое числа лекционных часов, составлению курса лекций. Печатать же диссертацию, имеющую выйти за пределы академической семьи, в публику, — в небрежном, необработанном виде, мне представляется проступком против того служения, на которое поставлен Св. Церковью».

«Определили: Признавая просьбу исправляющего должность доцента Академии Павла Флоренского заслуживающую уважения, просить ходатайства Его Преосвященства пред Святейшим Синодом о продлении ему срока для получения степени магистра богословия на один год, т. е. до 23 сентября 1911 года»<sup>60</sup>.

П.А. Флоренский одновременно начал готовить две редакции книги: одна редакция (2-я) — полный законченный вариант кандидатского сочинения, изданный под названием «Столп и утверждение Истины» (М., 1914); другая редакция (3-я) — вариант, предполагавшийся для защиты магистерской диссертации и изданный под названием «О духовной истине. Опыт православной феодицеи». Вып. 1–2. М., 1913.

<sup>59</sup> Точную дату смены темы магистерского сочинения выявить не удалось, но полагаем, что это было между 24 сентября 1909 г. и 10 мая 1910 г.

<sup>60</sup> Журналы собраний Совета МДА за 1910 год. Сергиев Посад, 1911. С. 56–57.



Сохранился оригинал, по которому осуществлялся единый набор для 2-й и 3-й редакций: I. К читателю. — II. Письмо первое: два мира. — III. Письмо второе: сомнение. — IV. Письмо третье: Троиединство. — V. Письмо четвертое: свет Истины. — VI. Письмо пятое: Утешитель. — VII. Письмо шестое: противоречие. — VIII. Письмо седьмое: геенна<sup>61</sup>. — IX. Письмо восьмое: тварь<sup>62</sup>. — <X> Письмо девятое: София<sup>63</sup>. — XI. Письмо десятое: Друг<sup>64</sup>. — Приложение: экскурс о ревности<sup>65</sup>. — XII. Послесловие<sup>66</sup>.

Задача Льюиса Кэррола и вопрос о догмате (к стр.?) — Понятие тождества в схоластической философии (к стр. 79) — Понятие тождества в математической логике (к стр. 81) — Время и Рок (к стр. 193) — Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия (из статьи П.Д. Юркевича) (к стр. 267) — Икона Благовещения с космической символикой (к стр. 353) — К методологии исторической критики — Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего цвета (к стр. 375) — «Амулет» Паскаля — К истории термина и понятия «антиномия» (к стр. 153) — Эстетизм и религия (к стр. 7, 99 и мн. др.) — Гомотипия в устройстве человеческого тела (к стр.?) — Заметки о троичности — Основные знаки и простейшие формулы логики. <Вступление к примечаниям и заметкам><sup>67</sup>.

Весь оригинал (2а) — и ранее опубликованные части, и машинописные главы, и рукописный экскурс о ревности, а также впервые появившиеся экскурсы в «Приложении» — испещрен исправлениями, дополнениями, кое-где сокращениями. Корректурa с набора этого оригинала шла по нескольким направлениям. Во-первых, отец Павел продолжил пополнять и редактировать текст. В основном тексте изданных впоследствии книг появилось новое письмо (глава) «Грех»; «Приложение: экскурс о ревности»

<sup>61</sup> Все части I–VIII — текст, изданный в 1908 г. отд. изданием в типографии Вилде (163 с.).

<sup>62</sup> Текст, изданный в 1908 г. отд. изданием в печатне А.И. Снегиревой (26 с.).

<sup>63</sup> Машинопись (с. 1–99), с которой был осуществлен набор для «Богословского вестника», 1911, № 5, 7/8.

<sup>64</sup> Машинопись (с. 1–69), с которой ранее был осуществлен набор для «Богословского вестника», 1911, № 1, 3. Название «Друг» в публикации «Богословского вестника» изменено на «Дружба» и впоследствии таким осталось и в других изданиях.

<sup>65</sup> Рукопись (лл. 1–14).

<sup>66</sup> Машинопись (с. 69–74).

<sup>67</sup> Рукопись различных пагинаций.





было переработано в самостоятельное письмо (главу) «Ревность». В справочной части книги и во 2-й и в 3-й редакциях появились экскурсы «Некоторые понятия из учения о бесконечности»; «Иррациональности в математике и догматике». Во-вторых, 2-я редакция была пополнена лирическими вступлениями к письмам, а также разделом «Разъяснение некоторых символов и рисунков» и отдельными вставками, не вошедшими в 3-ю редакцию. В-третьих, из 3-й редакции были изъяты разделы: «Два мира», «Геенна». Согласно тщательному исследованию материалов издательства «Путь», книга «О духовной истине. Опыт православной феодицеи» (3-я редакция) была издана: вып.1 — январь 1913 (на обл. 1912), вып.2 — июнь 1913; а книга «Столп и утверждение Истины. Опыт православной феодицеи в двенадцати письмах» (2-я редакция) была издана в ноябре 1913 г. (на обложке — 1914 г.)<sup>68</sup>.

Однако еще 5 апреля 1912 г. отец Павел представил в Совет МДА книгу «О духовной Истине» с просьбой допустить ее к защите на степень магистра богословия. Действительно, согласно рекламной информации «Пути» к началу 1912 г. «Столп» был в основном готов, печатался, и его выпуск был назначен на 1912 г. Можно предположить, что на предварительное рецензирование отец Павел по договоренности с Советом МДА предоставил сброшюрованные корректурные листы.

Диссертация была передана для рассмотрения проф. С.С.Глаголеву. В качестве второго рецензента, по его собственной просьбе, был утвержден ректор МДА епископ Феодор (Поздеевский)<sup>69</sup>. Фактически же Владыка Феодор стал не только рецензентом, но и руководителем работы отца Павла после кончины проф. А.И.Введенского (†23 февраля 1913 г.). Руководство Владыки Феодора заключалось не только в научно-богословской проверке сочинения, но и в указании, какие требования формального характера могут быть предъявлены к магистерскому сочинению и кем, в умении убедить не выставлять на защиту магистерской диссертации вопросов, не получивших решения в святоотеческом богословии. При этом Владыка Феодор считал своим долгом сохранить свободу творчества отца Павла и не хотел, чтобы он поступал против совести, изменяя в книге то, с чем сам был не согласен.

Изучив представленный текст, Владыка Феодор убедил отца Павла еще сократить его, и таким образом после 28 января 1914 г.

<sup>68</sup> *Евг. Голлербах*. Религиозно-философское издательство «Путь» (1910–1919) // «Вопросы философии», 1994, № 4. С. 134–135.

<sup>69</sup> Журналы собраний Совета МДА за 1912 год. Сергиев Посад, 1913. С. 131, 132.



возникла 4-я редакция, выполненная «кустарным» способом в количестве 30 экземпляров (см. об этом ниже) и раздававшаяся членам Совета МДА 28 марта 1914 г. Возникла парадоксальная ситуация: отец Павел вынужден был защищать магистерскую диссертацию (4-я редакция) в объеме меньшем (без учета примечаний), чем его кандидатское сочинение (1-я редакция), которое было оценено на отлично<sup>70</sup>. К тому же, это происходило на фоне того, что Н.А. Бердяев, В.В. Розанов и Е.Н. Трубецкой в январе-феврале 1914 г. начали открытое общественное обсуждение книги «Столп и утверждение Истины» (2-я редакция), и так или иначе все признали ее за книгу выдающуюся. Все это вместе взятое и придало магистерскому диспуту священника Павла Флоренского, который состоялся 19 мая 1914 г., значение большее, чем рядовое научно-академическое событие. Все словно ждали ответа: сможет ли Московская Духовная Академия выдержать своеобразный экзамен и по достоинству оценить не столько диссертацию, сколько самую мысль отца Павла. С другой стороны, экзамену подвергалось также и то направление религиозно-философской мысли, которое, будучи «не-церковным» и «не-духовным» по ведомству, хотело быть церковным и духовным по разуму и сердцу; экзамену подвергалось и издательство «Путь» — насколько он был путем ко Христу.

Представим в параллельном изложении, как одновременно проходило издание 2-й, 3-й и 4-й редакций и как выходили первые отклики на книгу и магистерскую диссертацию.

*«Столп и утверждение Истины».*  
*М., 1914 (2-я редакция)*

*Из письма священника Павла Флоренского*  
*Вл. А. Кожевникову 2 марта 1912 г.:*

«Мой “Столп” до такой степени опротивел мне, что я часто думаю про себя: да не есть ли выпускание его в свет акт нахаль-

<sup>70</sup> На это особое внимание обратил архимандрит Никанор (Кудрявцев). Но, без сомнения, все члены корпорации Московской Духовной Академии знали об этом гораздо лучше. Можно лишь предполагать, что данному факту не было придано существенного значения потому, что, во-первых, еще будучи студентом, П.А. Флоренский написал целый ряд курсовых сочинений, каждое из которых могло быть признано как кандидатское, а работа «Священное переименование» могла бы быть защищена и как магистерская диссертация; во-вторых, к 1914 г. священник Павел Флоренский был уже три года редактором академического журнала «Богословский вестник».



ства, ибо что же, на самом-то деле, понимаю я в духовной жизни. И, б. м., с духовной точки зрения он весь окажется гнилым»<sup>71</sup>.

*Из письма Ф.Д. Самарина*

*священнику Павлу Флоренскому 29 июня 1912 г.:*

«Досточтимый отец Павел!

Большой и неожиданной радостью для меня было получение изданной Вами книги<sup>72</sup> с незаслуженной мною любезной надписью; от всей души благодарю Вас за этот прекрасный подарок. Когда-то, вследствие бесед с покойным В.С. Соловьевым, я старался собрать сведения о сохранившихся в наших храмах рукописных службах Софии Премудрости Божией и узнал, что такая рукопись имеется между прочим в Москве в Софийской церкви, что на Лубянке. К сожалению, мои розыски на этом не остановились, так как я был отвлечен в другую сторону. Теперь эту самую службу я получаю от Вас в печатном виде. Чтение ее во многом уяснило мне таинственное учение о Софии и укрепило меня в мысли, что учение это не есть создание философского умозрения, а плод живого церковного сознания.

Еще более, чем прежде, жалею теперь, что в свое время не слышал того, что Вы как-то читали на одном из собраний нашего кружка в доме Корнилова<sup>73</sup>. О статьях Ваших, напечатанных по тому же предмету в Богословском Вестнике<sup>74</sup>, я до сих пор ничего не знал и теперь достану их непременно и прочитаю с особым вниманием.

С нетерпением ожидаю выхода в свет нового полного издания Вашего большого труда<sup>75</sup>. Отдельные его части, сообщенные мне в оттисках Михаилом Александровичем<sup>76</sup>, я читал; некоторые из Ваших (мыслей? — пропущено слово. П.Ф.) оказались недо-

<sup>71</sup> Переписка П.А. Флоренского и Вл.А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991, № 6. С. 92.

<sup>72</sup> Имеется в виду изд.: Служба Софии Премудрости Божий. Сергиев Посад, 1912.

<sup>73</sup> Речь идет о собрании «Кружка ищущих христианского просвещения», попросту называемого то «Самаринским», то «Новоселовским», на котором мною, в доме Ал-дра Ал-дровича Корнилова, был читан доклад об идее Софии, Премудрости Божией. — прим. свящ. П.Ф.

<sup>74</sup> «София. (Из писем к Другу)» (Богословский вестник, 1911 г., Май и Июль-Август). — прим. свящ. П.Ф.

<sup>75</sup> «Столп и утверждение Истины». М., 1914 г. — прим. свящ. П.Ф.

<sup>76</sup> Новоселовым. — прим. свящ. П.Ф.



ступными для меня, но все, что я понял, произвело на меня самое благотворное действие, и я рад, что могу это засвидетельствовать Вам и принести Вам глубочайшую благодарность. Перечитать теперь Вашу книгу с новыми дополнениями и разъяснениями будет для меня большим счастьем»<sup>77</sup>.

*Из письма С.Н. Булгакова*

*священнику Павлу Флоренскому 26 июля 1912 г.:*

«Дорогой Павел Александрович! Немедленно отвечаю на Ваше последнее письмо. Вы, конечно, совершенно напрасно сетуете, что все Вами недовольны, — по крайней мере, в “Пути” все дорожат и Вашей книгой и Вашим участием в деле, говорю это, зная настроение всех членов “Пути”, и если Вам это впрямь кажется, то потому, что Вы, очевидно, устали и б<ыть> м<ожет>, раскисли от жары, к которой должны бы быть приспособленнее по своему египетско-арголидско-карфагенско- и т.д., но, во всяком случае, южному происхождению.

Насколько Вы ставите свои вопросы мне, как частному лицу (а не нетвердому в путях своих члену “Пути”), то, Вы сами понимаете, это — вопрос риторический. Я мог бы ответить лишь так, что давайте все, что у Вас есть, и чем больше, тем лучше. С т<очки> зр<ения> же “Пути” я могу ограничить этот ответ только в виду того, что размер Вашей книги уже превысил первоначальные предположения (и в этом, т.е. в неверности расчета первоначальных предположений, Вас, по известной степени, с технически-издательской т<очки> зр<ения> и можно пожалуй винить). Мне кажется, что жертвовать Вашей тысячью примечаний из-за экономии места и иной было бы вандализмом, и я готов Вам теперь же ручаться, что в самом сжатом виде эти примечания я отстою, если бы даже понадобилось отстаивать, что, впрочем, я не допускаю. Вопрос же о распространенных выдержках из авторов я предпочитаю отдать на “хозяйское” усмотрение и решение, с полной надеждой, что и это получит желательное разрешение. С этой целью я сообщу немедленно о возникающем затруднении нашему министру финансов и двора, т.е. Г.А. Рачинскому, чтобы он сообразил этот вопрос с Марг<аритой> Кирил<овой><sup>78</sup>, и затем Вам будет дано знать. Самые же примечания Вы подготовляйте и печатайте не делая перерыва и не дожидая ответа. Правда, если бы мы были предусмотрительнее, можно было бы сделать два выпуска и избавить

<sup>77</sup> Памяти Ф.Д. Самарина († 23 окт. 1916). С приложением нескольких писем Ф.Д. Самарина. Сергиев Посад, 1917. С. 11–12.

<sup>78</sup> М.К. Морозова.



Вашу книгу от “уродливой” полноты тела, ибо прекрасна лишь полнота духа, а не тела, как я, имеющий большую склонность к последней, нежели к первой, могу засвидетельствовать, однако имейте в виду, что С<ергей> Мих<айлович> имеет вообще беспоконный характер. Но было бы очень важно, чтобы печатание было окончено в течение лета, и книга вышла к осени. На этом издательство настаивает. На Ваше софийное письмо я отвечу на днях, после 27-го. Спасибо за память. Сережа здоров. Привет А<нне> М<ихайлов>не, Васю целую. Да хранит Вас и семью Вашу Бог! Ваш СБ.»<sup>79</sup>.

*Письмо С.Н. Булгакова священнику  
Павлу Флоренскому, 8 августа 1912. Кореиз:*

«Дорогой о. Павел Александрович!

Вы ошибочно приписали мне желание разделить Вашу книгу на два выпуска, и во всяком случае это есть вопрос, в котором мое суждение имело бы наименее решающую силу, и где более всего призвана решать контора и издательница. Потому я и предложил в телеграмме обратиться с этим предложением туда. Я же лично считал бы это деление ущербом для книги, ибо наша публика для Lieferung’ов слишком невоспитана, а здесь на 2 вып. остался бы ученый аппарат, т.е. наиболее трудноваримая часть книги. Словом, мне было бы легче примириться с некоторою пузатостью книги, нежели с ее проблематичным делением. Необходимость это не вызывается, ибо дея печатание, Вы имеете еще месяц. Ответа на свой вопрос относит<ельно> размера примечаний я еще не получил. С<усанна> М<ихайлов>на же волноваться не перестанет, ибо она родилась под такими созвездиями, говоря астрологически. Не волнуйтесь и Вы. Весь Ваш СБ.»<sup>80</sup>.

*Из письма Ф.Д. Самарина  
священнику Павлу Флоренскому 24 августа 1912 г.:*

«...добрейший Михаил Александрович по-видимому все-таки не совсем точно передал Вам то, что я говорил ему о Вашей книге. Как я писал уже Вам раньше, я не считаю себя в праве делать оценку таких трудов, как Ваш, ибо в области философии я совершенный невежда и неспособен разбираться в вопросах отвлеченных. Я только говорил Михаилу Александровичу, что Ваше сочинение (или вернее, те его части, которые мне удалось прочитать), поскольку оно доступно моему пониманию, произвело на меня самое глу-

<sup>79</sup> Переписка священника П.А. Флоренского со священником С.Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 58–59.

<sup>80</sup> Там же. С. 64



бокое и благотворное впечатление нравственного свойства и что я давно не испытывал того, что испытал при чтении Вашей книги»<sup>81</sup>.

*Письмо священника Павла Флоренского  
С.Н. Булгакову 14 декабря 1912 г.:*

«Дорогой Сергей Николаевич.

Прилагаю при сем оффи<циальное> «отношение» в «Путь». Я потратил на технику книги и, гл<авным> обр<азом>, примечания столько сил и времени, что теперь мне этот вопрос стал болезненным и иного выхода придумать я не могу. Однако вовсе не током обиды, а просто усталости и едва ли не брезгливости к собствен<ной> книге. Я предлагаю Вам или кому поручите потратить вечер на нее и, запасшись карандашом, повычеркать то, что не вычеркнул я, хотя я и вычеркнул много. Думаю, что Вам это не составит особен<ного> труда, ибо нет надобности **читать** примеч<ания>, — достаточно поглядывать на них. Вот еще лишний раз убеждаюсь, что не надо отдаваться суете, а то с нею погибнешь.

Шмидт получил<sup>82</sup> — переписано великолепно — но читать сейчас едва ли стану — буду переписывать примечания. J'у suis, et je m'у reste — пока на книгу. Не заболел ли Федя у нас? Пожалуй ему теперь не видать больше Посада. У Вас на идею клык, и довольно тяжелый. Возлейте на раны истерзанного мною сердца Гр<игория> А<лександрови>ча «елей и вино» — ибо, в конце концов, что ему волноваться особенно — самое большее — это несколько нескладиц в книге, которая предается тлению. К сожалению я не могу думать, что все то, из-за чего мы канитемся «Vitabit Libitin» и глубоко уверен, что все недостатки моих примечаний, заодно с основным текстом, благополучно сокроются от взоров людских в той реке, даже истоков которой никак не мог найти Манфред.

Розанова выпустили. Письма Суворина к нему. Видели ли? Очень интересно.

Ну, уже 5-ый час утра. Пора проститься с Вами и пожелать забвения от путейских дел.

Любящий Вас священник Павел Флоренский.

Привет всем Вашим, особенно Сереже.

1912.XII.14»<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Памяти Ф.Д. Самарина († 23 окт. 1916). С приложением нескольких писем Ф.Д. Самарина. Сергиев Посад, 1917. С. 15.

<sup>82</sup> Имеются ввиду рукописи А.Н. Шмидт, которые впоследствии были изданы: «Из рукописей А.Н. Шмидт». М., 1916.

<sup>83</sup> Переписка священника П.А. Флоренского со священником С.Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 65–66.



*В редакцию «Путь»:*

«Согласно желанию, высказанному редакцией “Путь” и переданному мне Ф.К. Андреевым, и вследствие нежелания редакции издавать текст и экскурсы моей книги “Столп и утверждение Истины” отдельным выпуском, без примечаний, считаю своим долгом предложить ту единственную комбинацию, которую могу придумать, а именно:

1) Сократить примечания настолько, насколько у меня хватает умения и придав им компактную форму я перепишу их; работая непрерывно, я надеюсь, что смогу доставить в редакцию всю рукопись в течение 1<sup>1/2</sup>–2 недель.

2) Редакция “Путь” поручает кому угодно и как угодно сократить примечания еще, что будет сделать нетрудно путем простых вычеркиваний.

3) Во избежание действительных и мнимых обвинений в увеличении набора во время корректур и задержек я отказываюсь от ведения корректуры, и “Путь” поручает ее кому находит нужным. Если угодно, я могу проглядывать последнюю корректуру, хотя предпочитаю отстраниться от нее вовсе.

4) В конце книги где-ниб<удь> пусть будет сделана оговорка, что по техническим соображениям примечания были, начиная с такого-то сокращены (част. переделаны, выкинуты и т.п.) редакцией и корректура велась не автором, а NN.

5) Печатание ведется возможно скорым темпом. Придумать еще что-нибудь (кроме наиболее целесообразного отложения примечаний в долгий ящик, который может простираться в ad Kalendas graecas) я не могу.

Священник Павел Флоренский.

1912.XII.14. Сер. Пос.»<sup>84</sup>.

*Магистерская диссертация,  
защищенная 19 мая 1914 г. (3-я и 4-я редакции)*

*Из письма С.Н.Булгакова*

*священнику Павлу Флоренскому 13.11.13:*

«Дорогой о. Павел!

Меня просят из “Пути” сообщить Вам, что типография Ма-монтова недоумеает, о каких примечаниях к диссертации делаете Вы ей распоряжение? Если речь идет о припечатании примечаний книги к диссертации, то этому, говорят, противоречит то, что в

<sup>84</sup> Переписка священника П.А. Флоренского со священником С.Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 66.



диссертации другое число номеров примечаний чем в книге, ибо некоторые номера были Вами в ней выкинуты. Я ничего здесь не знаю, но, очевидно, единственно рациональное здесь побывать при случае в типографии лично и выяснить эту путаницу, которая, боюсь, может навредить прохождению Вашей диссертации»<sup>85</sup>.

*«Столы и утверждение Истины».*

*М., 1914 (2-я редакция)*

*Из письма священника Павла Флоренского*

*С.Н.Булгакову, осень 1913 г.:*

«О своем “пакостнике плоти” (разумею “Столп”) уже не спрашиваю, ибо для меня лишиться сего бремени — это значило бы попасть в слишком бесплачевное житие. Очевидно, навеки останется так, что меня будут вопрошать о выходе, а я — пожимать плечами»<sup>86</sup>.

*Магистерская диссертация,*

*защитенная 19 мая 1914 г. (3-я и 4-я редакции)*

*Письмо священника Павла Флоренского*

*епископу Феодору, ректору МДА:*

«1913.XI.7 Серг[иев] Пос[ад].

Дорогой Владыко, благословите и дозвоьте написать Вам не как к Ректору Академии и не как к знакомому, но как к своему Епископу, к которому не только имеешь право, но и долг обращаться в серьезных обстоятельствах жизни. Святое и священное слово Епископ в современной жизни почти утеряло свой подлинный смысл, и в этом искажении понимания этого слова, вероятно, главная причина церковных неурядиц. Но я постараюсь забыть о современной жизни и иметь пред собою, пред вниманием своим Вас, как Епископа.

Мне отнюдь не хочется обвинять кого бы то ни было, и в душе своей я никого не обвиняю; вот почему заранее беру назад всякое слово, в котором б<ыть> м<ожет>, будет случайно какой-нибудь тон недовольства или обвинения.

Внешне мое письмо — по поводу моей диссертации, но внутренне — по причинам давно, уже 10 лет, таящимся и гораздо более глубоким, чем настоящий повод. Я хорошо понимаю

<sup>85</sup> Переписка священника П.А. Флоренского со священником С.Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 67.

<sup>86</sup> Там же. С. 75.





и чувствую, что своей диссертацией поставил Вас, дорогой Владыко, в положение неловкое, и весьма смущался и смущаюсь этим. Вы не знаете, что же, собственно, надо делать со мною, и это вовсе не по недоброжелательному отношению, а несмотря на прямое желание сделать все наилучшим образом. Но есть силы, с которыми бороться трудно и, б<ыть> м<ожет>, даже невозможно. Я, по крайней мере, устал за 10 лет и от борьбы отказываюсь.

Дело в том, что Церковь конкретно раскрывается в разных общественных средах. А т<ак> к<ак> каждой среде естественно переоценивать себя, то она склонна и все свои особенности, бытовые и временные, считать за атрибуты Церкви. Духовенство, как владеющее властью в церкви, отчасти законною, отчасти захваченною, более, чем какая другая среда, имеет склонность поповский быт, поповские манеры, поповские интересы выдавать за Христову церковь и ее атрибуты. Я не берусь судить или даже осуждать “поповства”, однако самым решительным образом скажу, что оно мне не только чуждо, но я вовсе не вижу надобности усваивать его себе. Но на этой-то почве и происходит ужасная, непонятная для человека, выросшего в этом быте, тяжесть мелких требований, которые предъявляются якобы от Имени Церкви.

Скажу примерно: в моей диссертации большинство смущается и будет смущаться вовсе не действительным смыслом книги, а

- 1) шрифтом,
- 2) языком,
- 3) терминами философскими.

Между тем, почему я должен печататься именно таким-то шрифтом, говорить таким-то языком, употреблять термины такие-то, а не такие-то. Ни Господь, ни св. каноны церковные не требуют от меня ни шрифта, ни языка, ни терминологии философской. И вот я вижу (не в осуждение кому бы то ни было говорю), что люди, отрицающие не только положения Православия, но и Самого Христа, прямо или косвенно, но соблюдающие при этом известный семинарский этикет, благополучны, а другие, нарушившие этикет или, точнее, живущие по этикету иной среды, хотя и искренно признают церковность, на каком-то подозрении.

Скажу о себе. Я имел возможность быть профессором по любимой мною математике; имел и другую возможность — заниматься богословием за границей (мой отец почти требовал этого и обиделся на меня за Академию). Если я отказался от всего этого и, избрав Академию, потратил на нее 10 лучших лет своей жизни и упорного труда — значит я хотел именно Православия и именно церковности. Я хотел и хочу быть верующим сыном Церкви



и, кроме того, всегда, и по характеру, и по убеждению старался искренно почитать всякую законную власть, даже когда она бывала не на высоте положения, подчиняясь ей для Бога. Но если другие не понимают, то Вы-то, Владыко, понимаете разницу между послушанием и подхалимством. Конечно, ради общецерковной жизни иногда нельзя обо всем говорить, но нельзя же бессовестно лгать, потакая произволу отдельных лиц!»<sup>87</sup>.

*«Столы и утверждение Истины».*

*М., 1914 (2-я редакция)*

*Январь* — выход статьи Н.А. Бердяева «Стилизованное православие» — Русская мысль, 1914, № 1. С. 109–125.

*Из письма Е.Н.Трубецкого*

*священнику Павлу Флоренскому, ок. 6 января 1914 г.:*

«Многоуважаемый отец Павел.

Я слышал, что Вы будете защищать Вашу диссертацию 7-го января. Сожалею, что не могу быть на диспуте; но мне хотелось бы, чтобы Вы получили это приветствие в тот день.

Давно не помню, чтобы какая-либо книга мне доставляла такую большую из глубины сердца идущую радость, как Ваш «Столп и утверждение Истины». Это яркое и красноречивое свидетельство того, что не иссякла у нас жизнь духовная и что под покровом мертвечины, окутавшим нашу Церковь, — таится живая сила»<sup>88</sup>.

*Магистерская диссертация,*

*защищенная 19 мая 1914 г. (3-я и 4-я редакции)*

*Из письма С.Н. Булгакова*

*А.С. Глинке 15 января 1914 г.:*

«Над головой о. Павла Фл<оренского> все собираются тучи. Утверждают, что его диссертация не будет одобрена в Синоде, а сам он уже начинает советоваться об устройении своем после изгнания из академии. Не дай Бог этого, ради Академии!

<sup>87</sup> Переписка епископа Феодора (Поздеевского) и архиепископа Никона (Рождественского) со священником Павлом Флоренским // Богословский вестник, Сергиев Посад, 2010, № 10, С. 407–409.

<sup>88</sup> Переписка князя С.Н. Трубецкого и священника Павла Флоренского // Вопросы философии, 1989, № 12. С. 123.



Книга имела исключительный успех, все издание (2000) уже почти все разошлось»<sup>89</sup>.

*Из письма В.А. Кожевникова  
священнику Павлу Флоренскому 21 января 1914 г.:*

«Вчера был у меня еп. Феодор и говорил, что находит нужным, чтобы Вы еще кое-что выпустили в книге Вашей (для диспута). Это меня очень встревожило. Лично он отлично к Вам настроен, но, видимо, побаивается синодалов; упоминал, по крайней мере (и с порицанием) об Остроумове. Помогите Бог скорее покончить и благополучно с этим делом!»<sup>90</sup>

Решающим в том, что из написанного следует подавать в качестве магистерской диссертации, послужило, вероятно, *письмо Владыки Феодора от 28 января 1914 года*, в котором он предлагал снять главу «София» и внести ряд поправок в главе «Дружба»:

«Дорогой о. Павел!

С тяжелым сознанием причиняемого Вам затруднения, но руководствуясь исключительно желанием довести бессоблазненно дело до желательного конца, должен, наконец, сказать Вам, что после многократного и внимательного прочтения нахожу необходимым выпустить из Вашего сочинения всю главу о Софии, тем более, что она вошла в полное издание Вашей книги и Вы еще хотите работать по этому вопросу. Скажу откровенно, что я имею некоторое основание думать, что даже просвещеннейшие иерархи — члены Синода, от которых можно было ожидать беспристрастия и широты воззрений, смотрят на Вашу книгу косо. Нужно быть оч<sup><</sup>ень> осторожным. Безусловно, нужно замазать типографской краской слова стр. 350 “имя Христово есть мистическая Церковь!” На той же стр. Имя с большой буквы, а греч. текст <с> малой, лучше поставить с малой. Считаю неудобными места, вернее, выражение: стр. 446 в приложении к Евангелию “безумно-ясно” и стихи: стр. 324, 362 [Но это еще терпимо. <Прим. епископа Феодора>]. Могут смущаться наверно и таблицей 518, но и это еще не особенно важно. Вполне понимаю и технические труд-

<sup>89</sup> Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. Сост. В.И. Кейдан. М., 1997. С. 568.

<sup>90</sup> Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // «Вопросы философии», 1991, № 6. С. 118.



ности и не знаю, как облегчить; б<ыть> м<ожет>, прорыв стра-  
ницы объяснить как опечатку, тем более, что в продажу эта книга  
в исправленном виде не пойдет, а для нас это не важно. За исклю-  
чением всего этого я вполне приемлю все, и мне хочется к мар-  
товскому Совету дело окончить. Прошу сказать откровенно, если  
Вам это затруднительно, то я лучше устранись от рецензирова-  
ния Вашей книги и передам хотя бы Ф.К. Андрееву. С любовью  
Е. Феодор 28.I.1914><sup>91</sup>.

*Из письма С.Н. Булгакова*

*священнику Павлу Флоренскому 15 февраля 1914 г.:*

«Беспокоюсь и о судьбе диссертации Вашей. Когда вышла  
статья Н.А. Бердяева, которую, при всем огорчении его и за Вас,  
и еще больше за него, я местами не мог читать без смеха, — я хо-  
тел было писать Вам “сочувствие”, да, по обычаю, за недосугом  
не собрался, а, кроме того, отлично понимал, что в утешениях Вы  
не нуждаетесь, и больше всего за него болел и болею душой»<sup>92</sup>.

**«Столы и утверждение Истины».**

**М., 1914 (2-я редакция)**

*Из письма Вл.А. Кожевникова*

*священнику Павлу Флоренскому, ок. 6 февраля 1914 г.:*

«11-го Февр., как я слышал, кн. Трубецкой хотел читать о Ва-  
шей книге; но, кажется, лекция на некоторое время отсрочится.  
Надеюсь, Вы приедете послушать и дать разъяснения, если в том  
надобность будет? На диспут Ваш собирается чуть не вся фило-  
софствующая Москва»<sup>93</sup>.

*Из письма Вл.А. Кожевникова*

*священнику Павлу Флоренскому ок. 10 февраля 1914 г.:*

«Вчера, наконец, прочел статью Бердяева. Какая жалкая,  
захлебывающаяся бессильною досадою (чтобы не сказать — зло-  
бою) инвектива! тошнотворно повторяющаяся, сбивчиво, в ка-

---

<sup>91</sup> Переписка епископа Феодора (Поздеевского) и архиепископа Никона (Рождественского) со священником Павлом Флоренским // Богословский вестник, Сергиев Посад, 2010, № 10, С. 413–414.

<sup>92</sup> Переписка священника П.А. Флоренского со священником С.Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 77.

<sup>93</sup> Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // «Вопросы философии», 1991, № 6. С. 118.



ком-то лихорадочном тоне писанная и уж совсем не “героическая”, ни в хулах, ни в призывах к свободе и творчеству!.. Никак уж не вулкан, огнем и смертью дышащий, а только сопка, изрыгающая подогретую грязь, неспособную высоко взлетать, но марающую свое собственное подножие. Рядом с этим нечистым вздутием вершины “православной теодицеи” высятся так же спокойно-величаво, как те “горные вершины”, восхождение на которые Вы когда-то так вдохновенно воспели. Но православное величие смиренно и полно любви; а потому и ответом здесь может быть только молитва за душу болезнующую, слепнущую, и, кажется, утратившую способность воспринимать, сейчас по крайней мере, самобытную природу веры, гармонию церковного мира и жизнепонимания и жажду единения души с этим, все земные противоречия разрешающим и все примиряющим созвучием<sup>94</sup>.

*Февраль — выход статьи В.В. Розанова «Густая книга» — Новое время, 1914, 12 и 23 февраля.*

*26 февраля 1914 г. Е.Н. Грубецкой прочитал в Москве на собрании Религиозно-философского общества доклад: «Свет Фаворский и преображение ума» (Русская мысль, 1914, № 5. С. 25–54).*

*Март — выход статьи Б.В. Яковенко «Философия отчаяния» — «Северные записки», 1914, март.*

*Из письма С.Н. Булгакова*

*В.Ф. Эрну 5 апреля 1914 г.:*

«Очень отрадным фактом является исключительный внешний успех книги о. Павла — все почти издание (2000) уже разошлось! К сожалению, можно опасаться, будет ли она иметь такой же успех и как диссертация»<sup>95</sup>.

*Магистерская диссертация, защищенная 19 мая 1914 г. (3-я и 4-я редакции)*

28 марта 1914 г. на Совете МДА были выслушаны отзывы епископа Феодора<sup>96</sup> и проф. С.С. Глаголева<sup>97</sup> о сочинении священ-

<sup>94</sup> Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // «Вопросы философии», 1991, № 6. С. 120.

<sup>95</sup> Взыскующие града. Сост. В.И. Кейдан. М., 1997. С. 574.

<sup>96</sup> Богословский вестник, 1914, № 5. С. 140–181.

<sup>97</sup> Журналы собраний Совета МДА за 1914 год. Сергиев Посад, 1916. С. 76–85.



ника Павла Флоренского, представленном на соискание степени магистра богословия, и назначены официальные оппоненты.

*Из письма М.А. Новоселова*

*священнику Павлу Флоренскому 30 марта 1914 г.:*

«Дорогой отец Павел! Сообщите, как решился вопрос о Вашей диссертации. Кажется, он должен был решаться на прошлой неделе»<sup>98</sup>.

*Из письма С.Н. Булгакова*

*священнику Павлу Флоренскому 4 апреля 1914 г.:*

«Поручено мне от Пути давно передать Вам, что долг Ваш за диссертацию “списан” в качестве гонорара, конечно, дов<ольно> скромного (это я от себя прибавляю). Издания Столпа почти разошлись, оставалась перед праздником сотня экземпляров. Не знаю еще, что было у Вас в Совете»<sup>99</sup>.

Отец Павел не только принял все замечания Владыки Феодора (см. письмо от 28 января 1914 г.), но сделал даже больше: из первоначально готовившейся к защите магистерской диссертации книги 1913 г. были исключены главы «Геенна», «София», «Дружба», «Ревность». Таким образом, возникла четвертая редакция книги «Столп и утверждение Истины», которая состояла из следующих частей: I. К читателю; II. Глава первая: сомнение; III. Глава вторая: Троиединство; IV. Глава третья: свет истины; V. Глава четвертая: Утешитель; VI. Глава пятая: противоречие; VII. Глава шестая: грех; VIII. Глава седьмая: тварь. Примечания и заметки.

Именно поэтому в рецензии на магистерскую диссертацию священника Павла Флоренского епископ Феодор подчеркивал, что Совет МДА рассматривает не книгу «Столп и утверждение Истины», успевшую выйти в 1914 г. до диспута, но ее предыдущее издание под названием «О духовной Истине» (М., 1912)<sup>100</sup>. Правильнее было бы сказать, что епископ Феодор рецензировал специальный сокращенный выпуск книги «О духовной Истине» (1913).

<sup>98</sup> Переписка священника Павла Флоренского и М.А. Новоселова. Томск, 1998. С. 131

<sup>99</sup> Переписка священника П.А. Флоренского со священником С.Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 87.

<sup>100</sup> Феодор епископ (Поздеевский). Рец.: «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи. («Столп и утверждение Истины») свещ. П. Флоренского». Сергиев Посад, 1914.



Протоиерей Георгий Флоровский подтверждает это: «Кроме общедоступного издания этой книги, было еще другое, сокращенное (только первые 8 глав, то есть без глав о Софии) и под другим заголовком («О духовной Истине»), не поступившее в продажу и приспособленное для представления в качестве диссертации»<sup>101</sup>.

Защита магистерской диссертации священника Павла Флоренского на собрании Совета МДА состоялась 19 мая 1914 г. «Присутствовали: под председательством Ректора Академии Феодора, епископа Волоколамского, — инспектор Академии архимандрит Иларион, сверхштатный заслуженный ординарный профессор М.Д. Муретов, ординарный профессор С.С. Глаголев; экстраординарные профессора — И.В. Попов, С.И. Смирнов, священник Е.А. Воронцов, Д.И. Введенский, Н.Л. Туницкий, А.П. Орлов, священник Д.В. Рождественский, священник В.Н. Страхов и священник И.В. Гумилевский. Отсутствовали: и. д. ординарного, заслуженный профессор А.П. Шостьин; ординарные профессора — А.П. Алмазов, С.И. Соболевский, А.А. Спасский, М.М. Тареев и М.М. Богословский; экстраординарный профессор П.П. Соколов <...>».

Официальными оппонентами были: ординарный профессор по кафедре основного богословия С.С. Глаголев и и. д. доцента Академии по кафедре систематической философии и логики Ф.К. Андреев. По окончании коллоквиума Преосвященный ректор Академии, собрав голоса, объявил, что Совет единогласно признал защиту удовлетворительною, а магистранта — достойным утверждения в степени магистра богословия и должности доцента Академии»<sup>102</sup>.

Магистерский диспут священника Павла Флоренского вызвал громадный интерес среди церковных кругов и общественности. Сообщение о диспуте было помещено даже в разделе «Провинциальная жизнь» газеты «Московские ведомости».

*«Сергиев Посад. Магистерский диспут  
в имп. Московской Духовной Академии»*

Книга о П. Флоренского под заглавием «Столп и утверждение Истины» давно уже обратила на себя внимание читающего общества. По поводу нее много писали, говорили,

<sup>101</sup> Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 570.

<sup>102</sup> Журналы собраний Совета МДА за 1914 год. Сергиев Посад, 1916. С. 152–154.



спорили. И все это неоспоримо свидетельствует о том, что книга затронула какую-то чуткую, больную струну общественного организма, “задела его за живое место”.

19 мая эта книга предстала на ученый суд в Московской Духовной Академии. Давно уже Академия не видала такого диспута, давно уже исторические стены актового зала ее не были свидетелями столь многолюдного собрания. Несмотря на то, что о дне colloquiuma нигде не было объявлено, в Академию прибыли лица даже из глухих уголков провинции, чтобы здесь услышать и лично увидеть о. Павла Флоренского <...>. Первым оппонентом выступил профессор С.С. Глаголев. С похвалой отозвавшись о книге о. Павла, признав себя его учеником, а не учителем, он больше остановился на вопросе об антиномиях. Антиномия, по нему, объясняется исключительно недостаточным знанием предмета, поверхностным анализом его. О. Павел с ним не согласился.

Вторым оппонентом выступил и. д. доцента по кафедре систематической философии Ф. Андреев. Как-то странно было видеть этого сравнительно еще молодого человека, только что окончившего в прошлом году Академию, дискутирующим с тем, кого он слушал со студенческой скамьи лишь несколько месяцев тому назад. Задался он своею целью сделать несколько возражений по поводу логической структуры книги. И нужно отдать ему честь, что некоторые его положения носили на себе печать глубокой мысли.

Третьим и последним оппонентом выступил Преосвященный Ректор Академии епископ Феодор. Глубокий аскет, человек со светлой мыслью, он ясно, в немногих словах выразил существо книги о. Павла, указал на то, что своею книгою, проповедающею о “живом религиозном опыте как единственно законном способе познания догматов”, он подрывает корни современной рационализирующей богословской науки.

По окончании диспута о. Флоренскому была устроена студентами и публикой шумная овация.

И. »<sup>103</sup>.

На диспут приехали из Москвы многие друзья священника Павла Флоренского и его духовник епископ Антоний (Флоренсов) со своими духовными детьми: священником Николаем Васи-

<sup>103</sup> И. <ларрион — ?> Магистерский диспут в имп. Московской Духовной Академии // Московские ведомости. 1916, 21 мая, № 116.





льевичем и Христиной Сергеевной Арсеньевыми. Описания диспута сохранились в различных дневниках и письмах, что свидетельствует о живом интересе общества к «внутри-академическому» событию. На следующий день Владыка Антоний писал:

*Письмо епископа Антония (Флоренсова)  
священнику Павлу Флоренскому 20 мая 1914 г.:*

«Возлюбленный отец Павел Александрович! Я вчера был очарован Вашим диспутом, Вашею любовью, не диалектикою только, но самую природою любви, которая сама себя всегда любит и вечно блаженствует.

Крайне жаль было уходить среди Вашего диспута, но время уже было позднее, и мне нужно было поспеть на последний поезд в Москву. Остаться на ночлег в Лавре я не мог; самый лучший ночлег — это дома. Жаль, что время для диспута было не днем, а вечером. Вашу прекрасную речь пред защитой, по напечатании оттиска, и самую диссертацию, прошу, пришлите мне потом, когда будет можно, как долг любви, на память.

На обратном пути всю дорогу мы с о. Николаем Васильевичем и Христиной Сергеевной беседовали о Вашем диспуте. Будьте здоровы и благополучны, да хранит Вас Господь. Божие Вам благословение, Вашей супруге Анне Михайловне и сыну Василию.

Епископ Антоний (Флоренсов). 20 мая 1914 г. Москва. Донской монастырь»<sup>104</sup>.

Посвящение священником Павлом Флоренским «Вступительного слова пред защитой...» «епископу Антонию Флоренсову — с сыновнею почтительностью»<sup>105</sup> было глубоко знаменательно. Этим он общественно свидетельствовал о том огромном влиянии, которое оказал на его жизнь и труды Владыка Антоний. Владыка Антоний прекрасно понимал значение трудов своего духовного сына и, восхищаясь им, называл его гениальным и говорил: «Куда мне до него!».

Несмотря на похвалы, Владыка Антоний как духовник был чрезвычайно взыскателен и строг к своему духовному сыну и го-

<sup>104</sup> *Иеродиакон Андроник (Трубачев)*. Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии, 1981, № 10. С. 70. См. также Игумен Андроник. Епископ Антоний — старец Московского Донского монастыря // Духовный собеседник. 2007. № 2(50). С. 107.

<sup>105</sup> *Священник Павел Флоренский*. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М., 1996. С. 131.



ворил о речи священника Павла Флоренского на диспуте: «Он закончил свою речь словами: “Книгу мою у меня могут отнять, но того процесса переживания, который у меня был, никто у меня не отнимет”. А я ему скажу: “Ей, берегитесь, отниму! Вас будут бить и бить поделом; проверьте себя”».

Сам отец Павел был убежден, что он написал этот труд лишь благодаря руководству своего духовного отца. На дарственном экземпляре *«Вступительного слова перед защитой...»*, поднесенном епископу Антонию, было написано:

«Глубокоуважаемый Владыко! Ваше слово направило меня в Академию, Ваше слово меня там удерживало и Ваше же слово заставило меня остаться там. Теперь я могу сказать откровенно, что мое отношение к Академии было послушанием. Вот почему этот хотя и ничтожный, но в жизни моей очень решительный труд я решил посвятить Вам, после того, как другой жизненный шаг свой, а именно пробную лекцию свою, я посвятил своим родителям по плоти. Прошу принять это посвящение как знак всегдашней моей преданности Вам и сыновней любви. Благословите и простите, что мой дар Вам так беден и ничтожен. Священник Павел Флоренский. 1914.XI.14. Москва»<sup>106</sup>.

*Из письма В.Ф. Эрн*

*Е.Д. Эрн 21 мая 1914 г.:*

«Третьего дня я собрался ехать в Посад. Вяч. захотел вместе со мной. Мы отправились вместе и вышло очень хорошо. Хотя Павлуша ругал, что мы приехали на позор, вышло “прославление”. Оппоненты вместо критики рассыпались в похвалах. Один из них (Глаголев), старый профессор так и сказал: когда 10-летний брамин встречается с 100-летним кшатрием, первый является учителем, а второй учеником, Павлуша — брамин, а он, Глаголев, даже не кшатрий, а сайея. Ректор сказал, что с книгой Павлуши, Совет Академии переживает затруднение. С одной стороны ему следовало бы дать не магистра, а доктора (но это по их законам нельзя), с другой стороны давать ему степень несколько зазорно: своей

<sup>106</sup> *Иеродиакон Андроник (Трубачев)*. Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии, 1981, № 10. С. 70. См. также Игумен Андроник. Епископ Антоний — старец Московского Донского монастыря // Духовный собеседник. 2007. № 2(50). С. 45, 107–109, 123–124.



книгой он совершенно опрокидывает академическую науку. Павлуша в возражениях своих был ужасно хорош, тих, сдержан, добр и говорил так, как будто это был не торжественный диспут, а просто интимный разговор. Между прочим: специально на диспут приехал из Москвы Антоний (Донской) и, не переночевав, уехал. Я был радостно потрясен, увидев его старческую, величественную и прекрасную фигуру. После диспута был традиционно-обязательный ужин (стоивший Павлуше около 200 р.). Здесь говорилось много хвалебных речей. Сказал маленькое слово и Вячеслав. Анна Михайловна в моменты сияла от счастья».

Письмо с поздравлением от Ф.Д. Самарина было особо ценно для отца Павла, как искреннее свидетельство признания его творчества представителем поколения «старших» славянофилов.

*Письмо Ф.Д. Самарина  
священнику Павлу Флоренскому:*

«21 мая 1914 г.

Досточтимый отец Павел!

Я слышал от М.А. Новоселова, что Ваш диспут должен был состояться 19 мая. Собирался я приехать на этот день в Лавру, чтобы Вас послушать и чтобы быть свидетелем и до некоторой степени участником этого торжества. К сожалению, обстоятельства мои сложились так, что мне не удалось осуществить этого намерения, и мне остается теперь лишь письменно приветствовать Вас. Надеюсь, что получение Вами степени не встретит никаких препятствий со стороны Святейшего Синода и что выдающееся значение Вашего труда будет признано не только публикою и Советом Московской Академии, но и церковною властью.

Прошу Вас принять мои задушевные поздравления и самые искренние пожелания.

Глубоко Вас уважающий и преданный Вам

Федор Самарин»<sup>107</sup>.

22 мая 1914 г. было принято предложение ректора МДА епископа Феодора об избрании священника Павла Флоренского экстраординарным профессором со дня утверждения его Святейшим Синодом в ученой степени магистра богословия<sup>108</sup>. 6 июля того же года митрополит Московский Макарий направил в Свя-

<sup>107</sup> *Священник Павел Флоренский*. Памяти Феодора Дмитриевича Самарина. Сергиев Посад, 1917. С. 19–20.

<sup>108</sup> Журналы собраний Совета МДА за 1914 год. Сергиев Посад, 1916. С. 191–192.



тейший Синод «Представление» с ходатайством об утверждении «священника Павла Флоренского в степени магистра богословия и должности доцента МДА по занимаемой им кафедре истории философии»<sup>109</sup>.

9 августа 1914 г. архиепископ Харьковский Антоний, которому было поручено сделать отзыв о магистерской работе отца Павла для Святейшего Синода, направил из Петербурга телеграмму епископу Феодору: «Прочитал 136 страниц книги Флоренского. Можно дать одобрительный отзыв». Владыка Феодор тотчас же сообщил об этом отцу Павлу: «Дорогой о. Павел! Оччень рад сообщить, что дело о Вашей магистерской приняло благополучный оборот. Епископ Феодор 10.VIII». В тот же день, 10 августа, архиепископ Антоний представил Святейшему Синоду донесение № 318 с положительным отзывом о магистерской диссертации священника Павла Флоренского<sup>110</sup>. 27 августа 1914 года Святейший Синод принял указ (№ 14292) об утверждении священника Павла Флоренского в степени магистра богословия и в звании экстраординарного профессора (оглашен на Совете МДА 29 сентября 1914 года)<sup>111</sup>.

16 декабря 1914 года Совет МДА наградил священника Павла Флоренского премией митрополита Московского Филарета<sup>112</sup>, а 10 марта 1915 года — премией митрополита Московского Макария<sup>113</sup> за магистерскую диссертацию «О духовной Истине».

Четыре редакции книги «Столп» различаются разным составом глав и примечаний, наличием или отсутствием лирических вступлений к письмам, стилистической и частично смысловой правкой основного содержания. Магистерская диссертация, получившая высший отзыв епископа Феодора, утвержденная отзывом архиепископа Антония (Храповицкого) и дважды отмеченная Советом МДА филаретовской и макарьевской премиями, — является наиболее усеченной редакцией, даже меньшей в основном содержании, чем кандидатское сочинение. Ясно, что сам по себе текст магистерской диссертации, вне бытования разрозненных частей книги по журналам в 1908–1911 гг. и без существования

<sup>109</sup> ЦГИАМ, ф.229, оп. 3, д. 367, лл. 4-4об. (копия «Представления...» № 245).

<sup>110</sup> Журналы собраний Совета МДА за 1914 год. Сергиев Посад, 1916. С. 579–580.

<sup>111</sup> Там же. С. 579–580.

<sup>112</sup> Там же. С. 731–732.

<sup>113</sup> Журналы собраний Совета МДА за 1915 год. Сергиев Посад, 1917. С. 81.



полной редакции как особой книги, не вызвал бы ни такого напряженного интереса, ни столь высокой оценки. Хотя формально отзывы и премии касались лишь магистерской диссертации, рецензенты не могли не учитывать в своем мнении полного варианта «Столпа». Если бы они (и в первую очередь епископ Феодор) не приняли «Столп», то конечно не дали бы положительного отзыва и на собственно магистерскую диссертацию отца Павла.

Действительно, Владыка Феодор обратил внимание на то, что он рецензирует усеченный вариант книги. Но он тут же отметил, что хотя недостающие главы наиболее интересны в богословском отношении, они не вносят чего-либо принципиально нового, так как все главное уже сказано. Это свидетельствует о том, что Владыке Феодору очевидно было внутреннее единство всей книги, ее единый дух и стиль. Предложенные же им сокращения и поправки были вызваны тактическими соображениями. Это, конечно, не означает, что Владыка Феодор был во всем согласен с отцом Павлом: и в изданном отзыве содержится много ценных критических замечаний, еще больше их было, вероятно, высказано устно. Но епископ Феодор увидел в книге главное, то, что вот уже много десятилетий неизменно влечет к ней читателя и сделало книгу не устаревающей. Он рассматривал «Столп» не как попытку создать еще одну религиозно-философскую систему, а именно как теодицею, то есть апологию христианской веры, единственной и конечной истины, выполненную «тем путем и в той сфере мысли, в какой полагают последний резон всякой истины поклонники человеческого рассудка»<sup>114</sup>. Именно в этом смысле, несмотря на множество спорных и нерешенных вопросов, несмотря на частные мнения отца Павла, которые вступают в противоречие с такими же частными мнениями других мыслителей, «как труд богословско-философский книга от начала до конца православна». Важно понять, что православность «Столпа», свидетельствованная высоким авторитетом епископа Феодора, относится не к догматической точности каждого положения, а к духу книги, к тому, к чему призывает книга. Такая православность дается не изложением общеизвестных положений в определенной системе, а жизнью в Церкви, личным духовным опытом, церковностью.

Свидетельством того, что Владыка Феодор правильно подошел к самому замыслу книги (и потому так высоко оценил ее) служит чрезвычайно важная запись отца Павла:

<sup>114</sup> *Феодор, епископ (Поздеевский)*. Рец.: «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи» («Столп и утверждение Истины») свещ. П. Флоренского». Сергиев Посад, 1914. С. 42.



«За эту книгу меня упрекали чуть ли не в лицемерии. Но чтобы внутренне понять ее, ее надо рассматривать биографически, — как ступень, как момент духовного развития. Есть ли это, в моем сознании, моя **единственная** книга?— Конечно нет, ибо есть многое другое, что я еще могу и хочу сказать. Но к тому, другому, надо перейти чрез эту книгу, которая является перевалом. Книга эта есть изображение жизни в тот момент, когда был решен у меня переход в Академию, т. е. моего состояния внутреннего на 4-м курсе Университета. Разумеется, с тех пор основное ядро narosло и значительно увеличилось, — но лишь количественно и в смысле четкости высказываний. Идея же **поворота** осталась та же. Все же иное, прожитое с тех пор, группировалось и нарастало около нескольких других основных идей, и эти сгустки должны быть темой **особых** книг. Каждая книга, вообще, должна быть замкнутым в себя миром, должна быть выдержана в определенных тонах. Меня, б<ить> м<ожет> можно упрекать в том, что я не выдержал заданного себе тона, не спору; но смешно и наивно упрекать в отсутствии тех тонов, которые по существу дела исключаются тональностью задуманной, — этой, — книги.

**В отсутствии** пестроты упреков не принимаю. Все же остальное, т. е. нужна ли избранная мною тональность кому-нибудь, правильно ли выдержана и т.п. и т.п. предоставляю решать Вам, дорогой Петр Антонович, впрочем, прося не судить слишком строго, как ради моей, сравнительно еще молодости, так и ради новизны самой попытки вести исследование по методу с<вятых> о<тцов>, но приноровленному к современным потребностям.

Ваш сослуживец по Красному Кресту недостойный иерей Павел Флоренский. 1914. II. 9. Сергиев Посад.

Надпись на “Столпе и утверждении Истины” П.А. Алферову, по его просьбе “написать что-нибудь” переписываю себе на всякий случай, м. б. понадобится.

П.Ф.».

О качественном (идейном) и количественном взаимоотношении магистерской диссертации и книги «Столп и утверждение Истины» отец Павел писал редактору «Богословской энциклопедии» Н.Н. Глубоковскому.

*Из письма священника Павла Флоренского  
Н.Н. Глубоковскому 20 октября 1917 г.:*

«О диссертации своей “О духовной Истине” я хотел бы сказать лишь то, что ни в ней, ни где бы то ни было я, в угоду кому бы то ни было, не писал ни одной запятой. Но кое-чем существенно



входящим в ткань книги моей пришлось поступиться, не потому, чтобы я боялся Св. Синода, а потому, что я не был в нравственном праве требовать Синодальной санкции тем строкам своей книги, которые казались моему рецензенту недостойными таковой, и это пишу по чистой совести: я не позволю стеснять своей совести и своей мысли никому, но потому не хочу насиловать чужой совести и чужого разума, хотя бы они и казались мне карикатурными.

Итак, что же опущено в “О Духовной Истине” сравнительно со “Столпом и утверждением Истины”? Во-первых, лирические места. В моем понимании эти места были не украшением, не виньетками в книге, а методологическими прологами соответствующих глав. Удачны ли эти места, судить не мне. Но хотел я именно таких вступлений, подготовляющих читателя к пониманию догматических и философских построений. Далее, опущен ряд глав-писем, представляющих собою философски-богословский *τέλος* книги. И это сделано не без боли. Что же касается до примечаний, то их сокращение обусловлено исключительно экономическими соображениями — ради дешевизны вторичного набора, и следовательно эти сокращения, может быть, и ущербны для материальной полноты книги, с стороны идейной не представляют важности и должны рассматриваться как *ἀδιάφερον*.

Итак, если Вам угодно сделать мне честь изложением моих методов и воззрений, то желательно, чтобы таковое было на основании “Столпа”, а не “О духовной Истине”. Но, к сожалению, у меня нет ни одного экземпляра “Столпа”, и служить Вам таковым я не могу, а достанете ли Вы где его — не знаю»<sup>115</sup>.

### 3. Книга «Столп...» в оценке современников<sup>116</sup>

Выход книги «Столп и утверждение Истины...» стал событием церковно-общественной жизни. В различных богословских и религиозно-философских собраниях, а также в печати книга получила широкий спектр оценок.

<sup>115</sup> Отдел рукописей ГПБ им. Салтыкова-Щедрина (Санкт-Петербург) ф. 194, архив Н.Н. Глубоковского, оп. 1, д. 891. См.: Вестник русского христианского движения. Париж-Нью-Йорк. 1990. № 159. С. 177–178.



*Епископ Феодор (Поздеевский), ректор МДА,  
<отзыв на магистерскую диссертацию  
священника Павла Флоренского  
«О духовной истине». М., 1912>:*

«Книга о. Павла удивительно оригинальна и своеобразна и по содержанию, и по построению и по своему стилю — вот первое впечатление от нее. Заглавие книги, несомненно, определяет задачу книги, несомненно также определяет, во всяком случае, естественно, чтобы определяло, и содержание книги. Так, по крайней мере, привык ожидать этого читатель, да так, кажется, обычно делает и всякий автор. У о. Павла оригинальность и своеобразность книги начинается уже отсюда. “О духовной Истине”, иначе “Столп и утверждение Истины”, — вот как называется его книга. Этому вполне отвечает и указываемая самим автором совершенно определенно задача его труда в обращении к читателю. “Живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов — так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги”, — говорит автор (с. 3). Православному человеку, особенно богослову, конечно, излишне пояснять, что догматы есть откровенные христианские истины, к которым и приложимо наименование *духовных истин* по преимуществу в отличие от всяких других истин человеческих, научных или общежитийских, известно также, что это духовное и востязуется духовно, по апостолу, и что только духовный человек приемлет то, что от Духа Божия, и что всякое ведение о Боге есть удел нравственной чистоты (чистые сердцем Бога узрят). <...>

Итак, религиозный опыт, догматы христианские, Церковь Христова — вот те основные пункты, которые, кажется, ясно определяются самим автором как задача его труда в наименованиях самой книги и в первых ее строках; раскрытия вправе ожидать и читатель.

И, однако, в труде автора сразу нет специальной речи ни о догматах, ни о религиозном опыте. Той речи, какую мы обычно привыкли слушать или читать в сочинениях, посвященных указанному темам. Вот почему, быть может, и сам автор, перечитывая потом свой труд и сопоставляя все сказанное в книге с ее наиме-

<sup>116</sup> Раздел не касается позднейшей полемики вокруг книги «Столп...». а также софиологии вообще и софиологии протоиерея Сергия Булгакова в частности. Это относится к иному периоду развития русской религиозной философии и отец Павел не мог тогда участвовать в дискуссии.





нованием и с тем, что он сказал о задаче труда в первых строках обращения к читателю, потом в послесловии к другой книге — “Столп и утверждение Истины”, разнящейся от нашей книги только четырьмя новыми добавочными главами и преимущественно богословского характера, в частности заключающими и суждения о Церкви (см. “Послесловие”), — должен был сознаться, что со стороны содержания его книга выполняет другую задачу, именно: она решает вопрос, “как возможен рассудок?” “<...>

Так богословская мысль читателя, привыкшая отпавляться от известных, определенных богословских терминов в направленные тоже определенных богословских идей должна в сочинении автора сделать непривычную для нее, своеобразную работу, чтобы все-таки признать вместе с автором в заключение его труда, что цель работы достигнута, т. е. Духовная истина показана, и столп и утверждение Истины для человеческого сознания ясен. И мы действительно можем, несмотря на все сказанное выше, прочитав книгу о. Павла и совершив совсем непривычный для богословской мысли путь, сказать: автор написал о том, о чем он хотел написать и что выразил в самом заглавии книги, он утвердил и уяснил в нашем сознании абсолютную ценность духовной истины (именно: триединства как основного христианского догмата) и утвердил в нашем сознании Церковь как единое утверждение и столп абсолютной Истины. И если бы нас спросили, почему же автор сделал это как бы несколько необычным путем, можем объяснить указанием на то, кому, собственно, предназначает автор свой труд. “Если я придаю некоторое значение своим письмам (т. е. своей книге, состоящей из писем), то исключительно подготовительное, для оглашенных, пока у них не будет прямого питания из рук матери — значение как огласительных слов во дворе церковном” (см. с. 5: “К читателю”). Да, для стоящих еще во дворе церковном и можно говорить о духовном и объяснять это духовное только таким путем, каким говорит в книге автор. Можно, спускаясь как бы до них, принимая и то, что они принимают за несомненное, в частности рассудок как абсолютного монарха в деле истины, разрушать те опоры их жизни, на коих они утверждают, можно показать нелепость их упований и как бы сократовским чисто методом помочь родиться им для высшей истины. Автор буквально берет как бы этих оглашенных со всею немощью их рассудочного богатства на свои уже окрепшие в духовном смысле плечи и неожиданно для них самих, знакомыми для них все-таки путями приводит к отречению от своей мнимой истины, принятию трисиятельного света, автор как бы питает их млеком, чтобы они возросли до принятия твердой пищи, ибо с душевными



нельзя говорить языком выработанных богословских концепций, нужно к этому их приготовить и приготовить так, чтобы они уже не могли оглядываться вспять. Автор это и выполнил прекрасно в своей книге. В том и оригинальность, и своеобразие его книги, повторяем, что автор, указав в наименовании ее определенную задачу, далее как бы отступает от нее, а в результате получает именно то, что он хотел сделать. Пусть читатель не поддается, как и нам думалось сначала, тому легкому объяснению, которое напрашивается само собой на основании слов автора, что его книга состоит из *набросков*, писанных в разные времена и под разными настроениями (с. 3), и будто автор просто забывал свою цель. <...> Что сказать о ней <книге> в заключение?

Как огласительное слово для стоящих “во дворе церковном” — а так просит смотреть на его книгу сам автор (с. 5) — книга выполнена прекрасно. Сделана полная апология христианской веры как единственной истины, и сделана тем путем и в той сфере мысли, какой полагают последний резон всякой истины поклонники человеческого рассудка, и все сказано на родном для них языке рассудка, логики и философии. Автор как бы великодушно сам ради них спускается “до кладенцов хананейских мыслей” (см. канон Андрея Критского), из которых люди рассудка думают черпать и пить воду истины, и показывает, что истина не в этих кладенцах, а в Камне веры — Христе, из Которого текут реки воды живой и токи премудрости, источаемые верой.

Как теодицея книга о. Павла может удовлетворить самый требовательный вкус, изощренный в философии и богословии. Раскрывается вся премирная глубина христианства, его необходимость для человека, освещается светом христианства и уясняется им высший смысл жизни и бытия мира, и все — и частное, и основное в христианстве — с необыкновенной ясностью выявляется в своем высшем смысле и единстве. Не знаю, есть ли на Западе что-либо подобное, но в русской литературе подобного опыта теодицеи нет, и в этом смысле книга о. Павла — явление исключительное. По нашему мнению, она прекрасно дополняет то, что сказано в книге проф. Несмелова “Наука о человеке”, но в другом плане исполнения.

Как труд богословско-философский книга автора от начала до конца православна. Автор ниспровергает господство в жизни рассудка и его претензии на монополию истины, утверждает необходимость христианской веры, утверждает догматы, утверждает духовный подвиг, утверждает и защищает Церковь, открывает ложь ересей древних и новых по их существу, осуждает “новое религиозное сознание” современной интеллигенции, хлыстовство,



хилиазм, культ плоти; исповедуя грех как причину зла, он в благодати Св. Духа утверждает силу, преобладающую грех и обновляющую тварь. По нашему мнению, у автора в тех немногих словах обращения к читателю, в коих он касается отличия православия от католичества и протестантства, сказано для понимания православия гораздо более, чем в специальной статье одного профессора, напечатанной в американском журнале для уяснения этого вопроса.

Книга о. Павла высоконаучная, трудно сказать, в какой области научного знания автор не проявил себя специалистом в этой книге. Он прекрасно знает античную философию и античный мир; в совершенстве изучил новую философию, показал себя филологом и математиком, проявил громадную начитанность и в святоотеческой литературе, в литературе богословской, иностранной и русской. Одни примечания автора (62 страницы) сами по себе, без наших слов, могут говорить за научное достоинство его труда, и ценность их может быть понятна вполне только специалистам вроде самого автора. Но автор везде остается свободным от подавляющего влияния этого научного багажа; он везде творец и хозяин. Читая книгу автора, чувствуешь, что вместе с ней растешь духовно, а не только приобретаешь знание в какой-нибудь области; да до нее и нужно дорасти, чтобы понять. Думается, что ее будут читать с интересом и люди богословски образованные, и философствующие, и просто интеллигентные.

Пусть даже некоторым соблазном в книге автора является необычный стиль писания, не принятый в богословских сочинениях способ выражения, особенный слог и строй речи; в этом сказался только индивидуализм автора и личная особенность его психики; на это просто не нужно обращать внимания при чтении его книги, и это не умаляет по существу достоинства книги автора»<sup>117</sup>.

С.С. Глаголев

*<Отзыв на магистерскую диссертацию  
священника Павла Флоренского  
«О духовной Истине». М., 1912>:*

«Книга, отзыв на которую я должен теперь предложить вниманию Совета Академии, представляет собой исключительное явление. Все в ней необыкновенно, оригинально, все запечатлено

<sup>117</sup> См. полный текст: П.А. Флоренский. Pro et contra. Изд. 2-е. СПб., 2001. С. 209–243.



исключительной индивидуальностью автора. Автор предлагает “Опыт православной теодицеи”. Сколько таких опытов предложено на пространстве веков! Но я не знаю другого опыта, который был бы написан по такому плану, таким молодым языком и с привлечением такого разнообразного и своеобразного материала.

Тем, кто знает о Павла лично и близко, его книга должна показать, каким исключительно широким и глубоким образованием он обладает. Трудно указать в Европе или Америке мыслителя, который имел бы такую блестящую подготовку для постановки и решения философских проблем и, в особенности, для решения труднейших проблем философии религии. В опытах религиозной философии Джемса, Вундта, Бутру, Гефдингга явно чувствуется неудовлетворительность теологической подготовки их авторов и — что еще более странно — проявляется неосведомленность в области истории религий. Наш автор богословски образован так, как редко бывает образован богослов. Не курсы богословия только знает он, он усвоил, воспринял в себя православное богослужение, он просознал православие и живет им. И он привлекает к себе в руководители и помощники прежде всего не богословов, а тех, которые жили верою. Житиями святых простецов он пользуется не как историческим, а как высокоидейным материалом, дающим ключ к разрешению труднейших вопросов познания. В области истории религий осведомленность о Павла Александровича изумительно обширна. Он знает различные религии не только в их схемах, но в их подробностях, в деталях и мелочах их культа и пользуется этими мелочами для выяснения естественно-религиозных стремлений человеческой души.

Он отыскивает в своей книге “Столп и утверждение Истины” и находит его в Церкви. Проблему гносеологическую он разрешает в проблему религиозную. Для того чтобы дать такую постановку и такое решение вопроса, он обладает научными познаниями в изумительной широте и полноте. Математик по специальности, глубоко изучивший механику и физику, хорошо осведомленный в области наук биологических, он знает философов в оригинале и подлинниках и из массы их творений с удивительной чуткостью и глубиной анализа извлекает то, что является ценным в глазах православного мыслителя.

Для своего опыта теодицеи он широко пользуется филологией. Мертвые слова оживают в его анализе. В словах, в их корнях он видит выражение стремлений души, ищущей и предчувствующей истину.

У Канта его важнейшее сочинение — “Критика чистого разума” (“Kritik der reinen Vernunft”) и его последняя монография —



“Религия в границах одного только разума” (“Religion innerhalb Grenzen der blossen Vernunft”), в сущности, являются несъютимыми<sup>118</sup>. Гносеологический скептицизм и религиозная вера у него оказываются существующими совместно и совершенно отдельно. Эту точку зрения усвоили многие. Но мне представляется, что о. Павел, отступя от Канта, своею книгою делает поворот к более правильному взгляду Декарата. Для картезианского мыслителя *veracitas Dei* была гарантией того, что человек может познать истину. Книга о. Павла Александровича, в сущности, трактует о религиозных основах достоверности. <...>

Как в области философии книга о. Павла Александровича в некоторых вопросах представляет поворот к докантовскому периоду, так в своем богословском содержании она представляет во всем своем объеме поворот к святоотеческому и аскетическому богословию. <...>

К своему исследованию о. Павел Александрович приложил книжку примечаний и заметок. Он дал 470 примечаний к своей работе. В этих примечаниях читатель найдет указания сочинений, в которых обсуждаются положения, устанавливаемые нашим автором, или дается материал для обоснования этих положений. О. Павел Александрович дает не глухие указания: он комментирует цитаты, подчеркивает их смысл, указывает на их внутреннюю природу. Он предлагает читателям ключи к пониманию цитируемых им трудов. Книжка цитат в высшей степени важна для тех — конечно, немногочисленных читателей, — которые займутся анализом капитального труда о. Павла Александровича. Эти цитаты откроют нам, что изучал и что читал на своем еще очень недолгом веку автор, и эти цитаты дают нам некоторую возможность выяснить генезис его воззрений.

Книгу о. Павла Александровича нужно не читать, а изучать: слишком много важных и ценных утверждений она в себе заключает. Но вместе с тем важность предмета и глубокая значимость этих утверждений побуждает читателя быть осторожным при чтении этой книги и не спешить присоединять свое “да” к утверждениям автора. Думается, что и сам автор, когда станет переиздавать свою книгу, найдет нужным изменить в ней нечто с внешней стороны и нечто с внутренней. <...>

Автор православен, православен глубоко, внутренне, но это не оправдывает его отношений к католицизму и протестантизму. “Для католицизма, — пишет он, — (разумеется, беру как католицизм, так и протестантизм в их пределе, в их принципе) всякое

<sup>118</sup> Неподходящими друг другу; несовместимыми.



самостоятельно проявление жизни неканонично, для протестантизма же — оно ненаучно” (с. 6–7). На самом деле автор берет здесь католицизм и протестантизм не в пределе, а в карикатуре. Разве католицизм безусловно отрицает свободу и разве протестантизм безусловно хочет регулировать отношения человека к Богу научным способом? Я не представляю себе и никакого предела у протестантизма. Протестант может быть католиком и почти атеистом. Это “почти” может быть очень малым; протестант может быть почти и буддистом, и магометанином. Исторически протестантизм идет к отрицанию всякой религии, но в принципе верования протестанта могут приближаться ко всякой религии. Католицизм дал таких людей, как Франциск Ассизский или Паскаль. Разве они представляли собою отступление от католического идеала, а не приближение к нему? Несомненно, что даже в иезуитском ордене происходит постепенно раскрепощение свободы, а не закрепощение, и это с точки зрения принципов католицизма вовсе не есть удаление от предела. Автор в своих суждениях о чужих для него формах веры поддается слабости, оправдываемой его глубокой религиозностью, но не оправдываемой правдою: свое исповедание он рассматривает в его идеале, а другие исповедания не только не в идеале, но и не в историческом проявлении, а в карикатуре. <...>

В заключение скажу следующее. Можно многое оспаривать и даже отрицать в сочинении о. Павла. Но все это не колеблет исключительного значения этой исключительной книги. И значение она будет иметь не только научно-богословское или философское, а и глубоко жизненное. Вопрос о том — заслуживает ли это сочинение ученой степени и какой: магистра или доктора, этот вопрос мне представляется даже неловким. Есть книги, которые поднимаются над школьной лестницей ученых степеней, книга о. Павла Александровича принадлежит к их числу. В ней находим мы цельное и оригинальное мирозерцание человека, юного по возрасту, но зрелого духом. Юный, он в своей книге является всецело и своеобразно сложившимся. В этом отношении я сравню его с Эдуардом Гартманом, давшим свою философию бессознательного 29 лет от роду. Но Гартман дал унылое и безнадежное мирозерцание, а наш автор своею проникновенною глубокою православною книгою всегда будет возгревать в людях веру, надежду, любовь. Вознаградим его за его книгу, как можем»<sup>119</sup>.

<sup>119</sup> См. полный текст: П.А. Флоренский. Pro et contra. Изд. 2-е. СПб., 2001. С. 244–251.



*Б.В. Яковенко. Философия отчаяния:*

«Состояние отчаяния— одно из самых тяжких и невыносимых состояний, если только не самое тяжкое и невыносимое, в жизни человеческого духа. Не иметь у себя под ногами никакой опоры, чувствовать, что летишь в неведомую бездну, не видеть исхода и спасения из того положения, которое стало совершенно невыносимым, — вот ужас, которому, право же, равного нет для человека с достаточно развитой индивидуальностью и достаточно интенсивным пульсом жизни. В такие минуты человек страдает неимоверно, мятется и страждет без конца и делает сверхъестественные усилия, чтобы спастись. Он судорожно ищет твердой почвы, бросается взад и вперед, ловит жадным взором самонаименьшую возможность и неистово радуется любой соломинке, за которую ему удастся схватиться и которая хоть сколько-нибудь сулит ему свободу и спасение.

И часто, слишком часто при этом случается, что неистовая радость сразу же всецело завладевает душой человека, изголодавшейся и слишком восприимчивой,— овладевает с такой же силою, с какою ею только что владел холодный ужас безнадежности. Тогда соломинка, как по мановению волшебного жезла, вдруг превращается в несокрушимый гранит: ужас перед только что минувшим и неодолимое желание продлить настоящее претворяются в душе человека в действительность: мечта, предмет стремлений и жажды, силою этих последних превращается в предмет веры. И столь же, сколь безгранично и нестерпимо было отчаяние перед недавней действительностью, столь же бесповоротна и непоколебима оказывается эта вера в иллюзию, это убеждение в каменной крепости из соломинки: из погибающего пловца человек становится торжествующим галлюцинантом, из Гамлета — Дон Кихотом.

Этот процесс отчаяния и его мнимого преодоления, столь часто наблюдающийся в повседневной и общественной жизни человека, не чужд бывает и более специальным областям ее, в частности — области философской: человек всюду есть человек. И что это так, убедительно демонстрирует *standart work* нашего нынешнего религиозно-философского движения, философская исповедь свящ. Павла Флоренского, характерно им отмеченная центральным, властным и претенциозным заглавием: «Столп и утверждение Истины».

Следует сказать с самого же начала, что исповедь эта— одно из самых выдающихся произведений этого рода. И беспредельность теоретического отчаяния в начале ее, и сила философически-религиозного ликования в конце обнаруживают большую



личность, прикосновенную к глубинам и вершинам знания и веры; самый же процесс перехода от первого ко второму обставлен тут обширнейшим в некоторых отношениях материалом, соответственно присоединяющимся к высшему усилию философски-религиозной борьбы за истину. Нет сомнения, этот “Столп и утверждение Истины” — импозантная, весьма разительная композиция, повелительно принуждающая всякого знакомящегося с нею пережить ее самым интенсивным образом и способная оставить в душе и уме читателя неизгладимые следы. Но вместе с тем нельзя и не признаться, что творение это — тем нестерпимее и неприемлемее для человека, который не настолько эмоционален и нервен, чтобы терять разум в тщетных поисках истины, но привык быть стоек, спокоен и ясен в самые критические моменты своего духовного бытия. Чрезмерность всегда болезненна и ненормальна, чрезмерность же в отчаянии и ликовании порою отдает истеричностью и резко отталкивает от себя. <...>

Но поразительно и невероятно то, что свящ. Флоренский признает предложенное учение о законе тождества, заимствованное им у о. С. Машкина, за “основное открытие” этого последнего, между тем как оно целиком содержится у Фихте и Гегеля. Некоторые места, трактующие эту тему, кажутся прямо-таки выписанными из сочинений этих мыслителей, но только в переложении на свои слова. И все это — не при умолчании (хотя бы) о философии немецкого идеализма, а при огульном признании его философией рассудочной, мертвенной и схематической, страдающей именно тем самым недостатком, исцелить который свящ. Флоренский намеревается заимствованным у о. Машкина учением, заимствованным этим последним в свою очередь, несомненно, у немецких же идеалистов.

Точно так же, будучи во власти своих философско-религиозных эмоций, наш автор не замечает своего ближайшего родства с немецким идеализмом и в целом ряде других своих учений и ответов. Так, напр<имер>, изложение того, как рассудок должен быть превзойден, а Истина раскрыться сама по себе, до чрезвычайности напоминает у него учение Фихте об “уничтожении понятия”; равным образом Фихте же строит свое “наукоучение” по схеме пробабилистического приема. И учение об Истине как любви, на котором так обстоятельно останавливается свящ. Флоренский, целиком содержится у Фихте. Учение же об Истине как “самодоказательном Субъекте” подробно развито у американского идеалиста Ройса. И т.д. — Да, опасно следовать в вопросах философии руководству чувств, желаний и надежды. Ведь так легко бывает тогда попасть впросак и совершить кричащую несправедливость в оценке!





Наконец, есть во всем излагаемом свящ. Флоренским еще одна сторона, которая обнаруживает владеющее им отчаяние, может быть не вполне ясно и непосредственно, но зато, несомненно, наиболее трагическим образом. Это — сама его религиозная вера, на которой построена вся его книга. Ведь из всего сказанного у свящ. П. Флоренского с полной очевидностью следует, что путь познания Истины есть путь веры: “Только поверив в Сына и получив в Нем обетование Духа Святого, верующий узнает, кто есть Отец” (95); только вера есть обличение вещей невидимых; только вере открывается Триипостасная Божественная Истина. К чему же тогда значительная часть его книги, занятая не проповедью безыскусной христианской веры, не простым и точным вещанием Евангелия, а сложной и запутанной сетью рассудочных доказательств, направленных главным образом против рассудка? — Ведь сам же автор по поводу всех существенных сторон Божественной Истины приходит к утверждению того, что это — тайны, непостижимые и недоступные рассудочному уму человека, и сам же он убежден, напр<имер> в том, что “сила Евангелия — в том, что оно всем доступно, не нуждается в истолковании” (418). Зачем же все эти конвульсивные потуги рассудочно показать человеку сущность, необходимость и путь веры?

Ответ уже совершенно очевиден: вера автора не настолько сильна, чтобы стоять на одних только своих собственных ногах, чтобы не бояться рассудка и не думать постоянно об опасности с его стороны. Вера автора нуждается, как это ни странно и ни самоубийственно, в подтверждении рассудком, в рассудочном доказательстве несостоятельности рассудка и необходимости веры. Это — не светлая, кристальная, наивная вера непосредственности, не знающая колебаний и властно устремленная ввысь, а вера рассудочного пробабиллизма, и потому — вера пробабиллистическая.

Происхождение веры, как рисует его произведение свящ. Флоренского, которое есть в одно и то же время и исповедь, и трактат, т. е. и субъективное признание, и объективный анализ, — не только спонтанное, а вынужденное — вынужденное сначала теоретическим, а потом и практическим и общим духовным отчаянием. Рассудок показывает рассудочно свою полную несостоятельность и указывает на веру как на исход из отчаяния. Только потому говорит свящ. Флоренский: да будет вера! Но ведь это же — полное засилие рассудка и притом еще — безрассудное!»<sup>120</sup>.

<sup>120</sup> См. полный текст: П.А. Флоренский. Pro et contra. Изд. 2-е. СПб., 2001. С. 252–263.



*В.В. Розанов. Густая книга:*

«Последние 2–3 года все лица, преданные философским и богословским занятиям и размышлениям в России, ожидали терпеливо выхода книги. <...> Тут все трудно, обдуманно; нет строки легкой, беглой. Вообще ничего беглого, скользкого, мелькающего. Каждая страница не писалась, а выковывалась. И, кажется, нельзя усомниться, что мы имеем перед собою книгу, которая “пройдет веков завистливую дань”. Это “столп” вообще русский, чего-то русского. Имея предметом своим Церковь, православие,— он утверждает в то же время славянофильство, бредет в путях этих идеалистов 40-х годов, которые также полагали, что “говорить и думать о России” значит, прежде всего, говорить и думать о православии, как особой стихии “восточно-славяно-русского” мирозерцания. <...> Мы получаем вековую книгу. <...> Мы стоим перед философскою и религиозною трагедиею, и страницы книги наливаются огнем, — через который пропускается “вся духовная академия человечества” с ее попытками, с ее молитвами около “тайн вечности и гроба”. <...> Лично мне более всего нравится в книге, которую будут разбирать и философы, и богословы — благородство целого,— в замысле и исполнении. <...> Мне нравится самое течение ее. <...> Мне нравится более всего его “дружба к человечеству”, белая, тихая, бессорная, бессварная. Книга совершенно лишена полемики. Она собирает только положительные цветы, не вырывая ничего сорного»<sup>121</sup>.

*Н.А. Бердяев. Стилизованное православие:*

«“Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах” свящ. Павла Флоренского — книга единственная в своем роде, волнующая, прельщающая. Русская богословская литература не знала еще донныне книги столь утонченно-изысканной. Это первое явление эстетизма на почве православия, ставшее возможным лишь после утонченной эстетической культуры конца XIX века и начала XX века. На каждом слове свящ. Флоренского лежит печать пережитого эстетического упадничества. (Это “осенняя книга”, в ней звучит шелест падающих листьев.) Изысканные цветы православия свящ. Флоренского возможны лишь в ту эпоху, когда в католичестве стал возможен

<sup>121</sup> См. полный текст: «Новое время», 1914, 12 февраля, № 13622. С. 5–6; 22 февраля, № 13631. С. 14.



Гюисманс. К сожалению, нужно сказать, что у свящ. Флоренского эстетизм не всегда сопровождается хорошим вкусом. Местами безвкусна духовная риторика языка этой книги, это — “зажег я себе не более как лучиночку или копеечную свечечку желтого воску”, “дрожащее в непривычных руках пламешко”, “как благоуханная роса на руно, как небесная манна, выходила здесь благодатная сила богоозаренной души”, “загораясь тьмами тем и леодрами леодров сверкающих, искрящихся, радужно играющих взглядов, переливаясь воронами воронов светозарных брызг, сокровища Церкви приводят в благоговейный трепет бедную душу мою” и т.п. Как ни далек по природе своей свящ. Флоренский от “духовного” мира, но все же на его манеру писать легла неизгладимая печать “духовного” красноречия. У свящ. Флоренского ни в чем нет наивности и (непосредственности). Как наивно и (непосредственно) было православие славянофилов по сравнению с православием свящ. Флоренского! В “Столпе и утверждении Истины” нет ничего простого, непосредственного, ни одного слова, прямо исходящего из глубины души. Такие книги не могут действовать религиозно. Эта изысканная книга, столь умная, столь ученая, лишена всякого вдохновения. Свящ. Флоренский не может сказать ни одного слова громко, сильно, вдохновенно. Слишком чувствуются счеты с собой, бегство от себя, боязнь себя. Все кажется, что свящ. Флоренский — оторвавшийся декадент и потому призывает к бытовой простоте и естественности, духовный аристократ — и потому призывает к церковному демократизму, что он полон греховных склонностей к гностицизму и оккультизму и потому так непримиримо истребляет всякий гностицизм и оккультизм. Можно подумать, что лишь только даст он себе маленькую волю, как сейчас же породит неисчислимое количество ересей и обнаружится хаос. Искусственность и искусство чувствуются во всем. Такие люди не должны проповедовать.

Свящ. Павел Флоренский — блестящий, даровитый, изысканно умный и изысканно ученый стилизатор православия, у него нет ни одной мысли, ни одного слова, не прошедшего через стилизацию. Православие его не живое, не непосредственное, а стилизованное, не наивное, а сентиментальное (в шиллеровском смысле). Это — православие сложных и рафинированных эстетических отражений, а не непосредственной творческой жизни, православие периода упадка, а не расцвета. Весь дух книги свящ. Флоренского есть стилизованный архаизм, стилизованный примитивизм. В XX веке не может быть архаического и примитивного, и стилизация эта достигает высоких ступеней искусства. Свящ. Флоренский — александриец, по духу своему близкий не архаической



Греции, а позднему эллинистическому миру. Я не смею заподозривать искренности и глубины религиозной жизни свящ. Флоренского, не считаю даже возможным говорить об этом. Не сомневаюсь в подлинности и значительности религиозных переживаний автора “Столпа и утверждения Истины”, но выявление этих переживаний в форме архаического православия есть стилизация. Как философ и богослов, как писатель и проповедник, он стилизатор архаического православия, он упадочник. В этой даровитой и изысканно тонкой упадочности — прельстительности и обольстительности книги. Но от этой стилизованной простоты, стилизованной тихости, стилизованного смирения веет жуткой мертвенностью. Большой и тонкий ум, глубокая и изысканная ученость — и творческое бессилие. Как много искусственных цветов, неживых цветов, рассказывает свящ. Флоренский. Как мучительна эта мертвящая реставрация архаического стиля православия. Слишком чувствуется упадочная оторванность от архаического православного быта и потому стилизация этого архаического быта. Свящ. Флоренский тонко умствует о любви, но никакой любви не передает непосредственно. В его книге так много традиционно-православного недоброжелательства к людям и к миру, но в форме стилизованного, эстетического негодования против еретической жизни и еретической мысли. Живого, горячего негодования в его словах нет. В них чувствуется упадочное, эстетическое равнодушие к злу и к добру. В его книге нет ни одной строки, которая дышала бы живым, горячим, реальным негодованием против зла мира, была бы воинственным изобличением зла, противлением злу, неправде и несправедливости. В писаниях свящ. Флоренского — полное отсутствие чувства мирового гражданства (не в политическом, а в гораздо более глубоком смысле). Он метафизически асоциален. При такой стилизованной тихости и смиренности можно всюду открывать ереси, можно анафематствовать и недоброжелательствовать ко всему не “своему”, но нельзя страстно изобличать зло, негодовать против зла жизни и бороться с ним.

Свящ. Флоренский очень последовательно не любит героического начала, он тут выдерживает стиль, идеализирует будничную, повседневную жизнь как более подлинную и богоугодную. Для него героическое есть лишь эффект и рисовка, героическое не онтологично, он не видит в героическом выхода из “мира сего” в иную, высшую, подлинную духовную жизнь. Отрицание жизни героической и эстетическое упоение обыденностью, провинциализмом жизни, тихостью будней очень стильно для архаического православия свящ. Флоренского. Он весь обращен назад. Но как ни старается он стилизовать себя на лад простоты, в нем меньше



простоты, чем у любого из гностиков, например, чем у Якова Бёме, у которого была великая простота сердца, непосредственность. В смиренном стремлении свящ. Флоренского изложить не “свои” взгляды и не “свою” систему, а взгляды и систему Церкви, есть особая гордость и непростота. “Если тут, в работе моей, есть какие-нибудь “мои” взгляды, то лишь от недомыслия моего, незнания и непонимания” (с. 360) У свящ. Флоренского есть очень интересные взгляды на преодоление скептицизма, на антиномичность истины, на геенну, на Софию; в этих взглядах есть много его, оригинального, и было бы куда смиреннее, если бы он даже гордился этими своими взглядами, чем со стилизованным смирением считал их своим “недомыслием” и “непониманием” или выдавал их за голос самой Церкви. Если же он искренно, не только для стиля смирения, считает все свои взгляды лишь “недомыслием”, “непониманием” и “незнанием”, то нечего было философствовать и теософствовать, нечего писать “опыта православной теодицеи”. <...>

Церковность не имеет никаких внешних, формальных признаков и критериев, она есть жизнь в Духе и Красоте. Это один тезис свящ. Флоренского. Другой же его тезис, которым он пользуется на протяжении всей книги, звучит так: только та жизнь в Духе и Красоте религиозно допустима, правильна, оправдана, которая церковна по формальным, внешним критериям церковности. Все неправославное в буквальном, вероисповедальном, внешнеформальном смысле слова подозрительно, нездорово, все прелесть и даже блуд. Но тут я решительно предлагаю свящ. Флоренскому выбирать между этими двумя тезисами, не сидеть между двумя стульями. Как новый человек, модернист, утонченный мистик по построению, он дорожит первым тезисом и дополняет хомяковское понимание церковности критерием Красоты. Как стилизатор архаического православия, охранитель старины, веры отцов и быта отцов, как спасающийся, он держится и за второй тезис. Он не способен к героическому выбору, как всякий упадочник, и не способен к творческому синтезу. Он находит стилистический выход. “Старцы духовные, так сказать, “набили руку” в распознавании доброкачественности духовной жизни. Вкус православный, православное обличье чувствуется, но оно не подлежит арифметическому учету; православие показуется, но не доказывается” (с. 8). [Увы, не только православный вкус чувствуется, но и православное безвкусие слишком часто чувствуется, чувствуется, наверно, и самим свящ. Флоренским.] Он навязывает бытовому, фактическому православию свою эстетику. И очень жаль, что сам свящ. Флоренский “набил руку” в распознавании и избличении ересей. За всяким избличением ересей и анафематствовани-



ем слишком легко открывается не только недоброжелательство, но и злоба, дух мусульманский в христианстве. Истинный гнозис тогда только и начинается, когда пропадает интерес к ереси и правoverию. Направление воли к охранению правoverия и изобличению ереси закрывает для церковного сознания путь гнозиса. Правoverие вырождается в совершенно внешний, формальный критерий, враждебный всякому движению духовной жизни. Трансцендентизм вырождается в формализм, во внешнюю преграду внутренней жизни, в полицейское мероприятие против имманентного духовного опыта — опыта любви и познания в духовной свободе. <...>

Самое ценное в книге свящ. Флоренского — это его учение об антиномичности. Религиозная жизнь по существу антиномична, она заключает в себе для разума несовместимые и противоречивые тезисы и таинственно снимает эти противоречия. Антиномичность трансцендентного и имманентного разумно неразрешима и непреодолима; она изживается в религиозном опыте и там снимается. В высшем озарении совмещаются противоположности. Все, что говорит свящ. Флоренский об антиномичности, превосходно, это лучшие страницы его книги, местами очень глубокие. Но сам он не проводит последовательно этой антиномичности, сбивается на совсем иной путь. Так, крайняя абсолютизация и догматизация трансцендентизма есть уже измена той антиномической религиозной жизни, в которой таинственно соединяется трансцендентизм с имманентизмом. Свящ. Флоренский хочет традиционно и ортодоксально разрешить в трансцендентной онтологии и догматике то, что разрешимо лишь в религиозном опыте. Трансцендентизм и имманентизм — антиномические моменты религиозного опыта, а не онтология, не метафизика, не догматика. <...>

Но как ни стилизует себя свящ. Флоренский в тип ортодоксального правого православного, ему не миновать обвинений в ересь, в вольномыслии, в новшествах. Старая, внешняя, материалистическая церковность не примет учения свящ. Флоренского о геенне, о Софии и многих других. Свящ. Флоренский слишком оригинален, действительно оригинален. Я бы даже сказал, что свящ. Флоренский по всему складу своего мышления — оригинал, доходящий почти до чудачеств. <...>

Книга свящ. Флоренского — замечательная книга, она читается с захватывающим интересом. Ее упадочный дух не сразу и не легко распознается. [Глубоко] (Очень) враждебна эта книга новой религиозной жизни, духу творческому. Свящ. Флоренский с огромными духовными усилиями заглушил в себе ростки новой



жизни, умертвил в себе новую душу. Стилизация православия для него серьезная узда, серьезное самоограничение, а не эстетическая утеха. Почему (сложный) духовный опыт его не нашел себе адекватного и непосредственного выражения — это тайна его индивидуальности. Известным остается лишь то, что свящ. Флоренский написал изысканную стилизованную книгу для немногих, малодоступную и малопонятную. Стилизованное православие его вряд ли удовлетворит старый православный мир, погруженный в материальный быт, вряд ли оно будет понятно этому недуховному “духовному миру”. “Столп и утверждение Истины” — вероятно, последний опыт “православной теодицеи” у порога рождения новой религиозной жизни. Искусственно стилизованные и ядовитые цветы “православной теодицеи” для ищущих высшей [точки] (жизни) ныне обладают ценностью лишь от противного. Книга свящ. Флоренского [никому не нужна, она] лишь документ души, от себя убегающей. Наступает [религиозное] духовное совершенное, духовное освобождение. А свящ. Флоренскому так чужд, так неведом дух свободы. В книге его, занятой основными вопросами христианского сознания, даже не затронута религиозная проблема о человеке, о творческом призвании человека в мире, об антропологическом откровении. (В этой книге почти не говорится о Христе). Для свящ. Флоренского христианство все еще не богочеловеческая религия, в нем все еще есть характерный для православия монофизитский уклон. Нужно еще отметить замечательные главы о Софии. Свящ. Флоренский является представителем софиологического течения в богословии, идущего от о. Сергия Булгакова. В главной части он продолжает традицию Оригена и св. Григория Нисского, т.е. по-своему борется с идеей вечных адских мук. Это не могло нравиться официальному богословию, но в этом о. Флоренский — характерный русский. Можно только горевать, что большие природные дары свящ. Флоренского [не могут дать] (дали мало) плодов, что человек, проделавший огромную духовную работу, так бессилён творить: он жертва безрелигиозных путей жизни, в ужасе спасающийся на архаических, неживых уже, религиозных путях. Но не задержать ему духовного движения. Никогда археологическая реставрация не может быть подлинной жизнью. В православии есть вечная, нетленная святыня. Но святыня эта не нуждается во внешних охранениях и стилизованных реставрациях — она таинственно перейдет в новую творческую религиозную жизнь»<sup>122</sup>.

<sup>122</sup> См. полный текст: П.А. Флоренский. Pro et contra. Изд. 2-е. СПб., 2001. С. 264–282.



Е.Н. Трубецкой.

*Свет Фаворский и преображение ума:*

«Но, так или иначе, предмет религиозного искания, основной источник религиозного творчества, и у подвижников, и у художников, и у философов был один и тот же.

Источник этот не иссяк и в наши дни. Ярким тому доказательством служит недавно появившаяся замечательная книга отца Павла Флоренского — «Столп и утверждение Истины». Отец Павел — не родоначальник какого-либо нового у нас направления, а продолжатель христианского предания, которое в жизни нашей Церкви насчитывает многие века, а в русской литературе, как художественной, так и философской, нашло себе уже многих талантливых и даже гениальных выразителей. Но упомянутая его книга представляет собою продолжение глубоко оригинальное и творческое: мы имеем в ней произведение недюжинного таланта, которое составляет выдающееся явление в современной русской религиозно-философской литературе.

Движение его мысли определяется тем же основным контрастом, который определил собою весь ход развития русской религиозной мысли: это, с одной стороны — бездна зла, греховный мир, внутренне распавшийся, «рассыпавшийся в противоречиях»; а с другой стороны — «свет Фаворский», в непреходящей реальности коего автор глубоко убежден. Это — все тот же идеал совершенной *цельности жизни*, который уже до о. Флоренского неоднократно воплощался в творениях русских религиозных мыслителей. «София» — Премудрость Божия — прообраз целостного творения, Пречистая Дева Мария — явное воплощение этой целостности, обоженной твари на земле, наконец, Церковь как явление той же всецелостности в коллективной, социальной жизни человечества, все это — идеи, давно усвоенные русской религиозной мыслью, вошедшие у нас в обиход и потому хорошо знакомые образованному русскому читателю, интересующемуся религиозными вопросами. Сам о. Флоренский хочет быть выразителем не своей личной, а объективной *церковной* мудрости и потому, понятно, не претендует на новизну основных начал.

По его словам, его книга «исходит из идей св. Афанасия Великого» (с. 349) и совершенно чужда желанию изложить какую-либо «свою систему» (с. 360). Со стороны религиозного писателя, разумеется, вполне понятно это стремление отказаться от *собственной* системы ради высшей Божественной системы откровения; и, тем не менее, напрасно думает о. Флоренский, будто все те «свои взгляды», какие есть в его работе, происходят лишь от





“недомыслия его, незнания или непонимания” (с. 360). Его книга, очевидно, может претендовать не на безотносительную ценность откровения, а лишь на относительную ценность **человеческого истолкования** откровения. А здесь, в этой подчиненной области **человеческого** творчества, высказанное, конечно, не менее ценно из-за того, что оно — свое.

В этом смысле то ценное, что дает нам о. Флоренский, заключается, прежде всего, в необычайно ярком и сильно изображении основной противоположности, которую доселе определялось и определяется искание нашей религиозной мысли. С одной стороны — ясное и глубокое сознание **вечной действительности Фаворского света** — высшего начала всеобщего духовного и телесного просветления человека и всей твари; а с другой стороны — захватывающее по силе освещение хаотической греховной действительности, той беснующейся жизни, которая соприкасается с геенной. В новейшей религиозно-философской литературе я не знаю равного по глубине анализа того внутреннего раздвоения и распада личности, который составляет самую сущность греха; в литературе прошлых веков та же тема с несравненной яркостью развивается в исповеди блаженного Августина, и в данном отношении о. Флоренский может быть назван его учеником. Но главный источник его — не какие-либо литературные образцы, а собственные мучительные переживания, проверяемые коллективным, **церковным** опытом. <...>

Во всех этих положениях нужно видеть, разумеется, не какое-либо “новое учение” о. Флоренского, а оригинальную попытку его приблизить к сознанию людей веру отцов — то древнее христианское предание, которое, к счастью, успело стать преданием и в русской религиозной философии. В этом отношении о. Флоренский делает один новый и в высшей степени важный шаг, который до него по-настоящему еще никем не был сделан, а разве только был **намечен** Вл. С. Соловьевым. Он делает попытку использовать для религиозного учения тот многовековой религиозный опыт, который выразился в православном богослужении в православной иконографии; здесь он находит и обнаруживает поразительное богатство вдохновенных интуиции, которые дополняют религиозное понимание новыми чертами, не нашедшими себе выражения в нашем богословии. Помню, как покойный Вл. С. Соловьев в устных беседах любил указывать на поразительную **отсталость** православного богословия от православного богослужения и иконописи, в особенности в том, что касается почитания Св. Богородицы и “Софии”. Мне было в особенности приятно найти в книге о. Флоренского, который об этих устных



беседах Соловьева, очевидно, не знал, почти буквальное воспроизведение той же мысли. — “Как в иконостасе, так и в богослужении Божия Матерь занимает место симметричное и словно бы равнозначительное месту Господа. К Ней одной обращаемся с молением: “Спаси нас”. Но если от живого опыта, даваемого Церковью, обратиться к богословию, то мы чувствуем себя перенесенными в какую-то новую область. Психологически, несомненно, впечатление такое, словно школьное богословие говорит не совсем о Той, которую величает Церковь: школьно-богословское учение о Божией Матери несоразмерно живому почитанию Ее: школьно-богословское осознание догмата приснодевства отстало от опытного переживания его. Но богослужение — вот сердце церковной жизни” (с. 367). В последнее время у нас начинают открываться глаза на дивные красоты старой русской иконописи; пока это — только возрождение эстетического интереса. Защита же отца Флоренского заключается в том, что он показал, сколько эти красоты, как иконописи, так и богослужения, могут дать для углубления религиозного и философского понимания веры. В его книге “сердце церковной жизни” действительно приблизилось к уму современного образованного человека. В этом — капитальная заслуга, по сравнению с которой все остальное — более или менее интересные подробности. В эти подробности, хотя и чрезвычайно ценные, я, к сожалению, не могу входить ввиду краткого поневоле размера настоящей статьи. Мне хотелось здесь главным образом познакомить с духом и настроением книги отца Флоренского, а также продумать вместе с ним одну религиозно-философскую проблему, которая, как мне кажется, не получила у него вполне удовлетворительного решения.

<...> Антиномия и антиномизм коренятся вообще в *рассудочном понимании* мировых тайн; когда же мы поднимаемся над рассудочным пониманием, антиномии тем самым разрешаются — противоречия превращаются в объединение противоположностей — *coincidentia oppositorum* — и разрешение свершается *в меру нашего подъема*.

С вопросом о христианском отношении к человеческому уму неразрывно связан и вопрос о христианском отношении к представительнице ума в человеческом обществе — к *интеллигенции*.

Тут я опять-таки не могу удовлетвориться решением о. Флоренского. Его чересчур страстные и местами жестокие суждения об интеллигенции и интеллигентах, этих, как он их называет, “безблагодатных” и “оземляневших” душах, звучат как резкий диссонанс в его глубоко христианской книге. В самой чрезмерности отрицания тут чувствуется большое место разбираемого труда



и его автора. Как мы уже видели, о. Флоренский вспоминает о том “безбожном и черством” времени собственной своей жизни, когда он по-интеллигентски верил в логический монизм религии. Бывший интеллигент чувствует себя и в его захватывающих описаниях пережитого им когда-то скептического ада. Вообще говоря, “интеллигенция” для нашего автора — враг внутренний, а не внешний. В нем самом все еще сидит тот ненавистный интеллигент, которого он отрицает; в этом и заключается причина той безмерности в отрицании, которая исключает возможность справедливости. <...>

Первородный грех книги о. Флоренского заключается именно в этой зависимости от той “интеллигенции”, которую он отрицает. Как раз “антиномизм” есть точка зрения, для современного интеллигента весьма типичная, а потому и чрезвычайно популярная. Это — не более и не менее, как **непобежденный скептицизм, раздвоение мысли, возведение в принцип и норму**. Это — точка зрения мысли, утверждающейся в своем противоречии. Как ни парадоксально это может показаться с первого взгляда, — между рационализмом и “антиномизмом” существует самое тесное сродство, — более того, прямая логическая и генетическая связь. Рационализм возводит в принцип самодовлеющую мысль, из себя черпающую познание истины; а антиномизм освобождает ту же мысль от имманентной ей религии и нормы, от той заповеди **всеединства**, которая составляет подобие Божие в ней: он объявляет свойством истины то, что на самом деле есть **грех рассудка** — его внутреннее распадение. В действительности “антиномизм” есть **чисто рассудочная точка зрения**, ибо он утверждает противоречия нашего рассудка как окончательно неразрешимые и непобедимые, более того, возводит их в религиозную ценность.

У о. Флоренского как у мыслителя глубоко религиозного этот модный в наше время алогизм не доводится до крайних его последствий. Типическим представителем этого направления является в наши дни Н.А. Бердяев, который окончательно порвал с точкой зрения объективного откровения и изо всего учения о. Флоренского сочувствует почти исключительно его “антиномизму”, т. е. самому слабому, что в нем есть.

Для о. Флоренского это сочувствие должно было бы послужить предостережением: оно включает в себе указание, что антиномизм, возведенный в принцип, — в корне противоречит его религиозной точке зрения. Это — опасный уклон мысли, коего естественный конец сказался у Н.А. Бердяева как упадочный дилетантизм, дающий себе вид победы над рассудочностью. <...>

Понятно, что для современного религиозного декадентства, отстаивающего свободу **аффекта** против мысли, такое подчине-



ние религиозного чувства твердым логическим определениям абсолютно неприемлемо. Именно за преклонение перед “математически точными” догматическими формулами Церкви о. Флоренский подвергся ожесточенным нападкам со стороны Н.А. Бердяева. Несомненно, ценная сторона возражений последнего заключается в том, что они ставят о. Флоренского перед необходимостью **резче отмежеваться от того декадентского алогизма, типическим представителем коего в религиозной философии является Н.А. Бердяев.** <...>

Слабость религиозной точки зрения Н.А. Бердяева, таким образом, более чем очевидна; и для о. Флоренского она не представляла бы серьезной опасности, если бы он вполне последовательно и твердо стоял на точке зрения **догматически определимого и определенного** объективного откровения. Но, к сожалению, в церковных воззрениях о. Флоренского есть непоследовательность, благодаря которой он становится беззащитен против возражений Н.А. Бердяева, и религиозный субъективизм последнего разрастается в серьезную опасность для него.

Источник опасности заключается именно в вышеуказанной наклонности о. Флоренского к алогизму — в его увлечении тем модным в настоящее время течением религиозной философии, которое провозглашает не проверенные мыслью, субъективные переживания индивидуального “религиозного опыта” высшим критерием в религии. Он делает этому направлению чрезвычайно существенную уступку как раз в той точке, где религиозный субъективизм должен был бы встретить наиболее сильный отпор с его стороны — **в учении о Церкви**; и именно этим он дает возможность Н.А. Бердяеву одержать над ним легкую победу. Как мы уже видели, когда речь идет о вопросах христологических или о взаимном отношении лиц Св. Троицы, о. Флоренский настаивает на необходимости таких “математически точных” догматических определений, которые бы исключали возможность разноречивых религиозных толкований с точки зрения “индивидуального религиозного опыта”. Каковы бы ни были “переживания” этого опыта, от усмотрения или “вдохновения индивида” не зависит, считать ли Сына Божия “единосущным” или “подобносущным”, признавать ли в Нем одно или два естества, верить или не верить в нераздельность и неслиянность этих двух естеств.

Такова же, казалось бы, должна быть точка зрения на Церковь. И тут нужно **твердое догматическое определение**, которое научало бы людей различать церковь истинную от ложной и полагало бы в этом отношении какой-либо предел субъективному “дерзновению”. Но, по странной непоследовательности, как толь-



ко заходит речь о Церкви, на о. Флоренского нападает какая-то боязнь мысли; и он становится апологетом логической, а в данном случае и догматической бесформенности. <...>

Отцу Флоренскому было бы нетрудно избежать этой коллизии с церковным преданием, если бы в своем учении о Церкви он следовал тому же методу, который он с успехом применял в других областях религиозного учения. В его книге глава “О Софии”, например, представляет собою весьма удачную попытку осознать и закрепить в понятиях то понимание “Софии-Премудрости” Божией, которое действительно выразилось в жизни Церкви, в особенности в ее богослужении и иконописи. Тут он не боится логизировать церковный опыт; но почему-то, когда заходит речь о Церкви, — его точка зрения радикально меняется: тут для него “понятие” означает конец духовной жизни!»<sup>123</sup>.

*Архимандрит Никанор (Кудрявцев).*

*Рецензия на кн.: «Столы и утверждение Истины»:*

«Книга с выписанным заглавием интересуется автора настоящей библиографии преимущественно как диссертация, поданная на соискание (по общепринятому плюс зафиксированному в законе пониманию) ученой степени магистра богословия (разумеется, православного).

Мы, не колеблясь, высказали данное утверждение, хотя и официальные документы, вызванные диссертацией о. Флоренского, и ставший ранее их известным широкой публике отзыв о диссертации (ректора Московской Духовной академии епископа Федора), появившийся на страницах “Богословского вестника” еще в мае 1914 г. (с. 140–181), называют эту последнюю иначе, а именно: “О духовной Истине. Опыт православной теодицеи” (“Столп и утверждение Истины”) (М., 1912). <...>

Как бы то ни было, однако Императорская Московская Духовная академия в заседании своего Совета от 19 мая 1914 г. увенчала магистерскими лаврами о. Флоренского.

Отмеченный факт, уже как таковой, является некоторым недоразумением. В самом деле, высшая Духовная Школа, регулируемая в своей деятельности Уставом, к тому же недавно изданным, присуждает ученую степень, а этой последней домогается человек, с развязностью, хотя не без противоречия себе, в са-

<sup>123</sup> См. Полный текст: П.А. Флоренский. Pro et contra. Изд. 2-е. СПб., 2001. С. 283–313.



мой своей диссертации заявляющий: “Если для спокойствия читателя непременно требуется суждение “от науки”, то насколько мы в силах, удовлетворим его хотя бы приемом *Sacchari albi* — в облатке (“непременно через  $\frac{1}{2}$  часа после еды!”)”. Вот (несомненно) почему, достаточно выразительно для соответствующей характеристики, замечает автор, им делаются определенным тоном ссылки на этимологии, признаваемые сомнительными или, по меньшей мере, не окончательно выясненными, равным образом почему он не затруднился бы “сослаться на такие положения языкознания (*sic!*), которые им (в тескте нами) же в свое время и на своем месте были или будут опровергаемы”.

Впрочем, эти, как и многие другие, места находятся не во всех экземплярах “Столпа”. Но подача диссертации в Академию не в том виде, в каком она пущена в широкую массу, не снимая в Академии, пытающейся здесь уподобиться Пилату, ответственности, как не смысла ее некогда с рук правителя Иудеи вода, довольно углубляют нас в сущность приемов диссертанта.

Действительно, один практицизм о. Ф. далеко не исчерпывается предыдущим.

Оставим в стороне нормы моральные, принесенные здесь в жертву соображениям житейским, в широком смысле слова. Даже вопреки специальным, существующим на этот счет разъяснениям, лучше кого-либо другого известным о. Ф. как члену академической корпорации, на соискание степени магистра им представлено кандидатское сочинение, напечатанное под заглавием “Столп и утверждение Истины (Письма к другу)” в свое время не только частично (письма I–VIII) во II выпуске сборника “Вопросы религии” (М., 1908, с. 223–384), а также в “Богословском вестнике” за 1911 г. (письма X–XI), но, если не ошибаемся, даже и полностью. Правда, кандидатская работа о. Ф-го носила название “О религиозной Истине”. Однако, если не вступать в спор о словах, самое беглое ознакомление с этой последней работой, какое лишь и возможно по отзыву о ней проф. С.С. Глаголева, засвидетельствует нам указываемое тождество, доходящее до таких, например, курьезов, что дословно перепечатывается в 1914 г. (с. 206) нижеследующая, встречающаяся в издании 1908 года (с. 336), фраза: “Теперь вот прошло уже почти четыре года, но я содрогаюсь при слове о смерти второй, о тьме внешней и об извержении из Царства”<sup>124</sup>.

---

<sup>124</sup> См. полный текст: П.А. Флоренский. *Pro et contra*. Изд. 2-е. СПб., 2001. С. 314–352.



*Архиепископ Харьковский  
Антоний (Храповицкий):*

«С.И. Фудель писал: “Помню в дореволюционном миссионерском журнале статью одного архимандрита, в которой говорилось, что книга Флоренского— это “букет ересей”. О том же намекает Бердяев. Флоровский пишет: “В нем очень явственный налет богословской прелести; архиепископ Антоний, недолго думая, назвал “Столп” — “хлыстовским бредом”<sup>125</sup>. Те же высказывания в передаче ближайших свидетелей выглядят совершенно иначе. “Мне рассказывал впоследствии архимандрит Иларион, — вспоминал С.А. Волков, — что такой знаменитый в те годы ученый архиепископ Антоний, прочитав эту книгу, отозвался о ней так: “Или я уже ничего больше не смыслю в философии и богословии, или это — просто хлыстовский бред!” Иларион, рассказывая об этом в 1919 году, добавил, что он, хотя и очень уважает и чтит Владыку Антония, видя в нем “столп Православия”, однако готов согласиться лишь с первой половиной его суждения, так как Антоний-де, занятый делами церковного управления и общественной, “порядком поотстал от философии и недооценивает ее новейших направлений”<sup>126</sup>.

Заметим, что уже само назначение архиепископа Антония в качестве рецензента работы отца Павла для Святейшего Синода было не очень корректно, так как они стояли на различных позициях как вообще в области богословия и христианской философии, так и в разгоревшейся в 1913 году полемике относительно имения. К чести архиепископа Антония, он сумел подняться над личными разногласиями и объективно отнестись к магистерской работе отца Павла. Сам отец Павел вспоминал, что, несмотря на сложность своих отношений с архиепископом Антонием, Владыка дважды заступился за него в критические моменты (в 1914 и 1916 гг.).

<sup>125</sup> Ф. Уделов <Фудель С.К>. Отец Павел Флоренский. Париж, 1972. С. 89–90.

<sup>126</sup> С.А. Волков. Московская Духовная Академия в 1917–1920 годах. Воспоминания бывшего студента Академии. Загорск. МДА. 1965. На правах рукописи.



*Из дневниковых записей  
священника Павла Флоренского:*

“6-го февраля, ночь (1916 г.) 4-го числа была память о. Исидора. Это день его упокоения и день его ангела. В этот же день пришел сюрприз от о. архимандрита Никанора (Н.П. Кудрявцева). Об этой выходке его против меня я слышал ранее смутно, причем слух шел от Преосв. ректора. Статья его — критика “Столпа” помещена в “Миссионерском обозрении” за 1916 г. № 1; это лишь начало. О. Иларион говорил мне, что эта критика побывала в разных редакциях, но везде терпела отказ; между прочим и печатание ее в “Вере и разуме” отклонил архиепископ Харьковский Антоний. Этот последний много наговаривал на меня устно; но вот уже второй раз он оказывает мне покровительство. О статье о. Никанора скажу лишь: “Благо мне, яко смирил мя еси”. Меня столько хвалили, что пора и поругать. Не хорошо лишь, что статья написана с нескрываемой злобой; этого последнего обстоятельства я не понимаю, ибо, право же, не нахожу в себе вины пред о. Никанором, который уже неоднократно и в Академии, и вне ее делал на меня разные нападения. Но я постарался вчера от души помолиться об этом человеке. Очень может быть, что злоба его в значительной мере от его астмы. Впрочем, Господь да помилует и его, и меня, “Благо мне, яко смирил мя еси”».

*М.М. Тареев. «Новое богословие»:*

«Принцип “отечества”, проводимый сверху, есть принцип провинциального католичества, — проводимый снизу, он есть принцип замаскированного протестантства, всегда он принцип произвола. Откровенно ставил святоотеческое учение выше слова Божия Леонтьев. Из самого последнего времени эффективным образчиком лукавого применения принципа отечества является книга свящ. Флоренского “Столп и утверждение Истины”. И в заглавии книги, и в ее тексте автор афиширует церковно-святоотеческие источники, но книга его в своем содержании не имеет ни одной черты христианской философии: это ни что иное, как спиритическая философия. Под флагом церковно-отеческим он излагает лишь свою философию. “У Флоренского, — по справедливому наблюдению его рецензента, архим. Никанора, — все дело сводится к личному усмотрению в деле выбора даже и отцов”, так что “внешнее совпадение его с буквой отдельных мест или произведений литургической и патристической письменности церковной,





пропущенных сквозь призму личного их понимания или истолкования нашим автором — едва ли гарантирует доброкачественность богословствования о. Флоренского”. <...> “Отеческий принцип богословия искони играет роль врага зарождения и расцвета русской религиозно-богословской мысли. Он не дает места самой возможности русско-национального творчества в богословии”<sup>127</sup>.

Нетрудно заметить, что, оценивая содержание книги совершенно различно, в зависимости от своих собственных взглядов, вкусов и убеждений, все критики восприняли книгу «Столп и утверждение Истины» как явление исключительное. Выход книги символизировал перелом в русской религиозно-философской литературе и церковно-общественной жизни. Путь теодицеи, предложенный отцом Павлом — «живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов»<sup>128</sup> — стал после выхода «Столпа» водоразделом, расчленившим религиозно-философские искания на два потока: к Церкви и от нее. Отец Павел указал на принципиальную методологию теодицеи: путь теодицеи, оправдания Бога, «возможен не иначе, как благодатною силою Божиею»<sup>129</sup>. В живом церковном опыте «мы разумом своим испытываем Бога и находим, что воистину Он — Бог, Сущая Правда, Спаситель»<sup>130</sup>.

---

<sup>127</sup> М.М. Тареев. Новое богословие // Богословский вестник, 1917, № 8/9. С. 214.

<sup>128</sup> Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 3.

<sup>129</sup> Разум и диалектика (1914) // Священник Павел Флоренский. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М., 1996. С. 133.

<sup>130</sup> Там же.



Сравнительная таблица  
состава глав и примечаний четырех редакций  
книги «Столп и утверждение Истины»  
1908 (1 ред.), 1914 (2 ред.) и 1913 (3 ред. и 4 ред.) годов

Редакция 1

Флоренский Павел. Столп и утверждение Истины (Письма к Другу). Кандидатское сочинение, предоставленное в виде изданного, машинописного [и рукописного] текстов. Московская Духовная Академия. 1908. На правах ркп.

Вышла в апреле 1908 г.

Основные части изданы:

1. Столп и утверждение Истины (Письма к Другу). — В кн.: Вопросы религии. Сб. Вып. 2. <М>, 1908. С. 226–384.

То же. Отд. отт. (без обл.). М. Тип. Вильде. 1908. 163 с. — Книжная летопись главного управления по делам печати — 1908 — 22 ноября — № 46 — С. 19 — № 20941

2. Столп и утверждение Истины. IX. Письмо восьмое: тварь — в кн.: Религия и жизнь (Сборник статей). М., 1908. С. 36–61.  
То же. Отд. отт. М., печатня А.И.Снегиревой, 1908. 26 с.

Редакция 2

Столп и утверждение Истины. Опыт православной феодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского. М., 1914. 814 с.

<1056 прим>.

Книга вышла в ноябре 1913 г. — Книжная летопись главного управления по делам печати. — 1913. — 14 декабря. — № 48. — С. 32 — № 32110. Тираж 2000



3. Дружба (Из писем к Другу).  
Приложение: Экскурс о ревности. — «Богословский вестник», 1911. Т. 1, № 1. С. 151–182; № 3. С. 467–507.

4. София (Из писем к Другу). — «Богословский вестник», 1911. Т. 2. № 5. С. 135–161; № 7/8. С. 582.

I. К читателю	С. 1–4 (Тип. Вильде)
II. Письмо первое: два мира	С. 4–8 (Тип. Вильде)
III. Письмо второе: сомнение	С. 8–32 (Тип. Вильде)
IV. Письмо третье: Троиединство	С. 32–55 (Тип. Вильде)
V. Письмо четвертое: свет Истины	С. 56–76 (Тип. Вильде)
VI. Письмо пятое: Утешитель	С. 77–103 (Тип. Вильде)
VII. Письмо шестое: противоречия	С. 103–113 (Тип. Вильде)
VIII. Письмо седьмое: геенна	С. 113–163 (Тип. Вильде)
IX. Письмо восьмое: тварь	С. 1–26 (печ. А.И. Снегиревой)
X. Письмо девятое: София	
XI. Письмо десятое: Друг	
Приложение: экскурс о ревности	
XII. Послесловие	

I. — К читателю	С. 3–8
II. Письмо первое: два мира	9–14
III. — Письмо второе: Сомнение	С. 15–50
IV. — Письмо третье: Троиединство	С. 50–69
V. — Письмо четвертое: Свет Истины	С. 70–108
VI. — Письмо пятое: Утешитель	С. 109–142
VII. — Письмо шестое: Противоречия	С. 143–165
VIII. — Письмо седьмое: Грех	С. 166–204
IX. — Письмо восьмое: Геенна	С. 205–259
X. — Письмо девятое: Тварь	С. 260–318
XI. — Письмо десятое: София	С. 319–393
XII. — Письмо одиннадцатое: Дружба	С. 393–463
XIII. — Письмо двенадцатое: Ревность	С. 464–482
XIV. — Послесловие	С. 483–490



- Разъяснение и доказательство некоторых частных, в тексте предполагавшихся уже доказанными.  
С. 491
- XV. — Некоторые понятия из учения о бесконечности  
С. 493–499
- XVI. — Задача Льюиса Кэрролла и вопрос о догмате  
С. 500–505
- XVII. — Иррациональность в математике и догмат (к стр. 59)  
С. 506–514
- XVIII. — Понятие тождества в схоластической философии  
С. 515–518
- XIX. — Понятие тождества в математической логике (к стр. 81)  
С. 519–529
- XX. — Время и рок (к стр. 193)  
С. 530–534
- XXI. — Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия. (Из статьи П.Д. Юркевича).  
(к стр. 267)  
С. 534–539
- XXII. — Икона Благовещения с космической символикой (к стр. 353)  
С. 540–543
- XXIII. — К методологии исторической критики (к стр. 362)  
С. 544–551
- XXIV. — Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего цвета (к стр. 375)  
С. 552–576
- XXV. — «Амулет» Паскаля  
С. 577–581



—	XXVI. — К истории термина «антиномия» (к стр. 153) С. 582–584
—	XXVII. — Эстетизм и религия (к стр. 7, 99 и др.) С. 585–586
—	XXVIII. — Гомотипия в устройстве человеческого тела (к стр. 266) С. 587–592
—	XXIX. — Заметки о троичности (к стр. 50, 223) С. 593–599
—	XXX. — Основные знаки и простейшие формулы логики (для справок) С. 600–603
—	Примечания и мелкие заметки С. 605–807
—	Разъяснения некоторых символов и рисунков С. 807–809
—	Оглавление С. 810–811
—	Замеченные погрешности С. 812–813

## Редакция 3

Свящ. Павел Флоренский. О духовной Истине. Опыт православной феодицеи. Вып. 1. М., 1913 (на тит.: 1912). 534 с. Вып. 2. Примечания и заметки. М., 1913. LXXIII с. <прим.>. Товарищество типографии А.П. Мамонтова. Тираж 100 экз. Книга вышла в январе и в июне 1913г. — Книжная летопись главного управления по делам печати — 1913 — 19 января — № 3 — С. 27 — № 2234; 6 июля — № 26 — С. 26 — № 16538.

## Редакция 4

Свящ. Павел Флоренский. О духовной истине. Опыт православной феодицеи. Столп и утверждение Истины. <Вып. 1> М., 1913 (на тит.: 1912). 251 с. Вып. 2. Примечания и заметки. М., 1913. LXII с. <470 прим.>. Товарищество типографии А.П. Мамонтова. Тираж ок. 30 экз. — рукодельный 28 марта 1914 г. В продажу не поступало; в текущей библиографии Главного управления по делам печати сведения об издании отсутствуют.



I. К читателю	I. К читателю
С. 3–8	С. 3–8
II. Глава первая: Сомнение	II. Глава первая: Сомнение
С. 9–46	С. 9–6
III. Глава вторая: Триединство	III. Глава вторая: Триединство
С. 47–65	С. 47–65
IV. Глава третья: Свет Истины	IV. Глава третья: Свет Истины
С. 66–103	С. 66–103
V. Глава четвертая: Утешитель	V. Глава четвертая: Утешитель
С. 104–135	С. 104–135
VI. Глава пятая: Противоречие	VI. Глава пятая: Противоречие
С. 136–158	С. 136–158
VII. Глава шестая: Грех	VII. Глава шестая: Грех
С. 159–196	С. 159–196
VIII. Глава седьмая: Тварь	VIII. Глава седьмая: Тварь
С. 197–252	С. 197–251
IX. Глава восьмая: София	—
С. 253–323	
X. Глава девятая: Дружба	—
С. 324–392	
XI. Глава десятая: Ревность	—
С. 393–411	
XII. Послесловие	—
С. 412–419	
Разъяснение некоторых	—
частностей, в тексте	
предполагавшихся уже	
доказанными	
С. 421	
XIII. Некоторые понятия из	—
учения о бесконечности	
С. 423–429	
XIV. Задача Льюиса Кэрролля	—
и вопрос о догматике	
(к стр. 61) С. 430–435	
XV. Иррациональности	—
в математике и догмат	
(к стр. 59) С. 436–444	
XVI. Понятие тождества	—
в схоластической философии	
(к стр. 79) С. 445–448	
XVII. Понятие тождества	—
в математической логике	
(к стр. 76) С. 449–459	



XVIII. Время и рок (к стр. 185) С. 460–464	—
XIX. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия (из статьи П.Д. Юркевича) (к стр. 205) С. 465–469	—
XX. Икона Благовещения с космической символикой (к стр. 287) С. 470–473	—
XXI. К методологии исторической критики (к стр. 294) С. 474–481	—
XXII. Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего цветов (к стр. 375) С. 482–506	—
XXIII. «Амулет» Паскаля С. 507–511	—
XXIV. К истории термина «антиномия» (к стр. 153) С. 512–514	—
XXV. Эстетизм и религия (к стр. 7, 99 и др.) С. 515–516	—
XXVI. Гомотипия в устройстве человеческого тела (к стр. 266) С. 517–522	—
XXVII. Заметки о троичности (к стр. 50, 223) С. 523–529	—
XXVIII. Основные знаки и простейшие формулы логистики (для справок) С. 530–533	—
Содержание: Столп и утверждение Истины С. 534	—
Вып. 2. Примечания и заметки. М., 1913, С. I–LXXIII	Вып. 2. Примечания и заметки С. I–LXII

---

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абель Н. 511, 796  
Аввакум протопоп 629  
Августин, бл. 99, 113, 229, 302, 430, 577, 594, 602, 636, 637, 649, 672, 681, 705, 711, 715, 717, 718, 734, 746, 784, 807, 810, 811  
Адамар Ж. 511  
Адамнан 773  
Амальрих Бенский 707  
Амвросий Оптинский 131, 659, 748  
Амвросий Медиоланский 267, 369, 371–373, 630, 726, 764, 765  
Аммоний 406  
Анаксагор 287  
Анаксарх 622, 623  
Анаксимандр 647  
Ангелус Силезиус 711  
Андрей Белый (Бугаев Б.Н.) 678, 685, 719  
Андрей Кесарейский 758, 777  
Андрей Критский 301, 358, 697  
Ансельм Кентерберийский 51, 67, 625, 783  
Антоний (Храповицкий, архиепископ Вольнский) 636, 718, 720, 752  
Антоний Великий 279, 305, 721, 732  
Антоний, иеросхимомонах (Булатович) 438, 782  
Аристотель 40, 87, 189, 282, 287, 402, 403, 436, 470, 577, 613, 619, 640, 641, 703, 727, 735, 779, 784, 787, 791, 807  
Аркульф 773  
Арно 82  
Арнобий 72, 633  
Архимед 288  
Афанасий Афонский 360, 567, 568, 763  
Афанасий Великий (епископ Александрийский) 10, 58–62, 113, 123, 280, 297, 313, 341, 346–352, 676, 688, 734, 739, 747, 761, 774, 811  
Афанасьев А. 611, 618  
Афинагор 691  
Баадер Фр. 177, 810, 811  
Байрон 173  
Бальмонт 624  
Бартелеми, Ж. Сент-Илер 640  
Бахофен 249, 721  
Беза 231  
Безант А. 617, 805  
Белинский В.Г. 791  
Беллами 464  
Бельский Л. 749  
Бёме, Яков 81, 177, 638, 811  
Бенгель 230





- Бергсон, Анри 24, 206, 525, 600, 643, 705, 711, 793  
 Бердяев Н.А. 638, 676, 678  
 Бернард Клервосский 89  
 Бернард Мудрый 773  
 Бернулли Д. 800  
 Бехай, рабби 284–285, 734  
 Бирманн О. 505  
 Блаватская Е.П. 224, 616  
 Бодлер Ш. 713, 715  
 Болотов В. В. 626, 673, 674, 685, 740, 756, 799  
 Больцано Б. 681, 794  
 Бонне Ш. 578  
 Борель Э. 511, 796  
 Бругманн 402, 798  
 Брюсов В. 700, 715, 780  
 Буа Ж. 689  
 Буазак Эм. 402, 606, 608, 700, 779, 792  
 Буаст 464  
 Бугаев Б.Н. - см. Андрей Белый  
 Бугаев Н. В. 511, 677, 678, 750, 796  
 Булгаков С.Н. 717, 730, 741, 752, 755  
 Буржа Ж.Г. 561, 718, 805  
 Буслаев Ф.И. 700, 718, 767, 773, 775, 778, 803  
 Бутман Фил. 593, 811  
 Бухарев, Феодор 395, 755  
 Бэкон Р. 288  
 Вайлати Дж. 155, 683  
 Вальсамон 298  
 Варлаам 654  
 Варнава Гефсиманский 748  
 Варрон 548  
 Варсонуфий 740  
 Василий Великий 66, 123, 124, 126, 435, 630, 652, 657, 658, 659, 675, 676, 695, 706, 712, 784, 785, 811  
 Введенский А.И. 607, 612, 616, 638, 671, 680, 705, 712, 783, 784, 788, 793  
 Вейден, Рогер фон дер 801  
 Вейерштрасс К. 505, 510, 796  
 Вейнингер О. 547, 711, 712, 717, 735, 801  
 Верлен П. 715  
 Вильгардуэн 773  
 Волков М. 682, 795  
 Вольф Хр. 82, 639, 808  
 Вундт В. 112, 485, 793  
 Гагеманн Г. 485, 793  
 Гамерлинг Р. 97, 649  
 Гарнак А. 626, 677, 735  
 Гегель 162, 557, 618, 705, 803, 810  
 Гезений 274, 606, 610, 729, 730, 792  
 Гейлинкс А. 410–411, 780  
 Гейне, Генрих 399  
 Гейне Э. 505, 796  
 Геккель 669  
 Гелленбах 710  
 Геминиан, Иоанн 559, 803, 804, 805  
 Геннинг Л. 557, 802  
 Георгий Схоларий 127  
 Гераклит 24, 159–161, 684, 695, 834  
 Гергард Эд. 593, 811  
 Гермоген 577, 807  
 Геродот 288  
 Гесиод 751  
 Гёте, И.-В. 495, 556, 600–601, 618, 795, 802  
 Гинзберг Л. 610  
 Гиньо 553, 802  
 Гиппиус З.Н. 678  
 Глаголев С.С. 634, 648, 671, 708, 712, 723, 730, 752, 783, 784, 807  
 Года Ф. 227, 229, 233, 719  
 Гоклен Р. 577, 807  
 Голубинский Е.Е. 631, 789  
 Голубцов А.П. 388, 772, 773, 775  
 Гомер 183, 190–192, 259–260, 404–406, 441, 540, 697, 704, 708, 721, 723–724, 725, 751, 772, 788, 805



- Гомперц 648  
 Горяев 699, 698, 713, 728, 730, 787, 792, 798  
 Гофман Э.Т.А. 715  
 Гофманн 229, 655  
 Грааф (маркиз де Сад) 715  
 Грассри, Рауль де ла 670  
 Григарас 655  
 Григорий Акиндин 654  
 Григорий Богослов 62, 63, 112, 139–141, 258, 331, 356, 431, 433–434, 630, 672, 676, 678, 686, 712, 722, 753, 761, 772, 785, 811  
 Григорий Нисский 3, 61, 66, 123, 127, 142, 258, 296, 355, 406, 630, 631, 644, 664, 675, 676, 678, 679, 685, 688, 697, 712, 723, 740, 761, 785, 811  
 Григорий Палама 654, 771, 806  
 Григорий Синаит 731, 732  
 Грильпарцер 464  
 Грот 663  
 Гроций 231  
 Гулак-Артемовский Н.А. 810  
 Гумбольдт В. 680, 737, 786  
 Гутер 655  
 Гюисманс 690, 715, 716  
 Гуюо 657, 712  
 Д'Оревильи, Барбэ 715  
 Да Винчи, Леонардо 179, 555, 692, 802  
 Даль В.И. 21, 477–478, 605, 700, 701, 702, 704, 728, 766, 779, 792, 798  
 Де Сталь 464  
 Де-Ветте 231  
 де Фриз Гуго 678  
 Дедекинд Р. 505, 795  
 Демокрит 735  
 Джевонс С. 539, 544, 677, 682, 800  
 Джемс В. 615, 633, 634, 672, 684, 685, 711, 712, 788  
 Джиббс 678  
 Джотто 547  
 Дидим Александрийский 254–255, 721  
 Диодор 691  
 Дионисий Ареопагит 368, 494, 664, 707, 730, 764, 794  
 Дионисий Фурноаграфит. 763, 764  
 Дмитрий Ростовский 742, 749  
 Добиаш 704  
 Достоевский, Ф. М. 163, 178, 216, 182, 245, 387, 395, 649, 652, 653, 685, 694, 698, 713, 715, 717, 720, 721, 761, 783  
 Дьяченко, Григорий 659, 662, 694  
 Дю Буа-Реймон 279, 511, 733, 737, 796  
 Дю Мере Ш. 505  
 Дю Прель К. 710, 712, 729  
 Евагрий 316, 732  
 Евклид 155, 156  
 Евномий 66, 631, 675, 676  
 Еврипид 437, 695, 721, 787  
 Евсевий 551, 673, 691, 802  
 Евстафий 189, 298  
 Ельчанинов А.В. 334, 754  
 Епифаний Кипрский 746, 747  
 Ерм 119, 309–313, 338–341, 345, 747, 755, 761  
 Жаков К. 796  
 Жегалкин И. И. 681, 794  
 Завитневич В. 580, 808  
 Зарин С. 739, 787  
 Зеибек, Томас 557, 802  
 Зенон 483  
 Зигварт Хр. 283, 735  
 Зонара 298  
 Ибсен Г. 457  
 Иванов Вяч. И. 699, 706, 730, 805  
 Иванцов-Платонов А. М. 647  
 Игнатий Богоносец 363, 365, 443, 663, 764, 781, 788  
 Игнатий Брянчанинов 721, 731, 732, 740, 746, 805  
 Игнатий Ксанфопул 658, 782



- Иерокл 577, 807  
 Иероним Блаженный 58, 254, 430, 546, 547, 626–628, 784  
 Изихий 192, 704  
 Иннокентий (Борисов), арх. 607, 631, 638, 649, 691, 730, 736, 741, 746  
 Иоанн Гратидаи 21  
 Иоанн Дамаскин 127, 170, 673  
 Иоанн Дмитревский 694  
 Иоанн Златоуст 229, 234, 297, 313, 381, 430, 444, 722, 748, 764, 787, 788  
 Иоанн Калекас 654  
 Иоанн Кантакузин 654  
 Иоанн Кассиан Римлянин 658  
 Иоанн Кронштадтский (Сергиев) 625, 728, 732, 739, 782, 809  
 Иоанн Кукузель 360  
 Иоанн Лествичник 129, 314–315, 748  
 Иоанн Мосх Евкрат 451, 789  
 Иоанн Палеолог 654  
 Иоанн Педиасим 727  
 Иоанн Синайский 313–314  
 Иоанн, еп. 626  
 Иоанникий, архим. (Голятовский) 761  
 Иов, митр. 777  
 Иовиан 63  
 Иосиф Волоколамский 714  
 Иосиф Флавий 546, 801  
 Ипполит 691  
 Иринея Лионский 144, 297, 679, 691, 717, 741  
 Исидор 323, 360, 398, 719, 750  
 Исидор Вухирас 654  
 Исидор Испанский 803  
 Иустин Философ 119, 127, 673, 684, 734  
 Каброль Ф. 610, 801  
 Каллист Ксанфопул 658, 664, 782  
 Кальвин 231  
 Канжу, дю 27  
 Кант, Иммануил 50, 87, 158, 164, 206, 300, 471, 486, 493, 578, 612, 619, 625, 628, 641, 681, 709, 710, 717, 718, 750, 808, 810  
 Кантор Г. 491–493, 496, 505–506, 753, 793, 794, 795  
 Кардек А. 715  
 Каррьер 737  
 Квинси, де 713  
 Квинтилиан, М. Фабий 577, 807  
 Киреевский И.В. 600, 607, 809  
 Кирилл Александрийский 673, 714  
 Кирилл Иерусалимский 718  
 Кирилл Туровский 714  
 Кирпичников А.И. 386, 767  
 Клеанф 735  
 Клейн Ф. 795  
 Климент Александрийский 230, 290, 331, 432, 548, 714, 712, 753, 785  
 Климент Римский 289, 336, 356, 432, 706, 737, 761, 785  
 Коген Г. 87, 618, 636, 643, 793  
 Кожевников В.А. 707, 733, 736, 737, 739, 741, 756  
 Козлов А.А. 607, 616, 712  
 Колерус И. 684  
 Колубовский, Я.Н. 607  
 Кондаков Н.П. 387, 771  
 Коновалов Д.Г. 731  
 Конт О. 203, 205, 328, 389, 395, 707  
 Коперник 486  
 Кордерий 676  
 Корелин М. С. 736  
 Коржинский 678  
 Корсак М. 796  
 Коссак Г. 505  
 Кохомский С.В. 674  
 Крель 609  
 Кремер 608, 609  
 Кронер Ю. 601



- Крыжановский 387  
 Крэг 633  
 Ксенократ 734  
 Ксенофонт 171, 411, 414, 660, 687, 698  
 Кудрявцев В.Д. 607  
 Кузьмин Е.М. 776  
 Куньи 687  
 Курциус Г. 22, 25, 606, 608, 679, 713, 779  
 Кусмарцев П. 783  
 Кутюра А. 499, 614, 639, 682, 685, 794  
 Кэрролл А. 497–501, 795  
 Лагеркранц 402  
 Лазарев 634  
 Лактанций 436, 734, 787  
 Лао-Цзы 552  
 Лаплас П. 633, 799, 800  
 Лаппони 694  
 Лапшин И. 615, 712, 797  
 Ларошфуко 464  
 Ле Дантек 601  
 Лебедев А.П. 626, 764  
 Лебединцев П.Г. 767, 775  
 Лев, старец 131  
 Левенфельд Л. 694  
 Левшин, Платон 631  
 Лейбниц 81, 82, 83, 87, 103, 493, 639, 641, 656  
 Леман 690  
 Ленгрэ 464  
 Леонард Пизанский 504  
 Леонид, старец 131  
 Леонтьев К. Н. 257, 579, 580, 632, 646, 678, 722, 760, 808  
 Лермонтов М.Ю. 173, 733  
 Лехнер Ф. 600  
 Ли, Генри Чарльс 689  
 Лиар Л. 682  
 Лидбитер Ч. 562, 718, 729  
 Лиль Адан, Вилье де 715  
 Липпс Т. 727  
 Лиринский, Викентий 680  
 Лиутпранд 773  
 Лихачев Н.П. 812  
 Лихуда, Иоанникий 778  
 Лихуда, Софроний 778  
 Лобачевский Н. И. 492  
 Лодыженский М.В. 615, 692, 739  
 Локк Дж. 800  
 Ломоносов М.В. 477  
 Лопатин А.М. 634, 638, 677, 678, 712  
 Лосский Н.О. 637, 638, 695, 727, 810  
 Лотце 810  
 Лукиан Самоссатский 240, 721  
 Лукреций 287, 735, 736, 799  
 Льюренте Х.-А. 689  
 Льюис 601  
 Любимов П.А. 737  
 Лютер, Мартин 231, 754  
 Люттих 592  
 Ля Мот-Левайе 554, 802  
 Маврокордат, Иоанн 659  
 Майков А.Н. 453  
 Майков Л.Н. 611  
 Маймонид 28, 283, 736  
 Макарий, старец 131  
 Макарий Великий (Египетский) 73, 104, 129, 240, 260–261, 278, 316, 355, 635, 665, 714, 725, 731, 740, 749, 761  
 Макробий 552  
 Максим Исповедник 144–145, 437, 679, 730, 732, 785, 787  
 Максимов С.В. 702  
 Мансветов И. 722  
 Маргарита Наваррская, королева 464  
 Марк Ефесский 127, 676  
 Марк, игум. 694  
 Марр Н.Я. 780  
 Масперо 234  
 Мейер 231  
 Мелетий, архим. 438  
 Мелиоранский Б.М. 637  
 Мемми, Симон 547  
 Мендельсон М. 82, 639



- Мендес, Катюль 715  
 Менцель В. 803, 804, 806  
 Мережковский Д.С. 678, 681, 690, 698, 739, 748  
 Метерлинк М. 204, 448, 708, 788  
 Мефодий Патарский (Олимпийский) 264, 297, 411, 414, 726, 758  
 Мечников И. 607  
 Мигунов Н.В. 743  
 Миклошич Ф. 21, 527, 605, 606, 705, 728, 797, 798  
 Микуцкий СП. 21, 405, 605, 779, 798  
 Миллер Вс. 193  
 Миль, Джон Стюарт 676, 677, 711, 800  
 Минин П.М. 615  
 Минковский Г. 712, 810  
 Минуций Марк Феликс 436  
 Миронов А.М. 721  
 Мироп 636  
 Михневич 638  
 Могила Петр 688  
 Модест, игумен 653  
 Мольер 464  
 Моммзен, Авг. 430, 784  
 Мон 553  
 Монтан 118  
 Моравский М. 668  
 Мотовилов Н. А. 107, 211–213, 665, 762  
 Муравьев А.Н. 767, 776  
 Муратов П. 708, 801  
 Муретов М.Д. 632, 646, 677, 721, 784  
 Мюллер, Иоганн 557, 803  
 Мюллер, Макс 616, 729  
 Наторп П. 710, 796  
 Наумов И. Ф. 767  
 Начов Н. А. 789  
 Неандер 231  
 Невоструев К.И. 662, 714, 789  
 Нейдгарт 592, 811  
 Некрасов А.А. 675  
 Некрасов П.А. 678, 800  
 Неплюев Н.Н. 764, 781  
 Несмелов В. 631, 675, 726, 752  
 Никанор, архиеп. 607  
 Никита Стифат 278–279, 665, 691, 692, 695, 726, 731, 749  
 Никифор Каллист 369, 370, 764  
 Николай Кавасила 362, 406, 764  
 Николай Кузанский 162, 602, 684, 810  
 Николай, аббат 773  
 Никольский К. 776, 789  
 Нил Синайский 437  
 Нилус, Сергей 211, 665, 714, 762, 764, 787, 805  
 Нироп 609  
 Ницше Ф. 161, 280, 441, 469, 623, 678, 734, 788, 791  
 Но Дж. Ант. 700  
 Новицкий О.М. 607, 638, 648  
 Новоселов М.А. 647  
 Новоструев К.И. 776  
 Нон, еп. 315–316  
 Ноэль 464  
 Ньютон И. 288  
 Овсяннико-Куликовский Д.Н. 606, 624  
 Окен 581  
 Оксенштирн 464  
 Ориген 119–122, 229, 241, 254, 304, 331, 673, 674, 675, 712, 721, 723, 746, 747, 753, 754, 758  
 Орлов А.П. 812  
 Орлов М.А. 689  
 Орловский П. 767, 775  
 Осиандер 229, 660  
 Палагий 86, 640  
 Папюс А. 718, 727, 728, 729  
 Парацельс 334  
 Парменид 65, 160  
 Парфений 360, 740, 805  
 Парфентьев Н. 796  
 Паскаль Б. 71, 215, 571–575, 632, 685, 717, 800, 807



- Пастер Л. 629  
 Патканов К. П. 803  
 Паульсен Фр. 698  
 Пафнутий, еп. 740  
 Пахомий Египетский 747, 784  
 Паша М. 505  
 Пелагий 230  
 Пеладан, Адриан 581, 809  
 Пеладан Ж. 715, 809  
 Перикл 660  
 Перье, Эдм. 737  
 Пиндар 251  
 Пинчерле С. 505  
 Пиррон 41, 621, 622  
 Пирсон, Карл 634  
 Пифагор 288, 504, 810  
 Планк М. 793  
 Платон 35, 40, 119, 161, 164,  
 176–177, 183, 206, 287, 411,  
 414, 437, 440–442, 519, 555,  
 577, 617, 618, 619, 620, 685,  
 690, 697, 707, 708, 709, 716,  
 724, 725, 727, 736, 779, 785,  
 787, 788, 792, 797, 802, 810,  
 811  
 Плиний Младший 739  
 Плиний Старший 17, 288, 692,  
 804  
 Плотин 112, 655, 658, 668, 711,  
 725, 810, 811  
 Плутарх 183, 189, 552, 577, 691,  
 697, 703, 734, 735, 807  
 По Э. 215, 715, 717  
 Поварнин С.И. 638  
 Покровский Н.В. 718, 767, 773,  
 775  
 Поликарп Смирнский 443, 788  
 Пономарев С.И. 762  
 Попов И.В. 730, 739, 755, 761  
 Пордедж, Джон (Иоанн) 333,  
 639, 649, 650–652, 691, 811,  
 774  
 Порецкий П. 682  
 Порталь Фр. 548–550, 802  
 Порфирий 673  
 Порфирий Успенский 629, 654,  
 728, 730, 758  
 Потенба А. 680, 798  
 Прайтс, Мортон 691  
 Прелъвиц В. 401, 478, 606, 608,  
 620, 700, 706, 713, 750, 751,  
 779, 792  
 Продик Кеосский (Кейский)  
 171–172, 687  
 Прокл 673, 810  
 Пруденций 765  
 Пуанкарэ А. 510, 511, 681, 682,  
 793, 794, 800  
 Пушкин А. С. 733, 791  
 Пфендер А. 708  
 Пшибышевский Ст. 690, 715  
 Радлов Э.Л. 608, 729, 774, 808  
 Раймонд Сабундский 633  
 Рамачарака 616  
 Рамзей 501  
 Рассел, Бертран 505, 682, 753,  
 796  
 Редин Е.К. 769, 773, 775  
 Редон Одилон 715  
 Редсток, лорд 224  
 Ренан Э. 22, 606, 721  
 Ренувье 162, 633, 681  
 Рескин Дж. 801, 806  
 Риан, гр. де 773  
 Рибо Т. 693, 695, 698, 702, 708  
 Ривэль, Ипполит Денуар 715  
 Риккерт Г. 613, 727  
 Рихтер Р. 623, 683  
 Роберт Кларийский 389, 773  
 Розанов В.В. 420, 608, 676, 699  
 Розенберг Ф. 737  
 Розенмюллер 655  
 Ропс Ф. 715  
 Рэсс (Ре) де, Жиль де Лаваль 715  
 Сагарда Н.И. 637, 644  
 Садов А.И. 592, 783, 811  
 Салтыков-Щедрин М.Е. 698  
 Самарин Ю.Ф. 607, 783  
 Санхониафон 691  
 Свешников, Гр. 762



- Свида 234  
 Седир 616  
 Секст Эмпирик 621, 683, 735  
 Сенека 282, 799  
 Сен-Мартен 177, 811  
 Серапион Машкин 30, 53, 112, 525, 607, 611, 612, 613, 672, 810, 811  
 Серапион, иеромонах 698, 793  
 Серафим Саровский 46, 107–110, 130, 213, 301, 313, 360, 361, 431, 473, 665, 747, 748  
 Серафим, архим. (Чичагов) 624, 792  
 Сергей Радонежский 8, 18, 101, 360, 570, 747  
 Сидис Б. 691, 711  
 Сильвестр 375  
 Сильвестр, архим. 674  
 Симеон Новый Богослов 130, 145, 296, 406, 407, 655, 679, 686, 714, 740, 753  
 Симеон Фессалоникийский 707  
 Симон Волхв 678  
 Симон Ф. 726, 728  
 Синьориелло 797, 810  
 Сирин, Ефрем 129  
 Сирин, Исаак 129, 261–262, 316, 318–319, 357, 480, 718, 719, 722, 725, 731, 732, 749, 760, 761, 792  
 Скарлат 576, 807  
 Сковорода Гр. 607  
 Сменд 609  
 Сменцовский М. 776, 777, 778  
 Смирнов А.И. 657  
 Смирнов П. 629, 742  
 Смирнов Ф. 737  
 Снессорова, София 762  
 Соболевский С.И. 644  
 Соколов И. 654  
 Соколов Н.М. 740  
 Соколовский А.А. 647  
 Сократ 164, 171, 287, 440, 494, 519, 576, 620, 716  
 Соловьев Вл. С. 333, 395, 603–605, 607, 615, 674, 676, 677, 683, 696, 699, 712, 718, 720, 730, 751, 752, 754, 774, 776, 778, 810, 811  
 Сологуб Ф. 715  
 Софокл 576, 807  
 Социн 729  
 Спасский А.А. 61, 62, 626, 630, 674, 675, 735  
 Сперанский М.М. 334, 607, 754  
 Сперанский Н. 689, 703  
 Спикс 581  
 Спиноза Б. де 51, 83, 149, 465, 467–468, 612, 625, 639, 640, 684, 739, 791  
 Срезневский И.И. 662, 696, 698, 717, 728, 774, 798  
 Степун Ф. 615  
 Стефан Г. 660, 661  
 Стефани Л. 665–667  
 Стоян П. 800  
 Страбон 234  
 Страхов Н.Н. 607, 712, 810  
 Страхов П.С. 634, 726  
 Струнников А.И. 635  
 Суворов А. 26, 608  
 Сулоцкий Ал. 767  
 Султанов Н.В. 813  
 Таманн 678  
 Таннери Ж. 505, 683, 794, 795  
 Таннери П. 793  
 Тареев М.М. 637, 647, 737, 755, 783  
 Тарновский Як. 726, 788  
 Тацит Корнелий 288  
 Тейхмюллер Г. 678, 705, 712, 810  
 Теофраст 631, 647  
 Теренций 26, 609, 610  
 Терновский Ф. 626  
 Тертуллиан 67, 119, 302, 631, 673, 720, 741, 743, 744, 758  
 Тиндаль Дж. 501, 795  
 Титов Ф.И. 776  
 Тихомирнов Л.А. 646



- Токарский 698, 712  
 Толстой Л. Н. 134, 178, 296, 607, 632, 678, 749, 767  
 Толстой М.В. 718, 775  
 Томсон В. (лорд Кельвин) 695  
 Тонджирджи 493  
 Торрей Р.А. 721  
 Траси Дестю де 86, 640  
 Тренделенбург А. 782  
 Троицкий Н.И. 671, 700  
 Трубецкой Е.Н. 774, 812  
 Трубецкой С.Н. 607, 637, 648, 676, 677, 735, 755  
 Трюблэ 464  
 Тургенев И.С. 155, 683, 743  
 Тэн И. 677  
 Тютчев Ф.И. 695, 733, 787  
 Уайддер, Бёрт Дж. 581, 809  
 Уайльд О. 715  
 Уайтхэд А. 682  
 Уваров А.С. 737, 781  
 Узенер Г. 592, 593, 811  
 Уитман, Уот 791  
 Успенский А.И. 775  
 Успенский П.Д. 615, 712, 750  
 Успенский Ф.И. 654  
 Уэвелл 736  
 Фалассий, авва 55, 300, 434, 625, 740, 785  
 Фалес 288, 734, 785  
 Фаррар Ф.В. 686  
 Федоров, Н.Ф. 459, 460, 607, 636, 698, 741, 811  
 Феодор, старец 444  
 Феодор (Поздеевский) 726  
 Феодорит 722, 781  
 Феокрит 727  
 Феофан Затворник 17, 313, 320, 334, 665, 731, 749, 752, 783  
 Феофан, еп. 688, 754, 783, 784  
 Фикк 402, 705  
 Филарет, Митр. Моск. 384, 694, 706, 746, 783  
 Филарет Иконник 700  
 Филарет, еп. Черниговский 737  
 Филимонов Г.Д. 767, 775, 812  
 Филиппов М.М. 608  
 Филон Александрийский 546, 801  
 Философов Д. 678  
 Филофей 654, 771  
 Фихте И.-Г. 84, 87, 162, 618, 710, 727, 810  
 Фишер, Куно 710, 791, 803  
 Флобер Г. 698, 715  
 Флоренский П.А. 451, 600, 609, 619, 625, 635, 678, 685, 701, 702, 711, 739, 749, 750, 753, 755, 761, 777, 784, 794, 796  
 Флоровский Г.В. 605  
 Фольц 581  
 Фома Аквинский 51, 496, 514, 546, 547, 625, 797, 801  
 Фома Кемпийский 721  
 Фома Кентерберийский 445  
 Фомин А. 21, 606  
 Фонтенель 493  
 Фосс А. 795  
 Франк С.А. 601  
 Франциск Ассизский 301, 547, 747  
 Франциск Суарец (Суарий) 514, 797  
 Фрейд, З. 691, 692  
 Фреймарк, Г. 690, 701  
 Фриз, Гуго де 678  
 Фрикен А. фон 741  
 Фромонд 655  
 Фукидид 660  
 Фюрст 274, 729  
 Хвостов М. 704  
 Хёрн Лафкадио 565, 566, 703, 805  
 Хинтон 750  
 Ходзарагов П.Г. 704  
 Хомяков А.С. 268, 575, 600, 607, 679, 726, 743, 765, 787, 807  
 Хрисанф, архим. (Ретивцев) 250, 616, 721  
 Цан 338, 755





- Цезарь Борджия 715  
 Цезарь Гейстербахский 688, 703  
 Целлер, Эд. 621  
 Цельнер 710  
 Цельс 758  
 Цельтис, Конрад 784  
 Циммерн 671, 729  
 Цингер В.Я. 677  
 Цицерон 26, 282, 610, 735  
 Чаттерджи 616  
 Чебышев П.А. 539  
 Чекановский А. 647  
 Челпанов Г.И. 712, 788  
 Чельцов Н.Ч. 630, 644  
 Четверухин И. 749  
 Чиж В. 691, 692, 730  
 Чулков 743  
 Швалли 199  
 Шегг 655  
 Шейн П. 600  
 Шелли 738  
 Шеллинг 83, 87, 162, 190–192,  
 194, 494, 557, 618, 637, 640,  
 704, 705, 718, 728, 783, 794,  
 803, 810, 811  
 Шекспир 447  
 Шенкель 401  
 Шеппинг Д.О. 805, 803  
 Шестаков Д.П. 430, 691, 703, 784  
 Шиллер 440, 441, 788  
 Шимкевич Ф. 21, 605, 787  
 Шлейермахер 464  
 Шлецер, Авг. 742  
 Шмид А.Н. 778, 810, 811  
 Шназе 738  
 Шовен 577, 807  
 Шодуар, Станислав де 742, 743  
 Шопенгауэр А. 557, 710, 711,  
 717, 725, 743, 803  
 Шпее Ф. 82  
 Штаде 609  
 Штарке 655  
 Штаудингер 643  
 Штейнберг О.К. 792  
 Штейнер Р. 562, 617, 649, 727,  
 782, 805  
 Штёкль 492, 752  
 Штерн В. 600–601, 643, 644  
 Штёрринг 695  
 Штирнер М. 471  
 Штифель М. 504  
 Шуберт-Зольдерн Р. 485, 793  
 Шульц Г. 609  
 Эбер М. 634  
 Эйкен Р. 712, 752  
 Эйслер Р. 624, 639, 640, 808  
 Элиан 553, 802  
 Эмерсон 656  
 Эпикур 287, 735  
 Эразм Роттердамский 231  
 Эригена, Иоанн Скотт 99, 649  
 Эрн Вл. Ф. 607, 634, 637, 676, 678,  
 730, 741, 756  
 Эскил 706, 708  
 Ювачев Ив. П. 783, 803  
 Юлий Виктор 577, 807  
 Юм Д. 711  
 Юркевич П.Д. 271, 530, 607, 638,  
 710, 728, 799  
 Ягодинский И.И. 682  
 Якоби 680  
 Яковенко Б. 796  
 Ямвлих 810  
 Яфкерана-Эгзиэ Гугубенский  
 305–308, 747

---

## СОДЕРЖАНИЕ

СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ  
И ВСЕЯ РУСИ КИРИЛЛ. Обращение к читателям  
Собрания сочинений священника Павла Флоренского. . . . 5

### Столп и утверждение Истины. . . . . 7

I. — К читателю . . . . .	9
II. — Письмо первое: Два мира . . . . .	15
III. — Письмо второе: Сомнение . . . . .	20
IV. — Письмо третье: Троиединство . . . . .	57
V. — Письмо четвертое: Свет Истины . . . . .	76
VI. — Письмо пятое: Утешитель . . . . .	115
VII. — Письмо шестое: Противоречие . . . . .	148
VIII. — Письмо седьмое: Грех . . . . .	171
IX. — Письмо восьмое: Геенна . . . . .	210
X. — Письмо девятое: Тварь . . . . .	264
XI. — Письмо десятое: София . . . . .	322
XII. — Письмо одиннадцатое: Дружба . . . . .	397
XIII. — Письмо двенадцатое: Ревность . . . . .	463
XIV. — Послесловие . . . . .	482

РАЗЪЯСНЕНИЕ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВО  
НЕКОТОРЫХ ЧАСТНОСТЕЙ, В ТЕКСТЕ  
ПРЕДПОЛАГАВШИХСЯ УЖЕ ДОКАЗАННЫМИ . . . . 489

ПРИМЕЧАНИЯ И МЕЛКИЕ ЗАМЕТКИ . . . . . 599

ПРИЛОЖЕНИЕ: *Игумен Андроник (Трубачев)*. Из истории  
создания книги «Столп и утверждение Истины.  
Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах  
свящ<енника> Павла Флоренского». . . . . 816

Именной указатель . . . . . 895

---

---

Научное издание

Священник Павел Флоренский

Столп и утверждение истины

Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах

Корректор: Бугай Д.В.

Группа допечатной подготовки изданий:

Бугай А.Н.

Зеленцов П.О.

Исакова Т.В.

Коновалова Т.Ю.

Крылов К.А.

Пияева М.В.

Подписано в печать 19.06.2017. Формат 84×108/32.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 70,0. Тираж 500 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»

(общество с ограниченной ответственностью),

адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;

сертификат соответствия

№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;

орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51

ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Публичное акционерное общество

«Т8 Издательские Технологии»,

адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,

телефон: +7 495 221 8980

---

**По вопросам приобретения книги  
просим обращаться в издательство:**

телефоны: + 7 495 305 3702, + 7 495 305 6092,

факс: + 7 495 305 6088,

e-mail: [info@aproject.ru](mailto:info@aproject.ru), [zakaz@aproject.ru](mailto:zakaz@aproject.ru),

интернет-магазин: [www.academ-pro.ru](http://www.academ-pro.ru).

Книга священника Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» — одно из самых значительных и влиятельных произведений русской религиозно-философской мысли начала XX века. В книге дается обоснование православного, церковного мирозерцания, рассматриваются основные категории философского, научного и религиозного познания, осуществляется широкий синтез философии, науки и искусства на религиозной основе.



АКАДЕМИЧЕСКИЙ  
ПРОЕКТ

ISBN: 978-5-8291-2106-8



9 785829 121068

**ЕАС**