

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины.

Из «Сказания о новоявленном кладези».

«– Не позазрите на мя, господия мои и братие яко юнейший аз всем вам, и дерзаю писати о чудесех святаго. Вемъ бо и аз свою худость и зазираем бываю совестию и худоумием своим; паче же и греха ради моего многа тягостно ми сие великое дело есть. И не мое дело сие есть, но ваше древних и великих отец, еже в чюдесех преподобнаго отца нашего Сергия поучатися и нас грубых просвещати учением и впредь будущим родом писанием возвещати. Но молюся вам, послушайте прилежно: аще аз не буду писати, а вы тако ж не изволите, то от ково повелете царево исполнится и о чюдесех святаго кто возвестит, яко ж и прежнии не писаша толико лет? Аще бо и грешен есм и невежда и неискусен на такое дело, но строение ми прилежит и нужда ми есть сиецево дело начати, совершитель же всякому благому делу – Отец и Сын и Святыи Дух». «Троице Сергиева монастыря. Келарь Симонъ Азарыинъ. Лета 1646 года». (Из «Сказания о новоявленном кладези»).

И. 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 опыт можно обозреть и оценить духовные сокровища Церкви. Только водя по древним строкам влажной 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 предъ 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, пламями 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 лучшии жемчужины ссыпались сюда слезы чистых сердец. Небо, как и земля, многими веками делало тут свои вклады. Затаеннейшие чаяния, сокровеннейшие порывы к богоуподоблению, лазурные, после бурь наступающие минуты ангельской чистоты, радости богообщения и святые муки острого раскаяния, благоухание молитвы и тихая тоска по небу, вечное искание и вечное обретение, бездонно–глубокие прозрения в вечность и детская умирненность 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 темь и леодрами леодров [1], сверкающих, искрящихся, радужно–играющих взглядов, переливаясь воронами вороновъ светозарных брызгов, сокровища Церкви приводят в благоговейный трепет бедную мою душу. Неисчислимы, несметны, несказуемы богатства церковные. Мне можно взять себе часть их для пользования, для своей пользы, – может ли глаз не разгореться? Жадность разбирает меня, я хватаю первую попавшуюся пригоршню. Я еще даже не посмотрел, что это: алмазы, карбункул или смарагд? 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 немногое» я знаю, что я заранее недоволен своею работою потому что глаз слишком разгорелся на ценности. Что значит одна–две кучки самоцветных камней, когда их мерят четвериками? И я невольно вспоминаю, как постепенно менялся в моем сознании общий дух работы. Сперва было предположено 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 свое и печатать одни только церковные творения. Может быть, это – единственный правильный путь, – путь прямого обращения к

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
самой Церкви. Да и кто я, чтобы писать о духовном? «Вем бо и аз свою скудость и зазираем бываю совестью и художием своим; паче же 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.

Ведь, церковность – вот имя тому пристанищу, где умирятся тревога сердца, где усмиряются притязания разсудка, где великий покой нисходит в разум. Пусть ни я, ни другой кто не мог, не может и, конечно, не сможет определить, что есть церковность. Пусть пытающиеся сделать это оспаривают друг друга и взаимно отрицают формулу церковности! Самая эта неопределимость церковности, её неуловимость для логических терминов, её несказанность не доказывает ли, что церковность – это жизнь, особая, новая жизнь, данная человекам, но, подобно всякой жизни, недоступная рассудку? А разномыслия при определении церковности, возможность с разных 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 наполняющего все во всем» (?ф 1, 23). Так как же эта полнота, – –, 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 таково невозможностью скорее обосновывается. И, поскольку церковность первее 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, текущий и временный уклад церковного быта, – постольку к ней, к этой полноте по преимуществу относится пророчество Апостола: «надо быть и разномыслиям между вами – » (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 не канонично, для протестантизма же – оно ненаучно. И там и тут жизнь усекается понятием, загода отвергается во имя понятия. Если за католицизмом обычно отвергают свободу, а протестантизму ее решительно приписывают, то и то и другое одинаково несправедливо. И католицизм признает свободу, но... заранее определенную; все же, что вне этих пределов, то – незаконно. И протестантизм признает наследие, 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 её 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 понятия церковности, но есть сама она, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и осязательное, 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,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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, что православно и что нет. Знатоки этой красоты – старцы духовные, мастера «художества из художеств», как святые отцы называют аскетичку. 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. Вот почему для всякого, желающего понять православие, есть только один способ, – прямой опыт православный. Рассказывают, что плавать теперь за границу 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.

II. Письмо первое: два мира

Мой кроткий, мой ясный!

Холодом, грустью и одиночеством дохнула на меня наша сводчатая комната, когда я 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 постлана твоя постель, и твой стул стоит на своем месте неизменно (пусть будет хоть иллюзия, что ты–со мною!). На дне глиняного горшечка по прежнему горит елей, бросая сноп света вверх, на Нерукотворенный Лик Спасителей. По прежнему поздними вечерами шумит в деревьях за окном ветер. По прежнему ободрительно 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, рассказывают новости, читают газеты, потом уходят, снова приходят, – вечно. Опять кричат глубоким контральто 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. Въ 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. Какъ 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 «осиннико поблекших аромат».

Кажется, душа находит себя, видя эту смерть, – в трепет предчувствуя воскресение. Видя смерть! Ведь она окружает меня. И сейчас я говорю уже 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 нихъ 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 навеки сжилось сердце. Падают, – и нет возврата, и нет уже возможности обнять ноги каждого из них. Уже не дано более облиться слезами и молить о прощении, – молить о прощении перед всем миром. Снова и

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
снова, с неизгладимой четкостью проступают в сознании все грехи, все «мелкие» низости. Все глубже, как огненными письменами, вжигаются в душу те «мелкие» невнимательности, эгоизм и безсердечие, по немногу 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 землей. 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 предь нашим 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 безпредельной любознательности, — Плиний Старший. Да, в жизни все мятется, всезыблется в миражных очертаниях. А из глубин души подымается нестерпимая потребность опереть себя на «Столп и утверждение Истины», на (I Тим 3, 15) , а не просто , — 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»

[2].

Как же подойти к этому Столпу?

У нетленного тела Сергия Преподобного, всегда умиротворяющего встревоженную душу, каждодневно и каждо-часно слышим мы призыв, обещающий покой 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 такое значение этого зачала делается тем более ясным, когда мы взглянемся, что предмет всей 11-ой главы от Матфея есть вопрос о познании, — о недостаточности познания разсудочного и о необходимости познания духовного.

[3]. 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 Сына, токмо Отец: ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти. Приидите ко мне вси труждающиеся и обремененные, и Аз упокою вы. Возьмите иго мое на себе, и научитесь от мене , яко кроток есм и смирен сердцем: и обрячете покой

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
душам вашим. Иго бо Мое благо, и время Мое легко есть (Мф. 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, единокровный 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, украдкой 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.

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 «Истина»? — Во всяком случае—нечто такое полное, что оно все содержит в себе и, следовательно, только условно, частично, символически выражается своим наименованием. Истина есть «сущее всеединое», определяет философ [4]. Но тогда слово «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 разными 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» (истина—естина). Так что «истина», согласно русскому о ней разумению, закрепила себе понятие абсолютной реальности: Истина — «сущее», подлинно—существующее, или въ отличие от мнимого, не действительного, бывающего. Русский язык отмечает в слове «истина» онтологический момент этой идеи. Поэтому «истина» обозначает абсолютное самотождество и, следовательно, саморавенство, точность, подлинность. «Истый», «истинный», «истовый» — это выводок слов из одного этимологического гнезда.

Онтологического разумения «Истины» не чуждалась и схоластическая философия. Для примера можно указать на 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 равность или та согласованность, которую сама вещь, поскольку она мыслится, вносит в себя самое в природе вещей во-вне» [5].

Обратимся теперь к этимологии. Ист-ин-а, ист-ин-ый=истовина от ист-ый, ист-ов-ый, ист-ов-ный, ср. с лотышским *ist?s*, *ist?en?s* находится в связи с ест-ть, ест-е-ств-о (и — въ прошедшем времени=j-e=j-e). Можно сделать сопоставление съ польскими: *istot?a*=существо, *istot?nie*=действительно. *istnie*=действительно существовать [6]. Такъ же смотрят на этимологию слова «истина» и другие. По определению В. Даля, например, «истина» — «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 [7]. То же говорят и Миклошич [8], Микуцкий [9] и наш старинный лингвист Ф. Шимкевич [10]. Отсюда понятно, что среди прочихъ значение 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» [11].

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
 Этот онтологизм в русском понимании истины усиливается и углубляется для нас, если мы дадим себе отчет, что за содержание первоначального глагола «есть». Ведь «есть» – отves, въ санскрите дающего as (например smi = есмь; asti= ести), с есмь, есть нетрудно сопоставить древне-славянское есмь; ести, греческое () ; латинское (e) sum, est, немецкое ist, санскритское asmi, asti и т. д. [12] Но, согласно некоторым намекам, сохранившимся в санскрите, это отves обозначал в древнейшей своей, конкретной фазе развитая дышать, hauchen, athmen. В подтверждение такого взгляда на корень as Курциус 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. И так «есть» первоначально значило «дышать». Но дыхание, дуновение всегда считалось главным признаком и даже самую сущностью жизни; и по сию пору на вопрос: «жив?» обычно отвечают: «дышит», как если бы это были синонимы. Поэтому второе, более отвлеченное значение «есть» – «жив», «живёт», «силен». И, наконец, «есть» получает значение наиболее отвлеченное, являясь просто глаголом существования. Дышать, жить, быть– вот три слоя vves в порядке их убывающей конкретности, – по мнению лингвистов соответствующем порядку хронологическому.

Корень as обозначает, как дыхание, равномерно пребывающее существование (ein gleichmassig fortgesetzte Existenz) в противоположность корню bhu, входящему в состав быть, fui, bin, ??? и т. д. и обозначающему становление (ein werden) [13].

Э. Ренан, указывая связь понятий движения и существования дает параллель из семитских языков, а именно еврейское глагольное существительное ??? haja–случиться, возникнуть быть или (??? hawa – дышать, жить, быть [14]; в них он видит звукоподражательные процесса дыхания.

Благодаря такой противоположности корней esi 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 [15].

Возвращаясь теперь к понятию истины, в русском её разумении, мы можем сказать: истина – это «пребывающее существование; – это – «живущее», «живое существо», «дышащее», 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 [16].

Совсем другую сторону подчеркивает в понятии истины древний эллин. Истина, – говорит он, – ????. Но что же такое эта ??? – Слово ?(?)??, или, в ионической форме, ??, равно как и производный: ?? – истинный, ???–истинную, соответствующую истине и др., образовано из отрицательной частицы ? (? privativum) и *, дорическое ?. Последнее же слово, от vladho, сокращенно с глаголом, ионическое , и ???–минуя, ускользаю, остаюсь незаметным, остаюсь неизвестным; в среднем же залоге этот глагол получает значение memoria labor, упускаю память, для памяти (т. е. для сознания вообще) теряю, забываю. В связи с последним оттенком корня ??? стоят: , дорическое , ?, ?? – забвение и забывчивость; ? – заставляющий забывать; – забывающий и, отсюда, – позыв к сну, Schlafsucht, как хотение погрузиться в состояние забвения и бессознательности, и, далее, название патологического сна, летаргия. [17] Древнее представление о смерти, как о переходе в существование призрачное, почти в самозабвение и бессознательность и, во всяком случае, в забвение всего земного, – это представление символически запечатлено в образе испиения тенями воды от подземной реки Забвения, «Петь». Пластический образ летеиской воды, то ? , равно как и целый ряд выражений, вроде: ? – в забвении; ? ? – иметь забвение, т. е. быть забывчивым; ?? ? ? – быть в забвении чего, забыть о чем; ? ? ? – производить забвение чего, предавать что забвению; ?? ?? – положить забвение, привести в забвение; ?? ?? ?? – 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 именованием памяти, а силою забвения. Эта сила забвения – сила всепожирающего времени.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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; ? ??? ??' ? , ??? ? ?», – жаловался уже Гераклит. Все ускользает из сознания, протекает сквозь сознание, – забывается. Время ?? производит явления, но, как и его мифологический образ, как ??, 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 Анри Бергсона, [18]– всецело построена на этой несомненной истине, на идее о реальности времени и его мощи. Но, несмотря на всю несомненность этой последней, у нас незаглушимо требование того, что не забвенно, что не забываемо, что «пребывает, ?» в текущем времени. Эта незабвенность и есть ??? Истина, в понимании элина, есть ???, т. е. нечто способное пребывать в потоке забвения, в летейских струях чувственного мира, – нечто превозмогающее время, нечто стоящее и не текущее, нечто вечно памятуемое. Истина есть вечная память какого-то Сознания; истина есть ценность, достойная вечного памятованья и способная к нему.

Память хочет остановить движение; память хочет неподвижно поставить пред собою бегущее явление; память хочет загатить плотину навстречу потоку бывания. Следовательно, незабвенное сущее, которого ищет сознание, эта есть покоящийся поток, пребывающее течение, неподвижный вихрь бытия. Самое стремление памятовать, эта «воля к незабвенности», превышает рассудок; но он хочет этого самопротиворечия. 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 деятельностей человечества, спутниц Аполлона – Творчества Духовного. И, тем не менее, древний элин требовал от Истины того же самого признака, который указывается и Словом Божиим, ибо там говорится, что «Истина Господня пребывает во век, ?» (Пс 116:2, по еврейскому счету 117:2) и еще: «В род и род Истина Твоя» (Пс 118:90, по еврейскому счету 119:90).

Латинское слово *veritas*, истина, происходит, как известно, от *vvar*. В виду этого слово *veritas* считается сокращенным русскому слову вера, верить; от того же корня происходят немецкие *wahren* – 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 *verite*. Что *vvar* первоначально указывает на область культовую – это видно, как говорит Курциус, [19] из санскритского *vra?ta?m* – священное действие, обет, из зендского *varena* – вера, затем из греческих ?? – нечто почитаемое, деревянный кумир, истукан; слово ? (вместо ?-Fo?-??) – культовое почитание, религиозный праздник по-видимому относится сюда же; о слове вера уже сказано. Культовая область *vvar* тем более слова *veritas* наглядно выступает при обозрении латинских же со-коренных слов. Так, глагол *ver?e?or* или *re?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 *vereri*: отсюда-то и получился католический титул духовных лиц: *reverendus*. *Reverendus* или *reverendissimus pater* – это лицо, с которым надо обходиться уважительно, осторожно, боязненно, иначе может худо выйти. *Verenda*, *orum* или *partes verendae* – это *rudenda*, «тайные уды»; а известно, что древность относилась к ним почитательно, 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 *vvar*. Отсюда понятно, что *verus* означает, собственно, защищенный, обоснованный, в смысле табуированный, заклый. *Verdictum* – вердикт, приговор судей, – конечно в смысле религиозно-обязательного постановления лиц заведующих культом, ибо право древности есть не более, как одна из сторон культа. Другие слова, как-то *veridicus*, *veriloquium* и т. д., понятны и без объяснений.

Автор латинского этимологического словаря А. Суворов указывает на глаголы говорю, реку, как на выражающие первоначальный смысл *vvar*. Но несомненно из всего сказанного, что если *vvar* действительно значит творить, то – в том именно смысле, какой придавала этому слову вся древность, – в смысле вещего и могучего слова, будь то заклятие или молитва, способного сделать все закланое не только юридически, номинально, но и мистически, реально внушающим в себе страх и благоговение [20]. *vereor* тогда означает,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
 неперенное 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 ??? 'эмет относятся преимущественно к божественному содержанию Истины, а греческое '??? 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 вышесказанного о делении понятия истины удобно может быть представлен в следующей табличке:

| | | |
|-----------------------------------|-----------|-----------|
| ПО СОДЕРЖАНИЮ | ПО ФОРМЕ | |
| Непосредственное личное отношение | Русское | Греческое |
| Истина. '??? | | |
| Опосредствованность обществом | Еврейское | Латинское |
| ??? – 'эмет. | Veritas. | |

«Что есть истина?» вопрошал Пилат у Истины. Он не получил ответа, – потому не получил, что вопрос его был всеу. 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 емь 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 – узвание собственной приметы истины, усмотрение в истине некоторого признака, который отличает ее от неистины. С психологической стороны такое признание знаменует себя как невозмущаемое блаженство, как удовлетворенное алкание истины.

Познаете Истину (??? ???) и Истина (? ???) сделает вас свободными» (Ин 8:32). От чего? – Свободными вообще от греха (Ин 8:34), – от всякого греха т. е., в области ведения, ото всего, что неистинно, что не соответствует истине. «Достоверность», – говорит архимандрит Серапион Машкин, [26]– 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 выставляемое положение соответствует подлинной действительности. Достигается такое состояние удовлетворением суждения о чем?либо известному положению, называемому мериллом истины или ее критерием».

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

Истина делается моим достоянием чрез акт моего суждения. Своим суждением я воспринимаю в себя истину [27]. 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 чрез себя, или чрез другого, 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
двух разрядов. Рассмотрим же теперь каждое из них особо.

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

Она может быть самоочевидностью чувственного опыта, и тогда критерий истины
есть критерий эмпириков внешнего опыта (эмпириокритицистов 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 внутреннего опыта
(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
отвеемо все неприводимое к восприятию субъект-объекта, достоверно лишь
восприятие субъект-объекта, в котором нет расщепления на субъект и объект»
[28].

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 неоправданность. Такую данность сознание воспринимает, как
что-то внешнее для себя, принудительное, механическое, напирющее, 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 «это» есть и именно «это», 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 самотождества, присущего всякой данности, но никоим
образом не ответ на наш вопрос «Почему?..». Другими словами, она переносит
наш частный вопрос с единичной данности на данность вообще, показывает наше
тягостное состояние момента в исполинских размерах, как бы проецируя 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, попросту: «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 оно 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 тождесловия
 $A=A$, если бы нам не было душно в «есть потому что есть», то, все равно,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 каждой действительной интуицией, – он?то и нарушается фактически каждой действительной интуицией. Закон тождества, претендующий на абсолютную всеобщность, оказывается не имеющим места решительно нигде. Он видит свое право в своей фактической данности, но вся данность *toto genere* фактически же отвергает его, нарушая его как в порядке пространства, так и в порядке времени, – всюду и всегда. Каждое А, исключая все прочие элементы, исключается всеми ими; ведь если каждый из них для А есть только не-А, то и А супротив не-А есть только не-не-А. Под углом зрения закона тождества, все бытие, желая утверждать себя, на деле только изничтоживает себя, делаясь совокупностью таких элементов, из которых каждый есть центр отрицаний, и притом только отрицаний; таким образом, все бытие является сплошным отрицанием, одним великим «Не». Закон тождества есть дух смерти, пустоты и ничтожества.

Раз наличная данность является критерием, то так – абсолютно везде и всегда. Поэтому все взаимоисключающие 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. Такую же множественность являет в себе и каждый отдельный субъект. Изменение, происходящее во внешнем мире, в мире внутреннем и, наконец, в мире мистических восприятий, – и это все согласно вызывает: «Прежнее А не равно теперешнему А, и будущее будет различаться с настоящим». Настоящее так же противопоставляет себя своему прошедшему и будущему во времени, как в пространстве это было со всем, для элемента внеположным. И во времени сознание саморазногласно. Везде и всегда – противоречие; но тождества – нигде и никогда.

Закон «А=А» обращается в совсем пустую схему самоутверждения, 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 самозаклечения, – эгоизм. Вне себя 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 нуль содержания, – Я ненавидит всякое конкретное свое содержание, т. е. всякую свою же жизнь. Я оказывается мертвою пустыней «здесь» и «теперь». Но тогда что же подлечит формуле «А = А»? – Только фикция (атом, монада и т. п.), только ипостасированное 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 – бескровные призраки, не имеющие действительности, – не личности, а лишь рассудочные тени личностей, т. е. не-сущие вещи. Это – шеол; это – царство смерти.

Повторим, теперь, вместе все сказанное, рассудочно, т. е. сообразно мере рассудка, вместию в рассудок, отвечает требованиям рассудка, лишь то, что выделено из среды прочего, что не смешивается с прочим, что замкнуто в себя, – одним словом, что самотождественно. Лишь А, равное самому себе и неравное тому, что не есть А, рассудок считает за подлинно сущее, за ?? ??, ?? ? ??, за «истину»; и наоборот, всему не равному самому себе или равному не себе он отказывает в подлинном бытии, игнорирует его, как «не сущее» как не воистину сущее, как ?? ?? ???. Это ?? ?? он лишь терпит, лишь допускает, как не-истину, уловляя его, – по слову Платона, – чрез какое?то незаконное рассуждение, ? ??? (? , собственно, значит незаконнорожденный [29].

Только первое, т. е. «сущее», рассудком признается; от второго же, т. е. вне-сущего», наклеив этикетку «?? ?? ???», рассудок отделяется, не замечает его, делая вид, как если бы его вовсе не было. Для рассудка только

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
высказывание о «сущем» есть истина; напротив, высказывание о «несущем» даже не есть в собственном смысле высказывание: оно – лишь , «мнение» лишь видимость высказывания, лишенная, однако, его силы. Оно – только «так».

Но поэтому и выходит, что рассудочное есть в то же время необъяснимое: объяснить А это значит привести А «к другому», к не-А, к тому, что не есть А и что, следовательно, есть не-А, вывести А из не-А, породить А. И, если А 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 может быть разумна, может быть прозрачна для разума (так ли это – пока еще мы того не узнали); но именно потому самому она была бы невместима в рассудок, противна 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. [30]

Итак, если критерий самоочевидности недостаточен прежде всего теоретически, как останавливающий искание духа, то он негоден, затем, и практически, 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 опосредствованному, – к тому, что принято называть дискурсией, ибо здесь разум *discurrit*, перебегает к суждению какому-то другому.

Достоверность его, по самому названию, полагается в приводимости его к другому суждению. На вопрос об основании суждения отвечает уже не оно само, но иное. В другом 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, порождается другим [31]. Разум переходит при этом к суждению обосновываемому. 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 цепи из объяснительных звеньев. Например, в одной сербско-болгарской рукописи XV-го века читаем:

«Да скажи ми: що дръжить землю! Рече: вода висока. Да що дръжить воду? Ответ: камень плосень вельми. Да що дръжить камень? Рече: камень дръжить 4 китове златы. Да что дръжить китове златы? Рече: река огньная. Да что дръжить того огня? Рече: други огонь, еже есть пожечь, того огня 2 че(а)сти. Да что дръжить того огня? Рече: дуб железны, еже есть первонасажден отвесега же (его же) корение на силе божией стоить». [32]

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 отказом 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». [33] И потому, на вопрос: «Где же конец?» отвечаем: «Конца нет». Есть беспредельное отступление назад, *regressus in indefinitum* – нисхождение в серый туман «дурной» бесконечности, никогда не останавливающееся падение в беспредельность и в бездонность. [34] Этому удивляться не следует: иначе даже и быть не должно. Ведь если бы ряд

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
нисходящих обосо ваний оборвался где?нибудь, то соответственное 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 ступень 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 ? ? (? +1), каково бы ни было ?, – 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 оправдываемости.

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 (–зато! –) разумною и безусловною. Конечно, и ее мы признаем неудовлетворительною.

Скажу ??–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 деятельности разума, дорогою, по которой мы должны вечно идти, чтобы.. чтобы никогда не придти 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 непереplываемое 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. Дилемма весьма грустная! Первый выход: тупо упереться в очевидность интуиции, в конце концов сводящийся к данности известной организации разума, откуда и вытекает пресловутый спенсеровский критерий достоверности. Второй выход: безнадежно устремиться в разумную дискурсию, являющуюся пустою возможностью, спускаться 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 самоочевидного.

Как устанавливающее фактическую неразрывность подлежащего и его сказуемого в сознании, такое суждение ассерторично. 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 доказательство. Доказать – это значит показать, почему мы считаем сказуемое суждение аподиктически-связанным с подлежащим. Не принимать ничего без доказательства – это значит не

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 самоочевидными они ни были. Это требование мы находим отчетливо выраженным уже у Платона и Аристотеля. Для первого, т. е. для Платона, даже «правильное мнение – ?? », которое нельзя подтвердить доказательством, не есть «знание, », «ибо дело недоказанное как могло бы быть знанием – ?? ??? ?? ??? ?? '?? », хотя оно, вместе с тем, не может быть названо и «незнанием, ??». [35]А для второго, т. е. для Аристотеля, «знание, » есть не иное что, как «доказанное обладание – ???», [36] 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 недоказанную 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 неистинной, и потому любящему Истину необходимо заботиться о том, чтобы под личиною очевидности не проскользнула к нему не-истина. Но именно таким сомнительным складом отличается очевидность. Она – тупое первое, дальше не обосновываемое. А так как она и не доказуема, то философ попадает в апорию («??» [37]), в затруднительной 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 «??», – медлить с суждением, воздерживаться от суждения. ?, или состояние воздержания от всякого высказывания, – вот последнее слово скепсиса. [38]

Но что такое ? как устройство души? есть ли это «невозмутимость, », [39]– 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 атаксию в самом ли деле делается мирным и успокоенным, подобно Пирролу, – тому самому Пиррону, в котором скептики всех времен видели своего патрона и чуть ли ни святого? [40]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, ? сводится к следующему двухсоставному тезису:

{«Я ничего не утверждаю;

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

Этот двудомный 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 виде двухсоставного суждения:

{«я утверждаю, что ничего не утверждаю (A');

{«я не утверждаю, что ничего не утверждаю (A»)»,

слагающегося из частей A' и A». Теперь, как оказывается, мы явно нарушаем закон тождества, высказывая об одном и том же подлежащем, – об утверждении своем, A, – в одном и том же отношении, противоречивые сказуемые. Но мало того.

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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
«я утверждаю (?’1»);

«я не утверждаю (A’2).

«я утверждаю (?1»);

«я не утверждаю (A2»»).

Точно таким же образом процесс пойдет далее и далее, при каждом новом колене удваивая число взаимопротиворечащих 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. зараз:

A есть A;

A не есть A.

Не будучи в состоянии активно совместить эти две части одного положения, мы вынуждены пассивно предаться противоречиям, раздирающим сознание. Утверждая одно, мы в этот лее самый миг нудимся 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 абсолютное сомнение, как полная невозможность утверждать что бы то ни было, даже свое не-утверждение. Последовательно развиваясь, выявляя присущую ему in nuce идею, скепсис доходит до собственного отрицания, но не может перескочить и чрез последнее, так что обращается в бесконечно-мучительное томление, в потуги, в агонию 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 бортевою 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 вопль. В результате же – воздержание от суждения, абсолютная ?, 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 наисвирепейшая из пыток, дергающая за сокровенные нити всего существа; пирроническое, поистине огненное (??? – 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» (77с 21:16; ср. Пс 136:6; плач 4:4; иез 3:36). Нет помощи, нет средств остановить пытку, ибо палящий огонь Прометея идет изнутри, ибо истинным очагом этой огневой агонии является самый центр философа, его «Я», домогающееся безусловного 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 поядая», и тайное чаяние встретиться с нею лицом к лицу прилепляет язык мой к гортани моей; это оно, именно, огненным потоком кипит и клокочет в моих жилах. Не будь надежды, кончилась бы и пытка; сознание вернулось бы тогда к философскому филистерству, в область условностей. Ведь именно это 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?

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 словосочетание 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 бестолочь.

Но это предельно-скептическое сомнение возможно лишь как неустойчивое равновесие, как граница абсолютного безумия, ибо что иное есть безумие, как ни безумие, как ни переживание без-субстанциональности, безопорности ума. [41] когда оно переживается, то его тщательно скрывают от других; а раз переживши вспоминают весьма неохотно. Со стороны почти невозможно понять, что 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 ?, либо погрузиться в беспросветную 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 догматической предпосылкой. 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 ? 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 можно 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? – Его нет. И потому, при требовании доказать свое предположение, я сейчас же снимаю его с очереди и возвращаюсь к ? утверждением: «Может быть, это так, а, может быть, – и обратно». Раз от меня требуется ответ на вопрос: «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 не логическое. Что же оно? – Тон надежды, но не логическое высказывание надежды. И из этого тона следует только то, что я все-таки попытаюсь сделать предлагаемую неоправданную, но и не осужденную попытку найти Истину. Если меня спросят об основаниях, я уйду в себя, как улитка. Я вижу, что мне грозит либо безумие воздержания, либо суетный, быть может, 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. Серафим 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
рассудке своем, т. е. – надеяться [42].

Итак, я иду ощупью, все время помня, что шаги мои не имеют никакого значения. Я попробую на свой страх, на авось вырастить что-нибудь, руководствуясь не философским скепсисом, а своим чувством, и покуда погожу испепелять его пирронической лавою. Про себя? то я имею тайную надежду – надежду на чудо: авось поток лавы отступит перед моим ростком, и растение окажется купиной неопалимою. Но это – только про себя. Только про себя я принимаю слово кафизм, тысячекратно слышанное в церкви, но только сейчас почему? то всплывшее в сознании: «Взыскующие Бога не лишатся всякого блага». Да, взыскующие, т. е. ищущие, жаждущие. Не сказано «имеющие», да так сказать было бы и лишне, – ибо само собою, что имеющие Бога, Первоисточника благ, не лишатся и каждого из них в отдельности, – и, быть может, неправильно, – ибо может ли кто сказать, что он всецело имеет Бога и, стало быть, уже более – не из числа взыскующих? – Но именно взыскующие Бога не лишатся всякого блага; взыскание утверждается Церковью уже как нелишение; неимеющие оказываются как бы имеющими, – имеющими. Но, хотя это равенство еще и не доказано, но оно запало мне в душу. А раз у меня ничего нет, то почему бы не повиноваться этой силе Божьего слова?

Таким образом, я вступаю на новую почву – пробабилизма, однако, под тем непременным условием, что мое вступление будет лишь пробой, опытом. Истинной родиной все еще остается ?. Но если бы я сопротивлялся своему предчувствию и хотел вовсе не уходить от ?, то нужно было бы опять? таки доказать 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, естественнее искать пути, хотя бы даже надеясь на чудо, нежели сидеть на месте в отчаянии. Однако для искания необходимо оказаться вне рассудка. Тут опять возникает вопрос: «По какому же праву мы выходим за пределы нашего рассудка?» – Ответ таков: «По тому праву, которое дает нам сам рассудок: он нас к тому вынуждает. [43] Да, и что же остается делать, когда, все равно, рассудок отказывается служить».

Я хочу сделать проблематическое построение, имея в виду, что оно, быть может, случайно окажется достоверным. «Окажется!» Этим словом я перенес свои искания с почвы умозрения в область опыта, фактического восприятия, но такого, которое должно соединить в себе еще и внутреннюю разумность.

Каковы же формальные, умозрительные условия, которые удовлетворились бы, если бы такой опыт явился на деле? Другими словами, какие суждения мы необходимо составили бы по поводу этого опыта (– еще раз подчеркну, что его у нас нет –)?

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 беспредельность, не возможною только, а действительною, актуальною.

Дискурсивная интуиция должна содержать в себе синтезированный бесконечный ряд своих обоснований; интуитивная лее дискурсия должна синтезировать весь свой беспредельный ряд обоснований в конечность, в единство, в единицу. Дискурсивная интуиция есть интуиция дифференцированная до бесконечности; интуитивная же дискурсия есть дискурсия интегрированная до единства.

Итак, если Истина есть, то она – реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или, – выразусь математически, – актуальная бесконечность, [44]– Бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый, в себе законченный Субъект. Но законченная в себе, она несет с собою всю полноту бесконечного 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» [45]она всегда дает скепсису оправдание себя, она – всегда «ответчива». На каждое «почему?» есть ответ, и притом 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 ее основаниями (хотя бы они никем, – нигде и никогда, – не мыслились раздельно!). Мгновение ока дает всю 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 самодеказательного Субъекта, – такого Субъекта, *qui per se ipsum concipitur et demonstrator*, который через себя постигается и доказывается, – Субъекта, который безусловно Господин себе, Господь, владеет синтезированным в единство и даже в единичность бесконечным рядом всех 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, [46]– мы тщетно надеялись бы тронуть рукою небо; и безумны расчеты на вавилонскую башню. Точно так же и все наши усилия всегда будут давать только синтезируемое, но никогда – осинтезированного. Бесконечная Единица трансцендентна для человеческих достижений.

Если бы в сознании у нас оказалось реальное восприятие такого самодеказательного Субъекта, то оно было бы именно ответом на вопрос скепсиса и, следственно, уничтожением ?. Если ? вообще разрешима, то только таким уничтожением, разгромом, – если, угодно полновластным удовлетворением; но ее решительно нельзя просто обойти или устранить. Попытка пренебречь ? 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 слепою данностью. Только осуществленный независимо от нас конечный синтез бесконечности может дать нам разумную данность или, другими словами, самодеказуемый Субъект.

Имея все основания себя и явления себя нам – в себе же, т. е., имея все основания своей разумности и своей данности – 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 demonstrator*, но и *per se est*. Он – «чрез себя есть и чрез себя познается». Это хорошо понимали схоластики.

Так, по определению Ансельма Кентерберийского [47]Бог – «*per se ipsum ens*»,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
«ens per se». По замечанию Фомы Аквинского [48] 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». [49]

Это понимание 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», [50] 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 «Бесконечная 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 бесконечность ряда оснований Пусть так. Но как же, именно, эта интуиция дала бы обоснование закону тождества со всеми его нарушениями?

Прежде всего, как возможна множественность сосуществования (разногласие, внеположность) и множественность поеледования (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 сосуществования и в порядке после-дования, – есть в то же время и «не другое» sub specie aeternitatis, – если, «инаковость», отчужденность «другого» есть только выражение и обнаружение 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 созданное, в своей вечной создаваемости; плотяный, мертвый и мертвящий в своей статике, о» может быть духовным, живым и животворящим 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; впрочем, ценность открытия обнаруживается только при конкретной разработке системы философии. [51]

Вместо пустого, мертвого и формального самотождества «А=А», в силу которого А должно было бы самотождественно, самоутвержденно, эгоистически исключать всякое не-А, мы получили содержательное, полное жизни, реальное самотождество А, как вечно отвергающего 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, каков само-доказательный Субъект и в чем его самодоказательность, – если только вообще он есть.

Он таков, что он есть Аи 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 Аи 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, савелли-анству 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.

Самодоказательность и самообоснованность 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 – ?» самодоказательного Субъекта, которая есть, как видно, субстанциональное отношение. Субъект Истины есть отношение Трех, но – отношение, являющееся субстанцией, отношением-субстанцией. Субъект Истины есть отношение Трех. [52] А так как конкретное отношение вообще есть система актов жизнедеятельности, в данном же случае – бесконечная система актов, синтезированных в единицу или, еще, бесконечный единичный акт, то мы можем утверждать, что ? Истины есть бесконечный акт Трех в Единстве. Потом мы конкретнее объясним этот бесконечный акт жизни.

Но что такое каждый из «Трех» в отношении к бесконечному акту-субстанции?

Реально это не то, что весь Субъект, и реально же – это то же, что и весь Субъект. Ввиду необходимости дальнейших рассуждений мы назовем его, – как «не то», – «ипостасью – ?», тогда как ранее уже установили мы термин «сущность – ?» – 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, 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 устанавливает, 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 единосущно 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». [53]

«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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 обоженных 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 немислимо первенство. Но всякая четвертая ипостась вносит в отношении 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.

IV. Письмо третье: триединство

«Троица единосущная и нераздельная, единица триипостасная и соприисносущная» – вот единственная схема, обещающая разрешить ?, если только вообще можно удовлетворить вопросу скепсиса. Лишь ее не расплавил бы пирронизм, если бы встретил ее осуществленной в опыте. Если вообще может быть Истина, то вот – путь к ней, притом единственный. Но проходим ли он на деле, не есть ли он лишь требование разума, – хотя и необходимое и неизбежное для разума, – это не ясно. Найдена единственная для разума возможная идея истины; однако не рискуем ли мы остаться с одною только идеею – 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 идти 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 ?, омоусиос. 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». [54]

Как известно, ни светская языческая письменность, ни письменность церковная до-никейская не знали различия между словами ? и ?, впоследствии рассматривавшимися как *termini technici*; в философском словоупотреблении ? безусловно приравнялось к ?. 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. [55] 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*)». [56] 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, ?) означает индивидуальное, тогда как другой (сущность, ?) – 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 разнствует 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 существенная разница одного объекта от другого

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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. [57]

Так – и относительно терминов «ипостась» и «сущность». Ведь «едино–сущие»
означает собою конкретное единство Отца и Сына и Духа Св., но никак не
единство номинальное; ? у Афанасия и старших никейцев прямо равносильно ??
?? ??? ??. Но если – так, то ?, – так сказать, личная сущность Отца и Сына
и Духа Св., поскольку каждый из них рассматривается отдельно от других, –
ни мало несливаясь, с другою ?, в то же время неотделима от нее. Если
терминологически, формально слово ? стало принципиально–одалмчньщ от ?, то
содержательно, по своему логическому значению ? остается решительно тем
лее, что и ?. В том?то и выразилось безмерное величие ни–кейских 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 ? и ?, придать каждому из них
самостоятельное логическое положение, не взаимно–относительное, вне
контекста догмата, неизбежно должны были вести и вели наделе к
рациона–лизированию догмата, к «сечению несекомого», [58] к так
называемому, тритеизму или трех–божной ереси. Еще с древности обвинение в
тритеизме висит над головою каппадокийцев. Конечно, оно несправедливо; но
оно глубоко знаменательно. Еще большим уклоном к рационализму ознаменовали
себя омиусиане. '? , омиусиос или ?? ???' ?? значит «такой же сущности», «с
такою жее сущностью», и, хотя бы даже ему было придано значение ?? ?, «во
всем такой же», -- все едино, – оно никогда не может означать
ну–мерического, т. е. численного и конкретного единства, на которое
указывает ?. Вся сила таинственного догмата разом устанавливается единым
словом ?, 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 «?» впервые прогрохотал над Городом Победы. Тут дело шло
не о специальном богословском вопросе, а о коренном само–определении Церкви
Христовой. И единым словом «?» был выражен не только христологический
догмат, но и духовная оценка рассудочных законов мышления. Тут был насмерть
поражен рассудок. Тут впервые было объявлено *urbī et orbī* 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 ?.
Рассматривать ветвистое и широко–сенное древо горчичное жизнепонимания
христианского, как разросшееся зерно идеи «единосушная», – это не логическая
только возможность. Нет, исторически именно так и было. Термин ? и выражает
собою это антиномическое зерно христианского жизнепонимания, это единое имя
(«во имя Отца и Сына и Св. Духа», а не «во имена» [59]) Трех Ипостасей. [60]

Очагом омиусианского рационализирования были в значительной мере
философские стремления. Вот почему, аскет и духовный подвижник Афанасий
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 ускользавшее далее в
позднейшую эпоху от точного выражения для умов интеллигентных.

И замечательно, сколько усилий пришлось тратить каппа–докийцам, – они
гордились своими университетскими годами!, – чтобы сопротивляться тянувшей
их к тритеизму философской терминологии. «Общность природы (), согласно
смыслу всей терминологии каппадокийцев, – утверждает А. А. Спасский, [61] –
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 тритеистический тон своих писаний, каппадокийцы в душе
были вполне православны и явно, что внутреннее их разумение 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org разделено, и если представляем мысленно, как бы в гадании, некое новое и необычайное разделение соединенное, и единение разделенное» [62]. А Григорий Нисский в своем «Большом катехизическом поучении» решительно становится нас) рассудком: «Кто до точности вникает в глубины таинства, тот, хотя объемлет некоторое скромное по непостижимости понятие бого-ведения, не может однако уяснить словом этой неизреченной глубины таинства: какою и то же числимо и избегает счислениями разделенно зримо и заключается в единице, и различаемо в ипостаси и не делимо в подлежащем» [63].

Таким образом, последняя формула «единой сущности» и «трех ипостасей» приемлема лишь постольку, поскольку она одновременно отождествляет и различает термины «ипостась» и «сущность», т. е. поскольку она снова приводится к чисто-мистическому, сверх-логическому учению старо-никийцев или к слову ?. И напротив, всякая попытка рационально истолковать указанную формулу посредством вложения в термины ? и ? различного содержания неминуемо ведет либо к евеллианству, либо к тритеизму. Богословие до-афанасиевское – богословие апологетов, опирающихся 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 тритеизм. Если первое имело склонность обратить в видимость ипостасную множественность Божества, то второе, несомненно, тяготело к уничтожению сущностного 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 сверхлогичность догмата, нежели у этого поборника единосущия, – святителя, из православных православнейшего. «Среди защитников Никейского собора, – говорит А. А. Спасский, [64] – 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. Недаром позднейшее поколение никейцев назвало его спасителем церкви и столпом православия». Недаром, – 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». Недаром «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». «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» [65]. «Я уверен, – добавляет Григорий Богослов, – что по сему описанию всякий узнает Афанасия». [66] И действительно, он всегда был на страже. Когда пытались весьма тонко-рационалистически подделывать ?, Афанасий спешит предупредить Иовиана относительно тех, которые «принимают вид, что исповедуют веру никейскую, в самой же истине отрицают ее, перетолковывая речение «единосущный»», и не обинуясь называет их арианами. И вот почему: он понимает, – как говорил Григорий Богослов, – что «вместе со словами распадутся и концы вселенной», что тут малого отступления быть не может, что всякое, по-видимому тончайшее, рационализированное 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org христианами». Весь смысл догмата – в афанасиевском установлении ?, и вне «единосущия» – лишь суета человеческих, мятущихся мнений.

Вот почему грубоватый Рим тоже не сдавался ни на какие ухищрения, и все льстивые, мудрствующие речи восточных полуариан, как многошумливые 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 несколько 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, причем для рассудка раз полученный синтез будет мыслиться как идеальный предел рассудка, как потустороннее, запредельное, 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 взаимоисключающие *opposita*. А раз так, то для рассудка будет безвыходным либо устранение одного из терминов в пользу другого, либо ритмическое чередование их, – борьба, подобная борьбе разноцветных 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 лжеправославие, 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 потворствующим рассудку содержанием; это – своего рода $\sqrt{2}$, тем не менее, сама наличная норма рассудка, т. е. закон тождества и закон достаточного основания, приводит нас к такому сочетанию, требует, чтобы оно имело свой смысл, чтобы оно было исходным пунктом всего ведения. Осуждая себя самого, рассудок требует Троицы во Единице, но не может вместить Ее. А для того, чтобы в опыте пережить это требование, этот постулат разума (– если только он вообще может быть переживаем в опыте! –), разум должен мыслить его, должен построить себе новую 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 авторитет «Власть Имеющего» может быть опорного точкою для усилий. [67] 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 новой норме, – стать «новым» разумом. Тут?то и требуется свободный подвиг. Свободный: 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. Подвиг: ибо нужно усилие, напряжение, самоотречение, сбрасывание с себя «ветхого адама», а в это время все данное, – «естественное», конечное, знакомое, условное, – тянет к себе. Нужно само-преодоление, нужна вера. Если вообще достижимо «бестрепетное Сердце непреложной Истины – ? ??? », ? котором тосковал Парманид, [68] то путь к Нему не минует гефеиманского подвига веры.

Ариане и православные – вот типичный случай, когда две позиции явно противопоставились одна другой. «В то время как православные, – пишет один исследователь [69], – ставили вопрос, нужно 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 самооберегаясь, расчетливо выпрашивали: «А не потребует ли Истина жертвы от нас?» и, завидя сад гефеиманский, пятились назад: И те и другие делали свободный выбор; однако

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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. [70] Это – крик плотяносы, крик рассудка, ходящего по стихиям мира и эгоистически дрожащего за свою целостность, – рассудка довольного собою, несмотря на полное внутреннее разложение его, рассудка в своей безграничной боязни пред. малейшею болью держащего 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» (Ин 12:24,25). Кто не хочет погубить душу свою, те пусть же пребывают в геенне, в неугасимом огне?, «где червь их не умирает, и огонь их не угасает».

Итак, исходная точка – полное доверие и полная волевая 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. Die animae meae: salus tua Ego sum! Впрочем, не моя, а Твоя воля да будет. Троице Единице, помилуй мя!». [71]

Эта необходимая стадия личного развития – в истории Церкви типически представлена II-м веком и невольно связывается с именем Тертуллиана, всею своею пламенной личностью в чистоте выразившего первую ступень веры: Credo quia absurdum. [72] Верю вопреки стомам 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 ?; я хочу быть теперь безрассудным. А на льстивые уверения его я крикну: «Лжешь! 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 разума, 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 прийти к такому состоянию. И, сказав, я перехожу на третью ступень. Я уразумеваю веру свою. Я вижу, что она есть поклонение «Ведомому Богу», [73] 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 [74] (1 Кор 13:12)». – Человечеству нужно было еще 9 веков, чтобы подняться на эту ступень.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Таковы три стадии веры, – как в филогенезе, так и в онтогенезе. 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 ?.

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 вращаемся 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 надет обратно на нашу голову. Или, быть может, Истины вовсе нет? – Тогда вся действительность обращается в абсолютно-бессмысленный и безумный кошмар, а мы вынуждены от разумной, но мучительной ? перейти к безумной и уж до конца мучительной агонии, вечно задыхаясь, вечно умирая без Истины.

Так или иначе, но между Троициным 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 нет промежутка, хотя бы в волосок. Или то, или другое. В самом деле: рассудок, в своих конститутивных логических нормах, или насквозь нелеп, безумен до тончайшей своей структуры, сложен из элементов бездоказательных и потому вполне случайных, или же он имеет свою основу сверх-логическое. Что?нибудь одно: или нужно принять принципиальную случайность законов логики, или лее неизбежно признание сверх-логической основы этих норм, – основы, с точки зрения самого рассудка, постулативно-необходимой, но тем самым имеющей для рассудка антиномически закал. И то и другое выводит за пределы рассудка. Но первое разлагает рассудок, внося в сознание вечно-безумную агонию, а второе укрепляет его подвигом самопреодоления, – крестом, который есть для рассудка нелепое отторжение себя от себя. Вера, которою спасаемся, есть начало и конец креста и со-распинаания 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», [75] – 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. Худший, ибо кроме непризнания объекта веры («вещей невидимых») она, к тому же, являет в себе лицемерие, признает Бога, чтобы отвергнуть самое существо Его, – «невидимость», т. е. сверхрассудочность. «Что есть «разумная вера»?» – спрашиваю себя. Отвечаю: ««Разумная вера» есть гнусность и смрад пред Богом». Не поверишь, доколе не отвергнешься себя, своего закона. А «разумная вера» именно и не желает отвергнуться самости, да вдобавок утверждает, что она ведает Истину. Но, не отвергшись себя, она может иметь у себя только себя. Истина чрез себя познается, – не иначе; чтобы узнать Истину, надо иметь ее, а для этого необходимо перестать быть только собою и причаститься самой Истины. «Разумная вера» есть начало дьявольской гордыни, желание не принять в себя Бога, а выдать себя за Бога, – самозванство и самовольство. Отказ для Бога от монизма в мышлении и есть начало веры. Монистическая непрерывность [76] – таково знамя крамольного рассудка твари, отторгающегося от своего Начала и Корня и рассыпающегося в прах самоутверждения и самоуничтожения. Дуалистическая прерывность – это знамя рассудка, погубляющего себя ради своего Начала и в единении с Ним получающего свое обновление и свою крепость. [77] 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org будет мне по слову Твоему». Но – так, если Истина существует. Последнее условие, как застава у моста, стоит при переходе в область Истины. Между пройденною уже областью знания в понятиях, знания об Истине (постулативного, а потому к предположительного) и предполагаемую, требуемую областью знания в интуиции, знания Истины (существенного, включающего в себя свое обоснование, а потому и абсолютного) лежит бездна, 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 вне 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 куда-т?, – может быть, на тот, предполагаемый край бездны, к Эдему неувядающих радостей духовных, а, может быть, и никуда не ведущим, является вера. Нам надо или умирать в агонии на нашем крае бездны, или идти на авось и искать «новой земли», на которой «живет Правда» (2 Петр 3:13). Мы свободны выбрать, но мы должны |решиться либо на то, либо на другое. Или поиски Троицы, или 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. С одной стороны – все, но еще не верное; с другой – нечто, глупцу кажущееся чем-??, но для познавшего его подлинную стоимость делающееся абсолютно ничем без того и – всем, если будет найдено то. В самой наглядной формы 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, – несомненен: стоит верное ничто обменять на неверную бесконечность, тем более, что в последней меняющий может снова получить свое ничто, но уже как нечто: однако, если для отвлеченной мысли выгодность такого обмена ясна сразу, то перевести эту мысль в область конкретной душевной жизни удается не сразу: как раненый зверь защищает себя уличенная самость.

Самоутверждающийся языческий рассудок уже давно толковал, что обетования Христовы недоказуемы, так как они относятся к будущим благам. Но на это Арнобий отвечает, что из двух недостоверных вещей та, которая дает нам надежду, всегда надо предпочитать той, которая нам не дает ее. [78]

Человек мыслящий уже понял, что на этом берегу у него нет ничего. Но ведь вступить на мост и пойти по нему! Нужно усилие, нужна затрата силы. А вдруг эта затрата ни к чему? Не лучше ли быть в предсмертных корчах туг же, у моста? Или идти по мосту, – может быть, идти всю жизнь, вечно ожидая другого края? Что лучше: вечно умирать, – в виду, быть может, обетованной страны – замерзать в ледяном холоде абсолютного ничто и гореть в вечной огневице пирронической ?; 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 здесь. 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. Ябегу, стремительно бегу назад.

Идти и не идти, 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, если Ты существуешь, помоги безумной душе, Сам приди, Сам приведи меня к Себе! Хочу ли я, или не хочу, спаси меня. [79] 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 веры. Я не знаю, есть ли Истина, или нет ее. Но я всем нутром ощущаю, что не могу без нее. И я знаю, что если она есть, 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org существующую, – люблю всюю душою моею и всем помышлением моим. Для нее я отказываюсь от всего, – далее 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; непостижимым актом отказываюсь от самоутверждения «Я=Я». Что?то или кто?то помогает мне выйти из моей самозамкнутости. Это, – по слову св. Макария Великого, – «Сама Истина побуждает человека искать Истины – ? ??? ? ??? ?». [80] 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 боязливого 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 средство. Если самой Троицей 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 «вера» 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* позволять, *loben* хвалить, *geloben* дать обет, *lieben* любить и английское *believe* верить во что, веровать, происходящие от *olub* (ср. наш Олюб в слове «любить») и первоначально означали почитать, доверять и также одобрять. Греческое *πιστεύω* связано с *πιστεύω* слушаться, а собственно – дать себя уговорить, «быть убеждену», но также относится и к самому лицу: «дарить доверием», «доверять». При этом может быть написана пропорция:

πιστεύω: πιστός = вера: верный.

Еврейское *אמין* ге'эмин, от глагола *אמן* 'аман подпирать, означает твердость лица или вещи, когда на них основываешься и, вместе с тем, – что чрезвычайно важно, – оказывается со-коренным со словом *אמת* 'эмэт истина. Следовательно, если русское верить и немецкое *glauben* указывают на субъективный момент веры, именно «вере-нье» как, нравственную деятельность соотношения с Каким?то Лицом, то еврейское *אמין* отмечает природу этого Лица, как природу Истины и указывает на веру – как на истинствоваше, как на пребывание в Истине, разумеемой, конечно, по-еврейски же.

Далее, латинское *fides*, как и греческое *πίστις*, означает удостоивание доверием и самое доверие; а глагол *credere* происходит от санскритского *śraddha*, т. е. «свое сердце полагать на (Бога)», так что имеет, по латинскому обычаю, значение сакральное [81]

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 келии, 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
с тобою, одним только тобою, тихо-веющий Хранитель, самая мысль о котором очищает и подымает меня. Могу 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 вольется 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 низший 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 предутреннем 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 [82] и не только имеет любовь, но, прежде всего, «Бог есть любовь – ? ? ?» (7 Ин 4:8, 16), т. е. любовь – это сущность Божия, собственная Его природа, а не только Ему присущее промысли-тельное Его отношение. Другими словами, «Бог есть любовь» (точнее – «Любовь»), а не только «Любящий», хотя бы и «Совершенно». [83]

В этом положении – вершина теоретического («отрицательного») познания и перевал к практическому («положительному» [84]). 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 нового 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 crucis* произведен. Его предположительное построение или оказалось Истиною, и тогда – Истиною достоверною, или же – пустым домыслом. Но, если и это построение ложь, то вообще нет Истины; в таком случае самое положение о ложности не может быть истинным и т. д. философ впадает в ? 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 первой 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 всегда 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 идти в страну, которую имел получить в наследие, и пошел, не зная, куда идет. Верою обитал он на земле обетованной, как на чужой» (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,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org называя себя их Богом» (Евр 11:15, 16). Вот опыт истории. Праведники беззаветно стремились к «Невидимому», т. е. им не данному Небу, и Небо приняло их. И философ, стремясь к Истине, не вернется ни к идолопоклонству слепой интуиции, ни к самоволию горделивой дискурсии; нет, он не оставит стремления своего к ВЕДОМОМУ БОГУ. [85]

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, ?. В противном же случае, в случае признания его «самим по себе» и потому – чем-то ирреальным, – ???, – мы неизбежно обречены на столь же беспорное и наперед предерженное отрицание реальности знания. [86] 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 выхождение познающего из себя или, – что то же, – реальное вхождение познаваемого в познающего, – реальное единение познающего и познаваемого. [87] 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 «выходения из себя», как на акт веры в религиозном, в православном смысле, ибо истинное «выходение» есть именно вера, все же прочее может быть мечтательным и прелестным. Итак, познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью.

Другими словами, существенное познание, разумеемое как акт познающего субъекта, и существенная истина, 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 чрез пресуществление человека, чрез обожение его, чрез стяжание 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 стороны 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 себе» или, точнее, «о себе», это вхождение есть познание; «для другого» (по модусу «Ты») оно – любовь; и, наконец, «для меня», как объективировавшееся и предметное (т. е. рассматриваемое по модусу «Он»), оно есть красота. Другими словами, мое познание Бога, воспринимаемое во мне другим, есть любовь к воспринимаемому; 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.

«Истина, Добро и Красота» – эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это – одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая. Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я свое средоточие имеющая – есть Истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого – она есть Добро. Предметно же созерцаемая третьим, как во-вне лучающаяся – Красота.

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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 субъект и в нем – точка приложения их силы. Любовь 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 дозволительно воспользоваться сильным оборотом Якова Бёме: Сын Божий, по Якову Бёме, есть «сердце во Отце, – *–das Herz im dem Vater*». [88]

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», [89] чрез которые бы совершалось реальное взаимодействие 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. [90]

По Лейбницу, именно, любовь есть «радование счастьем другого, или – счастье других, считаемое вместе с тем за собственное». [91]– Подобное определение находится и в неизданных фрагментах Лейбница. Так, оно находится в *Definitio iustitiae universalis*; затем, в 1-м письме к Арно (1761 г.) говорится, что «любовь есть наслаждение чужим счастьем – *amorem voluptatem ex felicitate aliena*»; в письме к Арно 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 suatros* и т. д. [92]

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*». [93] 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*». [94]

Мендельсон [95] 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 [96] 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», [97] причем психологизм этих слов особенно характерен, если принять во внимание общую онтологическую окраску спинозизма. Для Лейбница и его последователей, – как мы видели, – любовь обуславливается 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 вождление. 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 вождление – к вещи; рационалистическое же жизнепонимание решительно не различает, да и не способно различить лицо и вещь, или, точнее говоря, оно владеет только одной категорией, категорией вещности, и потому все, что ни есть, включая сюда и лицо, овеществляется им и берется как вещь, как *res*. Этот недостаток указывал уже Шеллинг.
[98] «Ошибка системы Спинозы, – говорит он, – отнюдь не в том, что он помещает вещи в Боге, а в том, что он говорит о вещах, т. е. в абстрактном понятии мировых существ, в понятии самой бесконечной 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 чем же, – раз так, – противоположность вещи и лица, лежащая в основе противоположности вождления и любви! – В том, что вещь характеризуется чрез свое внешнее единство, т. е. чрез единство суммы признаков, тогда как лицо имеет свой существенный характер в единстве внутреннем, т. е. в единстве деятельности само-построения, – в том самом само-положении Я, о котором говорит фихте. Следовательно, тождество вещей устанавливается чрез тождество понятий, а тождество личности – чрез единство само-построяющей или само-полагающей ее деятельности. Но, далее, о двух вещах никогда нельзя в строгом смысле слова сказать, что они – «тождественны»; они – лишь «сходны», хотя бы даже и «во всем – ?», лишь подобны друг другу, хотя бы и по всем признакам. Поэтому, тождество вещей может быть родовым, генерическим, по роду (*identitas generica*, ?? [99]), или видовым, специфическим, по виду (*identitas specifica*), одним словом – признаковым по тому или иному числу признаков, включая сюда совпадение по трансфинитному множеству признаков и даже, – предельный случай, – по всем признакам, но все же – не нумерическим, не числовым, не по числу (*identitas numerica*, ???' ???).

Понятие о числовом тождестве неприменимо к вещам: вещь может быть лишь «такая же» или «не такая же», но никогда – «та же» или «не та же». Напротив, о двух личностях, 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 словоупотребление, 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, , тогда как для чистых вещей возможно лишь чистое генерическое подобие, ?. Личности же не чистые еще, личности, поскольку они вещны, плотски, плотяны, постольку и способны к «уподоблению» вождления; а поскольку они чисты и отрешились от «вещности», постольку способны к «отождествлению» любви.

Но что же такое эта вещь личности? Это – тупое само-равенство ее, дающее для нее единство понятия, самозаключенного 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 самозозидающей деятельности, творческое выхождение из своей самозамкнутости, 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 безжизненною 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.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
прибавление к данности того, что еще не есть данность, и, следовательно,
преодоление закона тождества.

Рационализм, 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 загнанность 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 Дестю де Траси [100] («тождество, – говорит он, – это значит
совершенное и полное подобие; *identite veut dire similitude parfait et
complete*») и как ныне об этом определенно сказал Палагий, [101] 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
логистике. Тут тождество окончательно и сознательно подменяется подобием.

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 [102] определяет описательно
тождество в словах: «? ?? ??? ?' ? ??? ?, ? ?? ?? , ??–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 Лейбницу [103] в само-сознании делается известным
реальное, а вместе с тем моральное личное тождество.

Эту идею, хотя в сильно измененном виде, как известно, развил далее Кант,
[104] а чрез него она легла в основу систем спекулятивного идеализма у Фихте
и Шеллинга. Бесчисленное множество раз и в разнообразнейших вариациях
повторилась 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 личности, а не в самоподобии вещи.
Наконец, «старшина» [105] марбургской школы Герман Коген [106] снова
объявляет, что «само-тождество бытия есть рефлекс тождества мышления – *die
selbigkeit des Seins ist ein Reflex der Identitat des Denkens*».

Общий вывод из сказанного ясен: определение тождества, чем оно строже, тем
отчетливее обособляет в свой предмет тождество признаковое и тем
решительнее исключает из рассмотрения своего тождество нумерическое; при
этом оно имеет дело исключительно с вещами. Напротив, когда считаются с
тождеством нумерическим, то тогда могут лишь описывать его, пояснять его,
ссылаясь на источник происхождения идеи тождества, и при этом названный

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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. [107] А определить – это значит дать понятие. 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 всякому понятию. Можно лишь создать символ коренной характеристики личности, или же значок, слово, и, не определяя его, ввести формально в систему других слов, и распорядиться так, чтобы оно подлежало общим операциям над символами, «как если бы» было в самом деле знаком понятия. Что же касается до содержания этого символа, то оно не может быть рассудочным, но – лишь непосредственно переживаемым в опыте само-творчества, в деятельном самопостроении 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 любви, как психологического состояния, 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 уже данною мне в непосредственном опыте. А проявленная любовь к твари созерцается предметно как красота. Отсюда – наслаждение, ра-дование, утешение любовью при созерцании ее. То же, что радует, – называется красотою; – любовь, как предмет созерцания – есть красота.

Моя духовная жизнь, моя жизнь в Духе, совершающееся со мною «бого-уподобление» есть красота, – та самая красота первозданной 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 открояния так, чтобы в сердце нисходила энергия Божественной любви: «Причина любви к Богу есть Бог – *causa diligendi Deum Deus est*», – говорит Бернард Клервосский; [108] 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 Троицу 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, узнаем 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 узнаем, что мы – в Нем. Кто говорит, что пребывает в нем, тот должен поступать как, как Он поступал...» (1 Ин 2:3,6). Но пока еще это взаимо-со-пребывание бога и человека есть положение свободной веры, и не факт принудительно-властного опыта.

Почти исключительно этой зависимости посвящены Иоанновы Послания. [109]

Будем любить друг друга – , – потому что любовь – от Бога – ?? ? ? ?? ??? ? , – и всякий любящий рожден от Бога – ?? ??? – и знает – – Бога; кто не любит Бога, тот не познал Бога – ??? ??? , – потому что – о?? – Бог есть любовь» (1 Ин 4:7,8). – «Всякий любящий рожден от Бога». Это – не только изменение, или улучшение, или усовершенствование; нет, это есть, именно,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
 исхождение «от – ?? – Бога», приобретение Святому. Любящий возродился или родился во второй раз, – в новую жизнь; он соделался «чадом Божиим -- ?? », приобрёл 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 казаться тем же, просто человеком. Но на деле в невидимых недрах его «блудной» души произошло таинственное пресуществление. ? и агония абсолютного скепсиса были лишь муками рождения из тесной и темной утробы плотской жизни в необъятную ширь жизни бесконечной и все-светлой. Любящий перешел от смерти к жизни, из царства века сего в Царство Божие. Он соделался «причастником Божеского естества – ? ??» (2 Петр 1:4). Он явился в новый мир Истины, в котором может расти и развиваться; в нем пребывает семья Божие, – семья божественной жизни (1 Ин 3:9), семья самой Истины и подлинного ведения. Зная Истину, он понимает теперь почему произошло с ним такое изменение: «Мы знаем ?'??, что мы перешли из смерти в жизнь [и, тем самым, – из тьмы неведения в свет истины] потому что – о?? – любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти. Ненавидящий брата своего – не имеет жизни вечной, в нем пребывающей» (7 Ин 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, лучающейся от любящего Бога. Обычное, – морализирующее, – толкование делает плоским и пресным глагол Тайновидца, расслабляет метафизическую цепь, сковывающий 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. Эту сгущенность и уплотненность религиозных понятий характеризует 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, – ?? ??? ?? ??? ...» [110] 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 евятаго Духа, Троицу единосущную и нераздельную– ??, , к?? ? ?? ?? ?, ??? ?». 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 – ??? ?, ??? ? ?? ? ?»; т. е. «заприте двери5 чтобы, . не вошел кто?нибудь чужой: мы будем внимать мудрости»; заметим, что славянский перевод речения «?? ? ?» чрез «премудростию вонмем» – неверен, и требуется перевести этот оборот посредством «премудрости вонмем». [111]Теперь когда все, что нужно для исповедания Троицы едино-сущной и нераздельной, подготовлено, следует и сама «мудрость»: народ –? , – т. е. самое тело церковное, поет «Символ Веры». Но вспомним, что такое есть «Символ Веры». Это – и исторически, и метафизически есть ничто иное, как распротраненное изложение, как объяснительная амплификация, как расчленение крещальной формулы: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа». [112]Произнося эту формулу, мы мыслим именно все то, что содержится в Символе Веры. Но, далее, что такое крещальная формула? -- Это, в сущности говорящий более ни менее, как выражение догмата едино-сущия Пресвятой Троицы. Таким образом, все предваряющее «Верую» оказывается подготовкою ко «вниманию» слова «едино-сущие, ». «Едино-сущие» и есть «премудрость».

Идея такого порядка богослужения ясна: любовь взаимная одна только и бывает условием едино-мыслия – ???–, – единой мысли любящих друг друга, в противоположность с внешним отношением друг к другу, дающим не более, как по-ообно-мыслие – , -- на котором основывается мирская жизнь, – наука, общественность, государственность и т. д. А едмно-мыслие дает почву, на которой возможно совместное исповедание -- ???–?, – т. е. постижение и признание догмата едино-сущия: ?? ???, в-или посредством этого едино-мыслия мы касаемся тайны Троиединого Божества.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org

Та же идея о неразрывности связи между внутренним единством верующих и познанием, а потому и прославлением Бога, который есть «Троица во единце», содержится и в иерейском возгласе-нии на литургии: «И даждь нам едиными усты и едином сердцем славить и воспевать пречестное и великолепное имя Твое, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков – ??i ??? ?? evi ???, ??i ??? ?? , ??i ??? ? ?? ??? ? ???». [113]Разница – лишь в дополнительном моменте прославления имени Троицабога, – прославления вытекающего из исповедания верующими этого единого, втрех 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 Ин 2:9-11). Свет – Истина, [114]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 Ин 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 Ин 3:5). «Всякий рожденный от Бога не делает греха, потому что семя Его – ?? ? – пребывает в нем; и он не может грешить, потому что он рожден от Бога. Дети Божий и дети диавола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего» (1 Ин 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 – ? ?? ? ???». [115]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 – ?? – между собою» (Ин 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, – иудейском, – смысле все начинается и кончается в эмпирическом деле, ценность подвига определяется его зримым действием. Но для духовной любви, – в смысле христианском, – 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 каждом творческом движении личности. Но «кожа», как «кожа», эмпирическая внешность, как таковая, всегда допускает 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 все внешнее может быть подделываемо, то даже высший подвиг и высшая жертва, – жертва жизнью своею, – сами по себе, –ничто: «Если я языками

Людей глаголю

И даже ангелов, –

любви же не имею,

являюсь медью я звенящей,

иль кимвалом звучащим.

И если пророчество имею,

И знаю тайны все я,

И всю науку, –

И если веру всю имею,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Чтоб горы преставлять,

Любви же ж 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). [116]

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. [117]

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 Ин 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 Ин 3:18), что мы действительно получили новую сущность, действительно вошли в личное общение с Богом, – то «мы имеем дерзновение к Богу» (1 Ин 1:21), ибо плотской обо всем судит но плотскому. Ведь «кто сохраняет заповеди Его, тот пребывает в Нем, и Он в том» (1 Ин 3:24); если мы любим Его, то «мы в Нем пребываем и Он в нас» (7 Ин 4:13).

Мы говорим «любовь». Но, спрашивается, в чем же конкретно выражается эта духовная любовь? – В преодолении границ самости, в выходе 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 Ин 4:13).

Абсолютная Истина познаётся в любви. Но слово «любовь», как уже разъяснено, понимается 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, все исчерпывалось. Нет, и нет. Любовь к брату – это явление другому, переход на другого, как бы втечение в другого того вхождения в Божественную жизнь, которое в самом Бого–общающемся субъекте создается им как ведение Истины. Метафизическая природа любви – в сверх–логическом преоборании голого само–тождества «Я=Я» и в выходе из себя; а это происходит при истечении на другого, при влиянии в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой конечной самости. В силу этого выхода Я делается в другом, в не–Я, этим не–Я, делается едино–сущным брату, – едино–сущным (?), а не только подобо–сущным (??), каковое подобно–сущие и составляет морализм; т. е. тщетную внутренне–безумную попытку человеческой, вне–божественной любви. Подымаясь над логическим, бессодержательно–пустым законом тождества и отождествляясь с любимым братом, Я тем самым свободно делает себя не–Я или, выражаясь языком священных песнопений, «опустошает» себя «истощает», «обхищает», «уничужает» (ср. Фил 2:7), [118] т. е. лишает себя

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org необходимо-данных и присущих ему атрибутов и естественных законов внутренней деятельности по закону онтологического эгоизма или тождества; ради нормы чужого бытия Я выходит из своего 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 «обнищании» или «истощании» Я, в этом «опустошении» или «кенозисе – ???» себя происходит обратное восстановление Я в свойственной ему норме бытия, причем эта его норма является уже не просто данною, но и оправданною, т. е. не просто паличною в данном месте и моменте, но имеющую вселенское и вечное значение. В другом, чрез уничтожение свое, образ бытия моего находит свое «искупление» из?под власти греховного самоутверждения, освобождается от греха обособленного существования, о котором гласили греческие мыслители, [119]и в третьем, как искупленный, «прославляется», т. е. утверждается в своей нетленной ценности. Напротив, без 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. Непереводаемо, но выразительно; эту идею Р. Гамерлинг [120] отчеканивает в формуле: любовь есть «das lebhafteste Sich?selbst?bejahen des Seins – живое себе-самому – «да» бытия». Любовь сочетает ценность с данностью, [121]вносит в ускользящую данность долженствование, долг; а долг ведь и есть то, что дает данности долготу; без долга она «???», а с долгом – «?». Это любовь единит два мира: «в том и великое, что тут тайна, – что мимоидущий лик земной и вечная Истина соприкоснулись тут вместе». [122]

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 самопредания, само-истощания, само-уничтожения любящих только для рассудка представляются рядом, идущим в беспредельность. Подымаясь над границами своей природы, Я выходит из временно-пространственной ограниченности и входит в Вечность. Там весь процесс взаимоотношения любящих есть единый акт, в котором синтезируется бесконечный ряд, бесконечная серия отдельных моментов любви. Этот единый, вечный и бесконечный акт есть едино-сущие любящих в Боге, причем Я является одним и тем 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 двоица, – 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 Божию другого Я свой образ Божий.

Эта двоица сущностью своею имеет любовь и, как конкретно-воплощенная любовь, она прекрасна для предметного созерцания. Если для первого Я исходною точкою едино-сущия бывает истина, а для второго, для Ты, – любовь, то у третьего Я, у Он, такую точкою опоры будет уже красота. В нем красота возбуждает любовь, а любовь дает ведение истины. Наслаждаясь красотою двоицы Он любит ее и чрез то – познаёт, утверждая каждого, каждое Я в его ипостасной само-бытности. Этим утверждением своим созерцающее Я восстанавливает самотождество 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, начинаемая от Троицы Абсолютной, – которая силою своею, как магнит бахрому из железных опилок, сдерживает все, – простирается дальше и дальше Любовь, по бл. Августину, есть «некоторая жизнь, сочетающая или сочетать стремящаяся – *vita quaedam copulans vel copulare appetens*». [123]Подобную мысль высказывает и Иоанн Скотт Эригена: [124]«Любовь, – говорит он, – есть связь или пути, посредством которых все вещи сочетаются неизреченною дружбою и неразрывным единством – *Amor est con?nexio aut vinculum quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur*». Это и есть веяние Духа Святого, утешающего радостью созерцания, вездесущего и все исполняющего сокровищем благим, подающего жизнь, и своим вселением очищающего мир от всякой скверны. Но для осознания живо-творческая

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
деятельность Его делается явнoу лишь при высшем прозрении духовности.

Такова схема само-обоснования личностей. Но как конкретно раскрывает себя любовь, – эта центробежная сила бытия, исходящая от знающего Истину? Не входя в подробности, напомним лишь общеизвестное место (1 Кор 13:4–7) из Павлова «Гимна любви», [125] в котором сказано все:

«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».

Однако каждая из ипостасей троицы, имея в себе духовную жизнь, – знанис-любовь-наслаждение, – в разных метафизических аспектах, сообразно особому положению в троице отличается и особым типом духовной жизни своей, особым устройством 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 откровения самой Триипостас-ной 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 (Ян 5:44). Но тот, кто совершил подвиг веры, не знает, Чьею силою совершен он. Только поверив в Сына и получив в Нем обетование Духа Святого, верующий узнает, кто есть Отец (Лк 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, видя внутри сердца своего «свет умный» или «свет фаворский»; [126] и сам он делается духовным и прекрасным. Так, слышим мы об этом в, тропаре преп. Сергию Радонежскому:

... Вселися в тя Пресвятый Дух, Его же действием светло украшен 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», воссиявший для мира от рождения Господа Иисуса Христа, как и поется в тропаре Рождеству:

«Рождество твое Христе Боже наш,

Воссия мирови свет разума...

Это – «Свет Христов», который «просвещает всех». Это – тот самый «сеет мысленный», ради которого «душа утрснует Тебе», Богу, как говорит св. Церковь, – свет любви Божией, о которой молимся: «Любовию озари, молюся, ведети тя Слове Божий», [127] тот свет, в зрении которого – созерцание Божие и потому – спасение нас, не могущих быть вне Бога. Не молится ли православный:

«Спаси мя Твоим осиянием»! [128]

И, узрев свет, не успокаивается ли он: «не ибо есмь един, с тобою Христе мой, светом трисолнечным, просвещающим мир». [129]

И не воздаст ли он на утрене хвалы «Отцу светов» или, точнее, «светил» [130] (Иак 1:17), «показавшему нам свет»!

И еще, готовясь дать отпуск, не произносит ли иерей без конца умиленной молитвы:

«Христе, свете истинный, просвещай и освящай всякого человека, грядущего в мир, да знаменуется на нас свет лица твоего, да в нем узрим свет неприступный...»?

Напомним наконец:

«Свете тихий святые славы, бессмертного Отца, небесного, святого блаженного, Иисусе Христе:

Пришедше на запад солнца, видевше свет вечерний,

Поем Отца, Сына и Святого Духа Бога.

Достоин еси во вся времена петь быти гласы преподобными,

Сыне Божий, живот даяй:

Тем же мир Тя славит».

Тут выпукло обрисовывается связь всех разбираемых нами идей. Господь Иисус – кроткий, тихий свет от святой славы бессмертного, значит, святого, и потому блаженного Отца Небесного. Но Он, это тихое Солнце миру, возшло на земле и затем закатилось, снова стало как бы не с нами. Мы видели свет этого закатного Солнца и в нем, в свете этого Света «узрели свет» Присносущной Троицы. Поэтому и воспеваем теперь Ее, Отца и Сына и Святого Духа, – Бога; Сына же Божия. тем три-солнечным просветлением твари дающего жизнь миру, мир славит в благодарных песнопениях.

Но это – почти наудачу взятые, – из бесчисленного множества прочих, – места о свете фаворском. Идея света благодатного – одна из немногих основных идей всего богорелужения, ибо богослужение составлялось людьми духоносными, 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 интеллектуальной 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: [131] по остроумному выражению Лейбница, душа, слушая музыку, «бессознательно упражняется в арифметике», [132] 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,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org подобно пространству и времени, придает всякой материи веселый вид. [133] 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 – ?? ?? ? ?? ??? ??? ? ??» (?ф 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 – ??? ??? ?? ??? ?» (?ф 5:13б). Итак, если красота есть именно являемость, а являе-мость – 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 аскетику, как деятельность, направленную к тому, чтобы созерцать Духом Святым свет неизреченный, святые отцы называли не наукою и даже не нравственную работу, а искусством, – художеством, мало того, искусством и художеством по преимуществу, – «искусством из искусств», «художеством из художеств». [134] Теоретическое знание – ? -- есть любовь к мудрости, любо-мудрие; теоретическое же, созерцательное ведение, даваемое аскети-кою, есть ?, любовь к красоте, любо-красие. Сборники аскетических творений, [135] издавна называемые филокалия-ми, ?, вовсе не суть Доброто-любиев нашем, современном смысле слова. «Доброта» тут берется в древнем, общем значении, означающем скорее красоту, нежели моральное совершенство, [136] и ? значит красото-любие. Да и в самом деле, аскетика создает не «доброто» 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». [137] 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 завесю. Посему приходит, наконец, благодать и овлекает 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». [138] «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...». [139]

Это очищение себя или само-исправление требуется для собрания всего существа в сердце, для внутреннего уплотнения около сердца всех сил духа – умом, волею и чувством. «Собрание ума в.. сердце [140] есть внимание, собрание воли – бодренность, собрание чувства – трезвение». [141] Это троякое самособрание и ведет за собою «вхождение во храмину внутреннюю», в которой можно узреть «храмину небесную». Свет Божественного ведения есть постоянное 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 недо-достигший совершенства в свете этом все, что можно и должно видеть в нем? – Сомневаюсь.

Так было даже в Ветхом Завете: «И было, – повествует Священный Писатель, – когда сходил Моисей с горы Синай, и две скрижали свидетельства были в руке у Моисея при сошествии его с горы; Моисей не знал, что стало сиять лучами лицо его оттого, что Бог говорил с ним.

«И увидел Аарон и все сыны Израилевы Моисея, и вот, сияет лучами лицо его, и боялись подойти-к нему.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
.... 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 не выходил. – 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». [142]

«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 Силуан и авва Сисой» [143]

«Рассказывали об авве Сисое. Пред смертью его, когда сидели около него отцы, лицо его просияло как солнце. И он говорит отцам: «??т пришел авва Антоний». Немного после опять говорит: «Вот пришел лик Пророков». И лицо, его заблестало ещё 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». [144]

«Один из отцов рассказывал: некто встретился с аввою Силуаном и, увидев, что он лицом и телом светел, как Ангел, пал на лицо свое. Он говорил при сем, что и некоторые другие старцы имели сей дар». [145]

«Один брат, пришедши в скит, к кельи аввы Арсения, посмотрел в дверь и видит, что старец весь как бы огненный. 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». [146]

Из примеров почти современных беру один только отрывок из рассказа Н. А. Мотовилова о посещении им в начале зимы 1831–го года, препод. Серафима Саровского. [147] Тут мы увидим, как умная интуиция воплощается во всех сферах конкретной данности. Святой объяснял Мотовилкову, 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 Господу 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 сажень 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 людям, 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 в 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 sprysnet 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 заставляя 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 царством 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 нашии 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 венчик на иконах, – будь то нимб или ореол, или слава в их различных и многообразных видах, [148]– представляющий именно этот, истекающий от духо-посцев свет благодатный, что венчик не мог бы 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 этого же света у мистиков вне-христианских, ну хотя бы например у неоплатоников? [149]Ведь несомненно то, что и они видели какой?то свет; 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. Однако, если и было так, то этот свет, о котором учат мистики всех стран и народов и который толкуется ими именно как свет горнего мира, свет божественный, этот божественный свет для них был только интуицией, но не разумностью, не доказательностью, т. е. не разумной, не само-доказательною 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,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
неоправданной. Свет мистиков не разрешал им?, да и не мог разрешить ее. Они, и видя, не видели. Ты спрашиваешь, почему так. – Потому, что у них не было догмата Троичности, а были лишь призраки учения о троичности, [150] не имевшие в себе соли его, – сверх-логического препобеждения закона тождества. Чтобы усмотреть в духовном свете само-доказательность его, необходимо уже заранее знать результаты анализа этого света; тогда пред духовными очами нашими синтезируется Троичность но Единство, мы увидим фактически данным «?»». Догмат, – который, по своей сверх-логичности, не мог быть возведен никем, кроме Самого Бога; который в устах не Господа оставался бы набором слов, – является: «апперципирующею массой» Вундта, [151] позволяющую обратить духовный взор на то, на что должно обратить его для разрешения?. 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 Плотинем 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 новый род слепых интуиций, не имеющих в себе своего обоснования. Да и вообще, мало ли кто что видел, но не понимал и не мог понимать смысла его. Чтобы увидеть, нужна была гипотеза; но чтобы высказать гипотезу, явно противоречащую нормам рассудка, надо было жить в недрах Св. Троицы, быть Сыном Бо-жиим, а чтобы этой гипотезе поверил кто бы?то ни было, надо было иметь бесконечный авторитет, опиравшийся на самоотверженную любовь, на беспорочную 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. Серапион Машкин. «Гипотеза, – пишет он в другом месте, – есть «око ума», она – возможность явления и, вместе с тем, апперципирующая его «масса», у кого это «око» есть, тот воспринимает в опыте и действительность гипотетической возможности, получает знание, приближающееся к постижению необходимости бытия, дающему достоверность».

И если догмат есть «око ума», то преимущественный носитель догмата есть «око человечества», – то око, которым человечество взирает на неприступный свет неизреченной Божественной славы. Только теперь выясняется внутренний смысл определения, данного св. Григорием Богословом Афанасию Великому. Он, выразивший и отстаивший догмат Троичности, поистине был «Святейшим оком вселенной». [152] Им 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. Августин. – Я вошел и увидел каким?то оком моей души, выше этого самого ока души моей, выше моей мысли, неизменяемый свет. 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 свою массу 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 землей: Он был выше меня, потому что Он меня создал, а я был ниже его, потому что я создан Им. Кто знает истину, тот знает этот свет, а кто знает этот свет, тот знает вечность. Любовь знает его. 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 существует то, что я видел, а я, который видел, еще не существую. Ты воскликнул издали: «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». [153]

Слава Тебе, показавшему нам свет!

VI. Письмо пятое: утешитель

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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. Тогда мысли текли пылающими, как небосвод, струями, и мы ловили мысль с полуслова. Во вдохновенном, холодном и пламенном вместе, восторге шевелились корни волос, и мурашки щекотали спину.

Помнишь ли ты, Брат мой единокровный, тростник над черными заводьями? 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 молчаливым: тогда...

Теперь надворе 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 той 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, «Дух Истины» (Ин 12:26), свидетельствует в самой душе его о Господе, т. е. об едино-сущии; это Он научает, «что должно говорить» всем вне его сущим, и потому гонящим Господа, т. е. идею едино-сущия (Лк 12:11-12). Но, тем не менее, знание Духа, как Утешителя, радость Утешителя озолачивает лишь верховные точки скорби; так розы усталого за день солнца улыбаются на еного-вершинных пиках Кавказа. Только на конце тернистого пути видятся розовые облака очищенной твари и снежно-белый блеск святой, преображенной плоти.

Только на конце... Так – в личной жизни каждого; так 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 этот поцелуй, эта радость – лишь обручение. На долгий путь, на многие муки дается она, – не достойно, а для бодрости.

Чудное мгновенье сверкнуло ослепительно и... как бы 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 обручение будущего Царствия», во обручение одухотворенности и просветленности всего существа. [154]

Так, – повторяю, – в начале пути. И бесконечно-радостно это начало; так неизъяснимо-хорошо тогда, что, воспомятая 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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, завершённое 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 морем па 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 времени уже не будет – ??? ?? ?? ?; но в те дни, когда возгласит седьмой Ангел, когда он вострубит, совершится – 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 Утешителя 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; значить, 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 рассудком, т. е. обнаружения Духа в природе душевной. Но поскольку нет воскресения, постольку же нет и полного разумно го 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 «прельщением» или «прелестью». [155]Да, Дух Святой действует в Церкви. Но знание Его всегда было либо залогом, либо наградой, – 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 что?то знают; но еще яснее, что это знание так глубоко затаенно, так «неответчиво», так несказанно, что об лечь 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. Вспомнить 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. [156]Или вспомним еще из III-го века систему Тертуллиана, где Дух столь неясно разграничен от Слова, что почти неразличим от Последнего и нередко называется вместо него. [157]

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, [158]– 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 ?) 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, [159]относящейся, вероятно, к 150 году или даже к

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
138–139 гг., и написанной, следовательно, за 80 или 90 лет до «Начал» Оригена, – Иустин философ, – говорю, – не менее определенно приписывает Платону знание всех 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. [160]

Впрочем, Ориген заранее согласен с этим строгим приговором. Ведь то, что требует от него судья, то, что требует от него естественное движение мысли – это «невозможно», по Оригену. [161] да, дедукция невозможна. Пусть так; но не правда ли: невозможность спекуляции не есть ведь еще оправдание для нерешительности и неопределенности даже в изложении 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 поражающая смелостью и стремительностью своего взлета, – этот самый Ориген неожиданно проходит мимо того, что сам же назвал существеннейшею стороною христианского непонимания и, превратившись во что?то маленькое, в сгорбленного и сморщенного карлу, шамкает о существеннейшем смутно и невразумительно.

Это превращение из великого в жалкого так поразительно, что издавна бросалось в глаза всякому, – от Василия В., по мнению которого «Ориген – человек, имевший не совсем здравые понятия о Св. Духе», [162] 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. [163] 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 заочпчена, а часть – только в неясных очерках. Разумеется, можно приводить всякие отдельные места и выдержки из святоотеческих творений. Но нельзя не согласиться, что в общем дело обстоит именно так, как указывается здесь мною, и это общее впечатление легко может быть доказано, если мы попробуем сопоставить между собою учение об Отце и Сыне и учение о Духе Святом. [164]

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 рассудочная теорема, по схеме: «Так как о Сыне сказано то?то и то?то, то тем самым мы уже вынуждены 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. Доказательства и обоснования логологии могли оказаться и оказывались наив–ными,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org недостаточными, а предварительными стройками, тогда как самое здание догматики опиралось на великое, непосредственно-истинное для сознания, для жизни по вере во Христа Иисуса слово ?, на котором само здание держалось и которым все леса поддерживало. Едино-сущие Слова для людей духовных было дано из опыта жизни, и они признавали едино-сущие и исповедывали, его, несмотря на аргументацию слабую и вопреки противным доказательствам. Аргументация в учении о Слове была не более, как привеском. Но в учении о Духе Святом аргументация была почти всем, и без нее догмат лишился своей убедительности. То, что говорит адамантийский в прочем Ориген о бытии и происхождении 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, удойнее, – если бы можно было, – вовсе замолчать Духа Святого. Дух «исходит» от Отца, ибо иначе де Он должен был бы быть рожденным или от Отца, – и тогда у Сына был бы «брат» (так именно возражали православным духоборцы), – или же – от Сына, и тогда был бы Он «внуком» Отцу (соображение Тсртуллиана и др.). И Ориген настолько смутно мыслит о Духе, что в Толковании на Иоанна [165] колеблется между сотворенностью Духа Отцом и исхождением от Отца, высказываясь то так, то иначе.

Ты скажешь: «что тебе так дался Ориген?» – Во-первых, 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.

Сам Афанасий 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», [166] – 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 приходится признать едино-сущным, ибо иначе пришлось бы отвергнуть все то, что сказано о Сыне. Но даже Афанасий не уясняет, что же такое «??, исхождение» Духа, в отличие от «???, рождение» Сына. Из трех личных свойств ипостасей Божественных, – а именно: ?, и ??, – первые два духовно вполне понятны, тогда как последнее оказывается только знаком какого-то, еще предстоящего для постижения духовного опыта.

Столь же формально возражали против духоборцев и Григории нисский с Василием Великим; [167] и они, несмотря на свою привычку к умственному парению, не смогли одолеть вопроса о Духе Святом. И у них Дух рассматривается при Отце и Сыне, а не самостоятельно.

Св. Василий Великий, 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 терпимости св. Василия Великого в полемике с македонианами и вообще в вопросах пневматологии, в сравнении с горячностью всей духовной атмосферы при обсуждении вопросов логологии, быть может, в сильнейшей степени обусловлено различием во внутренней убежденности при занятии той и другой позиции. [168] 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 Василий Великий 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 вовлекали в как бы невольное и неизбежное исповедание и защиту Духа.

Повторяю, это – не случайность истории богословия, а непреложная последовательность в исполнении часов и сроков, – необходимое и непреходящее обнаружение сравнительно неяркого откровения Духа, как Ипостаси, 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 Троицына Дня, 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 «Доследовании Пентикостии», [169] – разумею три торжественные молитвы коленопреклонения, – составлена, вероятнее всего, именно ко времени или во время Василия Великого.

Что же мы находим тут? – Первая молитва коленопреклонения начинается словами:

«Пречисте, нескверне, безначальне, непостижимо, невиди-ме, неисследимо, непременно, непобедимо, неизчетно, незлоби-ве Господи: един имеяй бессмертие, 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, Отца Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа...», – очевидным обращением к Богу Отцу.

Вторая молитва коленопреклонения – к Сыну:

«Господи Иисусе Христе Боже наш, мир твой подавый человеком и пресвятого Духа дар еще в житии и с нами сый, в наследие неотъемлемое верным присно подаваяй...», – начинает молиться священно-служящий.

Наконец, третья молитва коленопреклонения, в последовании занимающая место точно соответствующее местам двух первых молитв, т. е. литургический аналог двух первых молитв, открывается обращением:

«Приснотекущий, животный и просветительный Источни-че, соприсносушная Отцу, содетельная Сило, всесмотрение за спасение человеческое прекрасне исполнивый...»

Но к кому же именно это моление? Что дальше? – По смыслу самого праздника (– «Троицын» 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:

«... Христе Боже наш: смерти узы неразрешимыя, и заклепы адовы расторгнувый, лукавых же духов множество поправый: приведый Себе о нас непорочное зачение...» – и т. д., – все к Господу Иисусу Христу, а вовсе не к Духу Святому.

Век стереотипных, более или менее распространенных верований, 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 ??, нисхождение», 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 хватывали прелестные, лже-мистические переживания души, погружившейся в примрачную 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
пневматологией, были в положении не лучшим. На словах различия 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. [170]

В чем же личная особенность Духа Святого? – Об этом слишком много говорили,
но слишком мало сказали. Василий Великий [171] сознается, что «образ
исхождения остается неизъяснимым», и вследствие этого не делает ни одной
попытки к его раскрытию. Примечательно, что знаменитый защитник православия
от католических поползновений, – от попыток рационализировать догмат и
насильственно объяснить, как философу, то, что философии не подлежит,
Марк Ефесский, на могильном памятнике которому Георгий Схоларий [172] и
вырезал эпитафию:

??? ? ??? ?;

??? ??? ?? ???

??? ??? ??? ??...

т. е.: «Епископ ефесян, светило всего края, огонь попадающий ереси,
путеводный свет душ благочестивых», – этот самый Марк Ефесский пишет
«православным христианам»: «Мы же, вместе с Иустином философом и Мучеником,
говорим, что как, – ??, – Сын от Отца, так, – , – и Св. Дух от Отца; они
же, – греко-латины, – говорят с латинами, что Сын непосредственно, – ??, –
а Св. Дух посредственно, – , – 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». [173] 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».
[174] Теософская спекуляция или не договаривала до конца, или запутывалась в
различии рождения и исхождения, если только не прибегала к католическому
Filioque, – этому наивному по-рождению 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 опытной. [175] Если сейчас нет полных
восприятий Духа Святого, как Ипостаси, если нет личных пневматофаней, –
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 «чудо». Но все это – чудо
постоянное; есть же в Церкви и более редкие явления, «чудеса» в более
привычном смысле слова, и они, чем реже, тем далее от выражения в слове:
нельзя создать формул для таких чудес, ибо всякая формула есть формула
повторяемости. Кроме некоторых отдельных моментов, когда верующие
совместно, – а в этом – 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 хлыстовство, разумея это наименование в широком смысле
всякого лжедуховного энтузиазма и лже-мистического, душевного (– 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 Божием – 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, как Ипостаси,
мало знают, почти не знают. Если отцы-догматисты своею нерешительностью или
своим молчанием показывают внутреннюю неуверенность в вопросе о Духе

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 «благодати», 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 Духе Святом, но о духе святом, и трудно провести границу и выделить, когда они говорят о Духе и когда – о духе. Общее впечатление – то, что от Духа у них, чрез посредство Духа незаметный переход к духу, 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 Сыне, или о сыне идет речь в том или другом месте? О Творце или о творце? –

Далее, желая доказать едино-сущие Духа со Отцом и Сы-ном отцы указывали на одинаковость грехо-очистительной деятельности Духа Святого и деятельности Сына. [176]Значит, даже в восприятии 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 положение дела; конечно, я обвожу контур, и притом не карандашом, а малярною кистью; конечно, это, сказанное здесь, – далеко не все. 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 мглистой 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 эти светлые очи узреть Того, Которым будет обрадована и утешена вся Тварь. Не исполнилась тогда полнота сроков, как не исполнилась она и доньше. Святые томилась и ждали; так ветхо-заветные праведники ждали ведения Сына Божьего. Вся жизнь древности до-христианской, – религия, наука, искусство, общественность, даже личные на строения, – вся она всецело опиралась на откровение Отца, на переживание Отца, Творца всяческих, на сознательный или полужабый Завет с ним. Все миро-и жизне-понимание было развитием одной категории, – категории отцовства, рождения, родительства, – как бы ее ни называть. [177]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 все изображение лишь «завуалировалось» бы, подернулось серою, как бы, плененою. 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, розовые лучи грядущего Дня Немеркнувшего. Уже Симеон 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. [178]Св. Серафим Саровский и великие оптинцы – старцы Лев, Леонид и Макарий, особенно же Амвросий – собирают в себя, как в огненный фокус, святую народную. Они – святые наполовину уже не монахи в узком смысле слова. Сквозь них, как сквозь дальню-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 непонимание, 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, [179]«словесности»,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org часто искажаемая почти до неузнаваемости, есть основной нерв всего живого, всего подлинного в нашей умственной и нравственной жизни и эстетической. Единый, вселенский, всеохватывающий 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. «Единообразии законов природы» – это постулат, без которого вся наука есть пустая софистика; [180]но этот постулат может быть сделан психологической реальностью лишь при вере в То слово, о котором Тай-нозрительный 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» (Ин 1:1-5). [181]Вот – «Основы науки»; [182]и если их отвергнем, то неминуемо жестокое возмездие: падение науки, построенной на песках, зыбучих и засасывающих.

Достояние науки – мировая закономерность, стройность и ладность мира, ?? 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 подлежит ведению нашей науки, – науки уединенно-взятого Логоса. Вдохновение, творчество, свобода, подвиг, красота, ценность плоти, религия, и многое другое только неясно чувствуется, изредка описывается, устанавливается в своей наличности, но стоит вне 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 – прерывность, а прерывность выходит за пределы нашей науки, не вяжется с основными идеями современного мирозерцания и разрушает его. Может быть, и новейшие исследования и течения [183]в области идеи прерывности намекают именно на ту же близость конца.

Одностороннее ведение Первой Ипостаси создало религию и жизнь древности, ее «субстанциональное», органическое миро-озерцание, при котором мыслят о непосредственном порождении метафизической причиной его феноменального следствия.

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

И, наконец, свободное устремление к красоте, любовь к Цели – таковы отклонения от научности, 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 залогов и обручений будущего царствия. Но это царствие наступает, – лично, – и наступит, – общественно, – тогда только, когда познается и познается Утешитель, как Ипостась, и этим ведением постигается и постигается «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, «веселой науки». [184]

Мой окрыленный! Я набрасываю мысли, которые больше чувствую, нежели могу высказать. Словно какая-то ткань, словно какое-то тело из тончайших

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
звездных лучей ткется в мировых основах: что?то ждется. В чем?то недостаток, по чему?то томится душа, желающая разрешиться и быть со Христом. И будет что?то: «не уявися, что будет». Но чем острее чувствуется готовящееся, 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 то, 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 надежда вплотную подводит к нему то. Мне в высокой степени чуждо стремление людей «нового религиозного сознания» [185] как бы насильно стяжать Духа Святого. В непрерывном 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 понимают внутренне; гонясь за всем, они лишаются того, что есть и больше чего мы сейчас не в состоянии усвоить себе, потому что не чисто еще сердце наше, не чисто сердце тварское, 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 вроде как со Львом Толстым: сам создал схему, –! – безблагодатной, мнимой церковности, затем разбил ее, – что далось ему, конечно, без труда, – и, довольный победой 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 таю прекрасна, что причастный к ней даже эстетически, непосредственным вкусом не может вынести нестерпимого запаха затей вроде Толстовской, Сочинить свое «пятое евангелие», [186] – 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 в течение всей нашей эпохи молятся главнейшим образом Сыну; Духу же, если и молятся, то больше, ожидая Его, нежели имея лицом к Лицу, больше тоскуя об Утешителе, 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 боюсь утверждать, а предпочитаю спрашивать. Но типичное, – что мне представляется, – это именно – ожидание, надежда, но только кроткая и умирная.

И в Ветхом Завете, несомненно, имеются Слово-и Духо-явления, – лого-и пневмато-фании; и там, – особенно в Пятикнижии, – 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, когда речь идет об Ипостасном Слове и Духе и когда – просто о деятельности Отца. Во всяком случае, для всякого не предубежденного читателя несомненно, что учение о Слове и, тем более, о Духе в ветхозаветных книгах выступает с неизмеримо-меньшею выпуклостью, нежели учение о Боге Отце. [187] И это понятно, раз даже у пророков не было полноты конкретных переживаний Слова и Духа. Новое откровение, а лучшим 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org пред сознанием Ипоетасное бытие Духа Святого. «Все водимые Духом Божиим, – свидетельствует Апостол языков, – суть сыны Божий – и в том Духе взываем: «Авва Отче!». Сей самый Дух свидетельствует с духом нашим, что. мы чада Божий» (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 неизглаголанными» (Рим 8:26–27). Несомненно, эти «ходатайства» Духа Святого за нас, эти «воздыхания неизглаголанные», эти возгласания 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 вроде мессианских прозрений Ветхого Завета. Как до Христа существовали христо-носцы, так и до полного сошествия Духа существуют духо-носцы. Те, древние праведники, «умерли в вере, не получивши обетования, 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 тьму чужих; жены получали умерших своих воскресшими; иные же замучены были, не принявши освобождения, дабы получить лучшее воскресение другие испытаны поругания и побои, а также узы и темницу, были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в милотях и козьих 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 8:24а). 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 чают, 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 в чистейшими ума ми. 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, 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 предваряющие – 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 1-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 против-церковным и против-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. Исступление 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 –

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
погружение в «обе бездны»: – в верхнюю бездну гностической теории и в нижнюю бездну хлыстовской практики; это?то и выдавалось за полную благодатную-жизнь. Повторяю, параллельно всей церковной истории тянется нить этого, всегда выдававшего себя за «новое», лжерелигиозного сознания. [188]

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 эзотеризм, – есть чаяния, о которых не должно говорить слишком прямо. Этого?то 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 «нового сознания» тянется вдоль всей церковной истории; она?то и выявляет сокровенную артерию Церкви.

Но и в пределах Церкви были попытки высказаться о Духе Святом. Вот – то, что мне кажется наиболее поучительным:

Св. Григорий Богослов в своих «Догматических поэмах» говорит о постепенности откровения Троицы Божества и в этом усматривает залог новых откровений.

«кто хочет божество небесного духа найти на страницах богодухновенного закона, тот увидит многие частые и вместе сходящиеся стези, если только пожелает видеть, если сколько?нибудь сердцем привлечет чистого Духа, и ум у него остро-зрителен, а если кто, потребует открытых слов вселюбящего божества, то пусть знает, что неблагоприятно его требование. Ибо доколе большей части смертных не было явлено божество Христово, не надлежало возлагать невероятного бремени на сердца до крайности немощным. Не для начинающих благо-временно 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, большую же часть предоставило нам, которым потом обильно и в огненных языках разделен Дух, показавший явные признаки Своего божества, когда Спаситель вознесся от земли». [189]– Еще сильнее выражена та же мысль в «Слове 31-м (о богословии 5-е), о Духе Святом»: «В продолжение веков были два знаменитые Преобразования, – ??, – жизни человеческой, называемые двумя Заветами и, по известному изречению Писания. Потрясениями земли, – ? (Агг 2:7), Одно вело от идолов к Закону, а другое от Закона – к Евангелию. Благовестую и о третьем Потрясении – преставлении от здешнему к тамошнему, непоколебимому и незыблемому. 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 – собственное наше. Первое свойственно насильственной власти, а последнее – Божию правосудию. Посему Бог определил, что не для не желающих должно делать добро, но – благодетельствовать желающим». Этим объясняет ев; 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; ныне 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, – выразить несколько смело, – обременять нас проповедью 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, – ? ??, – как говорит Давид, «восхождениями» (Пс 12:6), поступлениями от славы в славу и преуспеваниями. По сей?то, думаю, причине и

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 (Ин 20:22), то является в огненных языках (Деян 2:3). Да и Иисус возвещает о Нем постепенно, как сам ты увидишь при внимательнейшем чтении. «Умолю, – говорит – Отца, и иного Утешителя пошлет вам» (Ин 14:16), чтобы не почли его противником богу, и говорящим по иной какой-либо власти. Потом, хотя и употребляет слово «пошлет», но присовокупляя: «Во имя мое» (Ин 14:29), и, оставив слово «умолю», удерживает слово «пошлет». Потом говорит «Пошлю» (Ин 14:26), показывая собственное достоинство. Потом сказал: «Приидет» (Ин 16:13), показывая власть Духа. Видишь постепенно воссиявающие нам озарения, и тот порядок Богословия, – ?? ? ???, ??? ? ?, – 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» (Ин 16:13), и что посему самому скрывал Он ото них. И еще Спаситель говорил, что будем всему научены снисшедшим Духом (Ин 16:13). Сюда то отношу я и самое божество Духа, ясно открытое впоследствии, когда уже ведение сие сделалось благовременным и удобовместимым, по прославлении -- ? – Спасителя, после того, как с неверием стали принимать чудо». [190]

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, [191]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 Царстве 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). ?? – «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 над 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 то же Царство в личной жизни святых угодников. И мы все ежедневно призываем Полноту свершений этого Царства – Духа Святого. Ведь, по указанию св. Григория Нисского, [192]молитва Господня у Мф 6:10 и у Лк.11:12 имела важное различие, – в современном тексте не существующее, – а именно читалась и так:

«Отче наш, – да приидет Царствие Твое – ?? ? ???» (Мф 6:10 и современ. Лк 11:2), и так:

«Отче наш, – да приидет Святой Дух Твой на нас и да очистит нас – ?? ?? ? ?? ??? ??' , ??? ?? » (древний Лк 11:2).

Из снесения этих вариантов одного и того же места Григорий Нисский выводит равно-смысленность речений «Дух Святой» и «Царство Божие», т. е. что «Дух Святой есть Царство – ?? ?? ? ?». А затем, основываясь на этом последнем выводе своем, св. Григорий развивает замечательное учение о Духе, как «о Царстве Отца и помазании Сына». [193]

Царство существует с царем. Царем является Отец, и, значит, в Духе Святом покоится царственное величие Самого Отца. И еще: от вечности рождаемый Отцом едиин-сущный Ему Сын от вечности же получает в Духе Святом царственную славу, принадлежащую Отцу. Дух венчает Сына славою. Это – помазующая деятельность Духа, и если Он в отношении к Отцу есть Царство, то в отношении к Сыну – помазание; Хрис-ма. Григорий нисский еще раз поверяет

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
этот свой вывод разбором известного мессианского псалма: «Помазал Тебя Боже, Бог твой Елеем радости более соучастников твоих» (Пс 11:8 = Евр 4:9).
Помазующий – Отец, Помазуемый – Сын, Помазание или Елей радости – Дух Святой. [194]

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» [??? = Мешиа, 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». [195] «В нем познаем мы и Помазавшего, и Помазанного, и Того, чрез Кого помазан». [196] – Помазующее отношение Духа к Сыну указывается еще определеннее в речи ап. Петра Корнилию: «Бог Духом Святым и Силою помазал Иисуса из Назарета» (Деян 10:38). [197] В силу этого помазания Он – от века Христос и Царь, «предвечно облечен царственной славою Духа, в чем и состит Его помазание». [198]

Таким образом, если раньше взаимоотношение Ипостасей определялось чрез любовь, чрез отдавание себя, чрез внутри-Божественное само-истощание Ипостасей, чрез вечное смирение и кенозис, то теперь, напротив, оно определяется как вечное восстановление 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». [199]

Рассмотренный раньше первый момент внутри-Божественной жизни заключался во взаимной передаче 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 восстановление и слава, откровения которой ждет она, стена и мучаясь (см. Рим 8:19–23). В сверх-временном же порядке Троичной жизни вечен этот момент ответной любви, любви торжествующей, прославляющей Любящего и восстаковляющей 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». [200] Таким образом, Дух Святой есть ?? ? – Помазание Царства, '?? ? – 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 докикое, существенное и личное царство – ?? ??? ??? ?'?? ?? ?? ?», [201] тоже Личность, имеющая безусловную деятельность Своею, – как Третье Лицо Св. Троицы, – быть Царством Отца и Помазанием Сына. Подобное же учение о помазующей деятельности Духа развивал св. Ириней Лионский. [202] Но, не останавливаясь на святителе Иринее, перейду к св. Максиму Исповеднику. Вот, как мыслит он:

По св. Максиму Исповеднику, [203] 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 существенно и ипостасно, есть Дух Святой. Ибо то, что Матвей называет здесь Царством, другой евангелист называет Духом, говоря: «да приидет Дух Твой Святой, и да очисти 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 со-пребывает 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 Максим Исповедник.

Около Духа Святого сгущаются все недоумения, затруднения и муки нашей жизни; а в откровении Его – все надежды. Будем же молиться вместе о явлении Духа Святого, будем вместе заклинать Его таинственным призыванием Симеона Нового Богослова: [204]

«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 – каков и какого рода, нам решительно отказано. Приди, радость вечная. Приди, веночек 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 беспрестанная утеха моя. Воздаю благодарность тебе, потому что здесь, среди смятения, перемены, кругообращения 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 пополающая! 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, куда не хотим прийти 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. Остаñся, 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, потому что заметят тебя, сильнее 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 нераска-зуемой утехою блаженною. Так как ты – всякое благо и всякое украшение, и всякая услада, я 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.

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 многообразия личного и в пространство многообразия общественного. 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 идеи Истины, этого перво-двигателя всякого разума, но даже из факта 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 разумеать 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 свободным, т. е. из бога происходящим не с необходимостью. [205]

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 логически 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 выводимо, а лишь показуемо 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 факт истины; но, если он уже дан философии, то ее дело спросить о свойствах, о сложении, о природе человеческой, – т. е. данной, хотя и Богом нов человечестве и человечеству, – истины. Иными словами, законен вопрос о формальном сложении истины, об ее рассудочном 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 каком?то соответствии с Истиною. Форма истины только тогда и способна сдержать свое содержание, – Истину, – когда она как?то, хотя бы и символически, имеет в себе нечто от Истины. Иными словами, истина необходимо должна быть эмблемою какого?то основного свойства Истины. Или, наконец, будучи здесь и теперь, 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 присно-несокрушимый Адамант божества. Тварь мятется и кружится в бурных порывах Времени; истина же должна пребывать. Тварь рождается и умирает, и поколения сменяются поколениями; истина же должна быть нетленной. Человеки спорят между собою и возражают друг другу; истина же должна быть непререкаема и выше прекословии. 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 повсюду, всегда, все, потому что то только в действительности и в собственном смысле есть вселенское, что, как показывает самое значение и смысл слова; сколько возможно вообще все 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». [206]А этому требованию можно удовлетворить лишь при том условии, «если будем следовать всеобщности, древности, согласно – si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem». [207]Всякая истина должна быть формулою не-условною.

Но как это возможно? Как возможно из условного материала человеческого ума построить безусловную формулу Истины божественной?

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Знание дается в виде некоторого суждения, т. е. как синтез некоторого подлежащего S с некоторым сказуемым P. Отсюда не исключается и суждение аналитическое, даже суждение тождественное, ибо и в них подлежащее и сказуемое в каком-то смысле разны, – должны быть сперва различены, чтобы затем быть соединенными. [208] Но если всякое суждение – синтез некоторой двойственности, то почему же не могло бы быть и иного синтеза, – синтеза данного подлежащего S с другим сказуемым, с P'? Далее, почему не могло бы быть соединения данного S с отрицанием P, с не-P? Ясное дело, что всякое суждение условно, 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 бесконечно полнее рассудочных определений, и потому ни одна формула не может вместить всей полноты жизни. Ни одна формула, значит, не может заменить самой жизни в ее творчестве, в ее еже-моментном и повсюдном созидании нового. Следовательно, рассудочные определения всегда и везде подвергаются и неизбежно будут подвергаться возражениям. Возражения на формулу и суть такие формулы, такие против-суждения, которые исходят из сторон жизни дополнительных к данной, из сторон жизни противных и даже противоречивых в отношении этой, оспариваемой формуле.

Рассудочная формула тогда и только тогда может быть выше нападений жизни, если она всю жизнь вберет в себя, со всем ее много-образием и со всеми ее наличными и имеющими быть противоречиями. Рассудочная формула может быть истиною тогда и только тогда, если она, так сказать, предусматривает все возражения на себя и отвечает на них. Но, чтобы предусмотреть все возражения, – надо взять не их именно конкретно, а предел их. Отсюда следует, что истина есть такое суждение, которое содержит в себе и предел всех отменений его, или, иначе, истина есть суждение само-противоречивое.

Безусловность истины с формальной стороны в том и выражается, что она заранее подразумевает и принимает свое отрицание и отвечает на сомнение в своей истинности приятием 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 истина есть противоречие, 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 вместе образуют выражение истины. Другими словами, истина есть антиномия, и не может не быть таковою. [209]

Впрочем, она и не должна быть иною, ибо загодя можно утверждать, что познание истины требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А подвиг рассудка есть вера, т. е. само-отрешение. Акт само-отрешения рассудка и есть высказывание антиномии. Да и в самом деле, только антиномии и можно верить; всякое же суждение не-антиномичное просто признается или просто отвергается рассудком, ибо не превышает рубежа эгоистической обособленности его. Если бы истина была не-антиномична, то рассудок, всегда вращаясь в своей собственной области, не имел бы точки опоры, не видел бы объекта вне-рассудочного и, следовательно, не имел бы побуждения начать подвиг веры. Эта точка опоры – догмат. С догмата-то и начинается наше спасение, ибо только догмат, будучи антино-мичным, не стесняет нашей свободы и дает полное место доброхотной вере или лукавому неверию. Ведь никого нельзя заставить верить, как никого же нельзя и заставлять не верить: по слову бл. Августина, [210] «*nemo credit nisi volens* – никто не верует иначе как доброхотно». [211]

Все сказанное доселе говорилось, – ради простоты, – в предположении, что мы исходим в логике из суждений; и тогда истина оказалась антиномией суждений. Но нетрудно увидеть, что при иной точке зрения, а именно, в логике понятий мы пришли бы к выводу подобному, а именно, что истина есть антиномия понятий. Конечно, тот и другой вывод – одно и то же, ибо антиномия понятий есть только психологически нечто Иное в сравнении с антиномией суждений. Ведь каждое понятие превращаемо в соответствующее ему суждение, и каждое суждение – в понятие. Логически есть в рассудке вообще некоторые элементы двух сопряженных родов, и эти элементы взаимно-превращаемы и потому

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
взаимо-заменимы в рассуждениях, так что формальная теория их – одна и та же. Но нам сейчас не то важно, а лишь антиномическая 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, [212] 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

$p \supset q$ (I)

т. е. принцип импликации, – если под p и q разумеются предложения, – и инклюзии, – если p и q истолковываются как классы. Для определенности дальнейшего изложения, мы будем под p и q разумеать предложения, т. е. продукты акта суждения, хотя с таким же правом могли бы мыслить под этими символами и классы. Но, есть ли « \supset » знак импликации или инклюзии, или, другими словами, разумеются ли под p и q предложения или классы, написанная выше формула включения (I) выражает, в сущности, один и тот же факт, а именно; связанность истинности q с истинностью p , и этот факт выражается словами «следовательно», «значит», «ergo».

$p \supset q$, т. е.: « p , – следовательно, q », « p , – значит, q », « p ergo q ». Это «следовательно», это «значит», это «ergo» 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». [213]

Из этой последней формулировки делается понятною равносильность операции включения « \supset » и операции логического сложения « \vee ». В самом деле, сочетание символов

$p \vee q$ (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 ». [214]

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

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

где знак « \neg » пред p означает отрицание, «negation» или, точнее, негатив, «negative» p ; вообще ведь в логистике любой символ, сочетаясь со знаком « \neg », дает свой негатив. [215]

Напомним далее, что знак « \cdot » есть оператор логического умножения, т. е. что, будучи поставлен между двумя символами или группами их он указывает на совместное существование этих символов или групп. [216] напомним еще,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org наконец, что символом V обозначается «истина», «Veritas», а перевернутым символом V, т. е. «?» – «отрицание истины», «OV» или «ложь», [217] и мы тогда имеем все данные для того логического определения антиномии ? 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», [218] а в философии использован догматиками для коренного ниспровержения скептических доводов против доказуемости истины. [219] Этот прием нередко употреблялся и впоследствии как математиками, так и философами, [220] и даже распространился в широких кругах общества, служа целям салонной и домашней диалектики, как это изображено, например Тургеневым в «Рудине». [221] 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. [222]

Однако, ни почти бессознательно пользовавшиеся этим приемом широкие слои публики, ни полусознательно 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:

$p \vee \neg p$ (IV),

т. е. «если негатив предложения (или, соответственно, класса) включает в себя это самое, отрицаемое им предложение (или, соответственно, класс), то оно – истинно; – *si negation d'une proposition implique cette proposition meme, celle-ci est vraie*». [223]

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

$p \vee q \equiv \neg(\neg p \wedge \neg q)$ (III?),

но, по принципу двойного отрицания [224]

$\neg(\neg p) = p$ (IV),

и, следовательно

$p \vee \neg p \equiv \neg(\neg p \wedge \neg p)$ (III?),

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

$p \vee \neg p \equiv p$ (VI)

и, значит,

$\neg(\neg p \wedge \neg p)$.

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 O p чрез q

$O p \equiv q$ (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

$O q \equiv \neg q$ (VIII),

или, делая подстановку из формулы (VII),

$O(O p) \equiv O p$. $\neg(O p) \equiv \neg p$ (VIII?),

или, наконец, в силу формулы (V)

$p \vee \neg p$ (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 какова, значит,

ЛОГИЧЕСКАЯ СХЕМА АНТИНОМИИ

P:

ТЕЗИС АНТИТЕЗИС

p $\neg p$

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» 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»

$p \vee \neg p$ $\neg p \vee p$

т. е. утверждается тезис т. е. утверждается антитезис

p $\neg p$

В знаках: В знаках:

$p \vee \neg p$ $\neg p \vee p$ $p \vee \neg(\neg p)$ $\neg(\neg p) \vee p$ $p \vee \neg p$ $\neg p \vee p$

Таким образом, непосредственно ли утверждая тезис, или же отрицая его, мы все равно не можем обойти его. 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 всегда, а в иных областях часто, – 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:

$P = (p \wedge \neg p) \wedge V(X)$,

для понимания которого необходимо помнить, что V – знак истины, Veritatis, а « \wedge » – 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 рассудку, и есть то, что отличает антиномию ? от лжи Л (перевернутое V , или $\neg V$), лежащей в плоскости рассудочной и определяемой формулою: [225]

$? \Rightarrow p \wedge \neg p$ (XI).

Но что ж такое этот сомножитель V в определении антиномии? Формально он появляется как результат некоторого процесса, устанавливающего так или иначе относительно P , что оно истинно, тогда как два другие процесса доказывают, что это P , по своей структуре, есть p и, еще, $\neg p$. Таким образом, для чистой логики, V , в определении P , есть лишь указание на положение этого P , на должное к нему отношение, – так сказать, указующий на небеса перст при P , но не составная часть в сложении самого P . По своему составу ? несколько не разнится от простого противоречия ?, и, следовательно, в сфере рассудочной лишь авторитет является тем перстом, который отмечает истинность ? в сравнении с ?. Вот почему для католицизма, погрузившегося в область душевную и, следовательно, рассудочную, но предметом своим имеющего все же духовное и, следовательно, антиномическое, – вот почему

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
для католицизма авторитет – все, и без железного авторитета, без указующего перста папы католик бессилён жить. В области же сверхчувственной и, значит, сверх-рассудочной 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 виде и написать так:

Ор Е р. С. р Е Ор: Е: р С-р. С. О? = ? (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 формула антиномии. Не трудно видеть, что Кант свои антиномии старался подогнать именно под эту схему. С большей или меньшей отчетливостью под эту же схему подводятся и все вообще антиномии, выставлявшиеся в философии. [226]

Итак, истина есть антиномия. Самое слово «антиномия», как философский термин, – происхождения весьма позднего, а именно, появляется не ранее Канта, да и то – только в «Критике чистого разума», т. е. в 1781 году. До того же времени это был юридически и, отчасти, богословский термин. Но, насколько поздним оказывается термин «антиномия», настолько же ранней – самая идея необходимой само-противоречивости рассудка, связываемая теперь с этим термином. Можно даже предполагать, что она явилась первоначально простым отражением 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 преуспеяния, – отвечает он, [227]– заключается в сочетании противоположностей. Чрезвычайное богатство творческой фантазии и рядом с ним всегда бодрствующее сомнение, пытливые, 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 рассудок, анализирующий ее создания. К этому нужно прибавить многочисленность различных соревнующих между собою духовных центров, постоянное столкновение сил, исключающее возможность застоя, и в конце концов государственное устройство и общественный уклад, достаточно суровые, чтобы сдерживать «беспутные детские стремления» безрассудных, 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 ? ?, Темный. Имя же ему было Гераклит. И, как говорили, он всю жизнь свою проплакал над трагичностью себя и мира. [228]

Этот Гераклит впервые ясно почувствовал, 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 Парменид, [229]–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, – остротой увидел внутреннюю вражду мира. Впоследствии это бывало не раз, и даже Спинозовских пауков и Спинозовскую радость при слухе о войне [230] можно отнести за счет созерцания единой Субстанции. Может быть даже, в очищенном и одухотворенном виде, у ап. Павла сказывается то же благоговейное и восторженное чувство, когда, в Послании к римлянам, он созерцает с высоты вечности ослепление еврейского народа.

Но там, у «христианина до христианства», [231]это новое восприятие дуализма

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 благо-даря 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 ослаблены 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 «соединяй 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 – «?», «ПРОТИВОРЕЧИЕ». [232]

Противоречие! 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 речи и факты такими, какими излагаю их я [читай: ?]» разумея каждое явление по природе и объясняя его по существу. От других же людей ускользает то, что они делают наяву 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 рассудок 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 рассудка был и сам Платон. Большинство его диалогов – не иное что, как исполненные, 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: или это очень хороший антиномизм, или же – весьма неудачная философия цельного рассудка.

Наконец, к числу глубоких и творчески-мощных представителей антиномизма нужно причислить кардинала Николая Кузанского с его учением о *coincidentia oppositorum*, т. е. о совпадении в Боге противоположных определений; это учение нашло своеобразное и многозначительное символическое выражение в его «Приложении математики к богословию», к сожалению не изученном и почти неизвестном среди историков мысли. [233]

Что же касается до прочих имен, как?то: Гегеля, Фихте, Шеллинга, Ренувье и др., то едва ли нужно напоминать о них: они достаточно известны. Наконец, имена современных «прагматистов» [234] тоже могут быть начертаны на золотую доску истории антиномизма.

Ведение противоречия и любовь к противоречию, на ряду с античным скепсисом, кажется, – высшее, что дала древность. Мы не должны, не смеем замазывать противоречие тестом своих философем! Пусть противоречие остается глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут, и мы не можем на деле 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. Бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, вялую попытку напрячься

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
давно пора отразить бодрым признанием противоречивости. [235]

«Книга Иова» – 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». [236] 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...». [237] 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 Тайновидец Иоанн.

Тайны религии – это не секреты, которые не следует разглашать, не условные пароли заговорщиков, а невыразимые, несказанные, неопишуемые переживания, 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 песнопением, 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 философскими 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 рассудка, ими мучающегося. А теперь, – чем ярче сияет Истина Трисиятельного Света, показанного Христом и отражающегося в праведниках, – Света, в котором противоречие сего века препобеждено любовью и славой, – тем резче чернеют мировые трещины. Трещины во всем! Но я хочу говорить о трещинах в области умозрения.

Там, на небе – единая Истина; у нас – множество истин, осколков Истины, неконгруэнтных друг с другом. В истории плоского и скучного мышления «новой философии» Кант имел дерзновение выговорить великое слово «антиномия», нарушившее приличие мнимого единства. За это одно заслуживал бы он вечной славы. Нет нужды, если собственные его антиномии неудачны: дело – в переживании антиномичности. [238]

Под углом зрения догматики антиномии неизбежны. Если есть грех (а в признании его – первая половина веры [239]), то все наше существо, равно как и весь мир, раздроблены. Исходя из одного угла мира или своего рассудка, мы не имеем никаких оснований ждать, что получим тот же результат, как если бы вышли из другого угла. Встреча невероятна. Существование множества 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 несколько цельнее: в нем началось срастание разломов и трещин, в нем болезнь бытия залечивается, раны мира затягиваются, ибо и сам-то он – оздоровляющий орган мира.

«Ты и твои друзья, с которыми ты привык разговаривать, – жалуется платоновский Гиппий 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». [240] Но то, в чем наивный Гиппий видит личный недостаток Сократа, есть на деле необходимый признак науки, как деятельности рассудка.

За что бы мы ни взялись, мы неизбежно дробим рассматриваемое, раскалываем изучаемое на несовместные аспекты. Смотри на одно и то же с разных сторон, т. е. действуя разными сторонами духовной деятельности, мы можем прийти к антиномиям, к положениям несовместным в нашем рассудке. Только в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но – не рассудочно, а сверх-рассудочным способом. Антиномичность вовсе не говорит:

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
«Или то, или 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 рассудка». Антиномичность – от дробности самого бытия, – включая сюда и рассудок, как часть бытия.

Как идеальную предельную границу, где снимается противоречие, мы ставим догмат. Но он для рассудка, – лишь формален, и только в благодатном состоянии души наполняется соком жизни, делается само-доказательной Истиной. Будучи регулятивной нормой для рассудка, догмат для очищенного благодатию разума, воспринимающего откровение, является истиной интуитивно-данной. Для рассудка 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 рассудочные операции над догматом должны производиться так, чтобы в них всегда сохранялась основная антиномия догмата».

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

Догмат, как объект веры, непременно включает в себя рассудочную антиномию. Если нет антиномии, то рассудочно 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 всяком 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 не полно, неглубоко не взгляделось во внутреннюю суть объекта: ведь мы не можем цельно мыслить суть религиозного объекта, не; в силах охватить его рассудком, не разлагая. Рассудок же не может не ограничиться одною из сторон объекта. Ограничение одною стороною--таков, именно, смысл ереси.

Ересь, даже мистическая, есть рассудочная односторонность, утверждающая себя, как все. ??? – выбор; избрание, склонность или расположение к чему-нибудь, затем избранное, избранный образ мыслей и, отсюда, – партия, секта, философская школа. [241] Одним словом, в слове ??? содержится идея одно-сторонности, какого-то прямолинейного сосредоточения на одном из многих возможных утверждений. [242] 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, рассудочно – непостижимой. Объект религии, падая с неба духовного переживания в плоть-нось рассудка, неминуемо раскалывается тут на аспекты, исключаящие друг друга. Дело православного, соборного рассудка-собрать все осколки, полноту их, а еретического, сектантского – выбрать осколки, какие приглянутся: «нужно быть многострунным, чтобы заиграть на гуслях Вечности». [243] Полнота в единстве, полнота целостная для рассудка, – как сказано, – лишь постулируется. Но условием интуитивной данности постулата является укрощение своей рассудочной деятельности и выход в благодатное мышление восстановленного, очищенного и воссозданного человеческого естества. Христос дал зародыш новой твари, «семя Божие – ?? ?» (1 Ин 3:9), и твердую точку недвижимой скалы, на которую мы можем становиться, спасаясь от ?. Но связанная полнота есть лишь чаяние. Ее даст только Тот, Кто омоет всю скверну с твари, – Дух Святой. Духом постигаются догматы, в Нем – полнота разумения. А покуда, тем острее и тем многообразнее рассудочные 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 фактическое их примирение; но для позитивистического рассудка они не видны, или же их заостренность представляется литературного манерою

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
парадоксального, – а то и большого, – 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 асиндетон: рассудочно противоречивые и взаимо-исключающие суждения острями направлены друг против друга.

Но для непосредственного восприятия в этих, громоздящихся друг на друга, девственных глыбах «да» и «нет» открывается высшее религиозное единство, могущее получить свое завершение в Духе Святом. Какую внутреннюю нечуткостью, 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 сущности 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 рассудочно. 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 монизм религии.

Само-отвержение – это единственное, что приближает нас к бого-подобию. Но и само-отвержение вообще, и самоотвержение рассудка в частности есть нелепость, бессмыслица для рассудка. А не может быть не-А. Невозможно», но и «несомненно»! Из Я любовь делает не-Я, ибо истинная любовь – в отказе от рассудка.

Довольно говорить об антиномиях вообще. Приведу тебе несколько конкретных примеров из бесчисленного множества. Бросаются в глаза прежде всего Павловы 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. Рассудок не предрасположен здесь ждать связности, и потому за афористической разрозненностью не сразу замечает противоречия. Но диалектическое изложение настраивает рассудок ждать связности, и когда связность нарушается «угловой точкою», где сходятся тезис с антитезисом, то рассудок 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 рассудка, заряженная антиномиями. Вот же для примера [244] 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:

единосущное триипостасное

Два естества во Христе соединены:

неслитно (?) и неизменно (?), нераздельно (??) и неразлучно (?).

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:

Чрез падение Адама, т. е. как случайное явление в плоти (Рим 5:12–21).

Чрез 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 восстановление и блаженство (Рим 8:19-23, 11:30-36) Двойкий конец (Рим 2:5-12) «Погибель» (2 Кор 2:15 и проч.)

Заслуга:

Необходимость человеческого подвига (7 Кор 9:24: «так бегите, чтобы получить»). Недействительность человеческого подвига (Рим 9:16: «по милование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего»).

«Со страхом и трепетом свершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие» (Фил

Ср.: «Душа Господа хотела свободно; но хотела свободно того, 2:12,13).

что должна была хотеть по изволению воли Его Божества» (Иоанна Дамаскина Точное изложение православной веры [245], 3:13).

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 Ин 3:6). «Если говорим, что не имеем греха, – обманываем себя, и ис тины нет в нас» (1 Ин 1:3).

Всякий рожденный от Бога, не делает греха – и он не может грешить» – (7 Ин 3:9).

Вера:

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

Пришествие Христово:

Для суда над миром: Не для суда над миром:

«На суд пришел я в мир» (Ин 9:39). «Я пришел не судить мир» (Ин 12:47).

VIII. Письмо седьмое: грех.

Кто, еще от годов юности, не помнит нравоучительного рассказа «Геракл на распутье»! Эта, несколько приторная басня, составленная в V-м веке до Р. Х. знаменитым учителем Сократа софистом Продиком или Кеосским или, правильнее, кейским и, по свидетельству Аристофановского Схолиаста, [246] входившая в сочинение Продика «», «Времена года», а, может быть, и «Возрасты жизни», дошла до нас в передаче или, точнее, в пересказе Ксенофонта. [247] И, конечно, всякий помнит, как олицетворенные добродетель – ? '?, – и Порочность – ? ?, – или Счастье – ? ?? – 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 ошибкой видеть в этом рассказе что-то исключительное. Сам будучи, вероятнее всего, литературную обработку народной басни и имея, следовательно, многовековую родословную, [248] он, в свой черед, стал родоначальником целого ряда литературных поколений. Сюжет «двух путей» оказался, как выражаются историки литературы, «странствующим».

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 целомудрие.

Наконец, мы сталкиваемся с наиболее разработанным противопоставлением «двух путей» в так называемом «Учении двенадцати апостолов», [249] 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 [250] и едва ли нужно, по крайней мере для нас. Даже на своей догадке о происхождении всех

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
их от басни Продика мы не взяли бы настаивать особенно решительно.

Нам важна не генетическая зависимость различных обработок одной темы, а лишь самая тема, 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», [251]– как выражает ее неизвестный составитель «Учения» в приступе.

Consensus omnium свидетельствует, что есть два 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 еще, другой путь, когда Истина– источник всякого бытия, и вне Истины – ничего нет. Если Истина есть все (– а, не будучи всем, 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 быть Греховность? Ведь Бог – Сущий, ? ??, Ягве, ; [252]и, значит, Сатана, Грех – совсем иное, –т. е.... –

Невольно подсказывается ответ, что греховность хотя и есть, но есть не–сущая. «Неплодствовавший мой ум, плодоносен Боже покажи ми», [253]взывает душа, сознавшая свое бесплодие от греховной скверны. Бесплодие, бессилие, неспособность родить жизнь – вот естественный плод греха. Грех неспособен творить, но – только разрушать. Грех неспособен родить, 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 диаволицы, Дьявол со всеми своими поклонниками не могли придумать ничего иного, как кощунственно пародировать тайнодействия литургии, делая все наоборот». [254]Какая пустота! Какое нищенство! Какие плоские «глубины»!

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

Simia quam similis turpissima bestia nobis.

По чеканному определению св. Иоанна Богослова, «грех есть беззаконие – ? ??? ???'?? ? ??» 1 Ин 3:46).

В этом определении обращает на себя внимание член, поставленный как при подлежащем, ???, так и при сказуемом, ??. Член при существительном обычно является индивидуализатором, выделяющим объект из ряда подобных, [255]тогда как без члена объект имеет смысл одного из многих, или же слово употреблено в отвлеченном значении, как абстракт. Следовательно, ? ??? 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 ??? 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:

??? ? ? ? ?? (т. е. который известен под этим именем; Мк 6:3).

? ?? ??? ??? (?ф 5:13);

? ?? ??? ??? ?? (?ф 5:14);

? ?? ??? ??? ? ? (?ф 6:22);

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
?? ?? ? ??? ? ??? (?ф 16:16);

?? ?? ? ??? ' (?? 15:2);

??? ? ? ??? ? ??? (ин 11:25);

далее ин 14:8 и проч.; [256]сюда же относятся чрезвычайно важные места Еф 1:23б, мф 26:27, мк 14:22, лк 22:12, 1 Кор 11:24, говорящие о Церкви и о Теле Христовом. – Смысл приведенных мест прозрачен: тут говорится не о соли, свете и проч. вообще, 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.[257]

Итак, ? ?? значит: не одно из беззаконий, не беззаконие вообще, а беззаконие ???' ??, – беззаконие, по преимуществу заслуживающее это название, – то, что несет в себе самое начало беззаконности, – беззаконие в чистейшем и полнейшем виде и смысле, – деяние в высшей степени совокупающее в себе все то, за что отдельные беззакония называются беззакониями, – само беззаконие или, – одним словом, – Беззаконие.

Апостол говорить хочет не об одном из 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 глубине онтологической, а не метафорической или акцидентальное. Было бы крайне ошибочно понимать его законнически. Грех есть Беззаконие, есть извращение Закона, т. е. того Порядка, который дан твари Господом, того внутреннего Строя всего творения, которым живо оно, того устройства 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, – «законом 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 уничтожения, подвергается уничтожению. Бог, никому не желающий зла, никогда никого не уничтожал; но всегда сами себя злые губили: Бог «рассеял гордых» ничем иным, как «мыслию сердца их – ??? ??? ?» (лк 1:51б), или, точнее, рассуждением, ???, – ибо рассудок – ???, – в противоположность уму, и есть проявление самости.

«Сотвори державу мышцею своею,

Расточи гордою 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 – ?? ???, ??? ??? ?, ???' ?? ???' ?? ?? ???, ???' ??,?? ??? ???, ? ?' ?'?? ???, ? ?' (??) ??? ?? ? ? ? ???». [258]

Желяя только себя, в своем «здесь» и «теперь», злое самоутверждение негостеприимно запирается ото всего что не есть оно; но, стремясь к само-божеству, 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». [259]...

«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 ан-дрогини 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, рассекши 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 рассеку их пополам, так что им придется тогда уже прыгать на одной ножке» [260]». Вот суть Платоновского мифа. Добавлю только еще, что любовь, – 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 Зенд-Авесте, в книге Бундегеш, рассказывается, что от семени небесного первобыка [= «жизнь»] Кайомора, пролитого на землю, выросло оруэрэ [= arbor или arvor, «дерево»; но также = «жизнь» и «душа»]. Это, выросшее, есть соединение земли с небесным началом. От дерева родилось Мешиа, самец-самка, мужчина-женщина. Затем Мешиа разделился на мужское тело, удержавшее имя Мешиа, и на женское, получившее имя Меишанэ. Такова первая человеческая пара. [261]

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). [262] 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 офитов считала; перво-человека –???, муже-женщиною. [263] Так же думали последователи Каббалы, чуть ли не поголовно все мистические писатели – Як, Бёме, Сен-Мартен, Фр. Баадер, современные оккультисты и т. д. и т. д. [264] 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, да 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, само-определяться против Бога. Самое безумие, – эта дезинтеграция личности, [265] – 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 человек жить по своему, а не по Божьему, жить без закона Божия, в аномии. [266] Отрицание Бога всегда вело и ведет к без-умию, ибо Бог и есть-то Корень ума. Кто – «сказавши в сердце своем», т. е. не на словах, а в самой душе своей, всем существом своим: «Нет Бога»? – «Безумец» (Пс 13:1; 52:2), ибо существонное отрицание Бога и безумие – одно и то же, слиты и неразделимы, – явление художественно и в развитии своем изображенное Л. Толстым [267] и Ф. Достоевским. [268]

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: «Любовно Твоею свяжи мя, Невесто невестная», – да, «свяжи», а не то – рассыплюсь 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 бессилие и неустойчивость.

Грех – момент разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их. Я захлебывается в «потопе мысленном» страстей. Недаром загадочная и соблазнительная улыбка всех лиц Леонардо да Винчи, выражающая скептицизм, отпадение от Бога и сам 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 распаленная, ничего положительного не выражающая (– в том-то и загадочность ее! –), кроме какого-то внутреннего смущения, какой-то внутренней смуты духа, но – и нераскаянности. [269]– да, во грехе душа ускользает от себя самое, теряет себя: недаром последнюю степень нравственного падения женщины язык характеризуют как «потерянность». Но несомненно, что бывают не только «потерянные», т. е. потерявшие в себе самих себя, свое бого-подобное творчество жизни «женщины», 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 знает 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 «со мною делается»; не «я живу», а «со мною происходит».

По мере угашения в сознании творчества, само-деятельности и свободы, вся личность оттесняется механическими процессами в организме и, проецируя во вне последствия собственной слабости, оживает окружающий мир. [270]А так как трезвение и бодренность – условия жизни личности, то всяческая нетрезвость и всяческая сонливость способствуют такому ослаблению само-собранности духа. Когда хочется спать, когда бываешь спросонок, забывая «бодренным сердцем, бодренною мыслию и бодренным умом отгонять уныние греховного сна», [271]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 трехлетний мне знакомый мальчик про скользкий от утопанного снега тротуар. «Слова говорятся» и «им хочет говориться»; «это не я их говорю, но им хочется говорить себя». «Стены шатают ся», 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 орудия, из органа личности превращается в случайную колонию, в сброд несоответствующих друг другу и само-действующих механизмов. Одним словом, все оказывается свободным во мне и вне меня, – все, кроме меня самого.

Неврастеническая полу-потеря реальности творческого я [272]– 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 рассматривание творений его. «Но как они, уразумев Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в своих умствованиях, и омрачилось неразумное их сердце, – называя себя мудрыми, обезумели, 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 осквернили они сами тела 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 бесчиния, безначалия и безудержия пропитали собою общество во всех его жизненных деятельности (Рим 1:26–32).

По мере оземлянения души теряется ее свобода; медленно, но неукоснительно, как греховной язвы разъедает сердце. Грехи обходят 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, [273]

и взывает: «От всякого обстояния спаси!», но сердце словно окружило себя

Да, оно живо, но – за своими стенами, и до него не доберешься. Я сам только теоретически знаю, что есть 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 забытие, – в местах самых значительных: враг скрадывает слова драгоценнейшие. Спросишь себя: «Неужели это, – т. е. евангелие и т. д., – уже прошло?» и, только рассудком, соображая 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, до всякого решения, оказываются делами. Под дуновением помыслов у греховной личности лишь вздымается

«души ее темное пламя». [274]

Как в уже упомянутом рассказе о «Геракл на распутье», так и в прочих развитиях темы «двух путей» основною 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, «иссушенная» от влажной чувственности душа, т. е. душа «мудрейшая» (... «сухая душа – мудрейшая», сказал некий муж древности... [275]), 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, ?». [276]

Вот, несмотря на свою прозаичность, ответ наиболее точный. «Все в личности на своем месте», «все в ней бывает по чину» – это значит: все ее жизнедеятельности совершаются по Божескому закону, [277]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»; все безобразно, зло и ложно, – когда само-чинно, самовольно, самоуправно, «по своему». Грех и есть «по-своему», а Сатана – «По-своему».

Грех – в нежелании выйти из состояния само-тождества, из тождества «Я=Я», или, точнее, «Я!». Утверждение себя, как себя, без своего отношения к другому, – т. е. к Богу и ко всей твари, – само-упор вне выхождения из себя и есть коренной грех, или корень всех грехов. Все частные грехи – лишь видоизменения, лишь проявления само-упорства самости. Иными словами, грех есть та сила охранения себя, как себя, которая делает личность «само-истуканом», [278]идолом себя, «объясняется чрез Я же, а не чрез Бога, обосновывает Я на Я же, а не на Боге. Грех есть то коренное стремление Я, которым Я утверждается в своей особности, в своем отъединении и делает из себя единственную точку реальности. Грех есть то, что закрывает от Я всю реальность, ибо видеть реальность – это именно и значит выйти из себя и перенести свое Я в не-Я, в другое, в зримое, – т. е. полюбить. Отсюда, грех есть то средостение, которое Я ставит между собою и реальностью, – обложение сердца корою. Грех есть непрозрачное, – мрак, – мгла, – тьма, почему и говорится: «тьма ослепила ему очи» (1 Ин 2:11) и еще великое множество речений Писания, где «тьма» синонимична «греху». Грех в своем беспримесном, предельном развитии, т. е. геенна, – это тьма, беспросветность, мрак, ???. Ведь свет есть являемое реальности; тьма же, наоборот, – отъединенность, разрозненность реальности, – невозможность явления друг другу, невидимость друг для друга. Самое название Ада или Аида указывает на таковой, геенский разрыв реальности, на обособление реальности, на солипсизм, ибо там каждый говорит: «Solus ipse sum!». В самом деле, ' , '?' или ? , – первоначально ? , – происходит от vF?? (= русскому увид) образующего глагол ??-???, вид-еть, и отрицательной, точнее, лишительной частицы, – ? privativum. [279]; Ад – это то место, то состояние, в котором нет видимости, которое лишено «видимости», которое невидно и в котором не видно. Аид –Без-вид; как говорит Платон [280]«?? '?, то ?? ?? – в Аид, я называю невидимое...», или, как определяет его Плутарх,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
[281] « ??? ??? – невидимое и незримое»; а Гомер говорит о «туманном мраке»
Аида: ??? ? . [282]

Одним словом, грех есть то, что лишает возможности обоснования и, следовательно, объяснения, т. е. разумности. В погоне за греховным рационализмом сознание лишается присущей всему бытию рациональности. Из-за умствования оно перестает созерцать умно. Сам грех – нечто вполне рассудочное, вполне по мере рассудка, рассудок в рассудке, диавольщина, ибо Диавол–Мефистофель – голая рассудочность. [283]

Но именно потому, что он – рассудок по преимуществу, он обесмысливает 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 рассматривать как самодовлеющее и, следовательно, неразумное, т. е. – глупое. [284]

Диавол–Мефистофель, этот чистый Рассудок, и есть чистая Пошлость [285]; потому что 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 «грех» приравнивают к слову «о–грех», [286] так что «грешить» значит «ошибиться», «не попадать в цель», наконец, «дать мимо», «дать маху», «пропустить». [287] Нам нет надобности решать вопрос о том, насколько правильна такая этимология, ибо, по существу дела, грех, все равно, есть огрех, есть «дать мимо». Но мимо чего же ведет нас грех? Во что не попадаем мы? – Мимо той нормы бытия, которая дана нам Истиною. Не попадаем в ту цель, которая предначечена 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 – рас–путство, т. е., переход с пути на путь, шата–нье по разным путям, блуждание по разным дорогам, а не по единственной правильной; или еще, это – блуждание, блужение, блуд, потеря своей настоящей стези и «хождение путями своими» (Деян 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. Деян 2:8), «путем мира» (Лк 1:19), «путем спасения» (Деян 16:17) и «путем Господним» (Деян 19:9), «путем истины» (2 Петр 2:2) и «путем прямым» (2 Петр 2:15)? –.

Это – целомудрие. И самое слово что цело–мудрие, ??–??? или ???–??? 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, ??–??? или ???–??? – почти тоже, что целомысленность (– разумея «мысль» в отеческом словоупотреблении, т. е. в смысле вообще духовной жизни –), цело–мыслие, цело–умие, цело–разумие, здраво–умие, здраво–мудрие, . Таково значение слова у св. отцов, таково же оно и у древних философов. [288]– целомудрие – это простота, 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 (??)». [289] Противоположностью цело–мудрию является состояние раз–вращенности, разврата, т. е. раз–вороченности души: целина личности разворочена, внутренние слои жизни, которым надлежит быть сокровенными даже для самого Я (– таков по преимуществу пол –), они вывернуты наружу, а то, что должно быть открытым, – открытость души, т. е. искренность, непосредственность, мотивы поступков, – это что и запрягивается внутрь, делая личность скрытною. Жизнь личности совершается ?? ?, не «по чину», и в ней – все не на месте. Развращенный человек – как бы вывороченный наизнанку человек, – человек, кажущий изнанку души и прячущий лицо ее. Глаза такового избегают встречного взгляда, но уста извергают гнилое слово. Он трусит, как бы не узнали его слабости, а сам бесстыдно въ ставляет постыднейшее.

Стыд – это указатель, что, – хотя и законное и Богом данное, – но должно таиться внутри, и что – быть обнаженным. [290] Но когда стыдливости нет, тогда является бес–стыдство и цинизм, –казание сокровенного и прятание

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 развращенностью.

Тут получает себе лик и, как бы, личность сторона нашего существа естественно безлика и безличная, ибо она-родовая 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 вид личности, перестает подчиняться велениям духа, – становится неразумной и безумной; а самая личность, потеряв из своего состава 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 личиною, и, не прикрывая собою ничего действительного, самой собою осознается как ложь, как актерство. Слепая похоть и бесцельная лживость – вот что остается от личности после ее развращения. В этом смысле, развращенность есть двойничество, и глубокомысленный символ такого двойничества – нередко встречающееся и на Западе и на Востоке изображение Сатаны со вторым лицом, на месте срамных частей, или же, – что делается изографами, не совсем разумеваемыми смысл изображаемого, – на месте чрева. [291] Психологически же разбор относящихся сюда переживаний находим в некоторых литературных произведениях. [292]

Если стыд – bussоль сознания и отвес личности, то бесстыдство – указатель порчи, «испорченности» ее и признак растленности души. А что такое растленность? – Да – все то же. «Тло» значит «дно, испод, основание как плоскость»; [293] так, говорится о «тле улья», «тле коробьи»; так, на тамбовском наречии обыкновенно выражение «до тла сгореть», т. е. до чиста, до основания; указываются еще выражения, как?то: «его обокрали до тла», «хлеб до тла сгнил», т. е. весь, сколько было. [294] Очевидно, глаголы «тлеть» и «тлить» относятся к процессам гниения, разрушения и созревания, происходящим у основания строений, лежащего прямо на земле. В таком случае рас-тление обозначает: или совершенное тленье, т. е. уничтожение души до конца, до тла, [295] или же, что правильнее, как и слово раз-вращенность, – нарушение законного порядка слоев душевной жизни, – когда тло души разворачивается и попадает куда ему не следует, – выворачивание дна души, развращение до дна, как последнюю степень испорченности, – развинченность, рас-шатанность, раз-вал, рас-пад, раз-брод духовной жизни, ее раз-дробленность, не-единство, не-цельность. Это – раз-двоенность мысли, деое-душность; двое-мысленность, двойственность, нетвердость в одном; одним словом, это – начинающееся еще до геенны разложение личности, ее? (Мф 24:51 = лк 12:46). «Человек с двоящимися 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» [296] наглядно обрисовано в повествовании об исцелении гадаринского бесноватого, одержавшегося нечистью. Стоит обратить внимание, как внезапно меняется единственное число нечистой силы на число множественное, лишь только Господь Иисус спросил у нее об имени ее, т. е. о сокровенной ее сущности. Хотя кто не знает этого повествования, но я все же приведу его, печатая вразрядку 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 духом, – ?? – – – И, вскричав, ??, громким голосом (– т. е. конечно, вскричал дух нечистый, а не одержимый им, хотя, возможно, – и устами одержимого –) сказал, : «Что Тебе до меня, , Иисус, Сын Бога Всевышнего? Заклинаю, ??, Тебя Богом, не мучь меня, ??». Ведь Иисус сказал: «Выйди дух нечистый, – ??, ?? ?? ?? ?, – из сего человека». И спросил его : «Как тебе, ???, имя?». И он сказал в ответ, ??? : «Легион имя мне, ???, потому что нас много, – ?? ?». И много просили Его, чтобы не высылал их, ??, вон из страны той. – И просили Его все бесы, говоря, – ??? – ?? ?? , : Пошли нас, , в свиней, чтобы нам войти, ??, в них». – Иисус тотчас позволил им, ???. И нечистые духи, выщедши, вошли в свиней, – ? ?? ?? –» (?к 5:1–13).

Иисус Христос разговаривает не с самим бесноватым, а с тем, что – в нем, – с нечистой силой. Эта нечистая сила – один нечистый дух, который и является одним и говорит о себе, как об одном. Но, лишь только Господь спросил об имени, лишь только захотел, чтобы эта нечисть открыла подлинную свою суть, как она рассыпалась на неопределенное множество нечистых духов же, ибо «легион» текста означает именно «бесконечно много», «неисчислимо много», «неопределенно много». [297]– Это внезапное разложение нечисти отмечено внезапным изменением единственного числа ее в стихе 9а на число множественное, тогда как до вопрошения имени последовательно употреблялось число единственное (5:1–9а), а после вопрошения столь же последовательно проходит всюду, число множественное.

По этому именно типу совершается и вообще изгнание нечисти. Заклинательная молитва именем Господа; заставляет ее, призрачную личность распасться на дробность, на «легион» демонических состояний, из коих каждое, опятьтаки выдает себя за личность; [298]заклинание обличает мнимость того единства, которое хочет основываться не на едино–сущий Пресвятой Троицы, а на подобно–сущий само–утвержения.

Таково неустойчивое, влажное и гниющее 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 описательно. 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 переживание, 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 ???, ?, ?. Каков же первоначальный смысл этих слов? –Аристотель [299]изъяснял ? посредством происхождения от «сильно радоваться», «??? ???». – Но слово , как оказывается, интерполировано впоследствии, и все объяснение Аристотеля сводится к простому выяснению смысла слова; это подтверждает и Плутарх. [300]– непригодно также и объяснение Евстафия, [301]видящего в основе ? слово ???, – – смерть, – и толкующего ? как «бессмертный», не подверженный смерти – ?? ?? ?? »; против Евстафия говорит хотя бы то, что ? употребляется не только о бессмертных богах, но –и о смертных людях. [302]

Много думал над корне–словием , ? Шеллинг, [303]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 ?.

Главное, на что необходимо обратить внимание, по мысли Шеллинга, – это на непонятный слог «???». Ключ к загадке ?? – в первом слоге. По догадке Шеллинга, это – древняя частица, характеризующая собою отрицание, лишение, или как выражается один автор, «ма –частица предостережения»; [304] другими словами, Шеллинг приравнивает ?? к отрицательной частице ??. [305]можно, по Шеллингу, пояснить такое значение «???» на ряд слов, сложенных с ??, а именно:

1°, ??–??–?? – пустой, ничтожный, призрачный. Чего же тут не хватает, что отрицается? – То, что можно ухватить, осязать. ??–???–?? – неосязаемый, без–субстанциональный, (substanzlose). Отрицание именно осязательности указывает частью ???–??, со–коренно с эпическим повелительным наклонением ?? – возьми, схвати, – с гомеровским причастием ???, по–видимому, происходящую от ??–?, ??–?–?, что соответствует латинскому tango.

2°, с ??–???–?? связано наречие ??–??? – без последствий, попусту, напр,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
творить, и полное выразительности ??-??-? – медлить, мешкать, терять время,
– глагол, употребляемый в применении к человеку, который никогда не готов,
всегда только вертится («шегугится» [306]) 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 данную возможностью следует дело, действительность («осязаемое»).
Таковы , ?'???. Замечательно, что противоположностью им является
гомеровское ???, [307]– слово, очевидно, составленное из ?? и , – т. е.
тщетно, попусту, необдуманно, опрометчиво.

4°, от ??? пррисходить прилагательное (у Гомера – только в форм наречия) и
?, напр. ? ?? – птицы, которых крик не имеет никаких последствий, ничего не
обозначает.

5°, ??-???-?? – мягкий, нежный, изнеженный, вялый, нерешительный,
неэнергичный, равно как и происходящий ?? него глагол ??-??(?)??? – делать
мягким, смягчать, слабеть, быть изнеженным имеет отрицательное значение.
По-видимому, это выражение образовано от лишения некоторого свойства, а
именно способности давать звук при разрывании или разламывании; таково
мягкое тело, тогда как непрерывность твердого не может быть нарушена без
шума. Другими словами, в ??-???-?? входит глагол ? (откуда – ??; ??), что
значит звучать, трещать, трескаться, громко кричать, громко лаять и т. п.,
или ?? и ? – кричать, шуметь, ломаться с треском.

6°, к примерам Шеллинга можно присоединить еще один, а именно ??-??-?? –
похотливый, страстный, от которого Происходит ???-??-? – похоть, страсть.
Отрицаемым тут является ???--оскопление, так что ?? значит не-оскопленный.

7°, приведенные примеры делаются еще более убедительными, если сделать
небольшой экскурс в область осетинского языка. [308] Дело в том, что в этом
языке частица «ма», употребляемая в сложений с повелительным и
сослагательным наклонением глаголов, обозначает повелительное отрицание
того и или другого действия. Так, например: «ма заг– не говори» (осетинск.
заген = немецк. sagen), «ма цу– не ходи», «ма ноаз– не пей» и т. п.

Итак, частица «??» имеет привативное значение. – Обращаемся ко второй
составной части ?. Она, по Шеллингу, происходит не от ??? (род. пад. ?) –
смерть (т. е. ? не значит бессмертный), но от ??, , ??? (р. п. ?) – сердце.
Постоянный эпитет к ??? есть ?, так что ??? обозначает искреннейшую часть
человека, его собственную самость, место «страстей» вообще и, среди них,
«любви» особенно (откуда – часто-употребительный оборот: ?? ?? ? – друг
по-сердцу; ?? – 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,
негаснувший огонь, который томится в груди каждого человека и есть
собственно дух, двигающее, влекущее начало жизни, так что тот, кто лишен
жизни, у Гомера [309] называется поэтому ???, – бессердечным. На то же
указывает происхождение слова скорее от ??? – пожирать, *absumere*, нежели
от ???, , ? – спать, – или от ???, – пылать, гореть, *ardere*, ибо сердце
есть *fons ardoris vitalis*. Глагол ??? 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 ? ??? – богиня смерти и то ??? – сердце, могут быть сведены к
одному и тому же первоначальному понятию – есть, пожирать. Желание стать
«для себя» раздваивает душу. Этим отбрасывается неожиданный свет на глоссу
Исихия, [310]объяснявшего ?? ??? как ? ??, как «душу раздвоенную»,
«расщепленную»: это раздвоение и является причиной несчастья. Мятение
неусыпного желания и хотения, которым увлекается каждая тварь, само по себе
есть нарушение блаженства, а приведенное к покою также само по себе было
бы блаженством.

В подтверждение Шеллинговских соображений можно опять сослаться на
осетинский язык. Слово ? почти созвучно с осетинским «ма хар» (произносится
слитно: махар), т. е. «не ешь». Повелительное наклонение «хар» происходит
от глагола «харен» – есть, в смысле стравливать, уничтожать, что видно из
выражения «ахца бахорта» – деньги, он уничтожил, изжил попусту, стравил; в
слове «бахорта» префикс «ба» (= немецкому *be*) указывает на законченность
действия и равносильен русским «раз, из, с», а остальная часть слова

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org происходит от глагола «харен». Замечательно, что с этим глаголом можно (?) также связать идею смерти «керьен» (на дигор-ском наречии, – по Вс. Миллеру – древнейшем из осетинских диалектов) или «черьэн» (на осетинском наречии) означает «гроб». – Сюда же должно отнести и со-коренные, как мне кажется, слова «харч, харчоба (донское), харчи, т. е. съестной припас, пища, еда, продовольствие», а также «привар, пища кроме хлеба, особенно мясная, мясо». [311] Харч – то, что поедается, – ядомое. Отсюда, далее, – харчевня, как место еды, и, вероятно, харя, т. е. то, «что ест», «пасть», «морда», «рот».

Итак, сущность объяснений Шеллинга состоит в том, что выражает мысль об умиротворенности сердечного кружения, о полной успокоенности парящих помыслов сердца. Греческое «?» = осетинскому «махар»: в состоянии ??? кончается само-поедание сердца. Сюда следует еще добавить, что ??, – к которому приравнивается ??, – не есть отрицание в собственном смысле; ?? ?? значит не «небытие», а «возможность бытия». Поэтому ??? – это не простое отрицание «пожирания», [312] не противоположное пожиранию, а вечное торжество над ним, вечное приведение его к одной только возможности, вечное наступание на главу самости, у блаженного, у ? самость – возможность, и он – potest non peccare, «может не грешить». [313]

Не трудно видеть, что так понимаемая ??? довольно близко подходит к положительному пониманию нирваны 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. [314]

Нужно заметить, впрочем, что современная лингвистика [315] производит ? от *унас*, – иметь силу, мочь, производить, породившего также слово ?? – длинный. Но несомненно одно, – то именно, что Шеллинг правильно передает по меньшей мере одну сторону в содержании ????. ??? есть вечный покой, как следствие озарения души немеркнущим светом самой истины. Идею этого «покоя», «жизни», или «жизни вечной» пронизано все Писание и все свято-отеческое и литургическое творчество. «Войти в покой Божий, ? ??? ??? ?? –» – такова тема Евр, 4. В этом вхождении – долгожданное обетование народа Божиего, его «субботство, ???» (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 1:2–9). – Но кто не успокоился в Завершителе-Духе, тот, должен будет дать отчет пред всепроникающим 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 благодетельствовал тебя» (Пс 114:7, по евр. счету 115:7). «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 ???.

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

В 1-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 демонобоязни и рабства. [316] Христос извел нас из «мира немирного и тревожного», [317] – вот почему перво-христианские писатели особенно чутки к новому дару, – покоя.

В полной непосредственного вдохновения харизматической проповеди

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
неизвестного составителя, сlying 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 кратковременно, а обещание Христово велико и дивно, именно: покой будущего Царства и вечной жизни – ??? ? ??? ? ? ??? ??? . [318]– «Ибо, – говорится в другом месте, – исполняя волю Христа, мы найдем покой – ? ?; иначе, ничто не избавит нас от вечного наказания – ??? , – если мы презрим заповеди Его». [319]– «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). [320]– А произведете «бессмертного плода воскресения» [321]характеризуется как «блаженство» и как переход в «бесскорбный век». [322]

Точно также, в одной из древнейших литургийных молитв Церковь, устами иерея, молится, чтобы Бог вселил верных «в место злачно, на воды успокоения, в рай веселия, откуда удаляются всякая печаль и воздыхание, – в свет святых». [323]

Все «последование погребения» построено из этих неразрывных между собою идеях оправдания–покая–блаженства–бессмертия и противоположных им греха–суеты–муки–смерти. Победа Христову над смертью, дарование жизни рассматривается как преодоление мирского пристрастия, как прохладение 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 сонни 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 праведных скончавшихся душу раба Твоего Спасе, упокой, сохраняя ю во блаженной жизни яже у Тебя Человеколюбче».

«В покоищи Твоем Господи, идеже вси святии Твои упокоеваются, упокой и душу раба Твоего, яко един еси человеколюбец».

«Ты бо еси Бог, сошедший в ад, и узы окованных разрешивши, Сам и душу раба Твоего упокой...».

Овеяна тихим вечным успокоением молитва:

«Боже духов и всякия плоти, смерть поправый, и дйавола упразд–нивый, и живот миру твоему даровавый: Сам Господи, упокой душу усопшаго раба твоего, имярек, в месте свепые, в месте злачне, в месте покойне: отнюдуже отбеже 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 рабасвоего, имярек, Христе Боже наш...».

Невольно 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 рай, идеже лица святых Господи, и праведницы сияют яко светила, усопшаго раба твоего упокой, презирая его вся согрешения».

«...Просвети нас верою Тебе служащих, и вечного 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 благо–дацию... «чадо света

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
соделовая – греховную силу очищая».

«...Отошедшаго в сладости раистый всели».

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

Или послушай «Самогласны Иоанна Монаха»:

«Кая житейская сладость пребывает печали непричастна; кая ли слава стоит на земли непреложна; вся сени немощнейша, вся сонии прелестнейша: единым мгновением, и вся сия смерть приемлет. Но во свете Христе лица Твоего, и в наслаждении Твоя красота, его же избрал еси, упокой, яко человеколюбец».

«Где есть мирское пристрастие; где есть привременных мечтание; где есть злато и серебро; где есть рабов множество и молва, вся персть, вся пепел, вся сень, но приидите, возопим бессмертному Царю: Господи, вечных Твоих благ сподоби представльшагося от нас, упокаяя его в нестареемъ блаженстве Твоем».

«...В селениях праведных упокой».

«Христос тя упокоит во стране живущих, и врата райские да отверзет ти, и царствие покажет жителя, в оставление тебе даст, о них же согрешил еси в житии, христолюбче».

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, мерю обузданного, посредством меры упрекашенного. 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». [324] 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 прелестнейша», и текучи люди, –

«Немощью сковано племя их бедное,

Недолговечное, грезам подобное»; [325]

все удобно-превратно, все проходит мимо, все уходит. Один только есть пребывающий – '???. Истина-'??? – это незабвенность, не слизываемая потоками Времени, это Твердыня, не разъедаемая 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 «памятование» Богом-Незабвенностью: Сам – над Временем и все может приобщить Вечности. Как? – Памятуя о нем.

Примечательно, что семитский трехбуквенный корень ??? – припоминать, помнить, по Швалли, имеет основным своим значением «призывать в культе», а производное ???, мужчина, означает собственно «культовое лицо – kultische Person», ибо только таковой, мужчина, мог участвовать в культе. [326] Таким образом, самое понятие о памятовании оказывается не более как рефлексом культового поминовения, и память вообще – применением к человеку того, что собственно относится к Богу, ибо Ему Одному свойственно помнить в истинном значении слова.

«Помяни— Господи, имярек», говорит иерей, вынимая на проскомидии частицу из просфоры и полагая ее на дискос. А в отношении умершего – речение равносильное: «Упокой, Господи, имярек», ибо и «упокоение» Господом и «памятование» Им означают одно и то же, – спасение того, чье имя произносится. Самые диптихи, или списки имен тех живых и усопших, за

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
которых молится каждый из нас, носят выразительное название «помянников»
или «поминальников».

«Помяни, – – 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...», [327]–

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 – ? ??? ??? ' ?? ???' ? ??? ? ?? ??
??? ???». [328]

О чем просил со креста благоразумный разбойник? – «Помяни меня – ???, –
Господи, когда приидешь во Царствии Твоем!», просит помянуть, и – только. А
в ответ ему, во удовлетворение желания его, – желания быть помянутым, –
Господь Иисус свидетельствует: «Истинно говорю тебе, днешь 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 поминальни, то эти молитвы
делаются особенно усердными, когда оканчиваются счеты с этою жизнью. Вот
почему, по отпусе великой панихиды или парастаса диакон возглашает:

«Во блаженном успении вечный покой подаждь Господи усопшему рабу твоему
имярек и сотвори ему вечную память»,

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 достоблаженне и приснопамятне брате наш – ?? ??? ? ?, ?
??? ???-?? ?? »,

после чего певцы поют трижды:

«Вечная память».

Впрочем, у греков последнего не полагается. [329] Тут пожелание вечной
памяти равносильно признанию «достобла женства, », 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 Церкви, в которой зараз
сходятся Бог и человек. И эта вечная память – победа над смертью:

«Над смертью вечно торжествует,

В ком память вечная живет»...

Томительной жадой вечной памяти к жгучим исканием найти ее охвачен был
весь языческий мир; в самых существенных сторонах своего устройства он
определялся именно этою потребностью, этою 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 важнейшее 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
поминовение их, как ни ответ на беспокойство отошедших предков о вечной памяти в потомстве, – настоящем и -- быть имеющем. Весь общественный строй обслуживает прежде всего именно эту потребность, – потребность обеспечить усопшим непрерывные поминки их, непрестанный помин душ их, непрекращающееся памятование о них, беспредельно-долгую память их со стороны потомков? – Что это, как ни твердое решение потомков не выбросить их (– выбрасывается падаль –), а благоговейно схоронить, т. е. сохранить в лоне тех религиозных ячеек, которые, по человеческой стороне, можно назвать предварениями и преобразованиями церкви. Жизнь есть творчество. Но разве иное что есть творчество, как ни порождение чад духовных, как ни пересоздание людей по своему божественному образу. С другой стороны, жизнь есть чадородие. 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 звездой. Творчество жизни осуществляет память о творившем, и потому, как объясняет у Платона жрица Диотима, [330] стремление к творчеству, духовному ли, или телесному, стремление к чадородию – духовному или телесному, т. е. эрос, есть нечто 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 не 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 любви не вечного Бога, а тленного собрата своей гибели; и за память обращается не ? Присно-сущему, а к мимо-идущему, – ? 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 листьям древесным, но и самое человечество, самое Grande Etre, «Великое Существо», которым успокаивал себя О. Конт, [331]призрачно. И оно идет «?? ??? ??? ? [332]– из ничто в ничто». Не вечную память могут воздать своему предку те, кто сами уносятся Временем, а лишь временное памятование, – хотя бы и долгое, хотя бы и неопределенно-долгое. Да и что значит человеческое памятование, бессильное как и человеческая мысль. Ведь Бог обладает мыслию творческою, – «мыслит вещами», [333]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 этого «временного» поминанья? Чувствовали они неудовлетворенность от этой, «временной» памяти? Желали ли они иного, вечного помина души? – бесспорно да. Изобразительные памятники древности, – все, – показывают черную пелену смерти, застилавшую очи. [334]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 редкое его создания редко веселятся, плачут или негодуют, им свойственно по большей части выражение тихой спокойной сосредоточенности». Надгробные плиты, или «стелы», представляют нам воочию 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 вспоминать их таковыми, какими они были при жизни». [335]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 призрачности 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». [336]

Несмотря на постоянное поминовение, нет для усопших вечной памяти и нет, значит, загробной реальности.

«...Такова уж судьбина всех мертвых, расставшихся с жизнью.

Крепкие жилы уже не связуют ни мышц, ни костей их;

Вдруг истребляет пронзительной силой огонь погребальный

Все, лишь горячая жизнь охладелые кости покинет:

Вовсе тогда, улетевши, как сон, их душа исчезает». [337]

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 Метерлинка, – разумею его «Синюю Птицу», [338]– которыми он облакает это древнее учение.

Но ни великолепные образы поэтам ни равно-значительная им теория Огюста Конта, ни, наконец, все возрастающий и гипнотизирующий массы культ «великих», «героев», «деятелей» – никакие речи, сборники, популярные издания, чествования» 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 счастливым

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», [339]

но, как и Ахилл, каждый из «великих» бесцерковников 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», [340]

ибо ни умственное и художественное творчество, ни семейная жизнь не обеспечивают вечной памяти, а потому, не обеспечивая и вечной реальности,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
не укрепляют личности в Вечной Жизни.

Но что ж такое память? Уже психологическое ее определение, а именно как «прирожденной способности к представлениям», [341]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 аппергенции, репродукции и рекогниции, делает память основною познавательною функцией разума. Подобное же убеждение выражает и Платон, облекая его образами мифов. «Мать Муз» – т. е. видов духовного творчества – «Память, ?», [342]говорит он в диалоге своей юности; знание – «припоминание, ?» мира трансцендентного, [343]высказывается он в зрелом возрасте. [344]

Таким образом, если трансцендентальная память – основа знания, по Канту, то память трансцендентная – основа знания, по Платону. А если, далее, мы обратим внимание, что и «трансцендентальное» у Канта имеет явно трансцендентный смысл, [345]и «трансцендентное» у Платона может получать истолкование как «трансцендентальное», [346]то сделается несо мненным сходство мыслей двух величайших представителей философии. Сюда нужно еще присоединить взгляды значительнейшего, и наиболее влиятельного из представителей философии наших дней, Анри Бергсона, для которого «память» опять?таки есть та деятельность, с которой «мы вступаем в область духа» [347]и которая делает духовное существо самосознательным, т. е. самим собою. И тогда мы согласимся, что вся теория познания, в конечном счете, есть теория памяти. [348]

Однако нас собственно интересует онтологический момент памяти. Что же она, как деятельность души? – Она – творчество мыслительное и, скажем более, единственное творчество, присущее мысли, ибо фантазия, – как известно, – есть только вид памяти, [349]а предвидение будущего – тоже не более как память. [350] 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 мистические, ибо психологические потому?то и психологичны, что во Времени происходят и со Временем безвозвратно утекают. «Повторить» психологически элемент так же невозможно, как невозможно повторить то время, с которым он непрерывно связан: жизнь психологического элемента – по существу жизнь едино-моментная. Но можно снова 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» дана нам, и дана теперь, 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. все Время дано мне, как некое «сейчас», почему сам я, смотрящий на все Время, зараз мне данное, – сам я стою над Временем. [351]

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 сейчас быть местом для символов мистического, должны сами переживаться, хотя и как разновременные, но зараз, т. е. под углом Вечности. [352]Во всех трех направлениях памяти деятельность мысли излагает Вечность на языке Времени; акт этого высказывания и есть память. 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 еобственнейше мысль. То же, что у Бога называется «памятью», – совершенно сливается с мыслию Бо-жией, 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 память, – *mn*, – в индо-европейских языках означает мысль

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
во всей широте понимания этого слова. [353]

Па-мя-ть, старо-славянское па-мя-ть, со-коренно глаголам па-мя-н?-ти, по-ми-на-ти, по-ми-на-ти и очевидно происходит от умя. Отсюда понятна связь слова память с производными основы mn-, men-, mon-, относящимися то к памяти, то к мысли. Таковы слова: мн-и-ть, мн-е-н-и-е, мн-и-м-ый, мн-и-тел-ьн-ый. Таковы: старо-славянские: мн-иж, мн-е-ти, сж-мн-е-ти (-са) == dubitare, timere; сербские; мнити, су-мнь-а-ти; чешские mneti, mni?m, mni?ti, mmi?ti; польские: pomniec, niemac, mienic, sumnienie, sumienie – совесть; малорусские: мн-и-ты, по-мн-я-ты; белорусские: су-м – сомнение, су-мн-ый. Таковы же, далее, санскритские: man (только в среднем залоге) – думать, верить, ценить и т. д. man?jate – мнить и т. д. manas – дух, воля, ма?t?is – внимание, мысль, намерение; man?ju?s – отвага и негодование и др., литовские: men-u, min?iu, min?ti – помнить, min?ta?s = мать, at – (iz) – mint?is, min?e?ti, perman?i?ti; латышские: min-e-t – вспоминать, man?i?ti – мнить; прусское: min?isn?an; латинские: mc?mi (=e)n?i – помню, re?mi?n?i?sci – вспоминать, com?min?i?sci, com?men?tu?s (= немецкому ver?mein?t, вымышленный, men – (t)s – мысль, ум, воля и проч., min?er?va, men?t?io – упо-мин-а-ние, mon-ere – напоминать, убеждать (= немецкому mahnen), mon?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: ga?man, man – думаю, mun?an – мнить, mun?d, ga?mun?d?s, mun?s, мьсль; исландское: minna, minna – воспоминание; древне-верхне-немецкие: tinnon, man-?-n, man?u?n – увещивать, напоминать, meina – мнение; греческие: ? – вообще сильное душевное движение, стремление, желание, воля, гнев, ярость, затем также: жизненная сила, жизнь, сила и т. д., ??-, ??-???-? сильно стремиться, сильно желать, рваться душой к чему?нибудь и т. п., ??-???-? – напоминать, ? из ?, ?, – гнев, ? – исступление, ?-? – видец, прозорливец и др., им подобные. [354]

Таким образом, действительно, память – это и есть мысль по: преимуществу, сама мысль в ее чистейшем и коренном значении.

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

Но далее, за 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, что 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.

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 целостность. Может быть, только твои руки примут ее не порванной. Только твои... Ведь вопрос о смерти второй – болезненный, искренний вопрос. Однажды во сне я пережил его со всюю 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. Яхотел вскрикнуть, и – не мог. Язнал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо моё. Само-сознание на половину было утеряно, и я знал, что это – абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: «Из глубины воззвах к Тебе Господи. Господи, услыши глас мой!..». [355]В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-торуки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда?то, далеко от бездны. Толчок был внезапный и властный. Вдруг я очутился в обычной обстановке, в своей комнате, кажется: из мистического небытия попал в обычное житейское бывание. Тут сразу почувствовал себя пред лицом Божиим

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
и тогда проснулся, весь мокрый от холодного пота. – Теперь, вот, прошло уже почти четыре года, но я содрогаюсь при слове о смерти второй, о тьме внешней и об извержении из Царства. И теперь всем существом трепещу, когда читаю: «Да убо не един пребуду кроме Тебе живодавца, дыхания моего, живота моего, радования моего, спасения моего», \$1 \$2 [356] не во тьме кромешной, вне жизни, дыхания и радости. И теперь с тоскою и волнением внимаю слову Псалмопевца: «Не отвержи мене от лица Твоего и Духа Твоего святого не отыми от мене». [357] Но ведь мое? то сонное мечтание, мои волнения – чистая шутка пред тридцатилетним горением в геенне огненной, наяву, – пред тридцатилетним умиранием смертью второю. А такой случай был на самом деле.

В бумагах известного «служки Божией Матери и Серафимова» Николая Александровича Мотовилова найдено Сергеем Нилусом 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. Нилус, – 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. Одной из первых ему попала записка об исцелении бесноватой девицы из дворян, Еропкиной, у раки святителя Митрофана Воронежского.

«Я задумался», пишет Мотовилов: «как это может случиться, 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 стаю входив 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. От-вратительную-ужасное совершилось, и для Николая Александровича наступил период тягчайших 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 неслетимого и неугасимого тем более, как лишь одну благодать Духа Святого. Продолжались эти муки в течение трех суток, так что я чувствовал, как сожигался, по 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 заздравными за болящего боля-рина раба божия Николаяектиниями,

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 свечью, 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 мука геенская, хотя на полсутков еще уменьшилась, ибо продолжалась только 1? суток и едва ли более, но зато велик был ужас и страдание от неопишуемого 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 мука 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 наиз-лейиаш червем, который ползал во мне во всем и неизъяснимо грыз всю мою внутренность и, выползаячи через рот, уши и нос,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 недаром подалось мне это свыше от Господа видение, да и не возможет 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». [358]

Конечные судьбы! Но кто не знает, что ныне чуть ли ни в каждую душу закрался более или менее вульгарный оригенизм, – тайная уверенность на окончательное «прощение» Богом? [359] 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, невозможна невозможность всеобщего спасения.

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 несвободной, чтобы Бог принудил тварь к любви, то отсюда неизбежно следует вывод: возможно, что любовь. Божия останется без ответной любви твари, т. е. возможна невозможность всеобщего спасения.

Тезис — «невозможна невозможность всеобщего спасения» – и антитезис – «возможна невозможность всеобщего спасения» – 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 Троица Божия, как Существенной Любви, в отношении к идее твари раскрывается в обоюдо-исключающих терминах прощения и воздаяния, спасения и гибели, любви и праведности, Спасителя и Карателя, – аспектах рассудочно столь же не терпящих друг друга, как и троичность с единством – во внутри-Божественной жизни. Единству Божью соответствует воздаяние, а троичности – прощение. Так, и исторически мы имеем суровый монархианизм и послабляющий тритеизм. [360]

Если свобода человека есть подлинная свобода самоопределения, 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 само-ограничения 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». [361] Но, при наличности злой воли, воли извращенной и осатанелой,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org стремящейся ко злу ради зла, ищущей его, как такового, – воли отрицающей Бога ради отрицания и ненавидящей Его только за то, что Он – Любовь, [362]– одним словом, при наличности цинизма, [363] «любви ко злу» [364] и, – по выражению Эдгара По [365]– «демона извращенности», душа клянет самое прощение Божие, отрицает и не приемлет его. «Никогда люди, – говорит Паскаль, [366]– 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 начал. 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 получат смерти...». Так говорит у Достоевского старец Зосима. [367] Тут уже не Бог не примиряется с тварью и не прощает злобной души, исполненной ненависти, но сама душа не примиряется с Богом. Чтобы силом 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». [368]

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» [369] против него.

В пределах рассудка 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 рассудке 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 вещей 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». ? ??? ? – 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. [370]

Но тварь Божия – личность, и она должна быть спасена; злой же характер есть именно то, что мешает 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,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org 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 без-субстанциональное 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 словами, 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. вне Бога, – во «тьму кромешную», т. е. «кромешь», «опричь» Бога находящуюся, [371]– в то метафизическое место, где нет Бога. Троиный есть Свет Любви, в каковой Он – Бытие; вне Его – тьма ненависти, и потому – вечное уничтожение. «Троица – непоколебимая держава» [372] 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 геенна – это отрицание догмата троичности. Недаром именно отрицание за символом «три» 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 заклятия ясен: три – священное число Истины, а девять – 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 троичность отвергается ее троичность, за пятирицею ее девятичность: за числами Истины отвергается то, что делает их числами Истины, – их истинст-вующая природа. Следовательно, заклятием «Три не три, девять не девять» делается бессильная попытка ниспровергнуть «столп Истины» и утвердить «столп злобы Богопротивной» [373] утверждается ложь, как ложь, Зло, как зло, Безобразие, как безобразие, – сам Сатана. Ведь сущность зла – в отвержении?, – и только в этом. Во «тьме внешней», куда низвергается мое «для себя», т. е. моя самость, чрез свое Отвержение?, 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 рассеяния, чистою объективностью, вечно реальною, но – лишь «для другого», поскольку оно не выявило себя для себя в любящей самости, и потому, будучи реальною «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 само-восприятия 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?, растянувшийся на вечность. Это – вечное усилие, доказывающее бессилие, и бессилие сделать усилие. Земное? имеет еще творческий характер, но? 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; Ин 12:25).

Все сказанное – не более как перевод на онтологический язык «притчи о талантах». «Талант» – 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org потому было бы бесцельно давать ему в руки капитал, которого он не использует, так же – и рост души; «тип возрастания» [374] 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 преуспевания, каждый получает от Бога свои таланты: кому дается один талант, кому – два, кому – пять, – «каждому по его силе, по его способности, по его мочи – ?? ???»: и святым даром своим Бог не хочет насиловать человека, дабы не возложить на плечи его «бремен тяжких и неудо-боносимых» (Мф 23:4, Лк 11:46).

Получивший пять талантов приобрел на них еще другие пять; получивши 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 природу своей личности, – у него нет на это ???, – но усваивает его, чрез приятие в себя образов Божиих других людей. Любовь – вот та ???, 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, получивши пять талантов прибавил к ним еще столько же, а получивши два – прибавил к полученному не более и не менее, как два же таланта (Мф 25:16–17).

Это удвоение себя есть «верность в малом» («??? ? ?? ?? – в малом был верен», Мф 25:21–23),: – в том, что дано было каждому, в порученной охранение его клети 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 «бездную богатства и премудрости и ведения Божия» (Рим 11:33). Его ждет «вхождение в радость Господина своего» (?'?? ??? ??? ? ??? ?? ??? – 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. [375] Так, приточный раб, получивший один талант и не прибавивший 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 рассыпал; и, убоявшись, пошел и скрыл талант твой в земле; вот тебе твое!» (Мф 25:24,25). Ненависть к благовому Господину звучит в этих словах; со злобою и гордостью отмечает 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 преизбудет, у неимущего же отыметса 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 обеспечить себе, узаконить себе возможность нерадения тем, что прячет от себя свой образ Божий, а на вопрошание о нем спешит горделиво отвергнутые его, то отверженное и отнимается от него. Но за грех отвергшего Господь не наказывает всей 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 об ретают и усвоят себе и этот, отверженный дар Господень; негодный же раб извергается от радости Господина своего, т. е. делается вне ее, – во тьме, что вне Бога, – «во тьме внешней» (Мф 25:30).

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Свобода Я – в живом творчестве своего эмпирического содержания; свободное Я сознает себя творческой субстанцией своих состояний, а не только их гносеологическим субъектом, 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 сужающего об эмпиричности: Я может возвышаться над условиями эмпирического, и в этом – доказательство высшей, не-эмпирической его природы. Но, в переживании творчества своего, дается эта природа, как факт. 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 само-творчестве, прилепилось не к своему образу Божию во Христе, а к своему эмпирическому 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 ? 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 Коране 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». [376] Так, вот, – и относительно каждого похотения, поставленную вместо утверждения Истины: идеал, т. е. потребность в Бесконечном, будучи проецирован на конечное, создает идол, и идол этот губит душу, разделяя «самого» человека от его само-сознания и тем лишая человека свободы. Окончательным, последним и бесповоротным 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 праведных: никому не бывает «Ты» тот, для кого никто – не «Ты». Таковой – чистая мнимость, сущая только для себя, и символом его может служить кусающая себя змея. Е. П. Блаватская называла [377] спиритических «духов» выразительным названием «скорлупы», соответствующим оккультическому термину *imagines*. [378] Не входя в обсуждение того, в какой связи находятся *imago* 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, *imago*, не имеющая субстанциональности. Однако, само собою, я беру предельный случай полной 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 Редсток 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 милосерд, Он простит грешнику все грехи его; если же. Он правосуден, то без милости накажет грешника». Тогда подошел к ним один из рабов и просил позволения сообщить свое мнение. «Думаю, – сказал он, – Бог, по правосудию своему, покарает и истребит грех, а по милосердию своему, помилует грешника». [379]

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Таинственный процесс суда Божия есть разделение, рассечение, выделение. Таковым является, прежде всего, таинство. Никакое таинство не делает греха негрехом: Бог не оправдывает неправды. Но таинство отсекает греховную часть души и ставит ее, пред принимающим таинство, объективно, – как ничто («покрытое»), а субъективно – как само-замкнутое зло, направленное на себя, – как кусающий себя Змей: так изображается Дьявол на старинных росписях Страшного Суда. [380] 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». [381] – Все силы отрезанного покаянием греха смыкаются на себя. Вот почему, святые отцы неоднократно указывали, что признаком действительности таинства покаяния служит уничтожение притя-гающей силы прощенного греха: таинством «истребляется прошлое – ?? ? ???», [382] причем означает, собственно, вытираю, вычеркиваю, выскабливаю.

«Всякое греховное падение кладет известную печать на душу человека, так или иначе влияет на ее устройство, – пишет один знаток аскетике. [383] – 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 человека не имеет ничего общего».

Расскажу один такой случай суда 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, 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 рассек 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 на келью, 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...». [384]

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 Божия, Того Самого Ипостасного Слова, Которое «живо и действительно и. острее всякого меча обоюдоострого». Которое «проникает до разделения души и духа, составов и-мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр 34:12).

Было бы смешно рассматривать все эти вопросы «от своего разума». То, что я изложил тебе, есть пересказ в философских терминах того, что я вычитал в

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 – , – 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 – ??? ??
? – обнаружится; день ведь – ? ???, ?– покажет, потому что в огне
открывается – ?? ?, – и огонь испытает дело каждого, каково оно есть – ???
?? ? ?? ? ?? ??? ?.

14. Если дело чье, которое он построил на основании, пребывает, то он
получит плату – ?' ? ?? ?? ? ? ?? .

Даю такой перевод («subsiste») слова ? в стихе 14-м согласно Годе, который
видит тут форму ? вместо обычно разумеемой ?, – «пребудет», «demeurera». –
Последнюю вводят ради параллелизма с последующим , «сгорит». «Но, –
замечает Годе, – этот мотив не имеет никакой цены; акт сгорания мгновенен,
между тем как то, что пребывает, пребывает навсегда: это?то и выражает
настоящее время ?». [385]

15. Если же дело чье сгорит, тот лишится ее, – потерпит урон, – а сам
спасется, но так, как от огня – ?' ? ?? ? ? ?? ? ? ?? ? ? ?? ? ? ?? ?».

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 Бо-жиею (3:1a). 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: насчет него не должно уже возникать сомнений и, значит, прямое
дело Апостола сделано. Но, в дальнейшее, при надстраивании 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 легко-воспламеняемых:
дерева, соломы, камыша. К последнему типу принадлежат все хижины Востока,
состоящие из деревянной основы и обмазывающей ее глины, которая замешана на
самане, – так называется там измельченная солома, – и увенчивающиеся сверху
камышовым 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 (??? – «как?») надстраивает основание «другой» (3:10).
Кого разуметь под «другим»? – Ближайше – Аполлоса, затем – 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 разуметь то, что представляют собою люди в
их актуально-раскрытом, эмпирическом характере. Благородство и
неблагородство 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. с. 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
свободно выражает себя в подвиге, преодолевающим 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, Годе), видящие в этих материалах для стройки «религиозные и моральные плоды, порожденные в Церкви чрез проповедь». [386]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 религиозно-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 личной душой, которые делают человека тварью словесною. И если художник даст красоту миру, то от художника из художников воссияет 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 возбуждая 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 большим, — поскольку оно есть ви-димое тело какой-то невидимой души, «искра души» [387]или, иначе говоря, символ. [388]А так как изо всех слов наиболее-учитываемое значение имеет слово, связанное с логическим 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. [389]

Но, прежде всего, это — сами религиозные деятели в их эмпирической действительности, т. е. сами люди, «каждый» — в своем религиозном «деле» (3:13).

Тут кончается первая половина мысли Апостола. Противопоставляя себе (адверсативное ?? в 3:12: ?? ?? ???) всякого другого (3:10: ? ? ??), 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 надстраивающие это основание позаботятся о своем деле, остановятся над выбором материала». — Почему? — «Потому, что дело каждого (??? ?? ?, 3:13a) обнаружится, материал, пущенный в надстройку, выявит свою природу, и дело целой жизни (—а жизнь-то одна только! —) может оказаться ничем. Ведь (???, 3:13b) 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»: [390]«Бодрствуйте», советует он, мотивируя свое предостережение тревогами последних дней; а затем добавляет: «Тогда явится, как Сын Божий, соблазнитель мира, и род человеческий войдет в огонь испытания — ??? ??? ??? ???, — выражение, быть может, заимствованное из 7 Кор 3:13. Это — «день злой» (Еф 6:13), «день искушения» (Евр 3:8), «день посещения» (7 Петр

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org 2:12), «день испытания» (Откр 3:10) и проч., о котором говорится также в 1 Кор 1:8, 4:5. Несомненно, слово «день» имеет эсхатологический смысл, и, если даже мыслить под ним «историю» или «время», или «момент опаматования», как толковали некоторые экзегеты, то все же, контекст отбрасывает на эти понятия эсхатологическое освещение, так что они являются предварениями 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 77с 49:3: «Грядет Бог наш и – не в безмолвии; пред Ним – огонь посядающий, 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 – ??? – в огне открывается – ?? ?». Но что служит подлежащим при ?? что или кто открывается в огне? – Можно разуместь – «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 – «Господь» (получается: «Господь открывается в огне, с огнем», ср. 2 Фес 1:7). Если – так, то слово огонь окончательно получает реальный характер, и, значит, сквозь аллегория прорывается тавтология, иносказание незаметно переходит в самую вещь; но однако и то и другое подлежащее дает один смысл. Можно также разуместь? безлично, так что предыдущее положение доказывається 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?, резко обособляющееся от фактических будущих, стоящих перед ним – ??? – и после него – ?. – 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» [391] предыдущего.

Конец стиха 11-го не представляет затруднений ни в чем, кроме слова . Если относить его к ?? ???, то перевод будет такой: «сам огонь», т. е. огонь в силу своей природы. Если же при разуместь ?? ?, как прямое дополнение к ?, то получится: «огонь испытывает его [дело каждого], так что выяснится, каково оно».

В последующих стихах (14, 15) изображен возможный двойной результат этого огненного испытания в день Господень. «Если дело, которое кто-нибудь надстроил, пребывает, 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 (7 Кор 13), сам дает ответ на поставленный только что вопрос: «А теперь пребывает вера, надежда, любовь – троица сия; но любовь из них больше, – ?? ? ?? ? ? ?? ? ?? ? ?? ? ?», (1 ??? 13:13). Пребывает (опять «?»!) 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 овеществленной триадою добродетелей.

Это 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, вспыхнем 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, ?», т. е. строитель, в противоположность «делу, ?? ?» спасется, – так сказать, успеет вырваться из здания, охваченного пожаром.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Слово «спасется – ?» подвергалось разным перетолкованиям; но, вопреки Златоусту и древним греческим толковникам, надо заметить, что ?? имеет значение не «сохранять» вообще, например в геенне, для вечной муки, как объясняет Златоуст (– стояло бы тогда ? [392]), а именно спасать, в благоприятном, смысле. На это же указывает противоположность дела и самого и выражение ??? ?, далеко не тождественное с ?? – в огне, и переводимое: «через огонь» или «от огня». Так, у Страбона [393] имеется выражение: ? ? ??? – сам спасен от кораблекрушения; у Свида [394] – аналогичный оборот: ??? ??? ? ??? ???, ??' ?? ??? (подразум. ??); Так же Ис 43:2: ??? ??? ??? ??? ??? ??? ??? ??? ? , ?? ?? ??. – Впрочем, более обычным оборотом, – употребляемым в вотивных надписях путешественниками, спасшимися от опасностей, – оборотом равносильным с только что рассмотренным, было ?? ?? (с родит. пад.). Такой оборот встречается нередко, например, в птолемаидских надписях, найденных Масперо. [395]

В разбираемом месте, посредством адверсативного ?? (ст. 15), проводится решительное разделение между «самим» человеком и «делом» его. Дело каждого 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-данного «образа Божия» и от «подобия Божия», т. е. раскрытия первого, поскольку «сам» человек осуществил таковое. [396] 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 Божиим, 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, ??» – 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, – надстройку. Основание – это явленная Христом в каждом из нас спасенная точка – начало спасения, – образ Божий, очищенный от перво-родного греха. В Себе 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» [397] явлена каждому вся полнота его собственной личности. Этим дана («апперципирующая масса» для внутренних исканий; эту светлую точку 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» [398]), то она неизбежно приводит к ?, к бессильной агонии. Сама совесть может ошибаться, и величайшие злодеяния – именно от «прелести», от превратного движения по криво-направляющей совести. [399] У нас, в эмпирической человеческой данности, нет ничего безусловного, даже – совести. Саму совесть надо поверять и исправлять по безусловному образцу. Но подчинение ее – формуле, хотя бы и свыше данной, было бы уничтожением единственности и незаменимости личности, ее безусловной ценности: святость 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 самой себе, но в своем идеальном виде. Примером для личности может быть она сама и только она сама, потому что иначе давалась бы возможность механически, из чужого и чуждого личности заключать к жизни ее и давать ей нормы. Единственность каждой личности, ее абсолютная незаменимость ничем другим – она требует, чтобы сама личность была примером для себя; но чтобы быть себе примером, надо уже достигнуть идеального состояния. Чтобы стать святым, надо быть 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. [400] – Сказанное можно пояснить еще таким соображением: идеал философский, т. е. отвлеченный, высказываемый, сообщаемый, есть идеал общечеловеческий, для всех. Но это, – хотя и для всех предназначенная, но потому самому и для всех

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
внешняя, – это извне-навязываемая и мертвящая схема. Философский идеал – это прокрустово ложе, для всех назначенное, но ни для кого не принаровленное. Напротив, высокая личность, – герой, мудрец, даже святой, – если возьмем его человеческое совершенство, – высокая личность– идеал только 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 мне дотога, что хорошо Петру или Ивану. Я?то живу своею жизнью и иду по своему, начертанному по земле перстом Божиим, пути». Один 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, [401]но и не модель для копирования; [402]Он – начало новой жизни, которая, раз принята в сердце от Него, сама уже развивается по собственным своим законам. Не только сохраняя свою личную свободу и своеобразность, 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 сгорит пред взором Того, который воплощает в себе полноту его идеала. Но, – говорит Апостол, – несмотря на гибель «дела», несмотря на охвативший всего человека огонь, – «сам» он спасется. Подчеркивая слово «несмотря» я хочу отметить решительное расхождение'излагаемого здесь взгляда на суд с католическим учением о чистилище, где спасается человек, но не несмотря, а благодаря, вследствие 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-таинственный и сверх-рассудочный метафизический акт разделения двух моментов бытия («о себе» и «для себя») превращен, в вульгарном представлении католического чистилища, во что?то психологическое, насквозь-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 прейти. 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 сказано, будет непрестанно 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 – ?, 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 горящею, вечно уничтожающеюся, взором Божиим прожигаемою 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 непрестанная галлюцинация Ничто, ни для кого не сушая, – вечно сгорающая и вечно-гибнущая ирреальность, одним словом – полное метафизическое ?? ?v. 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»; [403]а такова именно – Бого-зданная реальность.

Это переживается до известной меры и сейчас. Погружаясь во грех, мы теряем чувство объективно-реального существования. Погружаясь во грех, дух

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org забывает себя, теряет себя, исчезает для себя. «Бездна последняя грехов обыде мя, и исчезает дух мой», слышим мы свидетельство св. Церкви. [404] 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 пле-ницами, – т. е. веревками, – страстей», она – пленница закона греховного. Трех 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 вздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище; только бы нам и одетым не оказаться нагими – ?? ?? ??? ??? ?? ?? ».

В ранее разобранный текст 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-пышащие очи Христовы, когда она услышит слово Бо-жие, рассекающее, 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». [405]

«Нагота» и «одетость», как мистико-метафизическис 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 Лукиана Самоссатского «Харон и Теин» (из серии «Разговоров Мертвых» [406]). При переправе в гючусторон-ний 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: теням приходится расстаться со всем. Любимец женщин должен оставить красоту; царь – царский убор, богатство, гордость и презрение к людям, венец и порфиру, бесчеловечие, 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 невежество, надменность, пустословие, ложь, хитрые вопросы вместе с путанными умствованиями, одним словом, – суету, безумие и мелочность, слагающиеся из золотых монет, бесстыдства, невоздержанной жизни и лености, равно как обмана, напускной важности, и мысль о своем превосходстве, наконец, бороду, нахмуренные брови и лесь 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 рассудка разделения и рассечения встречается во многих местах Писания. Не стану приводить их все, – упомяну лишь некоторые.

Так, приточный Господин придет в дом свой неожиданно и «рассечет» нерадивого раба, которому поручено было домостроительство, «и подвергнет его одной участи с лицемерами: там будет плач и скрежет зубов» (Мф 24:51). Это

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
«рассечет его – ??? ?» весьма замечательно: не сказано «убьет» или «казнит» его, не сказано «зарубит» или «изрубит на части» и т. п., а именно «рассечет надвое – ???». – Совершенно так же – у Лк 12:46: «и рассечет его, и подвергнет его одной участи с неверными»; и тут: ??? ?. Ориген толкует это изречение Спасителя именно в таком, онтологическом смысле. «В Евангелии сказано о недобрых распорядителях, что они должны быть рассечены, 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, дух должен быть отделен от души». [407] Это и есть мистическое разделение существа человеческого на-двое, на «самого» и на «дело», тем более, что тут идет речь о неверных или о лицемерах, а о рабах Божиих, не справивших своего домо строительства. 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 праздное 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 дерево, не творящее плода доброго, посе-кают и в огонь вметаю» (Мф 3:8, 10). Но до этого суда плелемам вражьи 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 вожделения сказано: «Если правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя–? ? ??? ??? ???, – 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 – ??? ? ??? ??? ???; – 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 молнийном озарении, поймет, что растлила себя и что вся она – сплошная греховная язва – в эту неделю предварения Страшного Суда Вожия мы усвоаем в церкви ту же идею разделения, облеченную в образ отвеивания зерна от плевыв. Все что делал я – оказывается прозрачным, и нет ничего твердого. Изысканно закругляются образы стихир:

«В безгрешную страну и животную вверихся,

Посеяв грех, серпом пожав класы лености,

И рукоятим евязав деяний моих снопы,

Яже и постлах не на гумне покаяния:

Но молю тяпревечного делателя нашего Бога,

Ветром твоего любоблагоутробия

Развей плеву делмоир,

И тиентсу дождь души моей оставление,

Во небесную твою затворяя мя житницу, и спаси мя». [408]

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 све-тов», т. е. время творения света во всей личности своей, – в это

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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». [409]

Еще при жизни злая, похотная сторона самости должна быть «усекаема» и «отбрасываема напрочь»; при жизни еще «плева дел» должна быть отвеваема; еще при жизни должна 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 оборот врученный 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 («») «во тьму внешнюю – ??? ?? ?? ??, , – где будет плач и скрежет зубов», т. е. мука и бессильная ярость, впрочем, никакому восприятию недоступная, ибо она – «вне» 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 одежде (– в притче о брачном пире, Мф 22:12,13 –) извергается вон. 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 обожженной плоти (– ибо благодатная и духо-носная личность и есть обожженная плоть –) и потому оставленным вне, за пределами пиришествальной горницы, имеет целью математически-точно выразить восприятие суда самостью 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 несветящегося геенского. Так – субъективно. Но объективно, для Сущего, Бога, и для сухих, 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 попяляющего 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 идеей собственного греха и огненной муки Истины. И та и другая объективно не существуют; они – чистые субъективности. Но, не имея творчества – так как не имеет «самого», субстанции, – самость всецело ими наполнена и не может даже мысленно отвлечься от них, стать выше их, – ибо для этого необходим творческий 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 чистотой 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 Достоевский 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 вечность, как идея, которую понять нельзя,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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.

– Инеужели, неужели вам ничего не представляется 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 Раскольникова при этом
безобразном ответе». [410]

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 не доступно ничьему 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 – «как Бог»; но так как у нее нет творчества (всякое
творчество – в Боге и – только в Боге), то она рабствует себе в своем
случайном содержании, одержима конечным.

Мысли уже раскрытые выше содержатся и у Мк 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 осапится».

Тут «делом» «самого» является тело. Негодною частью его, соответствующею
горючему материалу здания (1 Кор 3:13), будет здесь соблазняющий член тела.
Лучше вовремя вырвать, отсечь его напрочь, нежели подвергать опасности всё
тело, т. е. всю эмпирическую личность. Неумирающий червь, «его», этого
соблазняющего члена, т. е. червь само–сознания греховного, вечно будет
подтачивать отсеченный и удаленный член; неуга–сающий огонь боли от
разлучения с телом – неизменно пожирать его.

Исторически образ «червя неумирающего» объясняется из Талмуда, согласно
учению которого души грешников наказываются тем, что черви пожирают их
мертвые тела. В трактате Берахот говорится: «Так же тягостен для мертвых
червь, как булавка в теле живого. Печалью и скорбью 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». [411]

«Делу» грозит вечное уничтожение, вечная агония второй смерти. Так будет,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
ибо «всякий» (т. е. «сам»; ср. «всякий» в 1 Кор 3:10) «осолится огнем», т. е. через огонь получит очищенное, не способное разлагаться или быть пожираемым червями бытие, тогда как для гниющего члена это осоление есть гибель. А то, что ранее обозначалась у Апостола лишением награды («потерпит урон») или лишением одежды («если только не окажемся нагими»), – оно характеризуется тут как состояние изувеченности, как лишение члена. 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 Живо-творящего, при хуле на Духа, т. е. при сознательном противлении Истине, Носителем которой является Дух Святой; «всякий грех и хула простятся человеку; а хула на Духа не простится человеку; 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, смерть вторую, подобно тому как разделение души и тела есть смерть тела, смерть первая. «Обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти» (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 Ин 5:16, 17).

Слово Божие – вот тот меч, которым рассекается человеческое существо (Евр 4:12; ср. Откр 1:16 «из уст Его выходил острый с обеих сторон меч»); 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 поядающий» (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 абсолютном по содержанию миге; когда соприкасаются грех и взор Божий, не могущие соприкоснуться более, как на миг, то для не-сущего эта вечность – в непрестанной продолжаемости в дурную бесконечность, в нелепом и не сущем о себе растяжении умирания злой самости на беспредельность чисто-внутренней, ничем более не сдерживаемой похоти. Будучи дурною абсолютностью и полною независимостью 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-изнемогающими никогда не останавливающимся вихрем бессмысленно кружит во тьме небытия и муки: достигнуто, вот оно «Будете как боги»!

Кому, как ни язычникам было знать о призрачности 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, [412]– 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».

Данаиды, по смерти осужденные за свое мужеубийство вечно и бесплодно носят в преисподней воду в бездонную, никогда не наполняющуюся бочку или, по вазовым изображениям, – в огромный пифос; Окн с ослом, непрестанно пожирающим веревку, – плод его непрерывающегося труда (– по объяснению Бахофена, [413] 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 титий, с непрестанно терзаемой коршуном печенью, которая все снова вырастает (то же – у Прометейя); Иксион – вертящийся в огненном колесе неутолимой страсти; [414] Тантал, томимый жаждою и голодом, но только раздражаемый видом бегущей от него холодной врды и подымающихся от него ветвей с золотыми плодами; Сизиф, 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, [415] и т. д. – вот всегда важные для подвижника образы, в содержании которых с непрерываемостью выступает по

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 прэтов. 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 преос-вященнейший Хрисанф, – 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». [416]

Идея дурной продолжаемости этого сгорания в геенском огне ясно выражена в Ин 15:6: «Я– лоза, а вы – ветви, – говорит Господь, – кто не пребудет, , во Мне, – извер-жется вон, – ?? ???, – как ветвь [не приносящая плода, см. 15:4,5] и засохнет, – ; – я такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают, – ?? ??? ??? ?? ??? ? ??? ???». 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., – теряет и творческую функцию роста, само-созидание во Христе, омертвевает 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 общую мысль о постоянной связи явлений, о «вообще». Но если бы и так, то все?таки это «вообще», как и всякое «вообще», есть лишь выражение дурной бесконечности, присущей явление, 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 самости видятся в мечтании. Все благо, все – совершенно, нее – свято, и Бог – всячески во всех; но злая самость так и оцепенела на страшном и гнусном видении. Высокий гнев разжигает и распалает ее. В бессильной ярости и муке, с воплем и скрежетом, грозится она кулаком... и кому же? – Богу и праведникам... Но, не существует ни ее, ни ее мучений, и бывший субъект их, – «сам», – 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 Пиндара. 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 правду, – о том, что знали; а знали они, хотя и смутно, существование лишь вне Бога, отпадение от Бога. Вот почему, метафизически-характерным для всего безблагодатного человечества, было и есть и будет то, что думал о смерти Еврипид; 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: ?? ? ??? ? ??[417] то ?, кажущееся, призрачное бытие или полу-бытие, безблагодатное, а потому и толу-реальное существование переходит в чистое небытие, в чистое ничто, в ?. Впрочем, это – само-чувствие личности; что ж до понятий, 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». [418] «Ад – дом умалишенных вселенной, где люди будут преследуемы воспоминаниями», [419] место неутолимых мучительных желаний. – Подобно воспаленной и жаждущей гортани томится душа, но – нет утolenия. Так, в притче о богатом и Лазаре пронзительный вопль богача раздирает уши: «Отче Аврааме! помилуй меня и пошли Лазаря, да омочит конец перста своего в воде и остудит язык мой; ибо стражду в пламени сем» (Лк

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
16:24).

Идея очистительного огня 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 огнем (обозначим его буквою А), в который бросают дерево, не приносящее плода; это – те же, что в иных местах было обозначено как бесплодная ветвь, негодная одежда, строение из худого материала и т. д. Иоанн грозит также секирою, – то же, что в другом месте – «меч обоюдоострый». – За покаянием имеет последовать новый очистительный процесс: «Я крещу вас в воде покаяния, по 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 извергнуто «вне» или «кроме», на подобие мякины при отвеивании. 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 вне-божественного; другими словами, огонь Бесть тот самый, который довершает крещальный процесс, отделяя «самого» от ино-естественного, не-божеского наслоения на нем, – огонь, «осоляющий всякую жертву» (Мк 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 откровения, – откровения для твари Утешителя. Вечное блаженство «самого», и вечная мука «самости» – таковы две ан-тиномично-сопряженные стороны окончательного, Третьего Завета. Таким образом, Откровение Вечной Истины обнаруживается в двойственном явлении: спасения-гибели, света-тьмы, духовности-геенны.

Сохранился важный аграф, или незаписанное изречение Спасителя, в котором эта двойственность Бого-откровения отмечена вполне явно. «Находящийся возле Меня, – говорит Господь в этом аграфе, – возле огня, далекий же от Меня – далек от Царства». Другими словами, Один и Тот же Господь дает Царство и посылает все недостойное: Дух Христов для достойных бывает Царством, а для недостойных – огнем.

Аграф этот сообщают: Ориген, в сохранившихся в латинском переводе бл. Иеронима «Толкованиях на Иеремию», и Дидим, в «Толковании на Псалом 88-ой». А т. к. оба они были александрийцы, то можно предполагать тут влияние местного источника, тем более, что ни у какого церковного писателя, помимо названных александрийцев, нет указаний на рассматриваемый аграф. Можно, далее, предполагать, что таковым источником было местно-чтимое «Евангелие от египтян»;

Приблизительно так же, как сделано выше, толкуют изречения Спасителя Дидим и Ориген. Вот слова Оригена (†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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
слову Божию, – ничто иное, как записанный; если не надлежало сретаясь,
--побивается бичами, которыми не секутся то; 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». [420]

Подобным же образом высказывается Дидим, 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 – ? ??? ??? ?. Потому-то говорит Спаситель: «Находящийся возле Меня – возле огня; далекий же от Меня – далек от Царства; – ? ? ??? ? ??? люроо, ? ?? ?? ??', ?? ??? ??? ?». И теперь, значит, говорит прислушивающимся круга заповедей Его, что Он «страшен и велик» для отвращающихся от добродетели Его». [421]

Таково двойственное действие или, выражаясь по-ученому, «поляризация» благодати. Но лишь это слово может показаться не совсем привычным. Суть же дела – слишком хорошо известная истина, что Бог – не только благостен, но и страшен, страшен именно непереносимую благодатью Своею, этим «бичом любви», [422] 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». [423] Благодать Божия для одних «росодательно» делает и печь, а других и в проходе «опалает». [424] 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, парящему Орлу, ослепляет подземного крота с полу-атрофированными от неупражнения глазами. Потому-то и поется в церкви:

«Ночь несветла неверным Христе,

Верующим же просвещение

Сладостию словес Твоих». [425]

Но наиболее ярко и последовательно идея «поляризации» благодати выражена в «Наследовании ко святому причащению». 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 брачную одежду?». 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, светящая одним, делается поводом к ослеплению других. Эта же обоюдность благодатной силы выражается еще образом «камня». «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, [426] 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». Приблизительно такое воззрение развивал у нас К. Леонтьев. [427] Следующую ступенью будет лубочная картина ада, где грешники лижут раскаленные сковороды и во веки веков будут вариться в котлах со смолой. [428] Далее, это воззрение утончается до

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
представления о внутреннем источнике мук адских, о мучении через слишком позднее раскаяние и далекость от Бога. Такова мысль у некоторых аскетов. Наконец, все мучения сводятся к «бичу любви Божией» и к раскаянию, [429]– к стыдливому чувству своего недостойнства, незаслуженности блаженства. [430]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. [431]

Последующую за эту форму представляет истинный оригенизм, по которому загробные мучения служат к воспитанию личности и отчасти к возмездию ей за грехи ее. Пройдя через последовательность многих существований во многих мирах, душа, наконец, исправляется и получает прощение. [432]– Учение об очистительном огне у обоих Григориев, – Богослова [433]и нисского, [434]– ведет на ступень еще более высокую. Загробные муки – это лишь необходимая хирургия, исправляющая душу. Как канат, протаскиваемый сквозь тонкое отверстие, очищается от грязи, так и душа, подвергнутая мучениям, избавляется от пороков. [435]И у того же Григория нисского, муки представляются в виде еще более утонченном, а именно, как случайное следствие очищения, как побочное явление при очистительном процессе, – как боль при операции, как неприятный вкус лекарства. [436]

Вот два ряда утончающихся взглядов. Легко заметить, что они имеют один и тот же недостаток: оба Они рационализируют мистический процесс наказания и очищения, так что, по закону тождества, грех представляется либо самую субстанцию души (первый ряд взглядов, «протестантствующий» –), либо чисто-внешним в отношении к душе (– второй ряд, «католи-чествующий» –). 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 второго ряда). Но, с другой стороны, человека абсолютно-и насквозь-испорченного, мы не можем представишь себе, ибо это значило бы, что творение Божие не удалось: образ Божий не может погибнуть (против первого 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 восстановление 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 веры и безусловно не укладывается в плоскости рассудка. 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: [437]

??? ?? ???' ? ??,
??? ??' ?? ???
?? ??, ??? ??? ' .
? ??? ' –

Видел я там наконец и Ираклову силу, один лишь

Призрак воздушный; а сам. он с богами на светлом Олимпе

дочери Зевса от златообутой владычицы Иры», [438]– рассказывает 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 сверхчеловеческим 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». [439]

Таким образом, уже у Гомера была смутная догадка или темное воспоминание о том, что «???, призрак» человека может быть в геенне, а «?, сам» он – в горнем мире. Это гомеровское различие «самого» и «призрака» имеет себе любопытную параллель в виде различения «имени» человека и его «души».

«Помяни Господи, имярек, и его душу» 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. [440]

Прежде, нежели кончать это письмо, с чувством глубокой благодарности напомним тебе случай из собственной своей жизни, когда я понял, что есть червь неумирающий и огонь не–угасающий, – когда я душой воспринял, что 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. Макарий Великий, [441]– суть горящий огненный пламень и разжженные стрелы Лукавого». Невыносимое паление заставляло терять рассудок. И, теряя себя, я то валялся на полу пред Ликом Спасителя, то в отчаянии отдавал душу губительному самуму, «Есть нечистый огонь, – говорит тот же Подвижник, [442]– который воспламеняет сердце, пробегает по всем членам и пробуждает людей к непотребству и к тысячам злых дел». Тщетно старался я сказать сердцу: «Не ешь – ма 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 того боялся более всего, что и рабство?то свое я скоро перестану сознавать. С тупою безнадежностью я следил за нависшим, как грозная туча, падением. Не было ни днем ни ночью передышки: ни покоя, ни отдыха, хотя бы на самую маленькую минутку. Тщетно старался я выполнить совет преп. Исаака Сирина: [443]«Если не имеешь силы совладеть с собою и

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 келий». Я не мог ни спать, ни есть, и только пред другими, собирая все свое самообладание, старался принимать спокойный вид; но я видел, как с каждым днем щеки худели. Одним словом, огненное «колесо бывания» [444] 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 всюнощную. 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 тишиной. 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 Макарий Великий [445]. 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» [446] всякой чистоты. Я же чувствовал себя вырванным у огненного вихря, и далекими, ничтожными и жалкими показались все искушения, когда вернулась «полновластная свобода»: почти смеха достойным казался я сам себе и мой страшный Искуситель.

Я обрел вожделенный ??, я постиг тогда, что значит .

Но это чрез тебя, Друга, я получил покой свой, чрез тебя, Друга, спасся от червя неумирающего, – твоими дружескими молитвами узрел «духовную зарю» торжествующего Неба. Душа, по выражению Исаака Сирина, стала «цвезть духом». [447] И ясно встали в сознании слова того же учителя о необходимости искушений: [448]

«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 приготавливайся 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, [449] мы преодолеваем закон тождества, делаем своим Я не фактическое Я, а духовное, – что в Боге, – саму Истину. Чрез искушение Я доказывает себя, доселе слепо себе данное, и Истина делается «другом» его, в нем живущей, а не только ему данной.

Таким-то образом, преодоление теоретического скепсиса возможно лишь чрез

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
фактическую победу над огнем геенны, готовым возгореться во всем нашем
существо. Чтобы увидеть «Столп Истины», нужно укротить геенну, нужно
разрушить «Столп Злобы Богопротивной». [450]

Письмо мое начинается признанием, что я видел смерть вторую, а кончается
исповедью насчет геенского огня. Вот образцы тех опытных данных, на которых
построено изложенное тут учение об Аде.

Х. Письмо девятое: тварь

Вот порвалась последняя нить с землею. На грудь навалилась могильная плита.
Все – все равно. 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 сея 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 безедами и ко рву! Дальше, навстречу
заходящего солнца, в золотые нивы!

Блестели усатые ячмени, отогнутые все к северу. Еще не-налившееся яровое
серебрилось, как бы накрытое сребро-тканым парчовым, покровом. Побелело
озимое. Рожь побледнела и усохла; тяжелые колрсы 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 блюдце 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 жизнью. 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 вороны 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,
воткнул в самое небо. Ветром принесило хлебный дух зрелой ржи. Вспомнилось
что-то знакомое, – вечно знакомое, – знакомое от далекой вечности, – вечно
родное, дорогое и Задушевно-зовущее.

Но небо блекло и выцветало, как уста умирающей. Небо умирало, и с ним
умирала вся надежда на лучшее будущее. Меркли и выцветали, как ланиты

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
умирающей, все благие поры вы и ожидания. С края небосвода, едва-едва,
ветром доносилась тоскливая частушка:

«Последний раз, последний час,

Последнее свиданьице.

Мы скоро не увидим вас,

и близко расставаньице».

Толстая, непроницаемая, черпая туча прикрыла небо и тяжелою завесой нависла над горизонтом. Потемнело. Оставалась только неширокая полоска аквамаринového, после-закатного неба, упирившаяся в землю тоненьким золотым ободком. Полоска сужалась и бледнела. Наконец, тяжелый, точно срезанный край плотной тучи прихлопнул этот последний просвет,... как крышкою 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, – умирай, истеки кропью, а все же живи объективным, не сходи на презренную субъективность, не ищи себе условий жизни. Для Бога живи, а не для себя. Тверд будь, закален будь, объективным живи, в чистом горном воздухе, в прозрачности вершин, а не в духоте преющих долин, где в пыли рожь 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 этой твари иную, высшую природу; сквозь кору греха осознать чистое ядро Божиего творения... Но сказать так – это все равно, что поставить требование восстановленной, 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 восстановленная в целостности, т. е. уцеломудренная личность. «Ничто, – говорит св. Мефодий, [451]– ничто не зло по природе, но по способу пользования делается злым злое – ?? ? ? ? , ?? ?? ??? ?? ».

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»: «*prudor virginis est interner?ata natura*». [452]

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, [453]– 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 задачу, ставимую подвигу, но и особенную его сущность, необходимо вникнуть несколько в тот распорядок 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 первее всего он дан телесно, – как тело. Тело человека – вот что первее 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. [454]

Возможно, что самое слово «тело» родственно слову «цело» [455] означает нечто целое, неповрежденное, в себе законченное, *integrum*: а, по мнению А. С. Хомякова, «тело» происходит от санскритского корня тал, тип– быть полным, жирным, [456], по древнему пониманию, – здоровым, крепким.

Подобно этому греческое «*σο*» со-коренно словам: *σο*, – здоровый, целый; *σο*, ??? – благополучный, здоровый, спасенный; *σο* – сильный, здоровый; *σο*, *σο* – вернее – *σο*, – лечу, излечиваю, спасаю; *σο*–*σο* – спаситель, целитель. Сопоставляя *σο* и *σο*, мы можем сказать, что эти слова относятся друг к другу, как результат или орудие действия (*σο*, *effectus*, *vis*) к действующему (*σο* ???, *auctor*) и к процессу действия (???), А т. к. окончание ??? равносильно окончанию ???, то можно, далее, написать сложное отношение:

: *σο*: = *σο*: *σο*:*σο* = *σο*: *σο*: *σο*: *σο*. [457]

Таким образом, *σο* 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 характеристики, 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 тому телу, которое делает единством это многообразие органов и деятельности, к тому телу, без которого ко всем этим органам применимо лишь понятие *σο*, но никак не *σο*. Этот?то корень единства тела, это тело в теле, это тело по преимуществу, это собственно телои занимает нас. То, что обычно называется телом, – не более как онтологическая поверхность; а за нею, по ту сторону этой оболочки лежит мистическая глубина 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. [458]

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 гомотгия «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. [459] Но» раз так, то не означает ли это соответствие, что онтологическим средоточием тела служит не та или другая конечность, а – центр гомотипии, т. е. срединная часть человека. Какая? – Уже поверхностный взгляд указывает естественное расчленение человеческого тела на голову, грудь и живот, причем каждая из

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org частей, взятая как целое, может быть принимаема за единый орган. В животе сосредоточиваются отправления питательные и воспроизводительные, в груди – чувствования и, наконец, в голове – 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. [460] 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. груди, – 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, не способное питаться благодатью, зерно души, проросшая не в недра Пресвятой Троицы, а куда-то вбок, засыхает и гибнет. Такова мистика живота, т. е. мистика оргиастических культов древности и современности и отчасти – католицизма; такова же и мистика головы, или йога, распространенная в странах Восточных, особенно в Индии, и внесенная в европейский мир оккультистами разных толков и, в особенности, теософами. [461]

Только мистика средоточия человеческого существа, мистика первым делом открывающая доступ в человека благодати, питающей недра его, только эта мистика исправляет личность и дает ей возрастать 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 «прелести» или ложной мистики, 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 груди. Но центром груди издревле считалось сердце, 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. Юркевич, [462] – тот легко может заметить, что во всех священных книгах и у всех богодухновенных писателей сердце человеческое рассматривается, 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 сердце, «случайный образ слово-выражения, которым будто не управляла определенная мысль». Сердце – не аллегория, а тавтология. [463] «Простое чтение священных текстов, если только мы не будем их перетолковывать по предза-нятым идеям, убеждает нас непосредственно, что священные писатели определенно и с полным сознанием истины признавали сердце средоточием всех явлений человеческой телесной и духовной жизни». [464] «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 [465]». Священное Писание дает «совершенно определенную мысль, что голова имеет значение органа посредствующего между целостным существом души а теми влияниями, какие оно испытывает со-вне или свыше, и что при этом ей причисляется достоинство правительственное в целостной системе душевных действий» [466].

Отсюда понятно, что задача подвижнической жизни, – целомудрие, – определяется как чистота сердца. «Сердце чисто созижди во мне Боже, и дух прав обнови во утробе моей» (Пс 50:12) – воззвал Псалмопевец, и, вслед за ним, взывает всякий верующий. Но, по свойству еврейского параллелизма, вторая половина прошения есть синонимическое усиление первой: «обнови» –

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
это то же, что «созиди», 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 «ублагодостроить», как «уцеломудрить» свое сердце.

В индоевропейских языках [467] слова, выражающие понятие «сердце», указывают самым корнем своим на понятие центральности, срединности. Как русское сердце, так и сокоренные ему: белорусское сердце, малорусское сердце, чешское srdee, польское serce, sierce и т. п., – форма уменьшительная, – от существительного serdo. Корень слова serdo образует слова: старославянское serdo, древнерусские: серед и середь – середина, серед – посреди (предлог и наречие), русские: середя, среда, середина, середний, средство, посредник, сердце-в-ин-а и др., и все они выражают идею нахождения или действования «внутри», «между», в противоположность нахождению «вне», «за пределами» 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 словоупотребление [468] «сердце» в значениях, не имеющих ничего общего ни с анатомическим, ни с нравственным или психологическим его смыслом. «Народ нередко сердцем зовет ложечку, подложечку, подгрудную впадину, повыше желудка, где брюшной мозг, большое сплетение нервов». [469] По-видимому и Библии и древней письменности разных народов тоже свойственно такое словоупотребление, и смысл его углубляется, если вспомнить, что находящееся под ложечкой солнечное сплетение симпатической нервной системы оккультистами признается за нервный центр мистической деятельности, [470] а физиологами-позитивистами безусловно признано за центр разных органических функций, вроде секреторной и т. д. [471]

«Сердце» принимает иногда значение: «нутро, недро, утроба, средоточие, нутровая середина», так что говорится «сердце земли», 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; «сердцевина дерева», т. е. срединная мякоть в дереве, проходящая как бы жилкой 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, сердце. Поэтому же сердечником 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 электромагнит 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 «сердце» передается понятие, выражаемое по-еврейски словом *libb*, соответствующим ассирийскому *libbu*, арамейскому *libb*; эфиопскому *labb*, арабскому *libb* и т. д., или словом *libab*, а в арамейском *libab* [472]

Слова эти происходят от *lib*. Но глагол *lib*, встречаясь лишь в формах *libal* и *libel*, в форме *lib* не употребляется, так что основном значении *lib* можно лишь строить догадки. [473] Правда, высказывавшиеся предположения не исключают друг друга и могут быть объединены. Это объединение происходит наиболее естественно, если в основу положить гипотезу Фюрста, [474] к тому же более вероятную, ибо она находит себе параллель в этимологии индо-европейских слов, означающих «сердце».

По мнению Фюрста, глагол *lib* имеет первым своим значением, переходным: укутывать, завертывать, обвертывать, обвивать, покрывать, а вторым, переходным: пылать, гореть, тлеть, быть накаленным. Переходное значение доказывается параллелями: арабского языка: *yalava* покрывать, – отсюда *yalava* кожа, мех, щит; *lavva* *convolvit*, свернул, – глагол равносильный еврейскому *lav* завертывать; Сирскими: *lav*, прикрывать, откуда *elav* веки (глаз), т. е. кожи, покровы и др. Отсюда понятно, что глагол *lav* действительно мог бы означать *pinguis fuit*, был жирен, как указывает Гезений, [475] ибо быть жирным и значит быть окруженным, быть, как бы, укутанным жиром. Точно

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org также понятно и то, что рассматриваемый глагол мог бы иметь значения «держания на чем?нибудь, крепкого приставания к чему?нибудь, прицепления вьющегося растения к деревьям», – откуда затем «обворачиватьея, обвиваться». [476]

Слово ?? происходит именно от этого, переходного, значения глагола ???, так что означает собою нечто покрытое, окруженное органами и частями тела и, потому, сокрытое в глубине тела и, значит, центральное, центр 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, грудь и т. д. сокрытая, как бы завернутая». Поэтому арабское слово лубб говорится об укутанном скорлупою или мякотью, ореховом или миндальном ядре; арабское 'лубуб зерно плода (ср. наше «халва», сладость из толченых ореховых ядер [477]), лабаб и лаббаг – грудная клетка (Brustknochen). Следовательно, еврейское ??, арабское лубб и т. д. означают внутреннюю точку, как твердую» точку, как «ядровую» точку.

Этот этимологию слова ?? 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»: ?? ? до глуби небес (Втор 4:11); о «сердце моря»: ты ввел меня в пучину, в сердце моря: (Исх 15:8, «песнь Моисея»); «огустели пучины в сердце моря – ?» (Ион 2:4) и, как отражение гебраистического образа выражения у Мер 12:40 о «сердце земли»; ??? «в середину дуба» или, точнее, – в ветвях, в чаще ветвей теревинфа (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 ок ружающее 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 при роды, то, восстановляемый Богом, он вносит первоначальный лад и строй в тварь, которая совокупно «стенает и мучится доныне» (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. [478]В завете Бога с Ноем (Быт 9) со всею возможною определенностью многократно повторяется эта мысль.

8. «И сказал Бог Ню и сынам его с ним так:

9. «Вот, я поставляю завет мой, – ???-? 'эт–берити, – с вами и с потомством вашим после вас.

10. «И со всякою душою живую, которая с вами, 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–берити, – 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 – -? ??? зот 'от габберит, – который я поставляю между Мною, и между вами, в между всякою душою живую, 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–берити, – который между Мною и между вами, и между всякою душою живую во всякой плоти; и не будет более вода потопом

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
на истребление всякой плоти.

16. «И будет радуга в облаке, и я увижу ее, и вспомню, завет вечный, – берет'олам, – между Богом и между всякою душою живою во всякой плоти, которая на земле».

17. И сказал Бог Ною: «Вот знамение завета, – берет, – который я поставил между Мною и между всякою плотью, которая на земле»».

Тут замечательно совершенное тождество формулы Божьего завета с человечеством и с прочею тварью [479]. Это – не два различных завета, это один завет со всем миром, рассматриваемым как единое существо, возглавляемое человеком. Самое слово «завет» – берет, – неоднократно повторяемое в этих десяти стихах, встречается в Библии еще в тех местах, где говорится о завете Бога с человеком. [480]

Если извращение человеческой природы влечет за собою извращение всей 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 этой жизни, до всеобщего изменения мира. Но, чтобы отчетливее уразуметь сущность этого земного рая подвижников, этой мистики сердца, должно припомнить, что извращение, даваемое ложною мистикой, 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 источника духовности сердца, а от бесов, нечистотой. 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, и возникает здесь под благодатным воздействием Духа Утешителя. Возникшее 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. [481]

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 бесконечность необузданности, как в мире материальном, так и в мире интеллектуальном, безусловно изгнана из него, ибо она подсечена в самом корне своем, в сердце. У негр нетленное тело и нетленный ум. И, мало того, даже неду-хоносные люди от подвижника получают силы для лучшего отношения к твари.

Одухотворенный подвижник как бы воспаряет над естеством. «Кто из людей сильных, – говорит Макарий Великий, [482]– 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 незнаемый 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 (???) , [483]«когда кто соделается причастным Духа Святого и силу Его познает из неизреченного некоего Его в себе действия и 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, [484]– имеет иной ум, иной смысл, и иную мудрость, нежели какова мудрость мира сего». Он – во всем иной, он – шок. Самое иночество есть ничто иное, как духовность, и духовность не может не быть иночеством. И тут, для иноческого сознания иным делается и весь мир. Уходя от мирской жизни инок предается жизни мировой. «По внутреннему настроению души, – говорит никита Стифат, [485]– изменяется естество вещей»; «кто достиг истинной молитвы и любви, – свидетельствует он же, [486]– тот не имеет различия вещей, не различает

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 Божий и Божий письменна; всякое творение для него – лестница, по которой ангелы Божий нисходят в земную юдоль; все долнее – отображение горнего. Вся природа – «книга» для него, как сказал про себя преп. Антоний Великий. [487]

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 гонюсь 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. [488]А именно: только в христианстве тварь получила свое религиозное значение, только с христианством явилось место для «чувства природы», [489]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. дю Буа-Реймон. [490]

«Все полно богов – ? ? ?» [491]– таково основное положение язычества. Может показаться странным, но все-таки скажу, что это положение звучит безбожно и безмир-но, атеистически и акосмически заразно: как говорит св. Афанасий Великий, [492]«многобожие есть безбожие, многоначалие – безначалие».

Все полно, богов. Но, во-первых, что же такое это «все» само о себе? Если взять тот предел, к которому стремилось вне-христианское мировоззрение; если взять речение в его тенденции, в его устремлении, – а лишь предел, лишь тенденция и есть в нем определенное, обсуждаемое, закрепляемое в слове, – то «все» – только феномен, – феномен, лишенный подлинной реальности. Оно – видимость, «кожа», по выражению фр. Ницше. [493]Оно – прекрасная форма и только. Но в самом нем нет ничего, – лучше сказать, – у него нет «самого». Все – мыльный пузырь, разрешающийся в каплю грязной воды. Вне благодатного сознания нет постижения личности, а потому все полу-реально и, при остром приглядывании, тает в ничто [494].

«Но, – говорят, – хотя оно не имеет ценности само о себе, хотя ценно в нем лишь наше эстетическое восприятие его, лишь голая субъективность, но зато в нем – бог». Да бог ли? А не притаившийся ли за прекрасною формою демон? Разве только позднейшая полемика с христианством – она одна – придала слову ?? 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, *re?ligio*, сводилась в существе своем к ?, к бого-или, точнее, к демоно-боязненности и к вытекающим отсюда, стремлениям магически заклясть недоброжелательного демона: [495]*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 ощущениях, в устроениях души они до такой степени разнородны и непроницаемы друг для друга, что кажется даже нескладным называть ту и другую одним термином «религия».

Но если даже кто и не пережил этой качественной инородности безблагодатной религии, тот, хотя бы отвлеченно, дол жен признать демоничность безблагодатного человечества. Иначе не объяснить его – или открытой подавленности, или «трагического оптимизма». Ведь что такое этот

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
«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 обратить все силы свои на «кожу» вещей и на ее воспроизведение. Характер древнего искусства показывает, что древний человек насколько 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 вверяются 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 Стагирит. [496] 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, сходилась тем с античной религиозной почвой, изменяла духу и исконным началам древнего бого–представления. Весьма возможно, что, тут в ней начинает светиться свет с Востока.

Два чувства, две иде, две предпосылки необходимы были для возможности возникновения науки: во–первых, чувство и идея, имеющие своим содержанием закономерное единство твари (в противоположность с капризным произволом демонов, наполняющих собою «все»); во–вторых, чувство и идея, утверждающие подлинную реальность твари, 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 Единого Бога и догмат о творении мира Благим Богом, т. е. о даровании твари собственного и самостоятельного бытия. Провидение Божие и свобода твари составляют, в своей антиномии, один догмат, – догмат о любви Божией к твари, имеющий свою основу в идее о Боге–Любви, т. е. о Троицизме Божества. Эта антиномия, во всей своей решительности, является основой современной науки; вне ее – нет науки. Таким образом, если ранее было показано, что догмат Троициности – исходное начало философии, то теперь открывается, что он служит правилом 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, [497]– 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 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, по 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,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org 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 посредством 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». [498]

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». [499]

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 Божий, 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 возведено было» (Ис 40:21). «Глухие вслушайтесь и слепые всматривайтесь» (Ис 42:18). «У мудреца глаза его в главе его, а глупые ходят в темноте...» (Еккл 2:14)». [500]

Затем р. Бехай ссылается еще на талмудический трактат Саббат, [501] 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, – достаточно доказана обязанность наша исследовать творения для того, чтобы из признаков проявляющейся в них премудрости вывести доказательства бытия Бога и других принципов религии». [502]

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», [503] ибо «политеизм предрасполагает человекам разъединению и изолированию явлений, обращает в другую сторону движение его мысли и задерживает развитие знания». [504] «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». [505]

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 рассеянные 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...». [506]

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; [507] 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 cog?noseere causas* [508]», то это, – конечно, лишь высокопарная: риторика атеизма: у Эпикура менее, нежели у кого-нибудь, можно усмотреть естественно-научное познание. – Цвет греческой науки – Аристотель. 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. [509] 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. [510]– Несмотря на свое с виду много-обещающее 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org 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 – промежуток, равный периоду времени между Роджером Бэконом и Ньютоном – мог появиться Плиний, 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 отдававшемуся подвигу, хотя только он обладает нужными для истинной науки задатками. А в дальнейшем этому развитие 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 ранней Церкви люди еще не имели времени одуматься и расчлнить 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 жизнью, 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 Твоих» – эта музыкальная тема проникает все настроение перво-христиан. Послушай, разве не пышным развитием этой темы являются слова св. Климента Римского. [511]

«– 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 взглянем 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, – ??, – по воле Его, в особые сроки производит все-изобильную 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 – ? – 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, [512] 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 едино-мыслии и мире. Всему этому повелел быть в мире и едино-мыслии Великий Создатель и Владыка всего, благодетель 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 заокеанских миров. [513] 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,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
человечеству, а не природе, дышит новым представлением о твари, – спокойною
и непоколебимою уверенностью в том, что без воли Божией и волос с головы
падает. Вот этот гимн: [514]

«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 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.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Ты Путь небесный,
Слово превечное,
Век беспредельный,
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, перед которым можно открывать всю душу, тогда она делается любовною не только в отношении к Творцу и Создателю, но и к самой твари. Бесконечная острота жалости и трепет благоговейной любви 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, перед обновленным и духоносным сознанием, является тварь Божия как самобытное и страждущее, прекрасное и загрязненное существо, как блудное дитяще Божие. Только христианство породило невиданную

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
ранее влюбленность в тварь и нанесло сердцу рану влюбленной жалости о всем сущем. «Чувство природы», – если разумеет под ним отношение к самой 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 немислимое, [515] ибо оно предполагает чувство реальности твари. Но это чувство природы рождалось и рождается не в душе «умеренных», протестантствующих и всячески-рационализирующих омиусиан, потворствующих рассудку, а у аскетов и обуздателей рассудка и строгих подвижников, у совершителей подвига, – у приверженцев омоусии.

Это отношение к твари стало мыслимо лишь тогда, когда люди увидели в твари не простую скорлупу демонов, 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 откечать 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 само-определяемость есть пустая мнимость. 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, 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»; [516] божественный эгоизм – вот что превращало Бога в демона. Напротив, христианская идея о Боге, как о Существенной Любви, как о Любви внутри Себя, а потому – также вне Себя; идея о смирении Божиим, о само-уничижении Божиим, проявляющемся сперва в творении мира, т. е. в поставлении рядом с Собой само-стоятельного бытия, в даровании ему свободы развиваться по собственным своим законам и, следовательно, в добровольном ограничении Самого Себя; идея о смирении Божиим, о самоумалении Божиим, – эта идея, 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 товарной жизни, [517] – 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. ? 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 пей, 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 частодаже 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» (Ин 3:16,17)» – хотя Христос, в самый торжественный момент Своей земной жизни велел ученикам Своим «идти по всему миру и проповедовать Евангелие всей твари – ?? ??» (Мк 16:15); – хотя есть у нас «надежда благовествования, которое возведено во всей твари поднебесной – ?? ?? ?? ??? ??? ???» (Кол 1:23); – хотя «тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, – потому что тварь покорилась суете 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 вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но мы сами, имея печать Духа, и

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела 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, – «жалкие» слова, отчасти, впрочем, вызванные неумелостью их церковных противников, а отчасти – невозможностью говорить об аскетическом опыте вне самого опыта. Отсюда происходит, что обычно не видят существенного отличия христианского подвижничества от подвижничества прочих религий, особенно индуистской. 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 призрачно 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 бого-зданной 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 безумное, случайное явление, в корне уже подсеченное Христом. Тот подвижник уходит, чтобы уходить, 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. [518]

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»; [519]христианин неспособный и не ищущий быть «превыше мирского слития», [520]– таковой может хулить тварь Божию, брезгливо морщиться на то или другое естественное явление тварной жизни и гнушаться им. Посмотри, кто как ни интеллигенция гнушается браком? Разве «Крей-церова соната» Л. Толстого, – это типично-интеллигентское произведение, – не есть одновременно и грязь и кощунство? Разве снисходительно-брезгливое и, в сущности, грязно-гадливое покивание 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 обожения, [521]идея, – осмелюсь употребить поврежденное еретиками речение, – идея святого тела..

Интеллигенты упрекают церковное непонимание в метафизическом дуализме, а сами не замечают, что ложь дуализма сваливают с себя на Церковь.

[522]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. Григорию Нисскому, ? ??? ?? ??? ? ?, ??? ??? ???.

[523]Не только «душа христианина» становится «причастного божеского естества – ? ?? ???, [524]но – и тело; человек соединяется с Богом духовно и телесно. Как говорит Симеон Новый Богослов, «homo Deo spiritualiter corporaliterque unitur», [525]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 непонимания – святой Ириной Лионский, святой Мефодий Патарский, святой Афанасий Великий, святой Иоанн 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 стыдится еды. Это искренне, – в том-то и ужас, что искренне. Ни есть, ни, тем более, вкушать интеллигент не умеет, – не знает даже, что значит вкушать, что значит священная еда: не «вкушают» дар Божий, ни даже «едят» пищу, а «лопают» химические вещества. Совершается лишь животная, голая «физиологическая функция», – мучительно-стыдная; и «функцию» эту брезгают, 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, неблагоприятной к жизни, отвергающей бесценный дар Божий, горделиво желающей все бытие перестраивать по своему.

Чтобы отметить, насколько отлично от этого брезгливого интеллигентского миро-чувствия, или, скорее, интеллигентского миро-бесчувствия, настроение церковное, напомним некоторые каноны, относящиеся к жизни тела, т. е. правила церковные, устанавливающие отношение верующего к телу, причем напомним, что это выражение церковного сознания дано не какими-нибудь эвдемонистами, а подвижниками и борцами за идею подвижничества. Вот правила свв. Апостол. [526]

«Правило 5. – Епископ или пресвитер, или диакон, да не изгонит жены своея 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, [527]– 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 плодотворения, 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 их, как будто бы спасение было для них безнадежно, и иное многое заповедовали в учили. Итак, против них-то священные отцы, собравшись, изложили ниже-помещенные правила...».

Вот некоторые из этих правил: [528]

«Правило 1. – Аще кто порицает брак, и женою верною и благочестивою, с мужем своим совокупляющеюся, гнушается, или порицает оную, яко не могущую внити в царствие, да будет под клятвою».

«Правило 4. – Лщс 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 самая доброты и святости 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 восхоцет, 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. [529]

Вот примеры, как Церковь смотрит на жизнь, Богом данную, и на ее проявления. Рассудочник–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 рассудка, т. е., в сущности, своё само–утверждающееся Я; и гнушается он всем «естественным», ибо естественное – живое и потому конкретно и неуместимо 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 – Кант, в котором, начиная от привычек жизни и кончая высшими принципами философии, не было, – да и не должно было быть по его же замыслу, – ничего 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 творчеством, которое они воруют у данной Богом жизни. И то же должно сказать о современных совершителях Канта.

Совсем иначе смотрит на жизнь «умный» 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 Фалассия, [530]– не любит ничего человеческого», т. е. присущего греховному человечеству; развивая же мысль святого Аввы, по–разуму святых отцов, 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. [531]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. [532]

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 избранников, что «схимничество есть – посвятить себя на молитву за весь мир». [533]

Аскетизм, как историческое явление; есть непосредственное продолжение харизматизма; в сущности, аскеты – это позднейшие харизматики, а хариаматики – раннейшие аскеты. Связь духо–носности и подвижничества несомненна. [534]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 телом:

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
«О како поревновах Ламеху,

Первому убийце,

Душу яко мужа,

Ум яко юношу,

яко брата же моего тело убив,

яко Каин убийца, любосластными стремлениями». [535]

Таков один из многочисленных воплей, испускаемых кающею душою. Раствление тварного организма вменяется в великий грех, и тело именуется братом, подобно тому как, много веков спустя, Франциск Ассизский обращался к своему телу, называя его «братом ослом» и подобно тому, как преп. Серафим Саровский именовал плоть нашу «другом нашим»:

«Не должно, – говорил он, – принимать подвигов сверх меры; должно стараться, чтобы друг, – плоть наша, – был верен и способен к творению добродетели».

Это – та же идея, которая в другом тоне звучит в чино-последовании погребения:

Плачу и рыдаю,

Егда помышляю смерть

И вижу по образу Божию созданную нашу красоту,

Безобразну и бессловесну,

Не имущу вида». [536]

Или, еще:

«Плачу и рыдаю,

Егда помышляю смерть,

Я вижду во гробех лежащую

По образу Божию созданную нашу красоту,

Без'образну, бесславу, не имущую вида

– '??? – ??? ???' ?? ?? ?

??? ?? ?? ??? ?. [537]

О чудесе! что сие еже о нас бысть таинство,

Како предахомся тлению;

Како сопрягохомся смерти;...»

Или еще:

«Образ есмь неизреченных Твоя славы,

Аще и язвы ношу прегрешений

– ? ??? ??? ? ??? ?? ???

Что же это за красота, созданная по образу Божию – ? ???' ?? ? ? Из приведенного песнопения несомненно, что это – та самая, которая лежит «во гробех» безобразной, не имеющей вида, растленной. Тело наше и есть эта красота, этот образ неизреченной славы Божией – ? ??? ?. Такое, – литургическое, – понимание образа Божия, – свойственное, к стати сказать, и русскому народу, что выразилось наиболее ярко в единокорной борьбе против брадобрития, [539]– это понимание образа Божия имеет себе подтверждения еще и в отеческой письменности. Так, Тертуллиан [540]и бл. Августин [541]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 нашего богослужения. А ведь именно тут – живое само–сознание Церкви, потому что богослужение есть цвет церковной жизни и, вместе с тем, корень и семя ее. Какое богатство идей и новых понятий в области догматики, какое обилие глубочайших психологических наблюдений и нравственных указаний мог бы собрать тут даже не особенно усидчивый исследователь! Да, литургическое богословие ждет себе возделывателя.

Бог и мир, духи 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 одной 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 свои властителем, задающим тон, – «demi?monde». Таково неизбежное жизненное оземляевших 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 рассудке, все непримиримее рассудочно исключают друг друга, и, вместе с тем, для высшего религиозного сознания антиномия оказывается 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 качественное отличие от разврата; только истинное, благодатное девство понимает, что брак – неглаголемый «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 качественно отличается от холостого ражания. То же относится и к другим сторонам телесной жизни. [542]

Перейдем теперь к общему вопросу о твари. Тут – та же антиномия. Приведу несколько конкретных примеров ее:

Вот Ориген, – аскет, прозванный «Адамантовым» за свои подвиги и проживавший в день всего ?обола (около 15 к.), и притом в дорогой Александрии; – подвижник часто бдевший и сурово постившийся; – спиритуалист из спиритуалистов, ради Царства Небесного, как говорят, даже оскопивший себя. Рассудочным 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
согласившихся подчиниться суете ради служения космическому процессу и
всеобщему восстановлению):

«Смотри же теперь, – в молитвенном восторге почти выкрикивает аскет-философ, [543]– смотри же теперь, к этим существам [светилам небесным], покоренным суете 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 ефесянам. 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». [544]

Вот абиссинский святой Яфкерана-Эгзиэ Гугубенский, [545] «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 благость отца нашего изрядного 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 'Ewīt, самая меньшая из всего рода птиц. Она прилетела и пила из этого моря». О возлюбленные, разве истощится море от питья 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 се, язычникам обращение, всей твари милость и милосердие да дарует». «И чтители 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 приходившими 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 помутились глаза его от многих слез, отяжелели ноги его от многого стояния, и весь он высох от забвения пищи и питья. 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 «пищью 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 (– заметь, 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 сорокалетия. Разумей, человек, если у тебя есть ум: три раза по 40

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org не будет ли 120 дней? И это, как я сказал тебе, (в продолжение) – не одного года, а трех лет». – «Еще подвиг духовный: Яфкерана–Эгзиэ делал ежечасно по 7–ми тысяч поклонов, как колесо, и число поклонов его 42000. Он не знал трех–дневного поста, а только четверо–дневный, пятидневный 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 бесплотный».

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 остров 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 остров Галела в 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 Яфкеранат Эгзиэ и нашел немного влаги на сандалиях своих. Показал авва Яфкерана авве Захарии: «брат мой возлюбленный, почему мокры мой сандалии, а что касается твоих, то я вижу, что ты стрясаешь 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». Услыхав 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». Услыхав 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; нередки чудеса повиновения животных и служения их подвижникам. [546] «Жил со зверями», – в этих немногих словах, так часто встречающихся в житиях святых авв–подвижников, – в этих трех словах 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 удивительною, проникновенною смелостью в переживании красоты.

«Воспитавший меня, – так начинает своего «Пастыря» Ерм, [547]– продал меня некоей Роде в Рим. Спустя много лет я возобновил знакомство с нею в 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
помышлял в сердце своем, говоря: «Блажен был бы я, если бы имел жену такую же по красоте и по нраву». Спустия 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, – ?? ??? ?; – по которой человек не мог совершать пути: было же место это скалисто в 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 приветствующую меня с неба, говорящую: «Ерм радуйся!». Я же, посмотрев на неё, 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, – ???, – 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». Л я, скорбный и плачущий, сказал: «Госножа, радуйся». И сказала мне: «Что печален, Ерм, – долготерпеливый и не ненавидящий, всегда смеющийся – что так уныл лицом и невесел?». Л 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 Божиих-см. Но во всяком случае на сердце твое взошел помысл о ней. А дня рабов Божиих подобный помысл – ?, – приносит грех: ибо – худой помысл и ошеломляющий, – ? – на вес-чтимого Духа и уже испытанного, если возжелать худого, и особенно Ерму-воздержаннику, – ? ? , – удаляющемуся всякого худого желания и исполненному всякой простоты и всякого незлобия»».

Таково прегрешение великого воздержанника и духоносца 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: [548]

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 удалиться». – «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,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org и играть со мною. А я как-то стал моложе и начал и сам играть с ними. Ведь одни плясали, другие же водили хоровод, а третьи пели. А, с наступившим вечером, я хотел уйти домой; они же непустили, 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 эта невинность есть окрыление и одухотворение пола, осияние его, а никак не бесполое и бескрылое вытравление его, – цвет 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. на конце аскетического подвига всего церковного человечества, в обоженном теле твари; предварительная полнота невинности – лишь в предварительной полноте Духа, т. е. на конце аскетического подвига отдельного христианина, в обоженной плоти святого. Св. мощи, – 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 низшему и плотяному. Как феникс, свивающий себе смертный костер, оживает в огне возрожденным, так и плоть воскресает в огненном отречении от себя, потому что это огненное крещение есть лишь сторона духовного 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, [549]– 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», [550] «сосуды до краев полные благодати». [551] Сам Ерм являет в себе чистоту недостижимую для человека безблагодатного. Может быть, подобные же отношения к родственным женским душам были у св. Иоанна Златоуста, [552] у св. Афанасия Великого. Напомню еще о св. Серафиме Саровском, о Феофане Затворнике. [553]

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 самоистязаниями. 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 самооскопление. [554] Может быть, даже не найдется во всей аскетической письменности другого 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, [555]– о необычайном и высшем пределе непорочности, – ? ??? ??? ??? ? ??? ?. – «Ведь, некто, – говорит, – возрев на красоту – ??, – 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
общего воскресения, – ?? ??? ? ?? ??~?? ???,?? ??? , ?? ??? ??? ?? ??».

Цель подвига, как известно, – достигнуть нетления и обожения плоти чрез стяжание духа. Это нетление, таким образом, в глазах суровейшего из аскетических писателей является не внутренним обеспложением 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, [556]– будем руководствоваться и в отношении напевов и песен. Боголюбцам ведь к радости и божественной любви и слезам свойственно возбуждаться и от мирских, – ?? ??? ??, – и от духовных песен; сластолюбивым же – наоборот».

Итак, цель устремлений подвижника – воспринимать всю тварь в ее перво–зданной победной красоте. Дух Святой открывает себя в способности видеть красоту 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. Нона, [557]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. Нона, который основал в Эдессе первый лазарет древнего мира. Женщина, о которой упоминает рассказ, была тогда вовсе не какою?нибудь святою; напротив, это была известная на всю Антиохию, – где случайно находился и Нон, – блудница Пелагия, за роскошь свою прозванная Маргаритою, – Жемчужиною. О встрече ее с Ионом подробно рассказывается в «житии преподобной матери нашей Пелагии, бывшей прежде блудницею», написанном очевидцем, диаконом илипольской церкви Иаковом. [558]История эта, к сожалению, слишком длинна для передачи здесь, и потому ограничусь лишь началом повествования диакона Иакова:

«Святой архиепископ Антиохийского града некия ради церковные 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 добродетельнаго ради жития своего, взят бысть на епископство. Егда же епископи в церковь святаго мученика Иулиана снидошася, восхотеша слышати от Нона учительное слово, и седоша вси при дверех церковных. Нон же нача учит и 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 гордостю, многоценными одеждами одянна, златом, каме–нием драгим и Маргаритами украшена: окрест же ея грядяша множество девиц и юнош, лепо одянных, и гривны златыя носящих, лице же ея тако красно бе, яко мирстии человецы видением красоты ея насытитися не можаху. Идущи же мимо нас, весь воздух благовонием ароматным исполни, юже узревше епископи грядущую бесстыдно, 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 па ню, дондеже от очес заиде. И лосем обращая к епископом, рече: не возлюбися ли вам толика красота жены тоя? Оным же не отвещавающим, преклони Нон главу свою, и плачуши собирайте во убрuseц слезы своя, и поливаше перси своя слезами, от глубины сердечный въздыхаючи, паки вопросы 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, мьющися, одевающися 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 окаянная души наша, яже вся есть скверна, нага и студа исполненна; тщимся омыти ю покаяния слезами, одяти лепотою добродетелей, дабы оче–ссм Божиим явилася благоугодна, и не была посрамлена и отвержена во время Агнчаго брака».

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Еще ярче, – ярче всего, – выражена любовь к твари в величайших представителях православного подвижничества, – у преп. ?ия Великого и Исаака Сирина, поистине столпов Церкви. И тот и другой описывают состояния высшего подъема и величайшей духовности. Если рассуждать, то можно было бы заключить отсюда, что это – парение в пустом пространстве, безбрежное и великое Ничто [559] 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 Евагрий, томимый жаждою, однажды просил позволения испить воды. «Будь доволен и тем, что находишься под тенью, – отвечал ему любвеобильный 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 пустынноиками, 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 ворами выносить вещи из своей келии. Безмерная любовь его и кротость ко всему слишком известна, чтобы нужно было напоминать о ней. [560] Но вот что говорит сам святой о моментах духо-явлений: [561]

«Сподобившиеся стать чадами Божиими и родиться свыше от Духа Святого, и имеющие Христа в себе, просвещающего и упокоивающего – ?? ??? ? – их, многообразными и различными способами бывают путеводимы Духом, и благодать невидимо действует в их сердце духовным упокоением – ??, ?? ? ?? . Но от видимых в мире наслаждений да заимствуем образы, чтобы отчасти показать и пребывания благодати в душе. Бывает, когда они (духоносцы) становятся как бы на царском пиру развеселенными, ликуя ликованием и веселием несказанным. В иную пору бывают словно невеста, со-упокоиваемая – ?? – в общении с женихом своим божественным покоем – ? ? . Иногда становятся, словно ангелы бесплотные, в такой легкости находят с телом; иногда бывают словно во хмелю от питья, возвешаемые и упоиваемые Духом – во хмелю божественных тайн духовных. – Иногда они – как бы в плач 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 соблюдают Духом... Иногда душа упокоивается 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 неисследимого 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, [562]– св. Исаак Сирин. [563]

«Совершенство всего подвига, – говорит он, – заключается в трех следующих вещах: в покаянии, в чистоте и в усовершеннии себя. – Что такое покаяние? – Оставление прежнего и печаль о нем. – Что такое чистота – ? ?? – Кратко: сердце минующее всякое тварное естество – ?? ??? ? ??? ??? ?? . – Что такое усовершенние – ? ?? – Глубина смирения – ? ???, – т. е. оставление – ?? – 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 – ??? ?? ?? » – и сказал: «Горение сердца о всем творении – ?? ??? ? ??? ??? – о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всей твари. И

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
от воспоминания о них и созерцания их очи 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 изглад 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 Исаак передает следующее: [564] «Рассказывают 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 полной 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 отъединения от отъединения, сердце делается целомудренным, т. е. бессмысленно 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 все подвижники. Но, конечно, полнота чистоты есть величина заданная, и не данная. Однако всякий раз, как подвижник взошел сколько-нибудь по «Лестнице рая», выступает ярко «чувство природы». Помнишь ли, что говорил об очистительном значении твари еп.. Феофан Затворник? [565] Не стану, впрочем, приводить его слов; сделаю; лучше, выдержку из записок одного странника. [566]

«Вот теперь так и хожу, – пишет Странник, – да беспрестанно 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 беспрестанно 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 как, как прежде, когда весьма многое казалось мне непонятным, и я часто встречал недоумение. – Когда при сем я начинал молиться сердцем, все окружающее меня представлялось мне в восхитительном виде: 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 Добротолюбии введением словес твари», 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 добрые живые примеры; часто читывал я Добротолюбие 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 услаждала, что я не полагал, есть ли кто счастливее меня на земле, и недоумевал, какое может быть большее и лучшее наслаждение в Царствии Небесном. Не токмо 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. [567] Это восприятие в высокой степени свойственно нашим странникам, и отдельные черточки его запечатлены во множестве художественных произведений. [568]

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 небольшое. 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 устройство себя, нащупал подвижник в себе свой 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 Софии.

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 высо-ку-у-ю,
У-узрю ли бездну глабо-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 тремя березами.

Вот тут-то, в этой пустынной избушке, в эти одинокие вечера, ярко вспоминался мне покойный Старец Исидор. Весь благодатный и благодатью – прекрасный, он дал мне в жизни самое твердое, самое несомненное, самое

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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.

Духоносная личность прекрасна, – и прекрасна дважды. Она прекрасна объективно, как предмет созерцания для окружающих; она прекрасна и субъективно, как средоточие нового, очищенного созерцания окружающего. Во святом открыта нам для созерцания прекрасная первозданная тварь; для созерцания святого обнажается от своего растления первозданная тварь: церковность есть красота новой жизни в безусловной Красоте, – в Духе Святом. Это – факт. [569] 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 рассудка распадается 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 рассудочных антиномиях догмата; сейчас речь будет о таких осколках, которые не находятся в явной антиномии друг с другом, потому что представляют не противоположное друг другу, а просто разное. Каждая из этих логических граней непосредственного переживания, – рассудочно, – 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 *a posteriori*, в виде откровения, т. е. как факт духовного опыта. Однако последний является в переживании не только фактом, не одной только интуицией, но и дискурсивной, потому что бытие его воспринимается как творческий акт Самой Троицной Истины. Фактически-данный синтез отдельных сторон объекта веры находит свое оправдание, – оправдание своей необходимостью, – в присно-сущем Свете Пресвятой Троицы. Но не только такое оправдание синтеза, а и самый синтез не подлежит рассудочному 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 контурами («плоские лоскутья» [570])? разве мы с тобою можем представить себе образование пространства четырехмерного по трем его проекциям на пространство трехмерное? [571] 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 полной системы понятий, если не излагать законченной схемы для переживаний, – а я – именно в таком положении, – то почти невозможно решить, что говорить и что опустить, – о чем говорить сперва и о чем – после. Ведь тот или другой порядок понятий не есть порядок подлинно-логический, но всегда – лишь условный, более или менее удобный. Отдельные понятия механически приставляются одно к другому: когда религиозный объект входит в сферу рассудка, 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 ему будет легче обозреть. 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 тварей, святой подвижник видит разум их объективного бытия, их ?. 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org 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. С точки же зрения бытия Божественного, разум твари есть безусловное представление об условном, идея Бога о частной вещи, – тот акт, которым Бог, в неизреченном само-уничтожении своей бесконечности и абсолютности, наряду с Божественным содержанием своей Божественной мысли, благоволил мыслить о конечном и ограниченном, вносит в полноту бытия Троичных недр точнее 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 самоуничтожительная 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 – '?' – ипостасей Пресвятой Троицы, благоволящей 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 открывается в характере промыслительной деятельности, как в каждой особой жизни, так и, – по преимуществу, – в трех последовательных Заветах с цело-купным миром. Иначе говоря, эти три Завета, открываясь про-образовательно и предварительно в личной жизни монады, – онтогенетически, – – повторяются с полнотой в истории всей 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 приятия. Правда, я вынужден пользоваться метафизической терминологией, но эти термины имеют в моей речи смысл не строго-технический, а условный или, скорее, символически, – значение как бы красок, которыми описывается внутренне-переживаемое. Итак, я сказал «монада», 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 тех 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 много-единое существо. Все – едино-сущно и все – разно-ипостаино. Не просто-данное, стихийное, фактическое единство сплавляет 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. [572]

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Любовь Божия, струящаяся в этом Существо – вот творческий акт, которым оно получает: во-первых, жизнь, во-вторых, единство, и, в-третьих, бытие; 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 – ?? ??? ? ??? ? » (Деян 17:28). Это «Великое Существо», –но не то, которому молился О. Конт, а воистину великое, – Оно есть осуществленная Мудрость Божия, Хохма, ? София или Премудрость. [573]

София есть Великий Корень цело-купной твари [ср. ? ?? (Рим 8:22), т. е. все-целостная тварь, а не просто вся], 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, [574]творческая Любовь Божия, «которая излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим 5:5); поэтому?то истинным Я обоженного, «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 жизнь и получит благоволение от Господа; но согрешающий против меня наносит вред душе своей: все, ненавидящие меня, любят смерть» (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 вещами. [575]

Поэтому, существовать – это и значит быть мыслимым, быть памятуемым или, наконец, быть познаваемым Богом. [576]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 пусты, и в освещении Трисиятельным Светочем делается ясно, что их вовсе нет, и что они лишь казались существующими: чтобы быть –надо ??? ??? (ср. ин 10:14, Мф 7:23, 25:31, сл.). [577]Сущий в Вечности и «познает» в Вечности же; но то, что он «познает» в Вечности [578]появляется во Времени в единый, определенный момент. Бог, Сверх-временный, для Которого Время дано всеми своими моментами, как единое «теперь», не творит мира во Времени; но для мира, для твари, живущей во времени, миро-творение необходимо приурочивается к определенным временам и срокам.

Спрашивается: «Почему именно к этим временам и срокам, а не к каким?либо иным?». – Этот вопрос, полагаю, основан на недоразумении, и именно на смешении Времени космического со временем в отвлечении. Время космическое есть последование, и, будучи последованием, оно дает последовательность всему тому, что имеет последование. [579]Иными словами оно есть внутренняя организованность, каждый член которой с непреложностью находится там, где находится. Последование всего другого, происходящее чрез, – выражаясь математически, – чрез свое «соответствие» с этим, основным, последование-родным, «таксогенным» рядом, тоже должно быть организованным. Соответствие моментов Времени и явлений происходит в силу внутреннего сродства каждого данного момента Времени и каждого данного явления; в сущности данного момента заключено и то, что он связывается соответствием с теми?то и теми?то явлениями. А раз такое соответствие установилось, тогда уже спрашивать: «Почему явление возникло тогда-т?, а не тогда?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 времени, в отвлечении рассудка. Ведь рассудок отрывает внешний вид Времени от анатомического его сложения внутри; рассудок берет форму последования, но удаляет оттуда содержание последования; получается пустая и безразличная схема последования, в которой, действительно, каждая пара моментов может быть переставлена, и все же, в силу безличия этих моментов, полученное абсолютно ничем не разнится от того, из чего получились [580]когда это, – по существу дела бессмысленное, – понятие выдают за Время, то тогда, конечно, должен возникать нелепый вопрос: «А почему Бог сотворил мир столько?то тысяч лет тому назад, а не когда?либо в иное время?», – ошибка, в которую впал, в числе многих других, знаменитый Ориген. [581]Бог сотворил, – для нас – мир

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
тогда, когда миру приличествовало быть сотворенным, – вот ответ на подобные вопрошания., Не приводя святоотеческих свидетельств в пользу изложенного здесь понимания Времени [582] (– это завело бы нас слишком далеко в сторону –), упомяну лишь свидетельство св. Григория Богослова.

Прежде творения мира, кроме существа Пресвятой Троицы, «Миро-родный ум рассматривал также в великих Своих уопредставлении-ях Им же составленные образы мира, 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?» [583]

«Из миров, – говорит тот же св. Отец, в ином месте, [584]– 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, проповедующих «Бога красотой и величием, и царственному чертогу для Образа Божия. Но первый и последний мир создан Словом великого Бога».

«Мы, – говорит также Климент Александрийский, [585]– 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 Бо-жией, – 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 рассыпается в дробность идей о 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 земна, , ? . е. тленна в существе своем. И, хотя сейчас та храмина – «на небесах – ?? » (2 Кор 5:1), однако не это существенно для нее, а – то, что она есть «жилище с неба -- ?? ?? ?? ?? ???» (2 ??? 5:2), т. е. важна ее природа, а не данное ее место-пребывание. 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... [586]); в раю – чистая духовность, хотя и при жизни к нему может приближаться святой. Идеальный облик откроется в просветленной твари, в преображенном человеке. Земная «лачуга, ???», ? . 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 обители, «??? ??» (Лк 16:9) или типы духовного возрастания, о которых говорит Господь Иисус в притче о домоправителе неправды.

Совокупность этих «многих обителей», – этих идеальных образов сущего, – слагает истинный «Дом Божий» (Евр 3:6), в котором человек является «домостроителем» (7 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, ?? ?? ? ??? ?? ??? ' ? ?? ?'» (Ин 14:2), – говорит Иисус Христос; отдельные обители, словно сотовые ячейки, образуют Дом Божий, Святой Храм Господень или, и расширенным 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, светит ему (Откр 22:5) и потому ключами от Города владеют духо-носцы, [587]– ведающие тайны Божии (Мф 16:17–19; Откр 3:7–9; Мф 18:18 и проч.). Падение твари составляло, – в онтологическом плане, – в выхождении из небесного жилища, в несоответствии эмпирического раскрытия подобия Божия небесному образу Божию: «падшее вышло

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org из своего жилища» (Иуд 1:6). Но оставленное соответствие паки достигается лишь в Духе Святом, почему этот Город Божий или Царство Божие имеет себя лишь в Источном Царстве Божием, – в Духе Святом, равно как эта Премудрость имеет себя лишь в Неточной премудрости Божией, – в Сыне, и это Материнство – лишь в Неточном родительстве, – во Отце. Пронизанная Троичную Любовью, София религиозно, – не рассудочно, – почти сливается со Словом и Духом и Отцом, как с Премудростью и Царством и родительством Божиим; но рассудочно 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. Соловьев 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». [588]

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 графам. И. Сперанского, носящей заглавие «?. Первый мир» и относящейся, вероятно, к 1812–1814 годам. [589] 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 ?. ?. Сперанского», А. В. Ельчанипова. Вот этот содержательный отрывок, поучительный для нас тем более, что гр. ?. ?. Сперанский получил образование богословское и православное и имеет авторитетное, – хотя, быть может, и поспешное, – засвидетельствование своего православия от преосв. Епископа Феофана Затворника. [590]

«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 по корности, принесенная Отцу, первая степень того умаления (exiniationis), которое впоследствии доведено до самой смерти и смерти крестной. Имя жене 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 устроение закона бытия жене. Себе же оставил только закон любви. Подобно тому как Евва уделением славы, бывшей первоначально в Адаме, получила право быть мати всем живущим на земли: так предвечная Евва подобным сему уделением небесного семени со-делалась мати всех сущих на небеси. Но сии рожденные что суть? – боги; ибо во-первых семья их в начале есть божественное, в. во-вторых самое семья сие было бы бесплодно, если бы сила Сына, яко мужа, не осенила их мати, яко жену. Таким образом возник мир духов первоначальных – типы и образы всех грядущих созданий. И лик бесплотных Ангелов возопил: «Слава в вышних Богу», земли когда еще не было».

Приведенный отрывок окрашен довольно резко пантеистическою 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 пред-существующей миру Софии-Премудрости, о Горнем Иерусалиме, о Церкви в ее небесном аспекте или о Царстве Божием, 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 рассеяна по всему Писанию и в творениях отеческих. Но я не буду приводить всех этих свидетельств, и это –

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosofff.org
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 общего 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 – ??? ? ??? ? ??» [591]– (?ф 25:34). Это – один пример; но можно было бы привести и другие места из Евангелия, в которых Царство Божие явно имеет значение пред-существующей миру, за-предельной реальности. Ярким примером их может быть то откровение Иоанна Богослова, в котором он «видел святыи 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, скрываема яны землю» (3 Ездр 7:26). Мы не будем умножать примеров. [592] достаточно напомнить, что существует даже особое направление библейского богословия, согласно которому Царство Божие имеет исключительное значение трансцендентной премирной величины, имеющей низойти на землю катастрофически в последний день. А что в иудейской апокалиптике господствующей была именно такая идея – об этом говорит едва ли нужно. [593]

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 – ???, ?, ??? ? ??? – – ??? ??? ? ??? ??? ??, ??? ??? ??? ??? ?, ?? ? –». [594]

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, [595] мысль о пред-существовании Церкви звучит властно и расчлененно.

«Так, братия, – поучает неизвестный Автор, – творя волю Отца нашего Бога мы будем от Церкви первой, духовной, прежде солнца и луны созданной – ??? ? ??? ? ??? ??, ??? ???, ??? ??? ? ??? ??? ???; – если же не сотворим воли Господа, то будем от Писания, говорящего: «Сделался дом мой вертепом разбойников» (Игр 7:11 = Мф 21:13). Так что, значит, да изберем быть от – ??? – Церкви живой – ??? ? ???, – чтобы быть спасенными. А я не думаю, чтобы вы не знали, что «Церковь» живущая – – «тело есть Христово» (Еф 1:22,23): ибо говорит Писание: «Сотворил Бог человека мужчиною и женщиною» (Быт 1:26). Мужчина есть Христос, женщина – Церковь (?? ? ? ? ???, ?? ? (14:2). – Слова ? и указывают именно на половую разницу). И также – ??? – книги пророков и Апостолы, – что Церковь не ныне есть, но свьше – ??? ? ?? ??? ?, ?? (14:2). Ибо была она духовною – ??, – как и Иисус наш, открылась же – ? ?? – на последок дней, чтобы нас спасти. Церковь же, будучи духовною, открылась во плоти Христовой, делаясь явною для нас, так что, если кто из нас соблудет ее во плоти и не разорит, то получит ее обратно в Ду хе Святом, ибо плоть сама есть символ Духа – ? ??? ? ? ??? ?, (14:3). Значит, никто разоривший символ (?; по-славянски – – вместо-образное) не участвует в подлинном – ??, – значит, не говорит ли он, братия, следующего: Соблудите плоть, чтобы участвовать в Духе (??? ??? ? ??, – чтобы получить Духа). Если же мы говорим, что плоть есть Церковь и Дух – Христос, – ? ??? ? ??? ? ??? ?? ? ???, – то конечно, обесчестивший плоть обесчестит Церковь. Таковой не получит Духа, который есть Христос. Вот какую (, 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» (I кор 2:9) избранным Его». [596]

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 словесной и логической отдельности понятий при наличности несоответственно глубокого религиозного проникновения, – этот «би-унитаризм» доказывает лишь ту связь, которую скреплены для непосредственного религиозного сознания идеи Духа, Христа, Церкви, Твари и

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org еще некоторые другие (о них – после). Замечательно, что в «Посланию» родственном по общему строю мысли «Пастыре» Ерма, относящемуся, по Цану, [597] 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 во образе Церкви: Дух Тот есть Сын Божий – ??? ??, ??? ?? ?? ?? ?? ? ?? ??? ??? ?? ? ??? » ?? ??? ?? ? ??? ?». [598]

Н? 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 просто сказать, что понятия Церкви, Духа Святого и Сына Божия – различны; – потому просто, что в сознании его это – только 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 полною осязательностью Церковь есть тело Христово, – полнота Духа, посылаемого Христом; для такого верующего, – говорю я, – –производить резкие разделения и разграничения больно, потому что они режут по живому телу. Речь веры – совсем не та, что речь богословия, и свое знание догматической истины вера облакает в символическую одежду, в образный язык, последовательными противоречиями прикрывающий высшую истинность и глубину созерцания.

В уже упомянутом «Пастыре» Ерма Церковь представлена в двух своих аспектах, а именно, как до-мирное существо и как величина в мире строимая.

В первом, премирном, аспекте Ерм видел ее под образом женщины, одетой в блестящую одежду; сперва эта Женщина явилась старою, затем моложе, а напоследок – совсем юною:

«Явилась она мне, братия, –говорит Ерм; [599]– в первом видении – очень старою и сидящею 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 пред-существования Церкви:

«Во время сна, братия, – говорит Ерм, [600]– один красивый юноша явился мне, говоря: «Кто, ты думаешь, та Старица, от которой получил ты книгу [во втором видении]?». Я сказал: «Сивилла». – «Ошибаешься, – говорит он, – она не Сивилла». «Кто же она, господин?» И сказал мне: «Она есть Церковь Божия». Яспросил его: «Почему же она старая?» – «Так как, – сказал он, – сотворена она прежде всего, то и стара; и для нее сотворен мир» – ??? ?? ? ?; . ? ? ? . ? ??? ??; ???, ?, ?? ? ???, ??? ? ??; ??? ?? ??? ?? ? ?? ?? –».

А в видении первом говорится про Бога: [601]

«Живущий на небесах, сотворивший из не сущего все сущее и умноживший и возрастивший ради Святой Церкви Своей – ? ? ?? ??~?? ??? ?? ?? ?? ?? ? (!) ?? ??? ??? ??? ?? ??? ? ? ?».

Таков первый аспект Церкви, небесно-зональный. Во втором, историческом, аспекте Ерм 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 Мистической» и «церковью исторической», причем превозносится первая ради, – и едва ли не исключительно ради, – ради последующего затем похуждения второй. Нет, это – одно и то же существо, но только видимое под двумя различиями углами зрения, – а именно, со стороны небесной и пред-существующей, единящей мистической формы и со стороны объединяемого ампирического, 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, , долу, а другой раз – снизу вверх, с земли на небо, ???, горе. Впрочем, вот свидетельство самого памятника:

«Выслушай теперь объяснение башни: я открою тебе все, – говорит Ерма Церковь во образе Старицы. [602]– итак, башня, которую ты видишь строимую, это – я, Церковь, явленная тебе теперь и прежде – о ??? ??, ?? ??? ??, ??? ??? ? , ? ??? ??? ??? ? ».

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 «предызобра-жении» нас в Боге, т. е. опять?таки о каком?то предсуществова-нии. Это несомненно. Но, с другой стороны, столь же бесспорно, что гностическая зонология была осуждена православием, равно как осуждена и идея предсуществования души, развиваемая оригенистами. [603]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 спервоначала было православным, то, в существе дела, не могло перестать быть таковым, хотя, по домостроительству церковному, во избежание соблазнов, в разгар борьбы благоразумнее было избегать его. Но и теперь Церковь нам напоминает во время богослужения об этой идее. В самом деле, молитва (ср. Ин 19):

«Христе, свете истинный, просвещай и освящай всякого человека грядущаго в мир...» –

эта трогательная молитва не содержит разве указания на тех, кто 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 «давность» и «совершенство» столь же тесно связаны между собою, как для воззрений нового времени – «совершенство» и «будущность». 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 «древность» имело двоякое значение: во-первых, хронологической давности и, во-вторых, – качественного превосходства, [604]точно так же, как на языке нашего времени «будущее» (ср. выражения: «общественный строй будущего», «наука будущего», «техника будущего» и т. д.) означает, во-первых, движение жизни во времени, выступление новых событий и, во-вторых, – усовершенствование. Следовательно, когда говорилось в древности о «предсуществовании» Церкви, души и т. д., то логическое ударение могло стоять либо на хронологическом первенстве Церкви пред миром, или души – пред настоящею жизнью человеческою, либо – на их высшей ценности в сравнении с миром, с этою, тленной жизнью. Другими словами, «предсуществование» либо было знаменем известной рассудочной теории, для которой Церковь, душа и т. д. были не более как предшествующими миру плотскими 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 хронологически»? – 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,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 realior es*, 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, на вашем 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 хронологический момент личность зачинается в мире, точно также в определенный момент и Церковь эмпирически явилась в мире, – воплотилась, родилась от Господа Иисуса Христа. [605] До того момента и личность и Церковь были только в Вечности, во Времени же не были, в потому 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 antierius*, – тогда мы опять, в тон философии, будем говорить о предсуществовании Церкви, личности и т. д.».

Такова мысль, содержащаяся в осуждении Церковью плотского, рассудочного понятия еретиков о «предсуществовании». Отсюда понятно, что если 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 полноты. Если же таковой свободы не признается, то тогда должно брать эти учения с оговорками и пояснениями приблизительно такими, какие сделаны нами выше. [606]

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 все требуемые добродетели – оттенки одной, главной, которую, в противоположность раздробленности и пестроты, можно было бы назвать цельностью души, целомудрием души, простотою – ???, [607] позволяющую быть кротким, незлобивым и чистым, – дающей силы совершать подвиги без колебаний и сомнений, но и без внутреннего самоутверждения, самопревознесения и самолюбия. Эта величайшая и коренная добродетель достигается чрез само-углубления – , – или покаяние, почему руководителем Ерма представлен «Ангел Покаяния – ? ??? ??? ? [608]», – Аскетическое обоснование духовной жизни ярко выражено и образом семи женщин, поддерживающих башню, причем каждая последующая является дочерью предыдущей; это: – Вера, Воздержание, Простота, Невинность, Скромность, Знание, Любовь. [609] – 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org 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. [610]

Кончается же книга Ерма повторным указанием, что седмица дев–добродетелей будет жить в доме, – т. е. во плоти, – Ерма лишь под непременным условием чистоты. [611]– 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 – ??? ? ??? ??? ??? ? ?? ? : это спасло тебя, если пребудешь в нем, и всех спасает творящих таковое и ходящих в незлобии и простоте – ?? ?? ??? . Эти удерживаются от всякого лукавства и останутся для жизни вечной. Блаженны – – все творящие правду. Они не погибнут до века». [612]

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 единости с Церковью. По высшее, над–мирное единство твари, объединенной посредством благодатной силы Духа, доступно лишь очищенному в подвиге и смиренному. Таким образом, устанавливается онтологическая существенность и объективная значимость смирения, целомудрия и простоты, как сверх–физических и сверх–правственных сил, делающих, в Духе Святом, всю тварь едино–сущною Церкви. Силы эти суть откровения мира иного в мире здешнем, духовного во временно–пространственном, горнего в дольнем. Они суть ангелы–хранители твари, нисходящие с неба и восходящие от твари к небу, как было явлено праотцу Иакову. И, если продолжить сравнение, то в «лестнице» нужно видеть Пресвятую Богородицу; впрочем, об этом – далее..

Учение о Софии 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 Афанасии, Святом и Великом.

Многokrатно возвращаясь к толкованию знаменитых в истории арианских споров слов из Притчей, где Премудрость говорит о Себе: «Господь создал Меня – ?? ?? –началом путей Своих в дела Свои» (Притчи 8:22), и многообразно стараясь объяснить это, соблазнительное для арианствующих, «создал, ??», Афанасий понимает 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 – ? ??? ? ??? ? – и что приведенное в бытие оказалось в 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 – ? [613]»], – так как в нас и во всех делах есть таковой отпечаток созданной Премудрости – ? ??? ?? ?? ?? ??~?? ?? ??? ?? ?? ?, – то истинная и зиждительная Премудрость, восприимля на Себя принадлежашее Отпечатку Ее – ?? ??? ? ??, – говорит о Себе: «Господь создал Меня в дела Свои». Что сказала бы сушая в нас Премудрость – ? ?? ??~?? ?, – то Сам Господь именуется, как бы, Своим. И, хотя Он, как Творец, не создан, однако же, по причине созданного Образа Своего в делах – ??? ?? ??»?? ?? ?? ?? ?, –говорит сие как бы о Себе. И как Сам Господь изрек: «Принимающий вас – Меня принимает» (Мф10:40), потому что в нас есть Его отпечаток – ? ? ?? ??»?? ?, – так, хотя и не будучи в числе созидаемых,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
 поелику создается Образ и Отпечаток Его в делах – ??? ?? ? ??? ? ?? ??
 ??, – как бы Сам Он был сим Образом, говорит: «Господь создал Меня началом
 путей Своих в дела Свои – ?? ?? ?? ? ? ??? ?». – Отпечаток же Премудрости
 положен в делах, как сказал я, чтобы мир познал в Премудрости Зиждителя
 своего – Слово, а чрез Слово – Отца, – ?? ??? ? ?? ??? ?? ??? ?' ??? – ?
 ?? ?? ??? ??? ?? ?? ? ??? ??' ? ??? ??'. – 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 рассматривание 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 – ??? ?? ??~?? ? ??? ? ?? ?? ??
 ??»?? ? ?. Если же (ариане) и этому не верят, то пусть сами скажут: есть ли
 в тварях какая премудрость, или нет – ?? ??? ? ?? ??»?? , ? ??? ?? 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 Екклезиаст говорит:
 «Премудрость человека просветит лицо Его» (Еккл 8:1), и укоряет
 безрассудных: «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 излияние – ? ??? ??? –
 есть признак сущности не Премудрости Неточной и Единородной, но
 Премудрости, изобразившейся в мире– ??? ?? ?? щ ? ??? [подразумевается: ??], –
 то, что невероятного, если эта зиждительная и истинная Премудрость,
 отпечаток Которой есть изливающая в мире Премудрость и Знание – ?? ? ? ? ??
 ? ? ???, – по сказанному выше, как бы о Себе Самой говорит: «Господь
 создал Меня в дела Свои». Ибо в мире не зиждущая Премудрость, но создаваемая
 в делах – ? ??? ?? [подразумевается ?], – по которой «небеса проповедуют
 Славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс 1.8:2). Но, если люди
 вместят в себе и эту Премудрость, то познают истинную Божию Премудрость, –
 познают, что подлинно сотворены они по образу Божию». [614]

Не может быть никакого сомнения, что та тварная Премудрость, о которой
 говорит приведенная выдержка, по взгляду Афанасия В., ни в коем случае не
 ограничивается только психологическим или гносеологическим процессом
 внутренней жизни твари, но является, по преимуществу, метафизическою
 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. [615] 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 имя 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, имя мое создано в сих зданиях»», то,
 говоря так, «он не свою сущность объявляет созданною, но образ свой – ???
 ?? ? – изза 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 зиждительстве». – 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. [616]

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 дивиться, – 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 Подobie, то говорил как бы Сам преследуемый:

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
«Савл, что Меня гонишь?» (Деян 8:4)». Истинная Премудрость, – Логос, – говорит «создал», так сказать, с точки зрения «Премудрости внедренной в мире и в делах – ??? ?? ? ??? ?? [подразумевается: ???]», – с точки зрения «Подобия Своего – ??? ??? ???», – как если бы сказал это о себе «сам Отпечаток Премудрости, сущий в делах – ? ? ? ??? ?? ? ?? ?? ??». – «Источная Премудрость есть творящая и зиждительная, а Отпечаток ее внедряется в дела, как образ образа – ? ?? ?? ? ?? ??, ? ??? ??? ???' ???». – Слово называет ее началом путей, потому что таковая Премудрость делается некоторым началом и, как бы, начатками Бого-ведспия. Усматривая эту твариую Премудрость в мире и в себе, человек постигает Истинную Премудрость, а от нее восходит к Отцу (Ин 14:9; 1 Ин 2:23)». [617] 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 – ?? ?? ??, – то, хотя по сущности пребывала Ясо Отцем, однако же, по снисхождению к тварям, отпечатлевала свой образ в делах применительно к ним, чтобы целый мир был, как бы единое тело, 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)». [618]

Тварная София, Божественное отпечатление твари есть «образ и сень Премудрости – ???' ??? ??? ? ??? ??, ??? ?? ? ?». [619] Но, осуществляемая, отпечатлеваемая в мире опытным во времени, она, хотя и тварная, предшествует миру, являясь пре-мирнымипостасным 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 Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа» (Еф 1:3–4). «Итак, – говорит св. Афанасий, – как же избрал прежде, нежели получили мы бытие, если не бы ли мы, как Сам сказал, предызображены в Нем? – ??? ??? ?, , ?? ??, ?? ? ???, ?? ????» [620]

А далее св. Отец выясняет, что именно на этом предызоб-ражении нас в Господе, на этом вечном корне нашем и основывается возможность «жизни вечной» для нас. [621] 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. [622]

София участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи четвертым, тварным и, значит, не едино-сущным Лицом, она не «образует» Божественное Единство, она не «есть» Любовь, но лишь входит в общение Любви, допускается войти в это общение по неизреченному, непостижимому, недомыслимому смирению Божественному.

Как четвертое 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 Троиединого Божества одной 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 Отчей София есть идеальная субстанция, основа твари, мощь или сила бытия ее; если мы обратимся к Ипостаси Слова, то София

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
– 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 рассудке, предстает греховному уму в трех взаимо–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 рассудка, 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, [623]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 эмпирической 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 девство, как внутреннее целомудрие и смиренная непорочность, – в этих главных дарах, получаемых от Него христианином. В этом смысле София есть Девство, как горняя сила, дающая девственность. Носительница же Девства, – Дева в собственном и исключительном смысле слова, – есть Мариам, Дева Благодатная, Облагодатствованная (, 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 рассекающим ее на–двое, Мать Божия, – «миру Очистилище», – опять?таки есть София по преимуществу. Но истинным знамением Марии Благодатной является Девство Ее, Красота души Ее. Это и есть София. София есть «сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа – ? ??? ??? ??? ?? ? ??? ?? ??? ??? ?» (7 Петр 3:4), – истинное украшение человеческого существа, проникающего сквозь все его поры, сияющее в его взгляде, разливающееся с его улыбкою, ликующее в его сердце радостию неизреченною, отражающееся на каждом его жесте, окружающее человека, в момент духовного подъема, благоуханным облаком и лучезарным нимбом, сотворяющее его «превыше мирского слития», так что, оставаясь в миру, он делается «не от мира»; делается выше–мирным. «Свет во тьме светит и тьма не объяла его» (Ин 1:5) – такова не–от–мирность духо–носной прекрасной личности. София есть Красота. «Да будет украшением – ?? – 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, – «Мать нам» (Гал 4:26). Понятно, почему это – так. Сердце является органом для восприятия горнего мира. Посредством сердца созерцается первозданный корень личности, Ангел ее, и чрез этот корень устанавливается живая связь с Матерью духовной личности, – с Софией, разумеемую, как Ангел–Хранитель всей твари, – всей твари, едино–сущной 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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. [624]

«Чистый сердцем, – по словам св. Григория Нисского, – не увидит в себе ничего, кроме Бога». [625]

Благодать широкими потоками вливается во все очищенные поры сердца. А «что-от благодати, в том есть радость, есть мир, есть любовь, есть истина – ?? ??? ??? ? , ??? , ?? , » – говорит св. Макарий Великий. [626] 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.

«? ??? ??? ?? ??? ?»

– к признакам целомудрия принадлежит и некоторая веселость», – замечает св. Григорий Богослов в своих. «Гномических двустихиях». [627]

По, если девственность души – необходимое условие для созерцания Горнего Иерусалима, то и наоборот: «касание мирам иным», [628] 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)?» [629]

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 и 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 называемая 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 духо-носность, 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 десятигранника. 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 тон 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 приуготовляйся принимать от всей души, и преплывай их всеми своими членами; и очи наполняй слезами, чтобы не отступил от тебя Хранитель твой!» [630]

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 Божий». [631]

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 «само-истуканом», 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, идеалом самого себя, а второй – идолом себя самого, истуканом.

Тип действительной чистоты – Пречистая и Препоблагословенная 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: «Очистил ище 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 сроих избавляющая». Если Господь – Глава Церкви, то Кроткая Мария, – «Подательница божественные благодати», – воистину Сердце Ее, чрез которое Церковь разносит членам своим Жизнь, Вечность и дары Духа, истинная «Живото-дательница», [632] истинный «живо-носный Источник». Ведь Мария – «Госпожа всенепорочная», «едина чистая и благословенная», «благодатная», «единая нетленная и добрая голубица». Она – Живой Символ и Начаток очищающегося мира, «Чистительная»; Она – «неопалимая купина», объятая пламенем Духа Святого, живое предварительное явление Духа на землю, тип пневматофании. Как Дух есть красота Абсолютного, так Богородительница есть красота Тварного, «миру слава», и Ею украшена вся тварь: «радуются земнороднии, о божественной Твоей Славе красящиеся», т. е. «украшался Твоею божественною славою, земнородные радуются», потому что красота, воспринятая в сердце, есть радость. 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 одну только он имел в своей келии и пред которой он спасался. [633] 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 «Путе-водительница»] 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, [634] 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 воссия Солнце в мире, владычествуяй Правдою?»

Эта теснейшая связь между идеею о Богородице и об Иерусалиме Горнем сквозит и в сопоставлении пасхального ирмоса:

«Светися, светися

Новый Иерусалиме:

Слава бо Господня

На тебе воссия.

«Ликуй ныне,

И веселися Сионе.

Ты же Чистая

Красуйся Богородице

О восстании рождества Твоего».

Про некоторых подвижников Пречистая Дева, явившись им, говорила: «Этот – нашего рода». [635] «Этот – нашего рода». Слова глубоко-знаменательные! Значит, есть какой-то особый «род», 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 ознаменованы и предназначены к особому устройению души. Они, как бы, изъяты из закона греховности, как бы 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 Иоанн Богослав. Таковы афонские святые Иоанн Кукузель и Афанасий. [636] Таковыми были преподобные Сергей Радонежский и Серафим Саровский. Удивительный пример такой непорочности явила миру Божия Мать в лице старца Киево-Печерской Лавры иеросхимонаха Парфения, который от самого детства вовсе не знал нечистых страстей и плотских борений, – не знал даже искушений от них. [637] Таковым был Старец Гефсиманского скита Исидор [638] итак, есть 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. [639]

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 сделается 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 Приснодевство, Сама Она. Потому-то такой избранник Божией Матери как преп. Серафим имел у Себя в келий 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. [640] 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 Приснодевства Божией Матери. [641] – 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 растение 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 Приснодевства, и первая среди них, Носительница и Средоточие райской чистоты – Приснодева Богородица. [642] В Богородице сочетается сила Софийная, т. е. ангельская, и человеческое смирение, – «Божие к смертным благоволение» и «смертных к Богу дерзновение». Божия Мать стоит на черте, отделяющей тварь от творца, и, т. к. среднее между тем и другим совершенно непостижимо, то совершенно непостижима и Божия Мать. Она – «высота неудобовосходимая человеческими помыслами». Она – «глубина неудобозримая и ангельскими очима». Она – «высшая небес» и «ширшая небес». [643] Она – «честнейшая Херувим и Славнейшая без сравнения всех Серафим». Она – «Владычица Ангелов». [644] О Ней говорится: «Паче Огнезрачных Серафимов явилася еси Чистая Честнейшая». Носительница чистоты, явление Духа Святого, начало духовной твари, Исток Церкви,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
выше-ангельская «Богоневестная Отроковица» перестает быть Одной из многих в Церкви; даже в Церкви святых она не есть *prima inter pares*. Она – особая. Она – исключительное средоточие Церковной жизни. Она – сердце Иисусово. Она – Церковь. Николай Кавасила, архиепископ Фессалоникийский, – один из наиболее чтимых толкователей божественной литургии (жил в XIV-м веке), – опытно познавший таинственную глубину богослужения, говорит, [645] 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 Препоблагословенную 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, небеси и земли Царице...

Достойное поклонение с благодарением приносяще с верою и умилением прибегаем».

Она имеет космическую власть. [646] Она – «всех стихий земных и небесных освящение», «всех времен года благословение». Она – ? ?? ?, – «над всем Царица». Она – Владычица мира, почему и взывает всякий верный:

«Утешения не имам разве Тебе, Владычице мира,

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. Ястарался 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 предел 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: «Иоанну, святому старцу, Игнатий и братия, которые – с ним» и, по преданию, представляющий собою частное письмо Игнатия Богоносца к Апостолу и Евангелисту Иоанну Богослову, – 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 отсюда 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 расспросить 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 доуки радуется; несчастным и притесняемым соболезнует, сострадая, 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.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Смирением 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 [esu, humanae naturae sanctitatis angelicae sociatur.* – И таковой слух – *haecstalia* – взбудоражил наше нутро (собственно – «внутренности», *viscera*) и побуждает весьма желать увидеть – *desiderare aspectum* – это, – если можно сказать, – Небесное диво и священнейшее чудо – *hujus – coelestis prodigii et sacratissimi monstri.* – Ты же постарайся удовлетворить наше желание и будь здоров. Аминь». [647]

Другое письмо носит надписание: «Иоанну, святому старцу, его Игнатий» и тоже признается преданием за письмо Игнатия Богоносца к Апостолу Иоанну. 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 Матерь 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?». [648]

А далее говорится об Апостоле Иакове, 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 прямой моей задаче, но я не могу удержаться от того, чтобы не передать этих бесконечно-милых строк переписки Игнатия Богоносца с Пресвятой Девой. 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 – «может быть». А, может быть, – и обратное. Ведь остается «а если», и ценность этого «а если» бесконечно умножает вес «может быть». 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, новообращенного, 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.. Яписал Тебе еще в другое время, и спрашивал о том же самом. Будь здорова; и новообращенные, которые – со мною, от Тебя и чрез Тебя и в Тебе укрепляются. Аминь». [649]

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.». [650]

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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, причем последнее написано уже заведомо после успения Св. Девы. Этим, будто бы, подрывается достоверность Письма. Но тут – великое недоразумение. Первое из заподозриваемых 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 прочитать 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 заподозриваемое место таково:

«*Exsultet spiritus tuus in Deo salutario tuo* – да радуется дух твой в Боге Спасительном твоём». Тут усматривают параллелизм с Лк 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, следовательно, Божия Мать 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 Цар 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 tuo...*»), 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». [651] Вот, что зна читается 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 Бого-образную 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, Матери 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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».

Н?, быть может, лучше всяких догматических положений софийность Богоматери видна из описаний Ее наружности.

По преданию, сохраненному церковным историком Никифором Каллиопа, Богородица «была роста среднего или, как иные говорят, несколько более среднего; волоса 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». [652]

По преданию, передаваемому св. Амвросием Медиоланским, «Она была, Деву не телом только, 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 гордилась пред человеком скромным, посмеялась над слабым, уклонила 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, олицетворением чистоты». [653]

А но словам Никифора Каллиста, «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 обнаруживалась особенная благодать». [654]

Пребезмерная благодатность Девы Марии, лучезарная софийность Ее описательно указываются весьма многими святыми наставниками Церкви; в богослужении 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 словно бы равнозначительное месту Господа. К Ней одной обращаемся с молением: «. Спаси нас». [655] 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. 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 Медиоланского, в его писаниях о девстве и браке. [656] 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 virginitatis extulit* – и подынявшая ко Христу Святое знамя непорочной чистоты – *intemeratae integritatis*». [657] Дева Мария непостижима в Своем превосходстве над всею природою; Она – выше природы: «Спрашивается, кто же может объять 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 приняла образ небесной жизни Та, которая нашла Себе жениха на небе. Прошедши облака, небо, ангелов и созвездия, Она нашла Слово Божие в самом лоне Отца и всей душой прилепилась к Нему». [658] «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». [659] И далее св. Амвросий приводит в пример девственника Иоанна Крестителя, «которого как бы некоторым елеем своего присутствия и благоволением 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». [660] – «О, богатства девства Мариина! Она раскалилась как скудельный сосуд и как облако, пролила на землю благодать Христову!» [661] – восклицает Амвросий. Эта благодать – духовный дождь, угашающий телесные пламенения, увлажняющий внутренние мысли; [662] 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». [663] «Она – образ девства, – *imago virginitatis*», «жизнь Ее Одной является наукою для всех». [664] Между тем, непорочность – это все, вся суть 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 сочетается с Богом; блудница же – та, которая произвела богов». [665] – И так, 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, [666] да и не только «приложимо», но и прямо «под образом Церкви предречено о Марии». [667] Всю «Песнь Песней» св. Амвросий истолковывает то применительно к Церкви, [668] 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. [669] Церковь – это и есть Дева, как Дева – Церковь. «Церковь прекрасна среди дев, ибо она есть непорочная дева, – *virgo sine ruga*». [670] 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*». [671] Христос – жених и Муж Церкви; Христос же – «жених девственной чистоты, – *sponsus virginis castitatis*»; [672] «отечество целомудрия – на небесах, – *patria castitatis in coelo*». [673] Церковь – это и есть «дева, благодаря целомудрию, по матерью, благодаря потомству, – *Ecclesia – virgo est castitate, mater est prole*». [674]

Такова Божия Матерь и «Ее непонятное превосходство пред всем Божьим творением». [675]

Но это «непонятное превосходство» не исчерпывается и не может быть исчерпано описаниями и изображениями. Образ «Невесты Невестной», как в хрустальной призме преломляясь в творчестве художника, хотя бы и свыше-просветленного, отбрасывает на данное время один лишь род благодатных лучей; иконография дает множество отдельных аспектов софийной красоты Девы Марии. Каждая законная икона Божией Матери, – «явленная», – т. е. озаменованная чудесами и, так сказать, получившая одобрение и утверждение от Самой Девы-Матери, засвидетельствованная в своей духовной правдивости Самую Деву-Матерью, есть впечатление одной лишь стороны, светлое пятно на земле от одного лишь луча Благодатной, одно из живописных имен Ее. Отсюда – существование множества «явленных» икон; отсюда – искание поклониться

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org разным 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, внешне 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 «Софий 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 тело (– «апперципирующую массу» –) для отмеченных ранее идей духовного-еозерцания.

Икона Софии Премудрости Божией существует во многих вариантах, и это одно уж доказывает, что в Софийной иконописи было подлинное религиозное творчество, – 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 единой идеи.

Задача нашего очерка – уяснить идею Софии (– как бы Софию ни именовали в разные времена, –); поэтому нам мало интереса уяснять всесторонне самый термин «София» в его инр-идейном содержании. Конечно, нет никакого сомнения, что у свв. отцов под словом София весьма нередко разумеется Слово 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 вместе хотя бы главнейшие, типические варианты. За вычетом нескольких, весьма редких и особняком стоящих, [676]таких вариантов-типов следует считать три, тогда как прочие имеют формы, примыкающие к формам этих трех, основных. Три же типичные перевода могут быть охарактеризованы, как: 1°, тип Ангела, 2°, тип Церкви (иногда его называют Софиею «Крестной») и 3°, тип Богородицы, – или, по городам, где находятся лучшие образцы соответствующих икон, – Софиею: 1°, Новгородскую, 2°, Ярославскую [677]и 3°, Киевскую. Но, прежде чем переходить к выводам относительно их религиозной сути, необходимо привести описание 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 цареградской и, вероятно, современна построению собора. По крайней мере, священник Московского Благовещенского собора Сильвестр, 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 приехав в Киев, заповеда всем крестится и тогда вся русская страна крестится; а в начале из Царя града в Киев прислан Митрополит, а в Великий Новгород Владыка Иоаким; и Князь Великий Владимир повеле в Новгороде по ставшей церковь каменчу, святую Софию, Премудрость Божию. по Цареградскому обычаю, и икона София, Премудрость Божия, тогда ж написана. Греческий перевод...». [678]

А от 1542-го года имеется прямое известие об иконе Софии: «Премудрость Божия, – говорит летопись, – простила жену, очима была больна». [679]

Таким образом, икона Софии, если не по списку, то по составу, – одна из древнейших русских икон. Содержание этой заветной святыни Великого Новгорода таково: Центральною фигурою композиции является апгело-образная фигура в царском далматике, с бармами и омофором. Длинные волосы ее не

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org вьются, по падают на плечи. Лицо и руки ее – огненного цвета, за спиной – 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 – тороки или «слухи». Это и есть София. Она представлена сидящею на двойной мутате, 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 зеленоватых концентрических колец, испещренных золотыми же звездочками. Иногда, впрочем, осьми-конечной звезды нет вовсе. По сторонам Софии, на отдельных подножиях, благоговейно предстоят: справа – Божия Мать, 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 зеленовато-голубых. Божия Мать поддерживает руками (иногда же – имеет в лоне) как бы зеленоватую сферу со звездами, в которой находится Младенец-Спаситель, окруженный шерти-угольной звездой. В левой руке Спаситель держит свиток, а правую делает ораторский жест, – то, что ранее принимали за именованное благословение. Предтеча тоже делает такое же движение рукою правую, тогда как левая рука его держит развернутый свиток с надписью: «Покайтесь и т. д.». Над 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 четырехножный золотой престол с орудиями страстей Господних и с книгою, – так называемое «уготование престола». По сторонам его – колена-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 полу-цилиндрической спинкою. Голова Бога-Отца окружена осьми-угольным нимбом, углы которого поочередно красные и зеленые. По бокам этого престола тогда расположены еще два коленапреклоненные Ангела. Наконец, вся композиция окружена иногда венком (– из 12-ти –) отдельных композиций, преимущественно из жизни Богоматери. [680]

Прежде, нежели давать окончательное толкование описанной иконе, отмечу некоторые частности, которые наталкивают на объяснение.

Крылья Софии – явное указание на какую-то особенную близость ее к горнему миру. Огненность крыльев и тела – указание на духо-носность, на полноту духовности. Кадуцей (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 свиток в шуйце, прижимаемый к органу высшего ведения, – к сердцу, – указание на ведение недове-домых тайн. Царское убранство и престол – указание на царственное могущество.

Венец в виде городской степы – обычный признак Земли-Матери в ее различных видоизменениях, выражающий, быть может, ее покровительство человечеству, как совокупному целому, как городу, как *civitas*. Камень (– а не «подушка»!) – под ногами – указание на твердость опоры, непоколебимость. Тороки 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. [681] девственность 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. [682] 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 Богоматерью, 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 открытостью 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 ярославской церкви св. Иоанна Златоуста таково: под шести-столпным киворием, 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 уготова свою трапезу» (Притчи 9:1), – а, может быть просто священнослужитель, ибо это место из Притчей – тема всей композиции. На столпах кивория – по две 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 утверждён на возвышающемся основании, а на трех ступенях последнего написано: «Ветхого и Нового Завета Божественные Церкви основание мученическая кровь, апостолов проповедь, пророческая кровь, апостолов учение, камень веры Христос, на сем камени создам Церковь Свою». Вверху над колоннадою написано: «Глава Церкви Христос», а на архитраве: – «И утверди столпов семь». Выше, над покровом кивория – восседающая на престоле с двойною мутакою Божия Мать с молитвенно-воздетыми руками и окруженная сонмом доносящих Ангелов. Над головою Ее представлен Дух Святой, от Которого нисходят на Божию Мать семь лучей – семь благодатных даров. Как видно из написей, это суть: премудрость, разум, совет, крепость, ведение, благодатие, страх Божий. Еще выше – Бог-Отец в облаках, с воздетыми руками, восседающий на престоле с мутаками (–а может еще быть и Христос? –). На полях иконы – десять групп святых в облаках: пустынножителей, 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 написанием: «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 семь», 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. [683]

Имеются варианты описанного типа «Крестной Софии». [684] Наиболее замечательны черты одного из таких вариантов, – распространенного в Новгороде, – заключаются в том, что Богоматерь стоит сбоку, 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 фомотвод, упирается средний из лучей, исходящих из полу-окружия, которое носит написание «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, икона, а не Христос.

Не останавливаясь на других вариациях этой иконной композиции, перейду

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
прямо к Софии Киевской. Она представляет много аналогий с Софиею
Ярославскою. Содержание Софии Киевской 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
напись: «Премудрость созда себе дом и т. д.». На каждом столп – по три
написи: 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
ротондою Бог-Отец (?); а над ним – Дух Святой. Кругом – семь Архангелов:
[685] 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 плато. [686]

На наиболее замечательною является известная композиция Софийной иконы в
иконостасе Собора св. Софии в Киеве, «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 Тобольска, написанному при построении храма, т. е.
при патриархе Филарете. [687] 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. кадуцей, 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. [688] – При этом необходимо
отметить что описываемая здесь икона по композиции далеко не тождественна
своей ризе [689]».

Композиция Киевской Софии представляется, таким образом, видоизменением
типа Увенчанной Богоматери, – синкретическим объединением венчания
Богоматери и типа апокалипсической жены. [690] Другими словами, Богоматерь
освещена тут двойным светом: – Церкви Земной и Церкви Небесной. «По нашему
мнению, – утверждает А. И. Кирпичников, [691] – тип венчанной Богоматери
имел первоначально то же символическое значение, как и фигура Оранты в
изображениях Вознесения Христова; Оранта без коровы и на земле, есть
церковь земная, а женская фигура на облаках с короной на голове, есть
победоносная церковь небесная». При этом указывается, что символическое
изображение византийское получило на Западе толкование историческое и затем
попало к нам, имея уже двойной смысл. Но, и помимо этих выводов из генезиса
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 четыре иконы на явно апокалипсические темы. Это –
небольшие медальоны, за решеткою весьма трудно разглядываемые. Особенно
интересна находящаяся прямо под Софиею-Премудростью. Тут – сложная
композиция, куда входят жена, облеченная в солнце. Богородица, Архангел
Михаил, Зверь, выходящий из бездны, и т. п. [692]

Может и должен возникнуть вопрос: но где же в Софийском Соборе то, что
сначала дало ему имя, – где главная святыня его? Ответ на это, конечно,
прост, по крайней мерс 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 Орантам
древнейшей христианской иконописи, что делается несомненным, что в
«Нерушимой стене» Богородица Представлена как Оранта, т. е. выражает ту же
идею, что и древние Оранты. Эта идея есть, повторяю, идея Церкви.
[693] Исследователи идут и далее сделанного здесь утверждения. Так, по
мнению Н. П. Кондакова [694] «Нерушимая стена» есть монументальное
Изображение Церкви, а по мнению Крыжановского [695] – изображение
невещественного дома Софии Премудрости Божией. Так же думают и другие
исследователи. [696]

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 чтились, 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; [697] допустить возникновение его ex nihilo, из религиозной пустоты – было бы нелепо. – Стороны этого Единого 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 наличия персонифицированных: Моря, Гор, Ветра, Снега, Пустыни, Неба и Земли, Космоса, Иордана, Солнца и Луны, Ночи и Утра, Небесного Вещества, Глубины, Ада, Черного Моря, Египта, Назарета, Вифлеема Иерусалима, Мелодии, Силы, Высокомерия, Раскаяния, Юности, ?? ??? ??, Добродетелей, ?, ?, Синагоги, Церкви и т. п. на множестве икон, миниатюр, стенописей и проч. [698] Известно, что Константин Великий воздвиг в Царе-граде три храма, – в честь: Премудрости – ? ?, – мира – ? ?? – и Силы – ? ???, – впоследствии преобразовавшиеся в храмы св. Софии, св. Ирины и свв. Сил Небесных. В истории Рима языческого подобных примеров храмо-здательства в честь отвлеченных понятий – сколько угодно; но не следует отсюда слишком поспешно выводиться, 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 в этих нейтральных, так сказать, между язычниками и христианами посвящениях меру тактическую, посредством которой Император незаметно вводил христианство, – тогда как для желающих быть вне ограды церковной предоставлялась возможность видеть в Премудрости, Мире и Силе только олицетворенные понятия. [699]

Так или иначе, но отвлеченностями люди не живут, и произошло то, что должно было произойти. А именно, стали искать для Софии конкретных представлений. Юстинианов храм Софии посвящен уже Воплотившемуся Слову Божию, так что праздником освящения было 22–23–е декабря, а храмовым, – по-видимому, рождество Христово. Но, вместе с тем, столь же несомненна религиозная связь Софии с Богородицею, раскрывающаяся в богослужебной практике и в религиозном мирозерцании наших предков. [700] для рассудка единое переживание и тогда двоилось, причем рассудок колебался между Спасителем и Богородицею. Богослужебный ритуал доказывает это с несомненностью. Уже в XVI веке наши доморожденные богословы теряются при попытке рассудочно 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». [701] но и западные посетители Цареграда видимо не знают, кому посвящен храм Софии. По крайней мере в своих описаниях Софии Цареградской они решительно умалчивают насчет занимающего-нас предмета; [702] 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, oh'est Sainte Trinites en franchois) – теперь я вам скажу о храме Св. Софии, как он сделан (Св. София по-гречески то же, что Св. Троица по-французски)». [703] 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, [704] другие видят в ней Богородицу, третьи олицетворение Девства Ее, четвертые – Церковь и пятые совокупное человечество, «Grand Etre» О. Конта.

Нужно ли признать эти толкования непримиримыми? – Разумеется, Слово Божие. Богородица, Девство, Церковь, Человечество, как рассудочные понятия, несовместимы 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
останавливаясь на каждой из них в частности; [705] приведу лишь несколько древнерусских толкований, которые дают тонкий синтез отдельных аспектов Софии. [706]

Вот надпись на иконе Софии Премудрости в иконостасе Успенского Собора Троице-Сергиевой лавры: [707]

«Образ Софии, Премудрости Божией, проявляет Собою Пресвятая Богородицы неизглаголаннаго девства чистоту. Имати 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 пополаяя страсти телесныя и просвещает душу девственную. А еже над ушами тороцы и еже имут ангели – яко девственное со ангелы равно есть. Тороцы же осенение Святаго Духа, На главе же имати венец царский. Сим являет яко смиренная ея мудрость царствует над страсти. Над главою же имати Христа, глава бо Мудрости, Сын, Слово Божие. Той возлюби Девство Пресвятая Богородицы и тоя смиренную Мудрость и благоизволи плотию родитися от Нея. Простерты же бысть небеса являет яко девственная душа присно свое желание имати на небеси. Препоясание же по персям являет сан старейшинства и святительства. В руце имати скипетр, им являет сан царский. Крили же орли и огненные на высокопарение и пророчество: птица же сия, егда видит ловца, выше возлегает; так, и любящая девство неудобь уловени бывають от ловца диавола. [708]

В шуйце же имати свиток, в нем же вписаны неведомые и со-кровенныя тайны Божий: непостижимо бо суть божественныя девства ни ангелам, ни человекам. Одевание же света и престол на нем же сидит, инога будущего света покрыве являет. Утверждены же седмь столпов – седмь Духа дарований, пророком Исаием провозвещенный. Нози имати на камени: Девство бо исповеданий яже во Христа веры стоит непоколебимо взывая к Богу: «На камени мя веры утверди». Елице же девство хранят, подобятся Пресвятой Богородице. Сие возлюби Иоанн Предтеча: сподобися крестити Христа, Бога нашего. Сие возлюби Иоанн Богослов: сподобися возвести 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 Пресвятым Богородице к Сыну ея и Бргу 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 ? означает толк, толкование, а в – вопрос–):

«Сказание истолковано, что есть софия премудрость божия. Церковь божия софия пречистата дева богородица, ? сиречь девственных душа неизглаголаннаго девства. Чистота смиренню мудрости истина, в имеет надглавою Христа, ? глава бо мудрости сын слово божие. простерта же небеса пре выспрь тоя. ? преклони бо небеса, сниде, 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 же возлюби предтеча креститель, крестиса устав девства показа жестокое о бозе житие. Имати же девство лице девиче огнено. ? огонь бо есть божество, пополаяя страсти тленныя, просвещающая же душу чисту. Имати же надушима тороцы. еже имут аггели. ? житие чисто со аггели равно есть, тороцы же суть покоище святаго духа. нагалве же ея венец царский, ? смиренная мудрость царствует страстем. нанже препоясание во чреслах, ? образ старейшинства и святительства. Вруце же держаще скипетр, ? царский сан. Имати же крыле огнене. ? высокопаривое пророчество разум скоро (?) являет зело бо зрачная птица любящи мудрость. еда бо видит ловца, выше возлетает. Тако любящей девство не-удоб'уловени бывають от ловца дьявола. Вшуйцы же имати свиток написан, ? Внем неведомыя сокровенныя тайны. Рекше преданная писания видит, непостижима бо сут божественныя действия ни аггелом ни человеком. Одевание же света и престол нанем же седи. ? Инога бу-дущаго света покоище являет. Утвержена на седмью столпе, ? Седмью духа даровании. Что во истине пророчество писано. Нози же имати на камени. ? На сем бо камени созижду церковь мою. И паки на камени мя веры утверди, софия премудрость божия. ? Святей соборней апостольстей церкви, девство образ божий от девы бо родися господь, девство почте елико бо безплотен и безтелесен Господь толико чистоте и безтлению плоти наша радуется, девство наполняет горнюю твар.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Иместо еж истощивши отпавших аггели. елико бо человек смертных толико
двствсничество женившихся честнее яко по образу божию лепо нам есть жити
христосови почести девство плоти тления и кала убегающа Дивно же нетлепну
быти человеку без-тля чистотою христовым воплощением. Нетленно отдевы
приведутся рече царю девы понем. сиречь девственных душа. Тем же не
скорбите сам бо вам обетова глаголя. Иде же аз буду ту и слуга мои
будет». [709]

Такое же, но несколько укороченное, толкование находим в одном рукописном
лицевом Апокалипсисе, [710]под надписанием: «Ософеи Премудрости Божий
списано с местного образа, иже в великом нове града». 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, рассуждение о
превосходстве безбрачия пред браком и резко-аскетический манихейский тон в
конце предыдущего «Сказания» есть прибавка позднейшая, --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, [711]опять-таки находится «Толкование образу св.
Софии премудрости Божией. София церковь Божия – Пречистая Дева-Богородица –
сиречь дей[в?]ственная душа неизглаголаннаго девства чистота и т. д.».

Несколько подобных толкований имеется и в Библиотеке Свято-Троицкой
Сергиевой Лавры. [712]Так, например, в рукописном толковом Апокалипсисе
[713]говорится: «Словеса избранна от многих книг различных строк. Нач.
Слово о премудрости. Неизреченьнаго 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 Давидова от камени
другаго [драгаго?] сделана, на ней же суть написаны стиси трие еврейскими и
самарянекими писме-ны...». На белом же листе впереди книги помещен
ex?libris: «Сия святая Откровение Ивана Богослова и ванъгиллиста
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...». [714]

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, правимой 15-го августа,
говорится о девственной Душе Богоматери, как о Церкви и о Софии:

«– заступницу мирови, прснепорочную Невесту, Деву воспета дерзаю, еяже
девственную душу церковь свою божественную нарекле еси, и воплощения ради
Слова твоего Софию Премудрость Божию именовал сси. – Зрак ея огневиден
вообразил еси, от нея же изыде огонь Божества твоего, сиречь едиnorodный Сын
твой». [715]

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 Слово Божию, София именуемая». [716]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. [717]Точно также, в упомянутой выше «Службе Софии» София иногда
почти отождествляется с Богом-Словом. [718]

Таково толкование Софии нашими предками. Сразу видно отличие его по тону от
толкования византийских греков. Занятая богословскою спекуляциею, Византия

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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, «неохристиане», католические модернисты и т. д. [719] – 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, [720] – 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 целости 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 написанием: 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 раздельные моменты жизни и только в Утешителе получает свое единство. Но мы не должны забывать, что лишь в этом единстве – сила и смысл каждого из них. Лишь в преодолении плотяной рассудочности выступает ет, 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 предварительно как намек на преображенный, одухотворенный мир, как незримое для других явление горнего в дольном. Эго откровение совершается в личной, искренней любви двух, – в дружбе, когда любящему дается предварительно, без подвига нарушение само-тождества, снятие граней Я выхождение из себя и обретение своего Я в Я другого, Друга. Дружба, как таинственное рождение Ты, есть та среда, в которой начинается откровение Истины.

XII. Письмо одиннадцатое: дружба.

Далекий Друг и Брат!

Бесконечными кругами кружит метелица, – тонким снежным прахом засыпает окно
Страница 167

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 деревьев, и стоят деревья с оголенными, простертыми ветвями, раскачиваемые.

Прислушиваешься к шуму в трубе, к впадам отдушины. Душа замирает в смутных воспоминаниях (– или предчувствиях? –) и, кажется, будто срастворяется шумам. Кажется, будто сам весь обращаешься в мстедевый вихорь. Окно уже засыпано до половины. В комнате начала водворяться сумеречная полутьма. Жидкая, синеватая тень легла на предметы. Оправляю лампаду. Ярче – золотой сноп лучей. Зажигаю еще пред Божией Матерью душистую медовую свечу янтарно-желтого воску, привезенную оттуда, 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, скользить к «тому берегу» жизнь моя, чтоб мог я, хотя бы оттуда, 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 Параклит. Проходили лесом. Глубокий снег был едва выезжен, и мы ежeminутно 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 отсюда 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 благодатная, проявляющаяся лишь в очищенном сознании. Нужно еще достичь ее, –долгим (– ох, долгим! –) подвигом. Чтобы 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 рассудку откровение человеческой личности, – в восприимлющем это откровение являющее себя как любовь: «Любовь, – говорит Гейнрих Гейне, – это – страшное землетрясение души». Говорю любовь; слово это употребляю и не в том смысле, в каком ранее, [721]в письме четвертом, и – в том же, потому что эта любовь есть не то, что та, и, вместе, – предвосхищение той; ожидаемой. Любовь дает встряску целому составу человека, и после этой встряски, этого «землетрясения души», он может искать. Любовь приоткрывает ему двери горних 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 полуочертаниях 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.

Теперь 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 ?, – высшая точка земли и мост к небу. Постоянно являя в лице любимого отблеск первозданной красоты, она снимает, хотя предварительно и условно, грани само-стного от-особления, которое есть одиночество. В друге, в этом другом Ялюбящего, он находит источник надежды на победу и символ грядущего. И тут ему дается предварительное единящее и, следовательно, предварительное ведение Истины. На эту?то вершину человеческого чувства и спускается небесная благодать той любви. Но, чтобы ясно представлять оттенки упоминаемых здесь понятий, необходимо вникнуть в содержание имеющих на лицо греческих глаголов любви: язык одних только эллинов выражает непосредственно эти оттенки.

Четыре глагола любви существует в греческом языке для запечатления в слове различных сторон чувства любви; это именно: – , ??, и ??.[722]

1°, – или, в поэтическом языке, ??? значит направлять на предмет всецелостное чувство, отдаваться предмету, для него чувствовать и воспринимать. Глагол этот относится к любви, страсти, к ревностному и даже чувственному желанию. Отсюда, есть общее выражение для любви и ее пафоса, а также – для любовного желания.

2°, – ?? более всего подходит к нашему «любить» в его общем значении, и противопоставляется ?? и ?. Оттенок, выражаемый этим глаголом любви, есть внутренняя склонность к лицу, выходящая из задушевной общности и близости, и поэтому ?? относится к каждому виду любви лиц, стоящих в каких?либо внутренне-близких отношениях. В частности, ?? (с-или без прибавления ??) ???, устами) означает внешнее выражение этой внутренней близости, целовать. Как находящее свое удовлетворение в самой близости любящих, ?? включает в себя момент довольства, само-насыщенности; по объяснению древних лексикографов, ?? значит «? , ? , – быть удовлетворенным чем, ничего более не искать». Но, с другой стороны, как чувство естественно-развивающееся, ?? не имеет никакого морального или, точнее, моралистического оттенка. – ?, ??? означает дружественное отношение, нежное выражение любви, которое относится ко внутреннему расположению любящих. В частности, ?? – поцелуй.

3°, – означает не страстную любовь или склонность к лицу или вещи, не позыв к объекту, определяющему наше стремление, а спокойное и непрерывное чувство в глуби любящего, так что, в силу этого чувства, любящий признает объект любви близко-принадлежащим ему, тесно с ним связанным и в этом признании обретает душевный мир; 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 значение имеет и производное ??.

4°, – ?? указывает на любовь рассудочную, основывающуюся на оценке любимого и потому не страстную, не горячую и не нежную. Относительно этой любви мы можем дать себе отчет в рассудке, потому что в ?? менее ощущений, привычек или непосредственной склонности, нежели убеждений. В общем словоупотреблении глаголов любви, ?? есть речение наислабейшее и ближе всего подходящее к нашему ценить, уважать. И, чем более получает места рассудок, тем более слабнет сторона чувства. Тогда ?? может значит далее «ценить правильно, не переоценивать». Так как оценка есть сравнение, выбор, то ?? включает в себя понятие свободного, избирающего направления воли. – Была бы интересно уяснить этимон разбираемого слова, но, к сожалению, делавшиеся опыты корнесловия ?? не дали никаких решительных или даже сколько?нибудь устойчивых выводов. По Шенкелю, ??· связано с ?? – изумляюсь, восхищаюсь и, быть может, с ??? – изумление, удивление, ?? – достойный удргвления, благородный, ?? – прославляю, украшаю, – горжусь, радуюсь, ??? – радуюсь, веселюсь и с латинскими gau, gaudium, gaudere. [723]Если – действительно так, ?? ??, очевидно, означает «иметь свою радость в чем?нибудь». Но есть и иные объяснения. По Прелльвицу ?? – из ??? (или), т. е. «весьма», «очень»; и из вра, входящего в ?? – беру, приобретаю, так что ?? – «весьма брать, sehr nehmen» [724]в смысле – охотно, жадно. – Однако эта гипотеза Прелльвица отвергнута в дальнейших исследованиях Вругмапна, Фикка и Лагеркранца. Подводя итоги, автор

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
нашей новейший этимологический словарь Эм. Буазак заявляет, что этимология ??,
– «obscure, темна».[725]

Производные от ?? : – любовь вообще, без отношения к чувственности или
сердечности, и ??? – любимый предмет.

Соотношение четырех глаголов любви таково: глагол ?? во многом сходствует с
??, но, как относящийся к рассудочно–моральной стороне душевной жизни, он
не включает в себя идеи об охотном, непосредственно из сердца идущем
действии, которое выявляло бы внутреннюю склонность; ?? лишено усвоенных ??
оттенков «делать охотно», «лобызать» (поцелуй и есть одно из таких
«охотных», , непосредственных выражений чувства), привыкнуть делать. Эта
разница между ?? и ?? у Аристотеля [726] характеризуется следующим
сопоставлением обоих глаголов: ??? ? ? ??? ? , то ?? ??? »?? ??? (?? ??? ??
?? ?'???) ??? ? ? ??? ??? ??? ??? ??? ? ? , ??) ?? ??? ?' ? , ?? ?? ? ?
? ? ??' ? , 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 –?– значит
быть ценным – ? – самому чрез себя», т. е. быть, ценным не по
каким-нибудь внешним для самого любимого, причинам, а именно из-за него
самого.[727]

Таким образом, ?? есть склонность, соединенная с самим любимым лицом и
вызванная близкою совместною жизнью и единством во многих вещах; ?? же не
есть склонность, соединенная с самим лицом, а скорее – с его признаками, с
его свойствами, и потому – склонность несколько безличная, абстрактная.
Поэтому?то ? может быть объяснено чрез ? посредством прибавки ? ?? ?? . ??
имеет в виду свойства лица; ? – самого его. Первый дает себе отчет в своей
склонности, рассчитывает и взвешивает; у второго же она раскрывается
непосредственно, любезна ему. Поэтому ?? окрашивается морально, а ?? не
принимает никакой моральной окраски: ?? ведь означает любовь естественной
склонности, первоначально не свободную любовь, *amare*, а ?? – любовь, как
направление воли, определяемой рассудком, свободную любовь, *diligere* (в
особенности этот последний момент ярко выразился в Библейском
словоупотреблении) и потому ??, , ??? употребляются Аристотелем
синонимично.[728]

Что касается до отношения ?? ? , то они тоже во многом сходственны по
содержанию, но только относятся к аффективной, чувственной и
патологической стороне любви, а ?? – ко внутренней проникновенности и
близости.

Наконец, ?? обозначает не вспыхнувшую страсть, , [729] и не возникшую
личную склонность к человеку, ? , и не теплую оценку его качеств, ? , – одним
словом, не чувство возникающее у человека, как особой личности, а от
природы присущие человеку, как члену рода, приверженность, нежность и
обходительность в отношении лиц, с которыми существуют бытовые, корневые,
под-личные связи: ?? есть чувство, по преимуществу, родовое, тогда как
прочие, т. с. , ? , ? –личны.

Подводя итог, в ?? 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, нерассудочный характер чувства, но в то же время и
не страстный, не импульсивный, не безудержной, не слепой и не бурный.

4°, – близость, и притом личная, нутряная.

Итак, греческий язык различает четыре направления в любви: стремительный,
порывистый или любовь ощущения, страсть: нежную, органическую ?? или любовь
родовую, привязанность; суховатую, рассудочную ? или любовь оценки,
уважение; задушевную, искреннюю ? или любовь внутреннего признания, личного
прозрения, приязнь. В сущности, ни одно из этих слов не выражает той любви
дружбы, о которой идет речь в настоящем письме, – любви совмещающей в себе
моменты ? , и ? , что отчасти и пытались выразить древнее сложным словом

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
???. Но, во всяком случае, изо всех слов ближе всего подходит сюда ?? с производными. В виду этого выясним несколько этимон и словоупотребление ?, сравнительно с синонимичными словами той же основы.

? происходит от местоименного корня ??? (– звучащего в русском «свой» –), дающего начало четырем синонимам:

- 1°, – F или
- 2°, – ??? {???
- 3°, – ?
- 4°, – '?

Следовательно, по основе, ?-?-?-?-? означает «своего» человека, человека близкого. Но ведь и прочие производные от основы ??? означают «своего». Какой же оттенок дифференцирует ? от каждого из них?

1°, – гомеровское F– это те лица, с которыми часто встречаются, имеют обычно тесное обхождение. Можно было бы передать Feraí собирательным «знать», обозначающим круг знакомства, приятелей, вообще всех известных, знакомых лиц и употребляющимся в воронежском наречии; [730]это – то же, что и древнее церковно-славянское «знаемые», – как например в Пс 87:19: «удалил еси от мене друга и искреняго и знаемых моих от страстей».

2°, – ??? у Гомера означает союзников, – тех, которые имеют общее предприятие; поэтому уже Аристарх объяснил ??? чрез – со-работники. « – более древняя форма того же слова ???, но не ограниченная в своем содержании посредством какого-либо суффикса. '??? и – союзничество.

Равнозначащее с ??? старинное русское товар, т. е. товарищ, равно как и ласкательные формы этого слова товарищ, товарные, то-варуш происходит, по объяснению Ст. Микуцкого, [731]от vvar – крыть, закрывать – и означает, собственно, защита, защитник. Русское старинное товар, товары, т. е. лагерь, воинский стан, значит, собственно, защита. Подобно тому и мадьярское var– 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 roztomily(roz to mily) – весьма милый. Это «то», по всей вероятности, тождествен но с членом-определителем, употребляемым в болгарском языке и доселе хранящимся в некоторых северных наречиях языка русского, – особенно в костромском.

3°, – ? – друг, – тот, с которым мы связаны связью взаимной любви; ? – дружба. Соотношение ? с ??? таково: в отношении к ? бывают всегда хорошо настроены, ибо, за отсутствием этого хорошего настроения, ? перестает быть для нас таковым; напротив, ??? – друзья случая, – друзья, как такие, с которыми лишь преследуют сообща предпринятую общую задачу. Следовательно, если ? и ??? противополагаются друг другу, то первое слово означает тесно и внутренне привязанного посредством любви, а второе – только лишь товарища; и даже: ??? иногда означает лишь политического со-партийного союзника. '??? связаны временною, случайною и внешнею связью, а ? – неразрывною (– по крайней мере она должна быть такою –), внутренне-необходимую и духовную. В этом смысле правильно равенство:

? = ?? ???,

друг – верный товарищ, верный до конца и во всем; поэтому ? ? – и испытывать друзей есть знак недоверия и недостатка дружбы.

Об этом различии ??? и ? говорили уже древние грамматик. Так, по Аммоню, «??? и ? – различны. ? ведь есть и ???; ??? – не совсем ?. Поэтому и о ветре говорит Гомер (Од. 11, 7): «Надувающего паруса подлинного товарища», и иначе: ? обыкновенно называются вес соблюдающие относительно друг друга обязанности ??? ??; ??? же – вообще находящиеся в сожительстве и в со-работничестве – ?? ??? ?? ».

4°, – Наконец, слово ? означает «свой собственный», в противоположность тому, что нам обще со многими, т. е. ??, и т. п.; ? есть своеобразность, т. е. лицо или вещь в противоположении их к другим, имеющим свою особую природу.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Таково естественное, человеческое значение глаголов любви и их производных. Но Св. Писание, восприняв некоторые из них, придало им в своем словоупотреблении новое содержание, одухотворило их и насытило идею благодатной, божественной любви, причем внутренняя энергия слова стала обратно-пропорционально той человеческой энергии, которая связывалась со словом в языке классическом. [732]

Слова, почти исключены из книг Ветхого Завета (у LXX-ти) и вовсе не допущены в книги Нового Завета. Нужно однако заметить, что и термины, нашли себе место в писаниях подвижнических. Отцы-мистики, как-то Григорий Нисский, Николай Кавасила, Симеон Новый Богослов и другие [733] пользуются 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 «??, т. е. «Эросы». – ?? в Священном Писании одухотворилось и стало выражать христианские отношения любви, опирающиеся на личную склонность и личное общение. – И, наконец, бесцветное и сухое ?? наполнилось духовною жизнью, а в ново-образованном, нарочито-библейском ? стало выражать проникновенную, вселенскую любовь, – любовь высшей духовной свободы. – В некоторых случаях ?? и ?? почти взаимозаменяемы; в других же – они дифференцируются. Так, где дело идет о заповеди любви к Богу и к ближним, там всегда говорится ??; и о любви к врагам стоит только ??, но никогда – ???. 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 ?? и ??.

Словоупотребление ?? в ново-заветном языке представляется вкратце следующим образом:

а) ?? 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 9:7; 1 Петр 3:5; 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 ила другого глагола любви. Воскресший Господь Своим двукратным вопросом указывает Петру, что он нарушил дружескую любовь – ? – к Господу и что теперь можно спрашивать с него лишь обще-человеческой любви, лишь той любви, которую всякий ученик Христов необходимо оказывает всякому, даже своему врагу; в этом-то смысле Господь и спрашивает: ?? ???. 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: «?? – я друг Тебе». Вот почему он «опечалился», когда, несмотря на это двукратное заверение в его ? к Господу, Последний согласился лишь, говорить о такой любви, и только теперь, при третьем вопрошании, сказал ему, скорее всего, тоном укора и недоверия: «? ??; – ты друг мне?». Сперва Господь вовсе не говорил о дружбе, и Петр относился к его вопросу спокойно. В Своей общечеловеческой 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, сквозивши 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 – ?? ? ??» (?? 21:17б). – Имея в виду нетождественность слов ?? и ??, 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. Пи 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 Господу. 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
новом завете дружбы. – Короче говоря, разбираемое место вовсе не говорит о церковно-домостроительных событиях, – будем ли мы разумеать их как восстановление Петра в апостольстве, или как дарование ему чрезвычайных полномочий, – а касается исключительно личной судьбы и жизни Апостола. Оно назидательно, 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) ?? употребляется там, где имеет место избрание и, как отрицательное избрание, не-принятие в расчет, – *eligere* и *negligere* (Мф 6:24, Лк 16:13, Рим 9:13). Так, ? ??? (Лк 9:35, ср. Мф 12:18) имеет параллелью Ис 42:1, причем это место у LXX-ти передано чрез ? ???.

в) ?? употребляется и там, где речь идет о свободной – не органической – жалости (Лк 7:5,1 Фес 1:4 и др.).

г) наконец, ?? относится к исторически-явленному отношению христиан друг к другу.

Что же касается до ?, – слова, как сказано, вполне чуждого вне-библейскому, древнему светскому языку, [734]то оно означает такую любовь, которая чрез решение воли избирает себе свой объект (*dilectio*), так что делается само-отрнцающнмся и сострадательным отданием себя для и ради него. Таковая, жертвенная любовь на светской почве известна лишь как порыв, как нездешнее дуновение, но не как определение жизненной деятельности. Этим-то библейская ? 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 жизнепониманию, 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 нескольких слов создать термин равносильный греческому одному слову.

Такие сложные термины предлагает Арнольд Гейлинкс в своей «Этике», вышедшей в 1665 году. [735]Он, именно, устанавливает следующие четыре вида любви:

Amor affectionis – любовь чувства,

Amor benevolentiae – любовь благожелания,

Amor concupiscentiae – любовь влечения,

Amor obedientiae – любовь уважения.

В сравнении с греческими словами любви соотношение было бы приблизительно таково, что нужно было бы приравнять:

amor affectionis и ?,

amor benevolentiae и ?,

amor concupiscentiae и ,

amor obedientiae и ??.

Надо упомянуть, при этом, что Гейлинкс признает еще формальную возможность пятого 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 не 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 нужно: – позволю себе оставить его без рассмотрения. [736]

Дадим схему, суммарно представляющую воззрения Гейлинкса 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.

AMOR

AMOR DILECTIONIS

AMOR EFFECTIONIS

est quaevis humana mente suavitas;
propositum;

est quodvis firmum

non est ipsa Virtus, sed Praemium quoddam, accidental virtutis, quod, ut subinde Virtutem consequitur, ita et subinde destituit. (Ни та, ни другая [737] не составляет добродетели; с-и без первой добродетель может быть; без второй хотя и не может быть добродетели, но эта последняя перее, чем amor effectionis). et non tatum firmum Propositum faciendi quod Ratio faciendum esse decernit, pertinet ad Amorem effectionis, sed generatim omne firmum Propositum aliquid agendi illo nomine intelligendum est.

Любовь чувства Любовь действия

– всякая сладость в человеческой душе; не сама добродетель, но некоторая побочная награда добродетели, которая часто как следует за добродетелью, так и покидает ее. – 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 разуметь всякое твердое намерение делать что-нибудь, – даже несправедливость или отмщение.

= amor respectu finis sui – любовь целестремительная. Часто ее порождает amor affectionis, но это относится к необузданности (intemperantia).

AMOR SENSIBILIS seu CORPORALIS, qui est AMOR SPIRITUALIS,

AMOR

OBEDIENTIAE AMOR BENEVOLENTIAE AMOR

AMORPASSIO aut AMOR AFFECTIONIS qui est approbatio quaedam – – любовь уважения. Эта любовь в «составляет добродетель». Что же такое добродетель?

– Virtus est propositum faciendi quod iubet Ratio. Добродетель есть намерение делать то, что велит разум. Поэтому, добродетельная любовь есть

Amor quiddam, qui nempe firmum propositum faciendi quod Recta Ratio faciendum esse deinceps creverit – такая любовь, которая высказала твердое намерение делать то, что считает должным делать правый разум. aut

beneficentiae – CONCLPIS

– 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 «всецелостная, 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 indifferens), . Иногда она порождается любовью действия (amor effectionis); это бывает часто при упражнении в добродетели.

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».

любовь благожелания или благодеяния. (Вообще к добродетели не относится; в отношении же к Богу не может не быть позорной и преступной, ибо при наличности ее мы ставили бы

себя выше Бога и хотели бы быть более достойными, чем Он). SENTIAE–

любовь вожделения, влечения. (Тем менее относится к добродетели).

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 само-бытных 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, проецируемое на личность, является

объектом любви. Для античного общества такими двумя скрепами были , как сила личная, и ??, как начало родовое; именно в них лежал метафизический

устой общественного бытия; напротив, естественную почву для христианского общества, как такого, стали ?, в области личной, и ?, – в общественной. Та

и другая сила одухотворяется и претворяется, насыщаемая благодатью, так что даже брак, этот нарочитый приемник для ??, и древняя дружба, где

преимущественно являлся , в христианстве окрасились в цвет одухотворенных ?

и ?.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Стоит прочитать непосредственно один за другим и тем же заглавием «Пир», – Ксенофонта, Платона и св. Мефодия Олимпийского, [738]– 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, по имеющие приблизительно тождественное расположение комнат. И, в то время как в диалоге Ксенофонта рассматривается жизнь животная, в диалоге Платона – жизнь человеческая, а у св. Мефодия – 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 высшего звания» и одухотворяет все жизнедеятельности своего существа.

Агапическая сторона христианского общества, – находя себе воплощение в первохристианской еkkлeсии, [739]в приходе, в киноии (?–??? = обще-житие) монашеской, – своим высшим выражением имеет вечера любви или агапы, [740]завершающиеся явно–мистическим, даже Мистериальным, со–вкушением Пречистого Тела и Честной Крови. В этом цвете еkkлeзиальной жизни – источник, питающий и всю прочую жизнедеятельность еkkлeсии, начиная от каждодневного мученичества взаимного ношения тягостей и до кровавого исповедничества включительно. Такова, говорю, агапическая сторона жизни, филическая же – воплощается в отношениях дружбы, расцвет свой находящих в сакраментальном брато–творении и со–вкушении св. Евхаристии и питающихся этим вкушением для со–подвижничества, со–терпения и со–мученичества.

Обе стороны церковной жизни, т. е. сторона агапическая и сторона филичеркая, братство и дружество, во многом протекают параллельно 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 брат – братель бремени жизненного, [741]тот, кто берет на себя крест другого. Таково или нет происхождение слова брат, во всяком случае, по существу, брат есть 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 точках высшей многозначительности, на вершинах своих, обе струи, братство и дружество, стремятся даже совсем слиться; это и понятно, ибо приобщение ко Христу чрез таинство св. Евхаристии есть источник всякой духовности. Но, тем не менее, оне несводимы друг на друга; каждая по–своему 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 двуединство, но не смешение, не отождествление. Для христианина всякий человек– ближний^Λ 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 «друзьями» лишь пред расставанием 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. ? и ? только при недостаточной силе своей могут казаться почти одним и тем же, подобно тому как лишь нечистый 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 бесспорнее антиномичность двух сторон любви, их двойственная сопряженность. Чтобы жить в среде братии, надо иметь друга, хотя бы далекого; чтобы иметь друга, надо жить в среде братии, по крайней мере быть с ними духом. В самом деле, чтобы ко всем относиться, как к самому себе, надо хоть в одном видеть себя, осязать самого себя, необходимо воспринимать в этом одном уже осуществленную. – хотя бы и частично, – победу над самостью. Таким одним и является друг, агапическая любовь к которому есть следствие филической любви к нему. Но, с другой стороны, чтобы филическая любовь к Другу не выродилась в своеобразное себялюбие, 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. ? в общецерковной экономии (где личности – «три меры муки», а Церковь – «женщина») есть «закваска», ? же – предохраняющая от разложения «соль» человеческих отношений: без первой нет брожения, творчества церковного человечества, нет движения вперед, нет пафоса жизни; а без второй – нет безгнлостности, собранности, чистоты и

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
неповрежденности этой жизни, – нет хранения устоев и уставов, нет уклада жизни.

В своих пред-чувствиях грядущего христианства древность выдвигала и ту, и другую сторону церковной жизни. Нет надобности, конечно, указывать примеры. Полезнее отметить двумя-тремя беглыми чертами, как последующая мысль смотрела на дружбу (говорю: «на дружбу», ибо отношение ее к братству достаточно известно и не нуждается в напоминаниях [742]).

Открывающееся в сознании друзей их мистическое единство проникает собою все стороны жизни их, озолачивает и каждодневное. Отсюда выходит, что и в области простого со-работничества, просто товарищества Друг делается величиною большею по своей ценности, нежели последняя того эмпирически стоит. 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: «Мать 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» (Сир 6:14–17).

Чрез утилитарно-практические соображения о выгоде: и приятности дружбы тут явно сквозит духовная 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 братом 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 сделается старым, с удовольствием будешь пить его» (Сир 9:12–13). Помощь другу есть «приношение Господу» (Сир 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» (Сир 14:13–14); и еще: «Не забывай друга в душе твоей, и не забывай его в имени твоем» (Сир 37:6).

Друзья связаны теснейшим единством: «иной друг более привязан, чем брат» (Притчи 18:24), и поэтому дружба ничем не может быть разрушена, кроме как тем, что направлено прямо, против самого единства друзей, что ударяет в сердце Друга, как Друга, – вероломством, издевательством над самою 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» (Сир 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 убил дружбу ближнего. И как ты выпустил бы из рук своих птицу, так ты выпустил друга, и не поймал 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» (Сир 28:16–22). И, наконец, другу должно принадлежать высшее доверие и высшее прощение. Услышав слово на друга своего, «расспроси друга твоего, может быть, не

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org сделал он того; и если сделал, то пусть вперед не делает. Расспроси друга, может быть, не говорил того; и если сказал, то пусть не повторит того. Расспроси друга, ибо часто бывает клевета. Не всякому слову верь» (Сир 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 «другом 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 прилепилась 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 Цар 13:1, 3, 4). «Чего желает душа твоя, я сделаю для тебя», – говорил Ионафан Давиду (1 Цар 20:4). «Ты принял раба своего в завет Господень с тобою; и если есть какая вина на мне, то умертви ты меня» (1 Цар 20:8). «И снова Ионафан клялся Давиду своею любовью к нему: ибо любил его, как свою душу» (1 Цар 20:17). «Давид пал лицом своим на землю, и трижды поклонился; целовали они друг друга, и плакали оба вместе, но Давид плакал более» (1 Цар 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 Тобю. – 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 вспоминаешь 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, устрашения 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 ?-? 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.

Равно-мерная 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, ?-?, – таковы антиномичные двойцы Благой Вести. Сила Евангелия – и 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
равны в христианской общине, и, в то же время, вся структура общины иерархична. Около Христа – несколько концентрических 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 – избранные: «семьдесят», за ними – «двенадцать», еще за ними – «трое», т. е. Петр, Иаков и Иоанн и, наконец, «один», «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 концентрическим 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 – ??? ? ?? ??? ? ?? »» (Лк 8:10). (? . В.).

И все?таки, если это и многое другие доказывает несомненную эзотеричность христианства, [743]то не меньшее количество данных (– они хорошо известны! –) доказывает полную его экзотеричность. Экзотеризм и эзотеризм не совместимы рассудочно и примиряются лишь в самой таинственной жизни христианской, а не в рассудочных формулах и рациональных схемах.

Дружественная, филическая структура братской, агапической 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 некристал-лизированные, – на омиомерные или подобно-целые части. Предел дробления – не человеческий атом, от себя и из себя относящийся к общине, но общинная молекула, пара друзей, являющаяся 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 качественновысшее, нежели «один», хотя именно христианство же создало идею абсолютной ценности отдельной личности.

[744]Абсолютно-ценною 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, – рассудочно исключаящие друг друга, – даны в жизни церковной, как факт, – зараз. И если в возникновении той или другого мы не можем мыслить их онтологической равно-силы, то в осуществленной действительности мы тем менее способны мыслить их онтологически не равносильными. 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.

Призвав «двенадцать» учеников, Господь посылает их на проповедь по два, – ??? ?? ?? ??? ??? ??? – 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...» (Мк 6:7).

Точно таково же было отправление «семидесяти»; избрав «семьдесят» Господь тоже послал их по два, – ??? ?? ?? ??? ??? (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 двух своих учеников (Мф 11:2), когда надо было духовно протрезветь в Личность Иисуса и определить, Христос ли Он. Впрочем, надо оговориться, что это место – «посла два от учеников своих, рече ему – ?? ??? ??? ??? ? ?' » – иную критику текста [745]исправляется так: «послав сказал ему чрез учеников своих, ??? ??? ??? ?». 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 двоих из учеников своих, послал к Иисусуспросить– ??? ??? ??? ? ??? ??? ? ? ??? ??? ??? ?? ?».

Итак, ведение тайн, т. е. духо-носность обращенная, так сказать, внутрь, равно как и чудо-творение, т. е. духо-носность обращенная, так сказать, наружу, или, короче, духо-носность вообще – имеет основой пребывание

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
учеников по два. «Двое» не есть «один да один», но нечто по существу большее, нечто по существу более многозначительное и могучее. «Двое» [746] – это новое соединение химии духа, когда «один да один» («опара», притчи) преобразуются качественно и образуют третье («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 ведении тайн Царствия, в постижении духовного мира и воли Божией, [747] то внутреннее ударение 18-го стиха – именно напомнить ученикам о гнозысе их, о их духовности. 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:

«Опять? таки воистину говорю вам – ? , – т. е. «еще раз», «повторяю», – что если бы двое – ??? – согласились бы из вас на земле о всяком деле, – чего если бы попросили, то будет им от Отца Моего Небесного. Где ведь – ??? – собраны двое или трое – ??? ? ? – в мое имя – ??? ? ? , – там я есмь посреди них» (Мф 18:19–20).

Ведение тайн или, частнее, власть вязать и решить есть еще – ? – со-прошение двух согласившихся 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 – ??? – собранность двух или трех во имя Христова, со-вхождение людей в таинственную духовную атмосферу около Христа, приобщение Его благодатной силы [748] претворяет их в новую духовную сущность, [749] 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-сущей 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 достигается, но не достижимо безусловно; во-вторых, мера достижения есть вместе и мера кротости. Непосредственно на объясненное Господом («тогда приступив, ?» ?ф 18:21) самонадеянный и стремительный Петр вопрошает Его: «Сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня – ??? ? ??? ??? ? ??? ??? ??? ? ?? – до семижды ли?» (Мф 18:21), т. е. желает знать норму и границу прощения (семь – число полноты, завершенности, законченности, предела [750]). Но это «до семижды», этот предел прощения именно и указывал бы на плотскую ограниченность прощающего грех против него, на отсутствие в нем истинной духовной любви (совсем другое дело – прощение греха против Духа, – против Самой Истины), – было бы лишь видоизменением самости. В отношениях, ограниченных сколько-нибудь кратным прощением, вовсе нет христианской силы, это – отношения не-духовные. Вот почему Господь отвечает Апостолу: «Не говорю тебе: до еемиды, но – до семижды семидесяти раз» (Мф 18:22), т. е. без какой-либо ограничительности, без конца, всецело и всемилостиво (ибо седмижды семьдесят означает уже не конечность, а всецелостную полноту, актуальную бесконечность). [751]

Таким образом, чтобы осудить человека за грех против судящего, необходимо стать па высоту не человеческую, а божескую, необходимо ведать тайны Божий. Осуждение заключалось бы в исполнении воли Божией. Но ведать тайны Царства можно лишь в полной любви, исходящей у двоих до симфонии во всем (– частный случай чего представляет старчество–). Эта симфония теперь не может быть осуществлена человеческими усилиями, но лишь осуществляется, – в бесконечном смирении; пред другом своим, – в прощении греха против себя «до седмижды семидесяти раз».

Загадочная [752] притча Господа о «домоправителе неправедном» (Лк 16:1–8), выражает ту же идею прощения, как основы дружбы. Богач притчи – это Бог, богатый творчеством, а домоправитель, ? – человек. 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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», «вне» 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 памяти Церкви. Какие же меры предпринимает он для этой памяти, 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 расписку и садись, скорее напиши пятьдесят». Потом другому сказал: «А ты сколько должен?». Он отвечал: «Сто мер пшеницы»; И сказал ему: «Возьми твою расписку 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 не есть. Законнически – вообще 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 себя 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 «права» 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, – воистину покрывая грех его, так, чтобы в самом деле убавить в своем сознании грех его, а не просто показать свое великодушие другим: такое, открытое прощение было бы не только не достигающим цели. е. не покрывало бы греха брата, но и, напротив, добавок возбуждало бы в других соблазн делать грех: «Все равно де простят».

Смысл рассматриваемой притчи – это православное понимание канонов) в противоположность пониманию католическому. Согласно последнему; канон есть церковно-правовая норма, «закон», который должен быть исполнен и неисполнение которого должно быть удовлетворено «сатисфакцией». [753]Напротив, по православному пониманию каноны – не законы, а регулятивные символы 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, неза твои заслуги, а потому, что Бог 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 расписку»».

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 отношении к

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org нему, имуществом незаконным, «богатством неправедным», «мамоною неправды», «?? ?? ??» (Лк 16:9). Ведь никакое имущество само по себе не бывает праведным или неправедным, законным или незаконным: оно просто есть, и есть благо. [754]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 себе, есть «богатство неправедное». Но так как мы и без того все время всячески расхищаем это богатство на себя самих, на покрытие своих 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 друзей богатством неправедным – ??? ?? ?? ??? ?? ??? ???, – чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители – '??? ?? ??? ??? ??» (Лк 16:9).

Возвращаясь к той мысли, что дружба по-двое была осуществлена в среде учеников Христовых и что эта связь по-двое выразилась в распределении их по-двое 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 два. «В перечне апостолов замечается явное намерение называть имена попарно, вероятно как посылались они Христом на проповедь, апостольствовали при жизни Господа...», [755]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 Фадей

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) Искариот } [756]
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, [757]– такая связь между харизматическими дарами и дружбою двух запечатлена со всей отчетливостью. Дар исцеления, в народном сознании, получают лишь пары последователей Господних, а не отдельные, отъединенные друг от друга, – так сказать а-филические, – личности. Поэтому-то, – как заметил уже Авп Моммзен, [758]а за ним Д. П. Шестаков – [759], апостолы-целители, да и вообще святые-целители, являются в народных сказаниях привычно вдвоем; таковы например:

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
ап. Петр и Иоанн,

- Петр и Павел,
- свв. Косма и Дамиан,
- Кир и Иоанн,
- Пантелеймон и Ермолай,
- Самсон и Диомид (Диомофей)
- Трифон и Фалапей (Далалей),
- Муций и Аникита.

Парность духоносных личностей несомненна. И каковы бы ни были первоначальные 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. Иеронима, [760]

«По двое призываются и по двое отправляются ученики Христовы, ибо любовь не бывает с одним, почему и говорится: «Горе одинокому» – *Bini vocantur, et bini mittuntur discipuli Christi, quoniam Caritas non consistit cum uno. Unde dicitur: Vae soli*».

Бл. Августин говорит: [761] «что же касается до того, что посылает по двое, то это есть таинство любви, 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 вовремя 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 вне области моей работы, то я опускаю ее. [762]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, непосредственно целью выставляется не филантропия, а приобретение себе друзей, дружба: «И Я говорю вам: приобретайте себе друзей богатством неправды – ??? ?? ?? ??? ?? ??? ??? (лк 16:9)». На это место обратил внимание уже св. Климент Александрийский. [763]Он говорит:

«Господь не сказал: «Дай» или «Доставь», или «Благодетельствуй», или «Помоги», но – «Сделайся другом», потому что дружба выражается не в одном даянии, но в полном самопожертвовании и продолжительном сожительстве».

Мистическое единство двух 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 – ? ?? ??? ??, ??? ?? ??? ?? ???, ??? ?? ? ??? ???, ? ». [764]

Вот как толкует этот загадочный аграф сам Климент:

««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 – – твое тело, так и душа твоя будет явною в прекрасных делах твоих (?? ?? ?? – N. V.: сказано ??, прекрасных, а не ???, 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, ???, т. е. как о женщине), ни она не помыслила чего о нем мужского (? , т. е. как о мужчине). [765] «это когда будете вы делать, – говорит, – то придет Царство Отца Моего»». [766]

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 первый член аграфа, а именно: «когда будет два одним – ? ?? ??? ??», т. е. указание на доведенную до конца дружбу; – разумея ее не столько со стороны действий и чувств, не номиналистически, сколько со стороны метафизической почвы, на которой возможно полное едино-душие, – реалистически.

У свв. отцов многократно повторяется мысль о необходимости, наряду со вселенскою любовью – ?, и уединенной дружбы – ?. Насколько первая должна относиться ко всякому, 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 себя; чтобы не погибнуть обоим, тут нужно тщательное избрание.

«??? ? ? ? ??? ? ,

??? ? ??? ? ?

– нет никакого приобретения лучшего нежели друг; но лукавого человека никогда не приобретаешь себе в друзья», высказывается св. Григорий Богослов. [767] 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 мерила 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 благоразумием, то сие сколько еще драгоценнее. Ежели он высок ученостию, ученостию всеобъемлющею, какою 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». [768]

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 – ? ? , ???' ?? ??, ?? ??? ??? ?? ???, ??? ?? ? ? ». [769]

В чем же выражается эта беспредельность дружбы, это «незнание ею предела»? – По преимуществу – в ношении немощей друга своего, – до беспредельности: во взаимном терпении, во взаимном прощении. «Дружество перенесет все, что пи терпит и пи слышит – ? ? ? ??? ??? ». [770]

Интересы друзей сливаются; достояние одного делается достоянием другого и

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
благо одного – благом другого.

« ??? ? ?, ??? ??

? , ? ?? ??

– ведь когда один из хороших испытал что-нибудь хорошее, то, в силу уз соединяющей дружбы, общая радость бывает у всех их». [771]

Самое «едино-мыслие – ведет начало от Троицы, так как Ей и по естеству всего свойственнее единство и внутренний мир». [772]

Поэтому, – как бы вторит Святителю авва Фалассий, – «любовь, постоянно простертая к Богу, соединяет любящих с Богом и друг с другом». [773] Или, в другом месте, – еще определеннее:

«Одна любовь соединяет создания с Богом и друг с другом во единомыслие». [774]

Подобные же мысли высказывались другими отцами; приведу несколько случайных выдержек. Так, св. Василий Великий видит в общении людей их глубочайшую органическую потребность:

«Кто не знает, что человек сечь животное кроткое и общительное, а не уединенное и дикое? Ничто ведь так не свойственно нашей природе, – говорит он, – как иметь общение друге другом и нужду друг в друге и любить соплеменных – ??? ??? ??? ? , ??? ?? ?? ? , ??? ?? , : ??; ? ??? ? ' ? ??? ?? , ??? ?? ? , ??? ??? ???, ??? ?? ?? (– qui ejusdem sunt generis –)». [775]

Между любящими разрывается перепонка самости и каждый видит в друге как бы самого себя, интимнейшую сущность свою, свое другое Я, не отличное, впрочем, от Ясобственного. Друг воспринимается в Я любящего, – оказывается в глубоком смысле слова приятным ему, т. е. приемлемым им, допустимым в организацию любящего и несколько не чуждым ей, не извергаемым из нее. Любимый, в изначальном смысле слова, – приятель, «приятелище» [776] для друга своего, ибо, как мать младенца, так любящий прияд 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 со мной и вся во мне». [777]

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 уступкою, уступчивостью. Это – именно единство. Один чувствует, желает, думает и говорит не потому, 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-единого, общего центра, творческим подвигом ставимого другами над собою. Поэтому?то разные проявления его всегда сами собою бывают гармоничны. Да, сами собою, – не чрез напряженное чувство, или волю, или думу, или словесную формулу, выставляемую, как принцип единства. Словесная ли формула, система ли таковых, дающая программу, – все равно, это подобно-сущное единство или союз, alliance, совсем не то, что едино-сущное единство или единство в собственнейшем смысле слова, unite. [778]

В ноуменальных недрах друга определяют свою дружбу, – не в плоскости полупризрачной и бескрылой феноменальности («психики»)., Поэтому?то други образуют дву-единство, диаду; они – не они, а нечто большее, – одна душа.

По словам Марка Минуция Феликса, 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 ? обоих была

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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-милоу, бесценною и весь мир со всеми соблазнами его перевешивающею бывает именно эта, единственно эта любимая душа. Ведь ? 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 свою риторикою. Но нельзя обмануть повседневную жизнь, и истая проба подлинности души– чрез жизнь вместе, в дружеской любви. Тот или другой акт героизма может совершить всякий; интересным может быть всякий; по 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 грехи настоящая, глубинная святость. Можно сказать великую ложь о себе во многих томах сочинений; по нельзя и малейшей произнести в жизненном общении с другом: «Как в воде лицо – к лицу, так сердце человека – к человеку» (Притчи 27:19). Соотношение житейского 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 строится на этих полутенях, 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 глубинную святость или глубинную любовь, его сокровенную жизнь и сокровенный грех, сквозящие в каждом жесте, и... не останется человека 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 чрез 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 другое Я. Тут естественно возникает образ зеркала, и он вот уже много веков стучится за порогом сознания. Пользуется им и Платон: друг, – по утверждение величайшего из знатоков ??? , Платоновского Сократа, – «в любящем, как в зеркале, видит самого себя – ? ?'?? ?? ?? ? ?? ». [790]А через дважды двенадцать веков почти дословным отзвуком вторит ему Шиллер: «Поза видел, – говорит он, – в этом прекрасном зеркале (т. е. в друге своем Доне Карлосе) себя самого и радовался собственному изображению». [791]Это обретение и узвание 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,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
что паша скорбь глаза другие мочит». [792]

Но Гомер, еще раньше Платона, по поводу дружбы заметил, что «божество всегда ведет подобного к подобному – ?? ??? ??? ?? ?? ??? ??» [793] и делает их знакомыми (на это место ссылается и Платон в «Лизисе»), а Ницше, после Шиллера, утверждает, что каждый человек имеет свой ?? и что дружба – это два человека, но один общий ?? или что, другими словами, дружба есть одинаковый строй двух душ. [794]

Но друг – не только Я, но и другое Я, другой для Я. Однако, Я – единственно, и все, что есть другое 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 тезис 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 «Лизисе»; а заново ее открывает Шиллер.

«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». [795]

В любви происходит размен существ, взаимное восполнение, «Когда я ненавижу, – заверяет Шиллер рукою своего Юлия, – я нечто отнимаю от себя; когда я люблю, я обогащаюсь тем, что я люблю». [796] Любовь обогащает; Бог, – имеющий совершенную любовь, – Он – Богатый: Он богат Сыном Своим, Которого любит; Он – Полнота.

Подобие– ?? ??– и не–подобие или противоположность– ?? – равно необходимы в дружбе, образуя ее тезис и антитезис. В Платоновой диалектике эта антиномичность дружбы снимается или, точнее, прикрывается совмещающим то и другое понятием свойственности; друзья, – говорится у Платона, – «по естеству свои друг другу, – ???», [797]– в том смысле «свои», что каждый из них есть часть другого, восполняющая метафизически недостаток его существа и потому однородная с ним. Но ни логическое понятие свойственности, ни равно–значительный с ним, вековечный по пластичности мифический образ андрогина [798] не может засыпать пропасть между двумя устоями дружбы, ибо и понятие это и образ этот, на самом деле, суть ничто иное, как сокращенное обозначение антиномии Я и не–Я.

Еще можно уподобить дружбу консонансу. 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, по 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, – разные. Но, какова бы ни была метафизическая природа дружбы, – дружба существенное условие жизни.

Дружба дает человеку само–познание; она открывает, где и как надо работать над собою. Но эта прозрачность Я для себя самого достигается лишь в жизненном взаимо–действии любящих личностей. «Вместе» дружбы – источник ее силы. Даже об общинной 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 еди–но–мыслии вашей веры – ?? ?? ??? ???. Ничего нет лучше мира, в котором прекращается всякая война небесных и земных». [799]

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 ???, тесно, стараться быть по возможности ?? теснее друг ? 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 целостности, единства. Поцелуй – духовное объединение целующих друг друга лиц.
[800]преимущественная же связь его именно с дружбою, с ? видна из греческого названия его, – ??; кроме того, – о том было уже упомянуто, – ??, с прибавлением тар ???, устами, или же без него, – прямо значит целовать.

Надо жить общею жизнью, надо будничную жизнь просветить и пронизать близостью, даже внешнею, телесною, и тогда у христиан явятся новые, неслыханные силы – преобладающие 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, сострадайте, со-отдыхайте, со-бодрствуйте, как Божий домоправители и гости и слуги».[801]

Быть может, имея пред духовными: очами эти слова уже ушедшего Наставника, св. Поликарп Смирнский в свой черед учил филиппийцев:

«Имеющий любовь – ??– далек от всякого греха».[802]

И тут опять повторяется основная мысль. Любовь дает особые силы любящему, и силы эти преобладают греху; смывают и удаляют, – по словам Богоносца, – силы Сатаны и его гибель.

Это же самое твердят и другие люди, ведающие законы духовной жизни. Так, старец Свирского монастыря о. Феодор пред смертью уговаривал отечески тихо:

«Отцы мои! Господа ради друг от друга не разлучайтесь, поелику ныне в пребудственное время мало найти можно, дабы с кем по совести и слово?то сказать».[803]

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 быть вместе, – 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 усопшим 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 счеты с жизнью, даже тогда вспоминается, – со жгучим желанием, – о совместной жизни, об идеале дружбы: Нет ничего уже, – нет самой жизни! Но, все ж, остается тоска по дружескому общению. Не следует ли отсюда, что дружба?то и составляет последнее слово собственно-человеческой стихии церковности, вершину человечности? Пока человек остается человеком, он ищет дружбы. Идеал дружбы – не врожден человеку, а априорен: для него: [804]это – конститутивный элемент его естества.

Иоанн Златоуст [805]даже истолковывает всю 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 первохристиан 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 самом деле невозможно, то Христос не заповедал бы того и не говорил бы так много о любви. Великое дело дружба и

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
в какой мере великое, того никто не может понять, этого не выразит далее
никакое 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 общинной, приходской жизни. Но тем
более это «со-» относится к дружеской жизни, где конкретная близость имеет
особую силу, и тут это «со-» получает гносеологическое значение. Это «со-»,
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 «со-» столько раз настаивали опытные люди на всем протяжении церковной
истории.

Так, говоря о хождении монахов по два, Фома Кентерберийский приводит
народную поговорку: «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
поговорка: «Qui a compaignon, a maître, – у кого спутник, у того – и
господин». В этом?то и лежит послушание дружбы, несение креста Друга
своего.

Верность 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, решил 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,
чистою скорбью, умирает подобно новорожденному, которого стали бы кормить,
как взрослого. – Нужно, – увы!, – чтобы любовь плакала, и весьма часто
именно в тот самый момент, когда подымаются взрыды, цепи любви куются и
закаливаются на всю жизнь». [806]

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?–милу хорош, а не п?–хорошу мил. Всякий внешний ищет
моего, а не меня; друг же хочет не моего; но меня. И Апостол пишет: «Ищу не
вашего, но вас – ?? ??? ?? » (2 ??? 12:14). Внешний домогается «дела», а
друг – «самого» меня. Внешний желает твоего, получает из тебя, от полноты,
т. е. часть и часть эта тает в руках, как пена.. Только друг, желая тебя,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
каков бы ни был ты, получает в тебе все, полноту, и богатеет ею. Получать ода полноты – легко: это значит жить на чужой счет. И давать от полноты не трудно. Получать же полноту трудно, ибо нужно сперва принять самого Друга, и в нем найти полноту, а Друга нельзя принять, не отдавая себя; давать же себя трудно. Поверхностный и периферический дар требует такой же отплаты; а нутряной и центральный дар требует и отдачи нутряной и центральной. Поэтому, щедрою рукою разбрасывай внешним от полноты своей, из себя; не скупись в своем. 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. Метерлинк, [807]– 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 задача, а не изначальная данность в дружбе. Когда оно достигнуто дружба силою вещей делается нерасторжимою, и верность личности Друга перестает быть подвигом, потому что не может быть нарушена. Пока же такое, высшее единство не достигнуто, верность есть и всегда считалась церковным сознанием за нечто необходимое не только ради сохранения дружбы, но и ради самой жизни друзей. Соблюдение раз начатой дружбы дает все, нарушение же является нарушением не только дружбы, но и подвергает опасности самое духовное существо вание 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, [808]– ничто не уничтожает с такой неудержимостью действие запретов, как гнев, потому что его сущностью является разрушение и только разрушение, – как выразился Мольте 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 житийных повествования, выясняющих церковный 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: [809]

«Два брата беста подуху восвятой обители печерской евагрии диакон, 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 поглотити, исотвори вражду и ненависть межь ими. Яко и влице нехотяху видети друг друга, и уклоняхуся друг от друга, многаждыже братия моливше их, еже хотяху егдаже стояше в церкви евагрии, идушуже титу

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
с кадилницею, отбегаше евагрии фимиана, егдажели небегаше, то пре миноваше его тит некадив, и пребысть много время во мраце греховнем, тит убо служаше прощения невозмя, евагрийже комкаше гневаяся [т. е. приобщался в состоянии гнева], насе врагу вооружившу их. Некогда-же тому титу разболевшуся вельми, и уже вначаянни лежащу, паче плакатися своего лишения, и посла с молением к диакону 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 болны иже видев брата, мало восклонився паде ниц пред ногама его со слезами глаголя: простимя отче и благослови; онеже немилостивый и лютый отвержеся предвсеми глаголя: николиже с ним хошу прощения имети, ни в сии век ни в будущи, и абие исторгся отрук старцев тех падесл, и хотевшим воставити его и обретоша его мертва, и немогаша ему ни руку протягнути ни уст свести, яко давно уже умерша, болны иже скоро востав, яко николиже болев ужасошажеся старцы о напрасней смерти его и оскором исцелении того, и много плакавше погребоша евагрия, отверсты имуща уста и очи, и руце растяжены. Вопросишаже тита что ее сотворися: тотже исповедаше отцем глаголя; видех рече ангелы отступльша от мене, и плачущеся о души своей [т. е. моей] бесиже радующеся о гневем моем, и тогда начах молити брата да простит мя егдаже приведоша его ко мне и видех ангела немилостива держаща пламенное копие, и егдаже не прости мя, удари его и падеся мертв, мне же подаст руку и возстави мя. Рече авва ияков: якоже светильник в темне ложнице просвещает ю тако и страх божий внидет в сердце человеку, просвещает его и учит всем заповедей Божиим».

Чтобы пояснить теперь, что именно я называю верностью дружбы, приведу рассказ блаженного Иоанна Мосха о двух иерусалимских подвижниках-друзьях. Вот этот благоуханный цветок с безыскусного и полного благодатной простоты «Луга Духовного»: [810]

«Говорил авва Иоанн отшельник, по прозванию «Огненный»: Я слышал от аввы Стефана Моавитского:

Однажды мы были в монастыре великого киновиарха – ??? ??? – 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 – ? – 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 город, 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:

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
– 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». Услышав это божественный Авраамий говорит ему:

– И Господь даровал тебе душу брата твоего! Ну, как только отпустил авва Авраамий брата и тот вышел из келий, 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 по койный мучился этим трагизмом дружбы, этой необходимостью положить душу свою за друга, – собственно и точнее, – кажущаяся бессмысленностью 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 крупинки 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, о?» есть родственник и т. д., одним словом, человек связанный не воззрительно-пространственными связями, а иными, более онтологичными, и установило геометрическое понимание ближнего. «Ближний, о?» есть тот, кто близко, ?, 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 черда 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 ся? – Тогда не должно заботиться никому. Если друг игнорирует гибель свою и друга, то надо гибнуть. Надо падать, не рассчитывая на пощаду и остановку. – Сегодня – пьянство, завтра – еще что?нибудь, после-завтра – еще, после-послезавтра – 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
ни было лучшее. Нет надежды на чистоту. – Ниже и ниже. Плотнее и плотнее. 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. Земленюющая 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 уходить 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, – как же другому поможешь? И я знаю, что М*** с того момента пошел вниз, когда увидел, что я не справился с собою. Быть может, это случилось бы и без 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, «то – 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 требуют 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 отчаянии его... и своем. Но пикни 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 не хочет 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 жалуюсь 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, ?, а дружба – едино-душие, . Одиночество, если оно не имеет своим привязчивым спутником постоянной мысли о друге, – не вредно и даже полезно в некоторых отношениях, – например для подвига молчаливности. Но представление в одиночестве дружбы действует вредно, особый же вред для личности, особое опустошение личности, умирание ее происходит тогда, когда, желая дружбы и думая о дружбе, человек вынужден толочься на людях, общаться, без 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
ним и около 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 оставлю его. Если погибнуть, то вместе. Не умели жить вместе, ну – погубим 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 ?? к человеку порождает ? к нему, так и тут, в дружбе, в ? воплощается, словно в жизненной среде, державная ?? . Божественная, агапическая любовь пресуществляет любовь филическую, и на этой вершине человеческого чувства, подобно облакам, задевающим двуединый Арарат, горнее клубится над дольным: «Больше сей любви – ?? – никто не имеет, чтобы кто душу свою положил за друзей своих – ??? ? ?» (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 быть их другом, а это достигается подвигом, долгим и трудным. Один из героев Ибсена 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, своею свободой, своим призванием. Кто хочет спасти душу свою, тот должен положить ее за друзей всю; и не оживет она, если не умрет.

Дружба необходима для подвижнической жизни; но она неосуществима 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 хотением и становится объективной волею! Ведь чтобы всегда 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 все претерпеть, – до конца; и, кроме того, нужен таинственный ток энергии непрерывно обновляющий первое, ослепительное время дружбы.

Такою крепостью дружбы служит, во-первых, «естественное таинство», – да извинит читатель это неподходящее словосочетание!, – побратимства или братования и, во-вторых, на нем, как на плодородной природной почве, произросший особый благодатный обряд, – «чино-последование на брато-творение», ? ??? ? или ??? ??? . Не стану тут разбирать ни того, ни другого, ибо такой разбор вывел бы нас из области теософии и личных религиозных переживаний в область народоведения и литургики. [811]Замечу только, что побратимство в существенном слагается из реального объединения посредством обмена кровью, обмена именами (иногда также: рубашками, одеждою, оружием), со-вкушения священной пищи, клятвы в верности и поцелуя, 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 – Крови Христовой, а обмен имен – обменом тельных крестов, – что соответствует обмену крещальных имен. Полу-церковное, полу-народное брато-творение совершается чрез обмен крестов, клятву в братской любви и верности пред иконою в храме и поочередное держание в руке зажженной свечи в продолжение 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 десною, младший же – ошуюю.

2°, – молитвы и ектений, испрашивающие побратимам соединения в любви и

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 (7 Кор 12:27–13:8) и Евангелия (Ин 17:18–26).

5°, – еще молитвы и ектений, подобные указанные в 2°.

6°, – чтение «Отче наш».

7°, – приобщение побратимов преждеосвященными св. Дарами, – общая чаша.

8°, – обвождение их, держащихся за руки, вокруг аналая, при пении тропаря:
«Господи, призри с небеси и виждь...»

9°, – обмен поцелуем,

10°, – пение: «Се что добро или что красно, во еже жити братии вкупе» (Пс 132:1).

Иногда сюда присоединяется и обмен тельными крестами; но возможно, что он не вошел существенным элементом в чино-последованием ввиду того, что побратимы уже до бра?то-творения менялись крестами. Наряду с со-причащением, этот обмен есть самый важный идейный момент чинопоследования, – во-первых, как знак взаимного крестоношения братующихся, а во-вторых, как обряд, дающей каждому из «названных братьев» памятку о самоотречении и о верности другу...

Что ж такое братотворение? Глубокомысленный ?, ?. 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 аналая 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?» [812] Эти соображения весьма замечательны. Но, в связи с ними, ?. ?. 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. [813] Позволительно очень и очень сомневаться в правоте 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, бракосочетание, – 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 братотворением. Между тем, по ?. ?. Федорову выходит, что и брак, в числе всех прочих таинств и обрядов, должно считать выделением литургии, продуктом разложения общецерковной 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 обще-церковным, как не может быть ничего и такого, что не было бы личным. В Церкви нет «Privatsache», 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 особого 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 всей 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 брага 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, по и качества, хотя

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org 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 друга 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 незаменимы друг другом, но, мало того, не могут жить нормальной жизнью друг без друга. Общее начало устройства осуществляется в частностях, и частности – пронизаны началом единства. Но нужно и конкретное многообразие, и единящий тип устройства. Так – и в церковной жизни: общее начало – любовь, 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 обще–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 должна быть для всякого женою брата, но – лишь женою брата, а не женою всякого, то должна быть какая-то 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 должен быть другом брата, но лишь другом брата, а не просто другом всякому, то необходимо должна быть и сила, которая устроит и поддерживает индивидуальность дружеского союза. Наряду с силою объединяющею, выводящею за границу отдельного, существования, должна быть и сила обособляющая, создающая границу расплывчатости и безличности. Наряду с силою центробежной должна быть и сила центростремительная. Сила эта – ревность, 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. [814]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 ревность, – 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.

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 двойное 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 словоупотреблении 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. [815]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 рассудочность царила нетерпимее всего, – в Париже.

«Гордость и тщеславие делает ревнивыми столько же людей, сколько и любовь», – сказал Буаст. – «Любовь ревнивцев походит на ненависть» – свидетельствует Мольер. – Ревность происходит более от тщеславия, чем от любви», – признает М-те де Сталь. – «В ревности бывает часто более самолюбия, нежели любви», – указывает Ларошфуко. – «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 Трюблэ. – «Ревнивец, это – ребенок, который пугается чудовищ, созданных в потемках его воображением», – думает Буаст. – «Ревнивец проводит свою жизнь в отыскании тайны, открытие которой нарушает его благополучие», – подмечает Оксенштирн. Эту мысль облакает игрою слов Шлейермахер или Грильпарцер: «Die Eifersucht mit Eifer sucht, was Leiden schafft», [816] «ревность с рвением ищет то, что доставляет страдание», или: «что страсть», т. к. в произношении слышится «Leiden?schafft»; каламбур, который можно передать приблизительно чрез: «ревность ревностно ищет, что – страсть». – «Из недугов ума ревность есть тот, пищу которому служит наибольшее число вещей, а лекарством – наименьшее» – определяет Ноэль. – «У ревности глаза рысьи», – говорит Беллами. – Поэтому, любовь и ревность несоединимы. «Когда самолюбие господствует над ревностью, любовь потеряла свою власть», – утверждает Ленгрэ. – «Ревность гасит любовь так же, как пепел гасит огонь», – пишет королева Наваррская. – «Сильные страсти выше ревности», – читаем у Ларошфуко. [817]

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 в 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*». [818]

Вот какими рассуждениями 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
сила, затемнит всю нашу душу: ненависть к любимому предмету тем сильнее,
чем сильнее была ранее любовь. [819]

Вот важнейшие относящиеся сюда теоремы: [820]

Prop. XXXV. «Si quis imaginatur rem amatam eodem vel arctiore vinculo
Amicitiae 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».

Prop. 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 praeter Tristitiam vel Laetitiam, praeterque Odium
vel Amorem oritur, eo est major, quo affectus major est». – «Желание,
возникающее вследствие неудовольствия или удовольствия, ненависти или
любви, тем сильнее, чем больше эти аффекты».

Prop. XXXVIII. «Si quis rem amatam odio habere inciperit, ita ut Amor plane
aboleatur, eandem majore odio, ex pari causa, prosequatur, quam si ipsam
nunquam amavisset, et eo majore 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 большую ненависть,
чем если бы никогда не любил ее, и тем большую, чем больше была его прежняя
любовь».

Согласно житейскому пониманию, ревность есть вредный для любви и
безобразный нарост ее; причины ревности чужды сущности любви, и потому
ревность обычно признается 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 инородная любви, как не-любовь, хотя с любовью и находящаяся
в причинном отношении, в отношении эквивалентности, – ревность
предосудительна. Таким образом, и Спиноза, в итоге, остается при ходячем
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
вожделение 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 здравого 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 разумет 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 «инобытии»; нам надо
обнаружить, что ревность есть необходимое условие и неперенная сторона
любви, – но обращенная к скорби, – так что желающий уничтожить ревность

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 неадаптации свободы, лицеприятии, 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 бого-сознанием чистейшим, избранный народ еврейский, яснее, нежели кто-нибудь знавший и понимавший любовь Божию, настойчиво, непрестанно, без колебаний твердит о ревности Божией. Вся Библия насыщена и пронизана ревностью Божией, и не считаться с этим – невозможно. А затем, во-вторых, народ чистейшей 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» «Мы филологи», среди трех «избранных пунктов из древности» предназначает к разработке: «Облагорожение ревности, греки – самый ревнивый народ». [821] И с этим, опять, нельзя не считаться. Если и яснейший гений и чистейшая 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 из моментов любви, основа любви, фон любви, первичная тьма, в которой воссияет 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 рассматривать как необыкновенную; ее, – серую, – как праздничную; ее, – будничную, – как торжество. Она в толпе стоит, но вызывает ее и с площади ведет в прибранную горницу сердца своего. Я рисует изображение ее на чеканном золотом поле. [822] 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 рассудком, – всем существом своим, – решает видеть в избранной, – одной из многих, – личности – исключительную, из ряда прочих выходящую, – одним словом, делает себя в отношении к избранной таким, что та личность делается для него Ты. Дружба, повторяю, исключительна, как исключительна и супружеская любовь. «Много» – признак несовершенства объекта любви, как такового, признак незаконченности Ты, как Ты. И многообразие и много-дружие ложны по самой идее своей и неизбежно должны или перейти в нечто личное, – первое в единообразии, второе – в едино-дружие, – или же вовсе разлиться и перегибнуть, – первое в отношении похоти, а второе – в отношении корысти, т. е. из полу-личных сделаться вещными. «Нельзя, – говорит Аристотель, [823]– 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. – ??? ?'?' ? ??? ??? ?? ??? ?, ? ???' ?? ? ??? , ?? ??? ?? ??? ?? ».

Но, если даже сказать здесь, что таких, любимых, Ты – бывает «много», то все-таки к каждому, при любви, отношение – как 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 личная природа любви, без которой мы имели бы дело с вещным вожделением и с безразличием в замене вожделенной вещи вещью ей равною. Требование нумерического тождества любимой личности, – хотя бы при отсутствии тождества генерического, признакового, т. е. верность личности и при изменении ее, [824]– характеризует любовь и, вместе, нарушение ею

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
закона тождества, тогда как требование генерического, признакового тождества вожделенной вещи, – при безразличии к тождеству нумерическому, даже при непонимании его, – и, потому, – соблюдение закона тождества характеризует собою вожделение. Сознание единственности – таково условие любви, даже в самых несовершенных ее проявлениях; мало того, даже для иллюзии 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 огласилась на это избрание. Она сказала «Да» и возложила на себя венец величия. Чего же теперь я хочу? – Только одного: того, чего восхотело, – любви своей. Я утверждает акт любви своей как вечный по ценности и, значит, требует его пребываемости, его неотменности. Это внутреннее утверждение выражает себя как рвение или ревность воплотить во времени свой вечный акт избрания любимого Ты. Я желаю, 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 «время» любви не будет «подвижным образом вечности», [825]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 жребию, своей жизнью показывает, что для него Я – не Я? Если, желая быть Ты, оно не хочет признавать Яза Я? – Тогда Я не может и не должно оставаться без противо-действия. Это противодействие есть проявление ревности, – 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 противо-действие себе, эту борьбу за любовь, эту ревность – и измениться, или же оно должно отказаться 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 его престола. Я должно забыть о Ты, разлюбить его, ибо только этим путем можно избавить Ты от требования ответной любви. Но Ты –росло 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 предполагает обособленность, отъединенность, изоляцию. [826]Ведь любовь имеет корнем своим святыню 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 непосредственно после слова о неосуждении ближнего и притчи о бревне и сучке в глазу. «Лицемер? вынь прежде бревно из твоего глаза, и

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org 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. Серафим Саровский учит нас:

«Что есть лучшего в сердце, – то мы без надобности не должны обнаруживать; не всем открывай тайны сердца твоего». [827]

Итак, с одной стороны, «не осуждай», но, с другой» «считай псами и свиньями» тех, которым не достоин открывать тайны сердца. Открывай их лишь некоторым, избранным, выделенным из стада свиного. Это – антиномия, и антиномия эта приблизительно равносильна антиномии любви-ревности.

Для примерного (–хотя и приблизительно только–) пояснения сказанного приведу еще отрывок из уже цитированного ранее дневника. [828] 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 хладные 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 вовсе 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 этою нивой дружбы, в надежде хотя бы на далекий урожай, или же я заранее должен отказать 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 уничтожает 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Бог ревновал, которым Он все 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 распутья и стогны града, и нищие, и бедные и слепые и хромы введи семя». 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!

Все делать, все сделать в дружбе, чтобы преодолеть стоящую между человеками стену. Не жалеть сил, бороться за общение до пота, до кровей мученических, до смерти. Положить живот за други своя, ибо первое, от чего должно освободить друзей, – это от неискренности, от холодности, от самозамкнутости. Но есть, бывает граница, которой не перейдешь. Есть стена, которой не прошибешь ни лбом, ни же 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 посланных 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 рассудка. Отсюда понятно, почему ревность, даже в наиболее чистых проявлениях своих, навлекает на себя косою взгляд недоброжелательства со стороны рассудка, почему «здоровый 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 рассудком, прорывая своим напором основную часть его, – закон тождества. И, в этом смысле, ревность – глубоко несправедлива. Если безрассудность ревности навлекает на нее интеллектуальное 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 метафизически анализ понятия ревности. Понятие ревности, в русском языке, [829] 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-и-ость некоторыми сближаются с латинскими *riv?al?is*, *riv?in?us* – соперник и с французскими *riv?al*, *riv?al?is?er*, *riv?al?it-e*. Но, если это – и так, то все же остается неясным, каково коренное значение этого слова. Ответ на этот вопрос быть не трудно. Рев-н-ив, чрез свою старо-славянскую форму *рѣв-ьн-ив*, приводит-ся к тому же корню, что и семейство слов *рв-ен-и-е*, *рев-н-ост-н-ый*, *рев-н-и-тел-ь*, ибо для этих последних старо-славянскими производными будут *рѣв-ен-и-к*, *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: *ag-v?an* – стремительно бегущий, поспешающий, *agva* – проворный, быстрый, конный; с греческими – они поспешили, *?-???-??* – спешит, устремляется; с латинским *ru?i?t*, с древне-саксонским *aru*, древне-северным *oggr* – 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 в запуски, не уступая. Так,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Ломоносов употребил оборот: «ревнуйте нашему примеру»; так же точно говорится: «я всегда ревновал успехам его» и т. д. Отсюда мы можем с решительностью заключить, 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, предавший всю душу делу»; таков оборот: «ревностный поборник правды или за правду». [830]

Точно также и греческое π или, в дорической форме, ρ имеет собственным своим значением «пыл, рвение – *ardeur, zele*», [831] затем «соперничество, ненависть – *rivalite, haïne*» 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 ρ 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. [832] Можно указать только, что, по Прелльвицу, слово ρ происходит от *vja*, т. е., собственно, «быть рьяным – *heftig sein*», равно как и глагол ρ – искать, домогаться.

Латинский язык не дает нам в настоящем случае ничего нового: слово *zeloturia*, – ревность, – заимствовано из греческого и происходит, следовательно, от ρ .

Наконец, в древне-еврейском языке, как рвение, *Eifer*, так и ревность, *Eifersucht*, обозначается одним словом, а именно *кин'а*, происходящим от обще-семитского $v^{????}$, *vkh'*. 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 сирском – «быть темного цвета – *dunkelfarbig sein*». Отсюда уже в языке еврейском и в прочих семитских $v^{????}$, *vkh'* означает «быть ревнивым, страстным». Самое слово *кин'а* означает, прежде всего, страсть любви с ревностью, затем соревнование и еще ревность, Божию ревность о славе Своей». [833]

Существует еще одно слово, признаваемое некоторыми [834] за эквивалент русского «ревность», – это именно ρ шекида.

Но слово шекида, еще менее чем *кин'а*, содержит в себе понятие «ревности», в специфическом значении слова. В самом деле, шекида происходит от обще-семитского $v^{????}$, *вшкд*, в финикийском языке соответствующего понятию «уважать, почитать, ценить что – *auf etwas achten*», а в языке мишнаическом и таргумическом получившем значение «быть ревностным – *eifrig sein*». [835]

Итак, общее заключение, к которому пришли мы, будет таково: Этимология и словоупотребление слова ревность 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 необходимой стороной 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 – нечто святое; 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 Сирина, 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 преграда, потому что ревность сия приобретает великую крепость и несказанную силу ограждать на всякий час

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 раздражительною 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, распяляет и укрепляет человека. – Некто... ревность сию в словах своих назвал «псом и хранителем закона Божия», т. е. добродетели...». [836]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. отношением 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.

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 думам – противомыслия. Антиномии раскалывают все наше существо, всю тварную жизнь. Всюду и всегда противоречия! И напротив, в вере, преобладающей антиномии сознания и пробивающейся сквозь их все-удушливый 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 рассудку. Однако и он – не целен, и он рассыпается в антиномиях. Их – без числа много; их – столько же, сколько может быть актов рассудка. Но, тем не менее, как уже было сказано ранее, антиномии, в существе своем, приводят к дилемме: «конечность или бесконечность». Эта противоборственность конечности и бесконечности в греховном разуме, или рассудке, есть выражение глубочайшего противоречия коренных норм самого разума в его современном, падшем состоянии. По греховной природе своей, рассудок имеет закал антиномически, ибо рассудок дву-законен, дву-центричен, дву-осен. А именно, в рассудке статика его и динамика его исключают друг друга, хотя, вместе с тем, они не могут быть друг без друга.

С одной стороны, в статическом 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 конечное. Мы не можем мыслить процесса, не разлагая его на последовательность стационарных состояний, – на последовательность моментов неизменности. [837]И мы не можем также мыслить непрерывное, *continuum*, не разлагая его на прерывную совокупность точечных элементов. [838]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» Зенона: о летящей стреле и др. [839]

Это – с одной стороны. А с другой, – в плане динамическом, в плане устремления к обосновке 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 тождественным. 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org более; «объяснять» и «доказывать» – это значит выходить мыслью 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-тождественное 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 А приводится к другому, это – к третьему и т. д.

Статическая множественность понятий и динамическое их единство несовместны друг с другом: с одной стороны, ведь рассудок 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, никогда 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 доказав его чрез В, чтобы они повторились теперь для В, и т. д. Итак, первая из норм рассудка 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», [840] закон тождества, и его неизбежные спутники, закон противоречия и закон исключенного третьего, ибо они, все три, говорят с разных сторон об одном, – а именно, как указывает Г. Гагеманн, [841] 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, [842] «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 [843] 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. [844] Но удовлетворимся сказанным. К закону тождества, понимаемому в только что разъясненном смысле, и к закону достаточного основания сводятся все нормы рассудка, но эти, коренные, редуцирующие, нормы – не совместимы между собою и своим раздором уничтожают разум. Основа рассудка – закон тождества, и уток его – закон достаточного основания. Ткань рассудка, – сотканная из конечности и бесконечности, – дурной бесконечности, беспредельности, – раздирается в противоречиях. Рассудок равно нуждается в обеих своих нормах, и ни без одной, – т. е. без начала конечности, – ни без другой, – т. е. без начала бесконечности, – работать не может. Он не может работать, однако, и при пользовании обеими ими, ибо они не совместимы. Нормы рассудка необходимы, но они – и невозможны. Рассудок оказывается насквозь-антиномическим, – в своей тончайшей структуре. Кантовские антиномии – только приоткрывают дверь за кулисы разума. Но, будучи выставлены с полною сознательностью и в упор эпохе просветительства, с вызовом рационализму XVIII-го века, он являются великою моральною заслугою Коперника философии.

Только что указанная антиномичность основного строения рассудка ставит существенный вопрос о разуме, а именно: «Как возможен рассудок?». Попытку дать ответ на поставленный вопрос представляет вся настоящая работа, в

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
целом ее объеме.

Как возможен рассудок!

Ответ на поставленный вопрос гласил: «рассудок возможен не сам в себе, а чрез предмет своего мышления, и именно в том, и только в том, случае, когда он имеет такой объект мышления, в котором оба противоречащие закона его деятельности. т. е. закон тождества и закон достаточного основания, совпадают; другими словами, он возможен лишь при таком мышлении, при котором обе основы рассудка, – т. е. начало конечности и начало бесконечности, – становятся, на деле одною»; или еще: «рассудок возможен в том случае, когда, по природе его объекта, само-тождество рассудка есть и его ино-утверждение, и наоборот, когда его ино-утверждение есть его само-тождество»; или еще: «рассудок возможен тогда, когда мыслимая им конечность есть бесконечность, и, наоборот, когда мыслимая в рассудке бесконечность есть конечность»; или наконец: «рассудок 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 всею богословия, тема всего богослужения и, наконец, – заповедь всей жизни, – Оно?то и есть корень разума. Рассудок возможен потому, что есть Трисиятельный Светоч, и – постольку, поскольку он живет Его Светом.

Дальнейшею задачею нашу было выяснить, каковы формальные, и, затем, каковы реальные условия данности такового Объекта, таковой Конечной Бесконечности или Едино-супцной Троицы. Вопрос о вере веруемой, – *fides quam creditur*, – перешел в вопрос о вере верующей, – *fides qua creditur*, – и, следовательно, – к образу ее возникновения. Выяснив «что?» веры и «как?» ее, мы были поставлены лицом к лицу с новым вопросом, – об условиях возникновения веры. «Или-или» характеризует; эти условия, соответственно свободе акта веры. Первое «или» – геенна; второе «или» – подвиг. Или то, или другое: между геенною и подвигом *tertium non datur*. Но и то, 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 Божиим в человеке, самым делом есть вопрос о Церкви мистической второй же, основываясь на идее о подобии Божиим в человеке, есть вопрос о Церкви в ее земной и собственно-человеческой стороне, как среде для совершения каждым своего подвига. Психологической же почвою для этой стороны Церковной жизни служат любовь и дружба, ? и ?.

Так движется сознание к «Столпу и Утверждению Истины».

Итак, снова вопрошая себя, что есть Столп и Утверждение Истины, мы пробегаем мыслию 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 прийти 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 рассудка видна бывает лазурь Вечности. Это непостижимо, но это – так. И знаем, что «Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых» [845] 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, Мк 10:27). И вот, «Сама Истина побуждает человека искать истины – ? ??? ? ??? ?», [846] – Сама Троиединая 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

Примечания

1

Так назывались в старину на Руси миллионы, при «малом числе», т. е. при первой системе счисления, или биллионы миллионов, т. е. 1018, при «великом числе», т. е. при второй системе счисления, употреблявшейся «коли прилучался великий счет и перечень».

См.: В. В. Бобынин, – 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. [?.] Флоренский, – О символах бесконечности («Новый Путь», 1904 г. сентябрь, стр. 191–192).

«Из старинных книг, хранящихся в библиотеке Соловецкого монастыря, видно, что первая тьма означала количество, равняющееся 100 тысячам, 2 же тьмы – 200 тысячам и т. д.; первый легио = миллиону, первый леард = биллону. Ворнь когда-то означал триллион на Руси». П. Шейнь, – 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. Лехнер, – Беломорская вера («Вестн. Естествозн. Наук», 1855 г., № 12, стр. 607).

2

Еврипид, – Медея. Действие III, явление 10–е, в словах корифея («Театр Еврипида», перев. И. О. 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, p. 89b). – А, по бл. Августина, Бог есть перво-истина, «*stabilis Veritas*–устойчивая, недвижимая Истина» (Блаж. Августин, «Исповедь», 11, 10. – Migne, –Patrol, 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 наинишнего 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 у с л ы х а л 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, ходить 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 в и д е л много силы,

но остается безчувственным 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.

4

Вл. С. Соловьев, – Критика отвлеченных начал [1878–1380], 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 есть; но мы говорим «есть» обо многих вещах; но многія вещи сами по себе не могут быть истиной, потому что... Итак, сущее 2) как истина не есть многое, а есть единое. 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 все, то следовательно положительное или истинное единое есть единое, содержащее в себе все или существующее как единство всего. 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: сущее, единое, все. Истина есть сущее всеединое. Иначе мы не можем мыслить истину; если бы мы отняли один из этих трех предикатов, мы уничтожили бы тем самое 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. Соловьев, – 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 все, 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 первее или выше обладаемого, то абсолютное первоначало точнее должно быть названо сверхсущим или даже с в е р х м о г у щ и м ъ. – Очевидно, что это первоначало само по себе совершенное единично; оно не может представлять ни частной множественности ни единичной общности» (Вл. С. Соловьев, – Философские начала цельного знания (1877 г.), III. – Собрание сочинений, Т. I, Спб. стр. 307). «По смыслу слова, абсолютное (absolutum отъ absolvere) значить во-первых о т р е ш е н н о е от чего-нибудь, освобожденное, 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 в с е г о, как безусловно е д и н о е; во втором значении оно определяется – как обладающее всем. – Оба значения вместе определяют абсолютное, как?? ??? ???» (id., IV, id. стр. 318). – «Единство единству рознь. Есть единство отрицательное отъединенное и бесплодное, ограничивающееся исключением всякой множественности. Оно представлять простое отрицание – [и] может быть обозначено, как дурное единство. Но есть единство истинное, не противопологающее себя множественности, не исключющее её, 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 единое, все 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org христианской: во единого Бога Отца Вседержителя () – 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 довлеть для объяснения всего». (Владимир Соловьев, – 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 «всеединого сущего». Несомненно, что большая часть его произведений посвящена ничему 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.

Часть библиографических указаний относительно Вл. С. Соловьева читатель может найти в сборнике «О Влад. Соловьеве», «Путь», М, 1911. Дополнения и поправки к этому указателю см. в библиографической заметке: Г. В. Флоровский, – 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'Herbigny, – 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 ipsa res in suo esse cognito importat ad se ipsum in sua reali existentia extra,... sic intelligendo, quod veritas formaliter est ipsa rectitude aut conformitas, quam ipsa res ut intellecta importat ad se ipsam in reum natura extra».

(Commentaria Gratidei Esculiani ordinis praedicatorum in totam artem veterem Aristotilem [sic]. Venet. 1493, 1, Dist. 19, qu. 1 f. CXXVII r. v. [Цитата – из: Carl Prantl. Geschichte der Logik im Abendlande, Dritter Bd., Lpz, 1867, S. 318, прим. 691]).

6

Н. В. Горяев. Сравнительный этимологический словарь русского языка. Тифлис, 1896. Стр. 124.

7

Вл. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 3-е, под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ, СПб. и М., 1904, т. II, столб. 140 (в 1-м изд. стр. 673).

8

Franz Miklosich. Etymologisches wörterbuch der slavischen Sprachen. Wien, 1886, S. 105.

9

[Став. Пав.] Микуцкий. Материалы для корневого и объяснительного словаря русского языка и всех славянских наречий. Вып. I. Варшава, 1880, стр. 4713

10

Федор Шимкевич. 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. Фомин. Роспись слов и речений, из остатков древнего российского 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 Miklosich. id., s. 105, «jes-», ist, istov, istovbn -- qui verus est, verus.

12

Georg Curtius. Grundzuge der griechischen Etymologie. Vierter Auflage, Lpz., 1873, s. 373, 564,

Walther Prellwitz. Wörterbuch der Griechischen Sprache. Göttingen, 1892, s. 85.

E. Boisacq. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Heidelberg?Paris, 1909, pp. 226–227.

Н. В. Горяев. id., [] стр. 104.

13

Georg Curtius. Grundzuge der griechischen Etymologie [12], ss. 378–379, № 564.

Так же – и Д. Н. Овсяннико-Куликовский. Очерки науки о языке («Русская Мысль», 1896, XII, отд. 2–е, стр. 21).

14

E. Renan. l'Origine du langage, 4-me ed., p. 129; рус. перев., Ренан. Происхождение языка (в «Собрании сочинений» его, под ред. Михайлова, Т. VI), стр. 43.

Такое же объяснение давал этим словам уже Гезений (Gu. Cesenius. Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae veteris Testamenti. Lipsiae 1835, т. 12, p. 370: ???; pp. 372–375: ???; 362–363; ???). –

Гезений полагает, что начальные звуки глагола ??? равно как и ???, а именно ??, ??, ??, ??, ?? заключают звукоподражание дыханию, почему и можно установить параллелизм семитских корней с некоторыми индо-европейскими (подробности см. у Гезения. id., p. 303). Замечательно, что этот корень дыхания получает также значение воздыхания, желания и любви.

15

G. Curtius. id. [12, s. 379.

16

Об этом общем характере русской философии см.:

И. В. Киреевский. Полное собрание сочинений, под ред. М. Гершензона. Изд. «Путь». М., 1911.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
А-ей И. Введенский. 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 научности. (Вл. Эрн. Борьба
за Логос. М. 1911. Стр. 72–? 9).

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.
Сковороды, гр. М. М. Сперанского, ?. ?. Федорова, Вл. С. Соловьева, архим.
Серрапиона 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, ?. ?.
Страхова, 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, сентябрь 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.

Ибервег–Гейнце. История новой философии, пер. Я. Колубовско–го. СПб., 1890.

А-р И. Введенский. 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.] Филиппов., Судьба русской философии («Русское Богатство», 1894,
январь).

В. В. Розанов. Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в
связи с вашей переводной литературой по философии. («Вопр. филос. и
психол.», III, стр. 1–36. – В. Розанов. Природа и история. Изд. 2-е, СПб.,
1902.

OSSIP?Lourie. La philosophie russe contemporaine. 2-е ed., Paris, 1905.
(Bibliothèque de philosophie contemporaine).

А. В. Даниловский. История преподавания философских наук в духовно-учебных
заведениях России. 1912 (рукописный труд, хранящийся в Архиве Моск. Дух.
Акад.).

Э. Л. Радлов – Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der
Philosophie in Russland (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. III,
1890).

Э. Л. Радлов. Очерк истории русской философии (в «Общая история философии»,
т. II, СПб., 1912).

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
W. Prellwitz. Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache.
Göttingen, 1892, S. 181: , ? : S. 14 ??.

?. Boisacq. Dictionnaire étymologique de la langue Grecque.
Heidelberg?Paris, 1907, 1-a livraison, p. 43: ??.

H. Cremer. Biblisch?theologisches Wörterbuch der Neutestamentli?chen
Gracitat, 8-te Auflage, Gotha 1898, SS. 109 ff.

Rud. Hirzel. Rede gehalten zur Feier der akademischen Preisverteilung am
24. Juni 1905. Jena. 1905. Тема ее – «Was die Wahrheit war für die
Griechen?». 24 SS. Besonders см. §§ 8,15.

18

см. [2]кстр. 5.

19

Curtius. id., [12] S. 574. – По этимологии vereor см.:

Alois Vanicek. Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache. Lpz.,
1874, pp. 153–154.

А-др Суворов. Vocabularium etymologicum linguae Latinae. Лати-но-русский
словарь, расположенный по корням. Варшава, 1908, стр. 663–664.

Curtius. id. [u]. SS. 99, 349, 574.

AI. Walde. Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 2-e umgearbeitete
Auflage. Heidelberg, 1910. (Indogermanische Bibliothek, 1, II, 1), S. 820.

R. Hirzel. id. п, SS. 57–58.

20

Относительно того, что слово понималось в древности и понимается по сию
пору народом как некоторая мистическая реальность, и, в частности, что
смысл речения «??? ?» в Священном Писании – мистический и метафизический, а
вовсе не номиналистический, не вербальный, – доказательства см. в
исследованиях:

Julius Boehmer. Das biblische «Im Namen». Eine sprachwissenschaftliche
Untersuchung über das hebraische ??? und seine griechische Äquivalente (in
besonderen Hinblick auf den Taufbefehl. Math. 28, 19). Giessen, 1898.

Wilh. Heitmüller. «Im Namen Jesu». Eine sprach?und religionsgeschichtliche
Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe.
Göttingen, 1903.

W. Brandt. ? en de doopsformule in het nieuwe testament, Theolog.
Tijdschrift, 1891, pp. 566–610. – Мне известно лишь в изложении.

B. Jacob (Babbiner). Im Namen Gottes. Eine sprachliche und
religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament. Berlin,
1903.

Pr. Giesebrecht. Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre
religionsgeschichtliche Grundlage. Königsberg, 1901. Тут же даются
извлечения из работ Ниропа, Адриана и Крелля, 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 Баура, Герм. Шульца, Рима,
Дилльмана, Кремера, Штаде, Сменда, Виттихена и Бёмера.

J. Buxtorfius. Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum – Denuo edidit
et annotatis auxit Bernardus Fischerus. Lipsiae 1859. 2 vols. ??, pp.
1204–1214, особенно примеч. Фишера.

Em. Ferriere. Paganisme des Hebreux jusqu'a la captivite de Babylone. Paris, 1884, pp. 133-161.

П. Флоренский. Священное переименование. 1907 (суммирующая работа; готовится к печати).

П. Флоренский. Общечеловеческие корни идеализма. Сергиев Посад, 1909 (= «Богословский Вестник», 1909, №№ 2 и 3).

Остальной, более дробной литературы, как указываемой в уже упомянутой работе о «священном переименовании», приводить не стану. (См. также [746]).

21

Теренций. девушка с о-ва Андроса (Andria), I, I, v. 41: «Obsequium amicos, veritat odium parit». (P. Terentii Afri Comoedue 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 169 году. Похвалу Теренцию читаем у Цицерона, и потому весьма вероятным должно признать, что он заимствовал слово «verkas» именно от названного автора.

22

См: Н. Merguet. Lexicon zu den Reden des Cicero mit Angange sammtlicher Stellen. Bd. IV, Jena: 1884. SS. 866-857. Тут приводится приблизительно всего 64 случая словоупотребления veritas.

23

Carolus du Fresne, Dominus du Cange. Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Latinitatis. Editio nova. T. VI, Parisiis, 1738, coll. 1493-1493.

24

Guilielmus Gesenius. Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testament! Editio altera. Lipsiae, 1829. T. 1 1, pp. 113-114, 114-118.

Wilhelm Gesenius. Hebraisches und Aramaisches Handwörterbuch über das Alte Testament, in Verbindung mit A. Socin und H. Zimmern bearbeitet von Frants Buhl. 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 в таинственном сигле б?см. в статье Ф. Каброля «Amen» (Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de Liturgie publie par Le R. P. dorn Fernand Cabrol, T. I 1, Paris, 1907, coll. 1654-1673). Тут же (col. 1573) даются и библиографические сведения. – По мнению, высказанному Луи Гинзбергом, слово «аминь», – быть может, наиболее распространенное в человечестве, ибо оно принадлежит одновременно евреям, христианам и мусульманам (id. col. 1554). Сигл же б? есть ничто иное, как число 99, т. е. число слова «» или amen. В самом деле (id. coll. 1571-1572):

amen

1+40 + 8 + 50 = 99

1 +40 + 8 + 50 = 99

Слово «аминь», употребляемое как утверждение известного, только что высказанного содержания мысли, указывает на веру в силу слова, в творчество словом, в реальность слова [20]. Подобное же «аминь» значение обнаруживают

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org заключительные формулы заговоров, с тою только разницею, что здесь непреложность словесного творчества характеризуются образно и во многих 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, вострей 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 отопрет, да будет яко древо, палимое молнией» и т. п. (А. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, М, 1865, т. 1, стр. 420–423). О заговорах наиболее подробные, друг друга дополняющие исследования: Л. Н. Майков. Великорусские заклинания. (Сборник). («Записки Импер. русс. географич. об-ства – по определению этнографии», т. II, спб., 1869.).

А. [В.] Ветухов. 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 Базилевский. Влияние монотеизма на развитие знаний. Киев, 1883, ч. III, гл. I, стр. 168, прим. 2.

26

Не могу не выразить своей радости, что большую часть мыслей письма второго и, отчасти, третьего с четвертым я могу опереть на авторитет т архимандрита Серапиона (Машкина). В излагаемом тут виде очень многие идеи взяты из его рукописей, но какие именно – пусть читатель, интересующийся вопросами идейной собственности, сам определит, когда появятся в свет подлинное 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 вызвала однородность и дальнейших выводов.

Интерес к системе, которая начиналась бы с абсолютного 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. Первую серьезную попытку можно считать кандидатское сочинение о. Серапиона, относящееся к 1890–92 годам; тогда о. Серапиону было 39–41 год. Вторую грандиозную попытку 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:

«Архимандрит Серапион (Машкин). Опыт системы Христианской Философии».

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 этой 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,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org частью же – и по существу. О. Серапион начал перерабатывать свое сочинение и многочисленными перечеркиваниями, надписаниями, восстановлением 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 заново, по новому плану и под новым заглавием:

«(монах) Завулон Машкин. Система философии. 1904».

и, на следующей странице,

«Архимандрит Серапион Машкин. Система философии: Опыт научного синтеза. В двух частях, 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 непрестанной напряженности 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 статьей моей «К почести высшего звания», 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 естественнонаучного образования понятий. Пер. Водена. СПб., 1903). В первом случае понятия – первичные элементы, а суждения – вторичные; во втором – наоборот, но и та и другая логика сходятся между собою в монистическом понимании логических элементов. Символическая же логика, основываясь на соотносительности и неразделимости суждений и понятий, существенно дуалистична. Как дается понятие? – Чрез 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,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org которое будет теоремой, двойственно-сопряженной с первой. 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 две теоремы, – одну из исчисления классов, а другую – из исчисления предложений. Об этом см.:

L. Conturat. L'Algebre de la Logique, 1905, § 2, pp. 3–4 ирус. пер.: Л. Кутюра. – 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, без 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. Не, 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 утомительным 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 имеетя в виду, конечно, мистика естественная, без-или вне-благодатная. Индусская философия вообще и, в особенности, система йоги; 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. Джемс. Многообразие Религиозного Опыта. Пер. с англ. В. И. Малахеевой–Мирович и М. В. Шик под ред. С. В. Лурье. М., 1900.

Г. Гефдинг. Философия религии. СПб., 1903.

Вл. С. Соловьев. 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. Успенский. Tertium Organum. Ключ к загадкам мира. СПб., 1911.

М. В. Лодыженский. Сверхсознание и пути к его достижению. Индусская Раджа-йога и христианское подвижничество. СПб., 1911.

П. М. Минин. Мистицизм и его природа («Богословский Вестник», г. 20-й, 1911 г., апрель, стр. 795–817 и май, стр. 85–112).

П. М. Минин. Главные направления церковной мистики (id., г. 20, 1911, декабрь, стр. 823–838 и далее).

И. Лапшин. Мистическое познание и вселенское чувство («Сборн. статей, поевящ. почитателями акад. и засл. проф. В. И. Ламанскому по случаю пятидесятилетия его ученой деятельности, СПб., 1907, Т. I, стр. 549–641, и отд. изд.).

О. Степун. Трагедия мистического сознания («Логос», 1911–12. кнн. 2–3. стр.

- Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org 115–140).
- Delacroix. Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme, Les grands mystiques chretiens. Paris, 1908.
- Leuba. Les tendances fondamentales des mystiques chretiens («Revue Philosophique», Т. 44, 1902).
- Recejac. Essai sur les fondaments de la connaissance mystique, Paris, 1897.
- Murisier. Les maladies du sentiment religieux, Paris, 1901.
- Ekstatische Konfessionen gesammelt von Martin Buber. Jena, 1909.
- A. Godfernaux. Sur la psychologie du mysticisme («Revue Philosophique», 1902, Fervier).
- Boutroux. Le mysticisme («Bulletin de l'Institut general psychologique», 1902, Janvier?Fevrier).
- J. V. Gorres. Die christliche Mystik. Regensburg, 1836–1842 Bde.
- Саго. Essai sur le Mysticisme au XVII siecle.
- Paulhan. Le nouveau mysticisme («Revue Philosophique», 1890, №11).
- А. А. Козлов. Очерки из истории философии. Понятие философии и истории философии. Философия восточная. Киев, 1887.
- М. Мюллер. Шесть систем индийской философии. Пер. с англ. И. Николаева, М., 1901.
- Архим. Хрисанф (Ретивцев). Религии древнего мира в их отношении к христианству. СПб., 1878–1876. 3 Т.
- Рамачарака. Хатха-йога. Пер. под ред. В. Силина. СПб., 1909.
- «Свет на пути». Пер. И. Батюшкова. («Свободная Совесть», кн. 1-ая, М., 1908, стр. 140–152); то же – пер. Е. П., изд. «Посредник».
- Е. П. Блаватская. Голос Безмолвия. Пер. с англ. Е. П. Калуга.
- Браман Чатгерджи. Сокровенная религиозная философия Индии. Пер. с 3-го фр. изд. Е. П. Калуга, 1906.
- «Основы Упанишад» (Дух Упанишад). Изд. «Магниттм Личности»,
- Ал-ей [И.] Введенский. Религиозное сознание язычества. Т. I, М., 1902.
- Седир. Факиризм в Индии или школа упражнений для развития психических способностей. Пер. А. В. Трояновского. СПб. 1908. '
- Беттани и Дуглас. Великие религии Востока. Пер. с англ. Л. Б. Хавкиной. М., 1899, приложены библиограф, и предмета указатели.
- Rich. Schmidt. Fakire and Faxirtum in alten und modernen Indien. Berlin., 1908, с 87 цветными рис., представляющими различные положения тела при мистическом созерцании.
1. Campbell Oman. 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, 8 (159), p. 425.
- Paul Deussen. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I. Lpz., 1824.
- C. J. H. Windischmann. Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Erster Theil. Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland. Bonn, 1827.
- А. Барт. Религии Индии. М., 1897. – Тут же указана литература.
- Суоми Вивеканда. Философия Йога. Лекции, читанные в Нью-Йорке зимой

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
1895–1896 г. о Раджа Йоге. Пер. с англ. Попова, Со-сница, 1896.

Журнал «Вестник Теософии»; сборники «Вопросы Теософии».

А. Безант. Древняя мудрость. Пер. Е. П.

А. Безант. Теософия и Новая Психология. Пер. Е. П.

Руд. Штейнер. . Пер. со 2-го нем. изд. Минцловой. СПб., 1910.

См. также [148].

29

По Платону, есть три вида бытия. Первый их них «тождественный, нерождающийся и неразрушающийся, не принимающий в себя ниоткуда иного и сам нигде не входящий 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, дающий место всему, что имеет рождение, сам же уловляемый без посредства чувства, путем некоторого поддельного суждения, – род, едва вероятный. Взирая на него, мы точно грезим (Платон. Тимей 52 a, b. *Platonis Opera ex rec. Schneiden. Vol. II, Parisiis, 1846, p. 219*).

Подобная же мысль развивается и в другом творении . – *Quum haec tria sint, tribus quoque modis cognoscendi: Formam quidem, mente et scientia: Materiam ad alteram 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

Гёте. Фауст.

31

Доказать – это значит диалектически породить доказываемое (см. *Herrn. Cohen. Logik der reinen Erkenntniss. 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 воспоетроено 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
«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, ertraglicher, als eine hyperphysische, d. i. die Berufung auf einen gottlichen 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*)...» (Кант. 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. Флоренский. О символах бесконечности («Новый Путь», 1904, №9).

П. Флоренский. О типах возрастания («Богословский Вестник», 1906, №7).

35

Платон. 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 существенности, как могло бы быть незнанием?). Это?то именно правильное мнение, вероятно, и есть середина между невежеством и разумностью. – То

36

Аристотель. Этика к Никомаху, VI (?), 3 (*Aristotelis Operated. Acad. Vorussica, vol. 2, p. 1189b 31*): «? ??? ??? ? ???». Слово происходит от глагола ??? – имею – и означает обладание, владение. – Понятие аподиктического суждения весьма определенно содержится у Аристотеля в его первой Аналитике [1,24 а 30, ср. *De gener. II 6, 333b 25*].

37

Слово ?? образовано из ? *privativum* и O???; происходящие от этого последнего слова: ?? – доставлять, давать; ?? – доставлять, изготавливать и т. д.; – дано, решено, назначено судьбою; ?? – назначенный; ? ? – участь, судьба, – эти слова определяют и значение нашего корня. Однако сродство его с латинским *V par*, входящим в слова *parare* – готовить и *parere* – рождать (*W. Prellwitz. Etymologisches Worterbuch, SS. 259–260, ??*. – Бензлер. Греческо-русский словарь, Киев, 1881, стр. 626–627) заставляет думать, что первоначально в O??? 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 ? (Платон. Пир, 203, в, с, XXIII. – *Platonis Opera ex rec. R. V. Hirschigii, Parisiis 1856, vol. I, p. 681*); Поэтому, далее, ?? – быть без средств, находиться в безвыходном, беспомощном состоянии, терпеть нужду, недостаток –и ?? – безвыходное положение, недоумение, уныние, недостаток, нужда и т.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
п. (Бензелер, id., стр. 93), в сущности, выражают идею бесплодия, производительного слабо-и бессилия, отсутствие мощи рождения. Философские же термины «???» и «??», при сравнительно внешнем их понимании, означают затруднительное положение ума, умственное недоумение, интеллектуальную безвыходность, а, для более глубокого разума, должны означать бессилие творческой мысли, неспособность рожать мысли, умственное бесплодие. Это обнаруживается в неспособности ума употреблять внешние органы интеллектуального рождения, – голосовые, т. е. в невозможности высказать суждение, в ???. 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. 588), 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 ? происходит от глагола ??-??? – 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. (Бензелер. id., стр. 270), Позднейшее слово ? означает остановку, задержку (id., стр. 293). В философии, по определению Пирро-на, «? ?? , ??' ?? '??? ?? ??? – ? 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, 8. 505, Anm. 1) этот термин ? выражает совершенно то же, что и ??, ?? и еще, присоединенные сюда впоследствии, ???, ??? ??? 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. Ueberwegs 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 (? privativum и ??? – потрясаю, волну, смущаю, расстраиваю, беспокою и т. д.) понятен. По определению: Пиррона « ? ?? . ? – есть безбеспокойность души и затишье» или «нестесненность души и ясность, веселость» (Секст Эмпирик. Пирроновские основоположения, 110». – Sexti Empirici Opera, id. p. 52–3).

40

«Пиррон 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,
Страница 220

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 Анаксарха, когда тот отправился в азиатский поход в войске Александра... В Азии Пиррон встретился с индийскими гимнософистами – отрекшимися от мира мудрецами, которые, голые, жили в лесах – с индийскими магами, аскетами и святыми; эти бездеятельные 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 на значен 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» (Brochard. *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 избегал 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. Рихтер, *Скептицизм в философии*. Пер. с нем. ВБазарова 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 Брошара и у Фр. Ницше). 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 ?.. Таков жадный до насмешек и, в то же время, любящий вкусно поесть, хорошо выпить, копить деньги и язвить врагов своих многописавший Тимон (Рихтер, *id.*, стр. 68). Таков же и вечнозанятый Карнеад, громогласные речи которого производили впечатление почти демоническое (Диод. IV, 62 – Рихтер, *id.*, стр. 81). Оба они обосновали скептическое ? лучше Пиррона, но это ничуть не помогло им стяжать истинное «затишье– ??» духа. Не значит ли это, что Пирронову умиренность, – если только она достоверна, – что ее объясняет тоже вовсе не ?, а что?то иное?

41

Положение, высказанное в тексте, можно обосновывать, множеством данных. Но для меня лично эта мысль стала очевидной 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 яногда 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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] Серафим (Чичагов). Летопись
Серафимо-Дивеевского монастыря, СПб., 1903, стр. 114.

43

Подобный сему ответ о праве выхождения из границ опыта дает Герbart:
Herbart. 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. Eisler. Wörterbuch der
philosophischen Begriffe. 8-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 3, ss. 1566–1583,
1973; – история понятия о бесконечности в древней философии представлена в
книге:

H. Guyot. L'infinite divine depuis Philon le Juif jusqu'a Plotin. Tese.
Paris. 1906. XII+260 pp.

См. также:

Д. Н. Овсянников-Куликовский. 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.
Овсянников-Куликовский. Несколько мыслей о происхождении и развитии чувства
бесконечности в чистой лирике (id., стр. 83–117).

H. F. Th. Beyda. 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. Veronnet. L'Infini. Categorie et realite. Paris. 1903.

45

Намек на III Esdrae 310–12: «Uhus scripsit, Forte est vinum. Alius
scripsiti Fortior est rex. Tertius scripsit, Fortiores s'urtt 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 continet Monadologiam physicam* (Supplement?Band zu Kant's Werken, Abth. 11. Herausg von J. H. v. Krrchman, 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*.

49

Georgius Reeb, S. J. *Thesaurus Philosophicus seu Distinctiones et axiomata philosophica*, – proposita a J.4V1. Cornoldi Ed. nova, Parisiis, 1891, p. 111, n° 53 Vil, cf. cetera.

50

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).

51

См. стр. 619–721, [2].

52

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.

53

Преп. Фалассий 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).

54

А. А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Т. 1, Сергиев Посад, 1906 г.

А. П. Лебедев. История вселенских соборов, ч. ч. I и II («Собрание церковно-исторических сочинений», ТТ. 111 и IV, СПб., 1904 г.).

В. [В.] Болотов. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879.

В. П. Виноградов. О литературных памятниках «полуарианства». Сергиев Посад, 1912. (= «Богословский Вестник», 1911 г.).

L'Abbe H. Cougct. La Sainte Trinite et les doctrines antitrinitaires. Paris, 1905, 2 vol. (из серии «Science et Religion»).

Ф. Терновский. Греко-восточная церковь в период вселенских соборов. Киев, 1883

Еп. Иоанн. История вселенских соборов, 1896 г.

Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4-te Aufl.

В. Самуилов. История арианства на латинском западе. СПб., 1890.

E. Revillout. Le concile de Nicee d'apres les textes coptes et les diverses collections canoniques. Paris, 1881 et 1899, 2 volumes.

55

А. А. Спасский, цит. соч., стр. 228–231.

56

Бл. Иероним Стридонский. Письмо 15-е, к папе Дамасу, 4 (Migne. Patrol., ser. lat., T. 22, col. 457a): «Tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasim, nisi usian novit». Письмо это написано около конца 376-го года. Всё это письмо бл. Иеронима в высшей степени поучительно. Даже для православного 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, ... кампенсы, 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, спрашиваю я, 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 именуемый 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 собственною нсверностью? – 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
пусть они позволят мне выражать мою мысль моими словами. Посему я Распятым Спасением мира, Троичным единосущием заклинаю твое блаженство дать мне многозначительный по твоему авторитету письменный ответ о том, должно ли умалчивать об ипостасях, или именовать их...», (id., 3–4 – Migne. Patr. ser. lat., T. 22, coll. 356–358. – Творения Иеронима Стридонского. Ч. 1, Киев, 1879, стр. 45–47).

57

Огромную заслугой 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. Kant. Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum [1768]. (Imm, Kant's Kleine Schriften zur Logik und Metaphysik, herausgegeben von Kirchmann, Bd. 33 (5), 3-te Abth., SS. 124–130).

I. Kant. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis [1770], § 15 с (= И. Кант. 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. Kants Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können [1783]. 4-te Auflage. Herausgegeben... von Karl Vorländer. Lpz., 1905 (Philosophische Bibliothek, Bd. 40). § 13, SS. 39–41. Это издание «Пролегомен», критически проверенное, – лучшее.

= Иммануил Кант. 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. Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. [1786], Cap. I, I, Der. 11, Scholia III.

Правда, Кант из этого факта сперва делал тот вывод, что пространство – не понятие, а реальность, независимая от рассудка; а потом, – 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 признаком, 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 известно, 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.

58

Известное изречение протопопа Аввакума. Вот, для образчика, одно из умствований прот. Аввакума, в его послании к диакону Игнатию: «Зри, Игнатий Соловьянин, и веруй трисушную Троицу. Существо едино на трое равно разделяй: на трое течет источник божества. По Арию не рцы три существа неравные, а равные три существа добре, или естества. Не шевели больше того. Несекомую 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 ари-анскою 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).

59

«— ??? – ??? ?? ' ? ??? ?? ??? ??? ?'??? ??? ??? ' ? ?» (?ф 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 – ??? ?? ? ? ??? ??? ?? ???».

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 personas, но привел одно имя Троицы». «Итак, един Бог, едино имя, едино божество, едино величие...»

(Амвросий Медиоланский. О воспитании девы 10 67. 68 – Migne. Patrol, ser. lat. pr., т. 16, col. 322).

60

II. 4. Чслъцов. Древние формы Символа веры православной церкви или так называемые апостольские символы. СПб., 1869.

61

А. А. Спасский. Цит. соч. Т. I, стр. 500.

О том, что Василий Великий гордился своею ученостью см. id., стр. 484. – «Он, – свидетельствует о Василии В. его младший брат, Григорий Нисский, – он чрезвычайно много думал о своем красноречии, презирая все достоинства и превозносился своим значением выше вельмож именитых». (Григорий Нисский. О жизни Макарины. – Migne. Patrol, scr. gr. Т. 46, col. 965)

62

Василий Великий. письмо 38. (Migne. Patrolog. scr. er., т. 32, col. 333 a).

63

Григорий Нисский. Большое катехизическое поучение, 3 (Migne. Patrolog. ser. gr. Т. 45, col. 17c?d.)

64

А. А. Спасский. Цит. соч., Т. 1, стр. 267.

65

Григорий Богослов. Слово 20. – Migne. Patrol, ser. gr., Т. 35.

66

Григорий Богослов. Слово 25. id, id.

67

Является вопрос, как же именно возникает идея авторитета Христова, – как происходит таинственное возрождение души. Не выходя из границ своей работы, – имеющей предметом своим Теоди-цею, а не антроподицею, – 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 возрастании типов». 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 пути аскезы.

68

Теофраст. Phys. opin. fr. 6a (Laert Diog. IX,21,.22) (Diels. Doxogr. graeci, 483)

69

В. Несмелов. Догматическая система Григория Нисского, Казань, 1889 г., стр. 168.

70

Приводится у Григория Нисского, Против Евномия, кн. 5 (Migne. Patro1, ser. gr., T. 45, col, 688a).

71

Последние слова – из Великого Канона Андрея Критского (Четверток 1-ой Седмицы Вел. Поста, повечерие, песнь 8-я, троичен).

72

Знаменитое «Credo, quia absurdum» схематически передает собственно лишь мысль Тертуллиана. Подлинное же изречение гласит: «Mortuus est Dei filius, credibile est, quia inseptum 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». Тертуллиан. О плоти Христовой (Migne. Patr. ser. lat. gr., T. 2).

73

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.] Голубинский. Преподобный Сергий 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 Платона Левшина. Очевидно, оно выражает его внутреннее понимание тех отношений, в которых находятся вера и знание. – Другой, не менее авторитетный святитель, архиепископ Херсонский Иннокентий 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 матерубийст-венного покушения? Святая вера, чтимая самозабывающимся рассудком, сокрылась в недоступную для него глубину сердца, и лжеименное познание осталось само в ископанном от него гробе с своими софизмами» (Иннокентий, 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 землей, а небом» (id., Т.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 пауками. Знание без веры есть середина 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). «Знаше 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).

74

Перевод, данный в тексте, разнится от обычного и исправлен согласно исследованию моего уважаемого учителя проф. М. Д. Муре-това, см.: М. Д. Муретов. Знание отчасти и самопознание («Богословский Вестник»).

75

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 Зе-дергольм, 2-е изд., М., 1882 г., стр. 99).

76

=====

77

О Паскалевском «пари на Бога», – где ставку служат призрачные наслаждения земной жизни, а выигрышем – вечное блаженство, – см.: В. Pascal. Pensees, ?, 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 Prudhomme. Le sens et la portee du pari de Pascal. («Revue des deux Mondes», 15 nov. 1890, pp. 285–304).

L. Dugas et Ch. Riquier. Le pari de Pascal («Revue Philosophique», 25-me an., Т. 50, 1900, septembre, pp. 224–245).

Ch. Riquier. A propos du paris de Pascal (id., decembre, pp. 650–651).

J. Lachelier. Sur le pari de Pascal (id., 26-me an., Т. 51, 1901, juin).

P. S. de Laplace. Essai philosophique sur les probabilites. – В виде вступления в его Theorie analytique des probabilites, Paris 1812 (1.81.4, 1820) = Oeuvres, Т. 7, Paris 1886. – русский перевод:

Лаплас. Опыт философии теории вероятностей. Перевод А. И. В. под редакцией А. К. Власова. М., 1908, стр. 117, 122. – Тут даётся собственно критика математической формы паскалевского пари, придуманная английским математиком Крэгом. Рассуждения Лапласа и, вероятно, Крэга грешат грубым непониманием идеи вечности.

Идея вроде паскалевской была высказываема до Паскаля (1623– 1862 г.) Арнобием (f 304 г.), который рассуждает следующим образом: «Non credimus, inquit, vera esse quae (Christus) dicit. Quid enim, quae vos negatis vera esse, apud vos liquet, 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 cōprobatio. Cum ergo haec sit conditio futurorum, ut teneri et comprehendi nullius possint anticipationis attactu: nonne purior ratio est, ex ducibus incertis et in amirigua expeetatione 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». (Арнобий. Против язычников, II 4 (Migne. Patrol, ser. lat, T. 5, coll. 815b–816a) и Раймондом Сабундским (кон. XIV в. – 1437 г.) в его «Theologia naturalis sive liber creaturarum. (1487). (См. V. Droz. Le scepticisme de Pascal, p. 71, note). Ренувье (Renouvier. Philosophie analytique de l'histoire, T. 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. Джемсом, – сперва в его лекции «Воля к вере – will to believe» (Вильям Джемс. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. Перевод с английского С, И. Церетели. СПб., 1904), а затем положена в основу философского течения, известного под именем «прагматизма». Не трудно увидеть известное сродство этого последнего с туториозмом янсенистов; но модный ныне прагматизм, вызвавший в литературе многочисленная pro и contra, лишен величия трагизма и подвига и настолько комфортабелен, что уже успел закраситься в сердце публики, спрашивающей лишь удобных доктрин.

Привожу краткие библиографические указания касательно работ на русском языке, в которых рассматривается прагматизм:

Карл Пирсон. Грамматика науки. Пер. со 2-го англ. изд. В. Базарова и П. Юшкевича. СПб., [1911], изд. «Шиповник».

В. Джемс. Прагматизм. Перевод П. Юшкевича. СПб., 1910, изд. «Шиповник».

Л. М. Лопатин. Настоящее и будущее философии. (Л. М. Лопатин. Философские характеристики и речи, М., 1911, изд. «Путь» – «Вопр. филос. и психол.», кн. 103).

В. ф. Эрн. Размышления о прагматизме (Владимир Эрн. Борьба за Логос. М., 1911, стр. 1–25 = «Московский Еженедельник», 1910 г., №№ 17–18).

Ал. Балабан. «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. Глаголев. Новый тип философии. (Прагматизм или мелио-ризм). («Богословский Вестник», Т. XVIII, 1909, декабрь, стр. 578–616).

П. С. Страхов. 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).

Лазарев. Прагматизм («Русская Мысль», 1909, октябрь).

М. Эбер. 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. Берман. Сущность прагматизма. Новые течения в науке о мышлении. М., 1911. ХН+240 стр.

Что касается до весьма обширной иностранной литературы по прагматизму, то указания на нес можно найти в уже упомянутой книге Джемса, в статье Ал. Балабана и т. д. Упомянем отдельно еще:

Andre Lalande. Pragmatisme et pragmatisme («Revue Philosophique» 31-me an., T. 61, 1906, Fevrier, pp. 121–56). (Свод главнейших учений прагматизма).

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
J. Bourdeau. Pragmatisme et Modernisme, Paris, 1909 («Bibliothèque de philosophie contemporaine», F. Alcan).

P. Hermant et A. Vande Waele. Les principales theories de la logique contemporaine. Paris, 1909 («Bibl. de philos, cont», F. Alcan), pp. 207–230—о прагматизме.

Fr. Paulan. Antipragmatisme et Hyperpragmatisme. («Revue Philosophique», 84-me an., T. 67, pp. 616–625).

A. Schinz. Antipragmatisme. Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la democratie («Bibliothèque de philos, contempor.», F. Alcan), Paris, 1909.

78

См. [76].

79

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. Флоренский; Вопросы религиозного самопознания, Сергиев Посад, 1807, 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).

80

Макарий Великий. Беседа 7 3 (Migne. Patrolog. ser. gr., T. 84; col. 525).

81

Herzog und Hauck. Realencyclopadie fur protestantliche Theologie; 3-te Auflage, Bd. 6, Lpz., 1899, ss. 674 und ff., Artikel «Glaube».

Лингвистические и филологические соображения относительно слова «вера», «верить» см. еще в книге: А. [И.] Струнников. Вера как уверенность по учению православия, Самара. 1887 г., стр. 35–58, но имея при этом в виду наклонность автора ее приближать понятие «вера», «верить» к понятиям «знание», «знать».

82

Ср.: по блаж. Августину, «Бог–Троица есть единый, единственный, великий, истинный, правдивый, Истина – est Trinitas Deus unus, solus, magnus, verus, verax, veritas» (Augustinus. De Trinitate, VIII 3 [II]. – S. Augustini Opera omnia, Editio Parisina altera, T. VIII 2, 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. Когену, – Бог есть «Средоточие всех идей. Идея Истины – Zentrum aller Ideen, die Idee der Wahrheit» (G. Cohen. 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 галичанских 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 единаго Исуса Христа правдываго, що, все небо и земля его!...»

(Мироп. «Вояницкая писня», – «Киевская Старина», 1888 г., декабрь, 12, т. 23, стр. 146), Иисуса Христа правдивого, т. е. того, в котором по преимуществу правда живет, в котором вся правда, Логос, Истинное Слово Божье воплощено; Иисуса Христа правдивого – норму и правило и источник всякого делания правды.

83

Архиеп. Антоний [Храповицкий]. Беседа христианина с магометанином об истине Пресвятой Троицы (Полное собрание сочинений, Почаев, 1906, т. 4), стр. 204–214.

Архиеп. Антоний [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:

?. ?. Федоров. 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. Тареев. Евангелие («Основы христианства», т. 2, 2-е изд., Сергиев Посад, 1908).

Н. И. Сагарда. Первое Соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Исагогическо-экзегетическое исследование. Полтава, 1903.

Н. И. Сагарда. Характерные особенности в раскрытии и изложении св. ап. Иоанном христианского учения («Христианское чтение», 1904, т. 1, №6, июнь).

Б. М. Мелиоранский. 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 bonum bonum». Он – «non alio bono bonum, sed bonum omnis boni». Он – «non hoc et ilium bonum, sed ipsum bonum» (Бл. Августин. О Троичности VIII. 4 [III] S. Augustini Opera omnia. Editio Parisina altera, Parisiis 1887. т. VIII 2, col. 1323).

84

Пользуюсь терминологией и разделением, предложенными Шеллингом.

85

см. 172].

86

Мысль, развиваемая и с жаром защищаемая в книге:

Вл. [Ф.] Эрн. Борьба за логос. Опыты философские и критические. М., 1911. Изд. «Путь».

87

На понятии «выхождения из себя» познающего субъекта настойчиво останавливался в русской литературе т. кн. С. Н. Трубецкой («Метафизика древней Греции», М., 1890. = «Собрание сочинений кн. С. Н. Трубецкого», т. 8, М., 1910.

Над понятием «вхождения» объекта познания в познающего субъекта более других потрудился Н. О. Лосский в книге: «Обоснование интуитивизма». СПб., 1906 (а также в «Записках ист. – фил. фак. Императорск. С. – Пет.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org университета», ч. LXXVIII). Изложение тех же взглядов см. в книге его же: «Введение в философию», Часть 1. Введение в теорию знания. СПб., 1911, стр. 231–269.

Книга Н. О. Лосского вызвала довольно оживленную полемику, значительно разъяснившую некоторые недоуменные вопросы. Из статей, относящихся к этой полемике, упомянем:

А. Аскольдов. Новая гносеологическая теория Н. О. Лосского. («Ж. М. Н. П.», н. с, V (1906) № 10, отд. 2, стр. 418–441).

А. Аскольдов. К вопросу о гносеологическом интуитивизме («Вопросы филос. и псих.» XCVI, 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 пси-хол.», кн. XCIII, 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 Иннокентия 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 непроницаемую завесу, которая скрывает бытие вещей» (Иннокентий, 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 и, 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.

88

J. Bohme. Aurora, S. 87 (Schriften, herausgegeben von U. W. Schiebler, 1831–1847. 2-te Aufl., 1861 ff.)

Так же выражается и другой мистик XVI?го века, Джон Пордедж. «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 и изливает себе в целое Божественное Существо, и во все, что кроме Его быть может» («Божественная и истинная метафизика» [125], часть первая, кн. 1, гл. V, § 101, стр. 113).

89

«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 внутреннее движение, которое могло бы быть вызвано, направляемо, увеличиваемо или уменьшаемо внутри монады, как это возможно в сложных субстанциях, где существуют изменения в отношениях между частями. Монады вовсе не имеют окон, чрез которые что-либо могло бы войти туда, или оттуда выйти – les monades n'ont point de fenetres, 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. Leibniz. *Monadologie*, 7 – *Opera philosophica*, ed. J. E. Erdmann, 1840, p. 705).

90

Доказательства см. в книге: Louis Couturat. *La Logique de Leibniz d'apres des documents inedits*, Paris; 1901. Note X, sur la definition de l'amour, pp. 567–573.

91

G. W. Leibniz. *Opera philosophica*, ed. J. E. Erdmann, 1840, p. 118; ср. *Nouveaux Essais*, II, ch. 20. § 4.

92

Точные ссылки см. в книге Кутюра [89], откуда и взяты приведенные в тексте цитаты.

93

Chr. Wolfius. *Psychologia empirica*, 1738, § 633.

94

Chr. Wolf. *Vernunftige Gedanken von dem gesellschaftl. Leben des Menschen*, 1721, I, § 449.

95

M. Mendelssohn. *Abhandlung uber die Evidenz in dem metaphysischen Wissenschaften*, 1764, 2-te Aufl. 1786, I, 2, 48. Ссылки [92, 93, 94] – из Rud. Eisler. *Worterbuch der philosophischen Begriffe* 8-te Auflage, Bd. II, Berlin, 1910, S. 712, Art. «Liebe».

96

Интеллектуализм Спинозы проходит чрез всю его «Этику» и особенно наглядно выражен во 2-ой части ее. «Душа, – говорит Спиноза, – есть вещь мыслящая, res cogitans» (Ben. de Spinoza. *Ethices. Pars II, Def 3. Benedict! de Spinoza Opera quotquot reperta sunt. Recog?noverunt J. Van Vloten et. S. P. N. Land. Vol. I. Hagae Comitum*, 1882).

97

Ben. de Spinoza. *Ethices Pars III, VI. – id.*

98

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Шеллинг. Философские исследования о сущности человеческой свободы (пер. Л. Мееровича). СПб., издание Д. Е. Жуковского, 1908, стр. 19. – В самом деле, «Этика» пестрит излюбленным словом Спинозы, – «вещь, res». Постоянно говорит он о ненавидимой или о любимой вещи, 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».

99

Терминология, введенная. Аристотелем (Aristoteles. *Meta?physica*, ? 3, 1054a 32; ? 8, 1058a 18; VII 11, 1037b 7 101).

100

Destutt de Tracy. *Elements d'ideologie*. 1803–1815. Part. I, ch. I, p. 160 (Цитирую по Eisler. *Worterbuch*. Bd. I, s. 548)

101

M. Palagyi. *Die Logik auf dem Scheidewege*, 1903, s. 167. (Цитирую по Eisler. *Worterbuch*. Bd 1, s. 44): «Dieselbe Wahrheit ist es,... die sich in unendlich vielen gleichlautenden Urteilsakten dargestellten kann».

102

Аристотель. *Метафизика*, V (?), 9. (Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica, Berolini, 1831, volum II., p. 1018a, 7–10. – *Die Metaphysik des Aristoteles*. Grundtext, Uebersetzung und Kommentar von Albert Schwegler. Tubingen, 1847. Bd. 1, s. 107). Французский переводчик Ж. Бартеlemi–Сент–Илер передает это место так:

«II s'ensuit qu'evidemment l'identite est une sorte d'unite d'existence, soit qu'il s'agisse de plusieurs etres distincts, soit qu'il s'agisse d'un etre unique, qu'on regarde comme plusieurs. C'est ainsi qu'on dit par exemple qu'un seul et meme est identique a lui?meme; et alors on conisidere cet etre unique comme s'il etait deux etres au lieu d'un» (*Metaphysique d' Aristote traduite en francais... par J. Barthelemy?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» (Аристотеля *Метафизика*. Перев. с греч. подлинника и объяснения П. Перлова и В. Розанова. Выпуск первый. Книги I?V. СПб., 1895, стр. 160. Кн. V, IX, 3). Наконец, в немецком переводе Шwegлера 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 ware es eine Zweiheit...» (Albert Schwegler. *id*. Bd. 2, Tubingen, 1847, Funftes Buch, cap. 98, § 82).

103

Leibniz. *Nouveaux Essai* II, ch. 27 § 9.

104

«Все возможные явления, – говорит Кант, – принадлежат, как представления, к

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
 целому возможному самосознанию. Но это самосознание, как трансцендентальное представление, необходимо и с априорною 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» (1. Kant. Kritik der reinen Vernunft. Text der Ausgabe 1781 [A]. Elementarlehre. II. Th., 1 Abth., 1. Buch, II Hauptschl. 2 Absch., § 113. – Herausgegeben von K. Kehrbach, Verlag von Ph. Reclam 2-te Aufl., Lpz., §. 125. – По переводу Н. О. Лосского, 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. Reclam, S. 308; пер. Н. О. Лосского, 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 succesiven Bestimmungen auf das numerischidentische 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; Reclam SS. 307–308; пер. Лосского, стр. 281–232, под строкою).

105

По выражению Штаудингера, Коген – «старшина – der Altmeister – неокантианства» (P. Staudinger. Cohens Logic d. reinen Erkenntnis und d. Logik d. Wahrnehmung. – «Kanstudien», 1903, VIII, 1).

106

Н. Cohen. System der Philosophie. Bd. II, Berlin, 1902. Erste Klasse, 2, S. 78.

Идея противоположности живого творчества во времени и механической законченности в пространстве или, что почти то же, идея противоположности вещи в личности положена в основу новейших философем Анри Бергсона и Вильяма Штерна. Но ни в первой своей редакции, ни во второй мысль не имеет силы пробиться сквозь, правда, хотя и не механически, но однако и не личный витализм. 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 определить личность. Этого одного достаточно, чтобы убедиться в безличности этой философии. Почему же так вышло? – Мне думается, – потому, что оба философа, хотя и тяготясь вещьностью, неразрывно связанной с рационализмом, однако не решаются открыто порвать с этим последним, т. е., другими словами, не осмеливаются на подвиг веры. Недовольные рассудком, они все же хотят как-то незаметно 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 преодолеешь. И вот оказывается на деле, что Бергсон почти не говорит о личности, – и это наиболее благоразумная позиция! – а Штерн, испестривший свою книгу словом «Person», определяет личность, т. е., значит, считает ее за что-то уловимое рассудком, а понятие «вещь», этот рассудок в рассудке, объясняет чрез противоположение понятия личности. – Впрочем, вот определение личности, данное В. Штерном: «Личность 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).

108

Bernardi Carevallensis Opera, ed. Mabillon, 1719. De dil. Dei, 1,1.

109

Н. И. Сагарда. Первое соборное послание св. Ап. и Ев. Иоанна Богослова. Полтава, 1903 [82].

110

???. ?? ', 1754, ?. 75. дальнейшие цитаты и сделаны по тому же Евхологию.

111

См.: С. [И]. Соболевский. О значении слов «Премудростью вонмем». («Странник», 1906 г., октябрь, отд. II, стр. 586–588).

112

А. [.] Алмазов. История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань, 1884, гл. X, стр. 219–240.

Н. [Ч]. Чельдов. Древние формы Символа веры православной церкви или так называемые апостольские символы. СПб., 1869.

113

??, id. [109], ?. 86.

114

Впрочем, не должно понимать это приравнение как метафорическое: тут – указание на мистический неизреченный свет Истины, о чем см. ниже [127].

115

Григорий Нисский. О душе и воскресении. (Migne. Patrol, ser. gr., Т. 46, col. 96, с).

116

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.

Ш. Вторая строфа.

(тема) любовь долготерпит:

Милосердствует любовь,

Не завидует любовь,

Не превозносится,

Не надмевается,

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.

IV. Третья строфа.

Любовь отнюдь не престаёт,

Хотя пророчества исчезнут,

Языки прекратятся

И знание упразднится

Отчасти ведьмы 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,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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).

117

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. [?.] Тихомиров. Альтруизм и христианская любовь. Вышний Волочек, 1905 («Религиозно-философская Библ.», вып. IX).

[М. А. Новоселов]. Гуманизм. Его смысл и значение в новой истории человечества. М., 1912 (id., вып. XXVII).

?. [?.] Новоселов. Психологическое оправдание христианства. М. 1912. (id., вып. XXVIII)

[Д-р медицины] А. А. Соколовский. Религия любви и эгоизм. Часть первая, М, 1891.

Прот. А. М. Иванцов-Платонов. Христианское учение о любви к человечеству сравнительно с крайностями учений социалистических. М., 1884 (отдельное издание, и в собрании слов и речей прот. Иванцова-Платонова, под заглавием «За двадцать лет священства»).

118

О понятии «уничужения», в специально-богословском смысле, применительно к Иисусу Христу, см.:

М. [М] Тареев. Уничужение Господа нашего Иисуса Христа, М., 1901. IX+192+II стр. (тут же указана библиография вопроса).

М. М. Тареев. 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. Чекановский. К уяснению учения о самоуничужении Господа нашего Иисуса Христа (изложение и критический разбор кенотиче-ских теорий о лице Иисуса Христа.) Киев, 1910 г. IV+220 стр.

119

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
Страница 239

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
сказать, почти всеми ими подразумевалась. По-видимому, она была основой 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 Анаксимандр. По сообщению Теофраста, сохраненному Симпликием, «Анаксимандр, сын Праксиада из Милета, ученик и последователь Фалеса, утверждает, что бесконечное есть начало – и материальная причина – ? – всего. Он первый ввел слово «начало», высказал предположение, 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 – ?? ?? ?? ? ??? ??~?? , ??? ??? ?? ??? ? ?? ? , ??? ??? ? ??? ? tijc ??? ??? ??? ?? ? , ?? ? ? (Theophrasti physic, opinionum, fr. 2, приводится в Simplicii in Aristot. Physic, f. 6 г 36–54. – Hermannus Diels. Doxographi graeci, Berlin, 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 ?, обозначается первопространство» и что «оттого и здесь ?? вещей есть не иное что, как уклонение их от первопространства и ?, возмездие, есть не иное что, как обращение их в беспредельное пространство» (Op. [М.]. Новицкий. 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. Трубецкой. История древней философии. Часть первая, М, 1906, стр. 66. – Ср. Т. Гомперц. 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.:

Гомперц. id., гл. 5-ая: орфико-пифагорейское учение о душе, стр. 106 сл.

С. [С] Глаголев. Греческая религия. Ч. 1-я, Верования. Сергиев Посад, 1909. гл. 5-я: богословие орфиков, стр. 216 ел.

Руд. Штейнер. Мистерии древности и христианство. Разрешенный автором перевод книги: Rud. Steiner. Das Christentum als mystische Tatsache, Lpz., 2 Aufl., 1910. М., 1912.

120

R. Hamerling. Die Atomistik des Willens, 1891, Bd. II, S. 164 (цитирую по: Rud. Eisler. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3-te Aufl., Berlin, 1910 v. Bd. 2, S. 713).

121

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.

122

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
?. ?. Достоевский. Братья Карамазовы. «Из бесед и поучений старца Зосимы»
(«Собрание сочинений», Т. 12, стр. 337).

123

Бл. Августин. О троичности VIII, 10.

124

Joh. Scotus Erigena. De divisione naturae, I, 74 (Migne. Patrolog. ser. latina, T. 122, col. 519b). Тут 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)

125

См. [115].

126

«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?...» (Иннокентий, 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 Пордеджа (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:

Pordadschen's gottliche und wahre Metaphysik, ubersetzt 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 Сопикову, определяется как редчайшая.

Вот как учит Иоанн Пордедж: «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 ясностью 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 всеобъемлюще 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 веесубтильнейшего Существа, истинно то, что Духовный и Божественный Свет совсем разнится 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 однообразное, которое у них оеталося 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 ясносияющая ясность. И такого света, который все должны признавать за нечто существенное и за существенное совершенство,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
 не можно отрицать Богу, не касался Славы Его. О сем тем менее можно сомневаться, что в Откровении Иоаннове о Вечной Жизни точно сказывается: «И ноши 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 правильный, пока твердыми доказательствами докажется, что сей есть совсем другой и оному противуположенной 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; ?с 138:12) день] все наполняет, все проникает, все объемлет, и в Нем мы живем, движемся и ес-мы. 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 превосходящей тонкости или subtilности существа своего не может открыт быть мощию твари, но должно в глубочайшем смирении испрашивать и ожидать свободно-вольного и милостивого откровения и сообщения Его. Святое Писание, сокровище Божественной Истины, почти на всех страницах преподает и внушает оное. – И сие рассматривание Света открывает также слабость следующего возражения, когда сказывается, что ежели приписывают Богу Пространство, то следует оттуда, что Он может и разделен 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 себе стоящими одну близ другой в Пространстве находятся только в воображении твоём и называемая 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 проникать его, но задерживаются в Нем; и однако сколь легко проходит сквозь него Свет? и как пребывает Свет всегда цело неразделим в своей объ-ятности?». Значит, тем более должен проникать беспрепятственно все тела Свет Божественный. «Но скажешь, ежели же свет не может так делим быть, чтоб одна часть его особо заключалася, 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 приносит с собою концентрацию, 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. Пордедж]. Божественная и истинная метафизика, Часть первая, кн. I, гл. XII, §§ 1-23, стр. 262-260. и см. далее).

127

Канон воскресный 6-го гласа, ирмос 5-й.

Заметим кстати, что это почитание света, выразившееся столь наглядно в гимне «Свете тихий», – происхождения весьма древнего. По крайней мере св. Василий Великий именно о сем гимне свидетельствует в 375-м году: «Отцам нашим заблагорассудилось не в молчании принимать благодать вечернего света – ? ??? ? ? – но при явлении его немедленно благодарить. И не можем сказать, кто виновник сих речений светильничного благодарения; по крайней мере народ возглашает древнюю песнь...» (Св. Василий Великий. О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. иконийскому, 29 73. – Migne. Patro1, 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org известное чувство, – одна из музыкальных тем Ф. М. Достоевского, 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. Мышкина, 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 Михайлов умирает вечером ясного морозного дня; крепкие, косые лучи заходящего солнца пронизывали зеленые стекла больнично-арестантской палаты. – Нелли за три дня до своей смерти, как бы предчувствуя ее, с тоской смотрит на заходящее солнце. – Лиза в «Вечном муже» умирает в прекрасный летний вечер, вместе с закатом солнца. – Раскольников задумывается о смерти, смотря на последний розовый отблеск заката. – В «Идиоте» полу-сумашедший старик-генерал рассказывает о смерти своей жены в тихий, летний вечер, с закатом солнца. – В «Подростке» Крафт, прежде чем застрелиться, таинственно заявляет, что он любит закаты солнца. – Алеше запомнились косые лучи заходящего солнца, когда ему пришлось увидеть свою бьющуюся в истерике мать. – Зосима 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. – Макар Иванович 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».

128

«На небо очи пуцаю моего сердца к Тебе Спасе, спаси мя Твоим осиянием» (1-й антифон утрени недели 2-го гласа). –

Термин осияние, , равно как и другие, ему подобные, указывают, вне всякого сомнения, на несозданный фаворский Свет – энергию Троица 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 Модест. Святый Григорий Палама, Митрополит Солун-ский, 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.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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. Недетовский. Варлаамитская ересь («Труды Киевской Духовной Академии»,
1873, февраль).

П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. СПб, 1899.

Karl Krumbacher. Geschichte der byzantinische Litteratur. Munchen, 1897.

??, ??, – ? ? ? ???, ???' ??, 1911. Рец. в «Echos d'Orient», 15-е an, № 97,
1912 nov. – dec, pp. 528–531. – Он же. Отчет о книге Ставра, ??? . Т. 4
(1896), ? . 565. – Он же. ??? , 1912.

Св. Григорий Палама. Православное исповедание («Воскресное Чтение», 1841 г,
№ 3, стр. 17–21). –

Главнейшими защитниками православного учения о Фаворском Свете были: св.
Григорий Палама, вселенский патриарх Филофей, царица Анна, сын ее царь
Иоанн Палеолог, соцарствовавший с ним Иоанн Кантакузин и монах Исидор
Вухирас, впоследствии вселенский патриарх. Противниками сего учения были:
калабрийский монах Вар-лаам, ученый Григорий Акиндин, вселенский патриарх
Иоанн Калекас и ученый Григарас. Произведения их собраны в последних 11-ти
томах второй греческой серии Патрологии Миня.

129

Св. Симеон Новый Богослов. Молитва от божественных вопрошений святого
причащения (молитва ко святому причащению 7-я).

130

Относительно трудного для объяснения речения «6 ? ??? ?» (Иак 1:17) многие
экзегеты думают, что тут Бог называется «источником духовного света»;
таково мнение Фромонда, Баумгарте-на, Штарке. Но Гофманн понял, что под
именем «?? ?» 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, Ви-зингером, Гутером,
Шеггом. (Иеромонах [ныне Епископ] Георгий [Ярошевский]. Соборное послание
св. Апостола Иакова. Опыт историческо-экзегетического исследования. Киев,
1901, стр. 129–131).

131

«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, 1, 6, 1. – Plotini Enneades edidit Ric.
Volkmann, Lipsiae, 1883, Vol. I, p. 85. – По переводу Vouillet, T. I, pp.
99–100). «Изолированный 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 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. Берн-штейн. 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, присуща 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 попо-лутонно 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).

132

«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» (Лейбниц. Начала природы и благодати,
основанные на разуме, 17. – Г. В. Лейбниц. Избранные философские сочинения.
Перевод членов Психологического общества под ред. В. П. Преображенского.
М., 1890, стр. 336).

133

Эмерсон. 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. Смирнов. 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» (Гюйо. Искусство с
социологической точки зрения, XI).

Мысль об особой красоте света находим у св. Василия Великого. 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 – ?»

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
(Быт 1:4). Можем ли мы сказать что-нибудь достаточное в похвалу света, когда он предварительно имеет о себе свидетельство Сотворшего: «яко добро – ??? ?»? Но если красота – ?? ? – тела состоит во взаимной соразмерности частей и в наружной добро-цветности, 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 – ??? ?? ??? ??? ? ??, – 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 безболезненно и приятно» (св. Василий Великий. Беседы на Шестоднев, II 7. – Migne. Patrolog. 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»» (Плотин. Эннеады, I, 6, 1,4. – Plotini Enneades edidit Rie. Volkman, Lipsiae, 1883, vol. I, p. 85 – Les Enneades de Plotin, traduites par M. N. Bouillett, Paris, 1857, T. I, p. 99).

134

Один из новейших исследователей характеризует подвижничество как «искусство святости» (Gordon Milburn. A Study of Modern Anglicanism, London, 1901, pp. 19–28. – цитата из: Вл. [?.] Кожевников. 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 Иоанна Кассиана Римлянина, у иноков Игнатия и Каллиста Ксанфопулов и др., часто встречается наименование духовного делания «художеством» 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 Иларион. 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.

135

Из глубокой древности ведется обычай называть сборники аскетических творений филокалиями. Известно, что уже св. Василий Великий, в IV-V веке, так озаглавил катены из Оригена. Среди других сборников такого рода должно упомянуть наиболее полный из них – «? ??? ? ???», – изданный в 1782-м году в Венеции Иоанном Маврокордатом. Имеются, – под заглавием «Добротолюбие», – пяти-томные филокалии и в русском переводе, – Еп. Феофана Затворника, –

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org выдержавшем 4 издания. «Словом Добротолюбие переведено, – говорит переводчик во Вступлении к своему переводу сего собрания словес отеческих, – греческое название его ?, которое означает: «любовь к прекрасному», «возвышенному», «доброму», {Добротолюбие русском переводе, дополненное, изд. 4-ое, т. 1, М., 1905, стр. III}, уже из этого замечания явствует, как недостаточно и неправильно толкование слова «добротолюбие», данное свящ. Григорием Дьяченко (свящ. Григорий Дьяченко. Полный церковнославянский словарь. М, 1900, стр. 148). Вот оно, полностью: «Добротолюбие = склонность к деланию добра, любовь к добродетели». Несомненно, что в понятии «добротолюбия», как и в греческом «?», основной момент – художественный, эстетический, но не моральный. По объяснению Анфима Газиса ? ? означает ? ? ? ?, ? ??? ? ??? ? ? ? ? – любовь к красоте, или любовь прекрасному и красивому или драгоценному» ('??? . ??? ?. «??? ?. ? ??? ? ?? ?? . ?? ???, 1816, ?? . 1036). А по объяснению Генр. Стефана (Henricus Stephanus. Thesaurus Graecae Linguae. Post editionem anglicam... tertio ediderunt Carolus Benedictus Hase, Guilielmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius. Parisiis, 1865. vol. 8, coll. 845–847), ? – «Studium pulchritudinis, quo quis pulcras aut pulcros amat: quo sensu objecta Socrati ?, perinde ac si dictum fuisse ???; Studium honestatis, rerum honestatum». Отсюда, по Газису, происходят ?? ??, , ? и . Слово родственное, ?, объясняется Газисом как «любитель красоты», как «любящий прекрасное, – красивое, драгоценное и приличное» в даже как «?? – любитель украшений»; по крайней мере, у Ксенофонта (Киропедия, 1,33) встречается такое разъяснение: « ?? ? ? ? ? ; мальчик, будучи любителем украшений, радовался одежде». ? может, далее, означать «честолюбивый», «добродетельный», «благородный», «мужественный», «великодушный», затем «приличный» в смысле «светский» и даже «распутный» (Газис. id.). Однако едва ли нужно указывать особо, что эти значения – побочные и что в основе их всегда лежит коренное представление о склонности к красоте, к изяществу. Многочисленные примеры такого словоупотребления ? собраны в вышеупомянутом словаре Стефана (id.).

Приблизительно те же значения имеет и глагол ?, а именно, по Газису: «? ??? ? », «», «???-???» и т. д. (id.). А по Стефану (id.) ? – «Pulchritudinem amo, Honestatis sum Studiosus aut rerum honestatum». В одной из своих речей, сохранных Фукидидом (И 40), Перикл 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. « ???' ? ??? », – говорит Перикл; или, как передает эти его слова немецкий переводчик Фукидида Осиндер, «мы любим прекрасное, но с умеренной роскошью; мы любим науки, однако не делаем из?за них расслабленными». Эти?то основные и нераздельные направления древней души, философия и филокалия, продолжают, в преобразенном виде, и восточным православием, сохранив даже свои древние термины. Философией, как известно, стало тут называться богомыслен-ное житие подвижников и то учение, коим оно оправдывалось, т. е. догматика вообще и догмат Троичности – в особенности; а филокалией – богоукрашающее их искусство.

Вот еще несколько примеров словоупотребления ?, заимствуемых мною из словаря Стефана:

«??? ??? ? ?» (Plutarch. Moral., p. 1044c). – «?? ??? ??? ? ???» (Diodor. 20, 37. – с оттенком осуждения). – «??? ?? ?? – Honestatum colimus circa educationem liberorum» (Joseph, s Apion. 1, 12). – «?? ??? ??? ??? ??? ??? ??? ?» (Strabo 14, ?. 640) – т. е. быть щедрыми относительно пирушек. «??? ???4 ??? ??? ? ?» (Dio Chr., p. 253d). С инфинитивной формой ?? означает «contendo», «стремлюсь». Так, «? ?? ??-? ?? » (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: «??? ?? ? ?» (Ioann. Mal., p. 232,20); «?? ??? ??? ?» (id., 489,19). – весьма характерный пример приводит ван Герверден (Henricus van Herwerden. Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum, Lugduni Batavorum, 1902, p. 874, ???) из папируса 616-го года: «кш ?? ??? ??? ??? ??? ?? ??? ??? (поместье) ???' ?? ?? ? ?? ??? ? ?? ?? ?? ??? , ??? ??? ?? ?? ?? ??? (Kenyon. Late Byzantine Papyri, n. 483, 1); эти слова можно сопоставить (Н. С. Muller. Arch. f. Papyrusf. 1, 3, p. 489) с латинскою формулою у купания: «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.

ДОБРОТА (?? ??, decor, forma, pulchritudo, ? ???, species, excellentia, gloria, – краса, красота. «Подать доброту моей силе» (Пс 29:8); «красен добротой» (Пс 44:3), или, по переводу Псалтири Амвросия Зертис-Каменского, М., 1878, «краснейший», по переводу Тремеллия, Nannoveriae, 1624 (= Berlin, 1878) – «multo pulchrior», по Синодскому переводу – «Ты прекраснее»; «возжелает царь доброты (а по Синодскому переводу – красоты) твоя» (Пс 44:12); «доброту (, по Синод, пер. – красу) Иаковлю» (Пс 46:5); «и доброту (по Тремеллию – gloriam, по Синод, пер. – славу) их» (Пс 77:61)» (Петр Гильтебрандт (Рязанский). Справочный и объяснительный словарь к Псалтири. СПб., 1898, стр. 115).

Подобно сему, по Невоструеву, «Доброта [?!] – (??) = привлекательная наружность, красота, изящество, блеск, великолепие (Быт 49:21; Втор 33:17; Пс 29:8; Притчи 6:25, 31:31; Прем 5:16; Сир 3:8, 9:26, 21:22 и др.); внутреннее совершенство, доброта, ???; цена, достоинство, слава; добродушие, благодать, милосердие (Сир 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 определено выражается во множестве фактов. Так, в житии Февронии читаем: «не возмощи живописцу написати цветущую лицу ея доброту (?)» (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 – ?, bonus, , suavis, amoenus;... добра – ?; добре – ?, как напр, в Пс 32:3. «добре (а по Синод, пер. – «стройно») пойте»» (П. Гильтебрандт. id., стр. 315). Поэтому, как указывает Невоструев, слово «добротворение – первозданная красота (в нед. всех св. кан. 4 п. 3 ур. 2)», «добротворег\, добротворительный – ??, 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, стлб. 678, со ссылкой на Георг. Ам. 283); «добропыбыдъныи», «добродныи», «доброрачъныи», «доброличъныи», «доброресньныи», и т. д. и т. д. (id. стлб. 474–684) имеют опять тоже значение красоты, но не этического совершенства, не благостности.

«Доброта» соответствует греческому «?? ?»; 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 Грот, древний термин «?? ?» включает в себе, кроме обычного современного значения «прекрасное», также и смысл утонченного, уважаемого, высокого (А. Бэн. Психология. Пер. с англ. В. Н. Ивановского. М. 1906, т. 2).

Игнатий Богоносец. Послание к Магнезийцам, 7 1 (Funk. Apost. Vater, 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 непостижимой радости, – т. е. Иисус Христос, ?? ??? ? ?». Слово ??? может получать специальные значения ??, , ???, ?? и даже заменять недостающую сравнительную степень от ?, (см. ??? ? ?. ??? ? [134], ??, 240).

Но, в сущности, оно не означает не только «лучше», но даже и «прекраснее», а имеет смысл более неопределенный, – «любезнее», «милее» и т. п.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
 Происходит оно не от ???, а от темы -?? – (см. E. Voisacq. *Diet, etymolog.* [12], p. 52); таково же значение со-коренного ему латинского *amoenus* (A. Walde. *Lateinisches etymologisches Worterbuch*, 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 ??? 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. Игнатия подтверждается и самосвидетельством Господа, рекшего: «Аз есмь Пастырь добрый» (Ин 10:14), где церковнославянское слово «добрый» опять?таки означает красоту [135], я не благость, каковую Господь утверждает как собственное свойство Отца (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: «??? ? ?? ? ?» (Ин 10:14) – говорит Господь о Себе; «?? ?? ?? ?? ?? ?? ?? ?? ?? ? » (Лк 18:19) или «?? ?? ?? ??? ?? ??? ? ? ??» (?ф 19:17) – утверждает Он об Отце.

О Боге, как первоисточной красоте, говорит также св. Дионисий Ареопагит. Получив бытие от Истинной Красоты, природа во всех своих частях носит отблеск этой Красоты: « ? ??? ??? ? ? ??? , ? ? ??? ??? ???' ? , ? ??? ?? ?? , ?? ? ??? ? , ?? – ? ??? ? ???, ??? ??? ??? ?? ? ? ?? ? ?? ? ???» (св. Дионисий Ареопагит. 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 злостраждущим, рыдали бы и плакали о тех, кто удерживается еще в скорбях сей, жизни, о том, что они не видят пре-мирных и невещественных красот, ??? ?? ? ??? ?? ??? ? – престолов и начал, властей и господств, и воинств ангельских, и собраний, и горнего града и пренебееного торжества «наг писанных» (Евр 12:23). А превышающая и все сие Красота – ?? ??? ?? ??, – 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. Григорий Нисский. 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 красоте Божеской, блаженнейшей, которая названа отцами верховнейшего из желаемых предметов» (Каллист Патриарх и сподвижник его Игнатий Ксанфопу-лы [XIV в.]. Наставление безмолвствующим, 84. – Добротолюбие, М., 1900, изд. 2-е, т. 5, стр. 401). и еще ср.:

«Приблизившийся к пределам бесстрастия правые о Боге; и есте-ствах вещей творит умозрения, и от красоты 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 Красоту, 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. Никита Стифат. Первая деятельная глав сотница,, 90 – Добротолюбие, изд. 2-е, М. 1900, т. 5, стр. 107).

138

Макарий Великий. Беседа 17 3 (*Migne. Patrolog. ser. gr., T. 34, col. 6 25*).

139

id. 17 4 (*Migne. id.*).

140

Ср. стр. 266–271, 534, 539.

141

Еп.. Феофан Затворник.

142

Достопамятные сказания о подвижничестве святых и. блаженных отцев. Пер. с греческого. СПб., 1871, стр., 320,1.

143

id., стр. 324, 12.

144

id., стр. 355,12.

145

id., 372, 12.

146

id., 25, 27.

147

«Дух Божий явно почивший на отце Серафиме Саровском 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 Нилус. Великое в малом. Изд. 2-е, Царское Село, 1905, стр. 197–199. (Есть нов. изд.)

148

О венчике в его различных видоизменениях, его значении и происхождении, а также и самые изображения его см.: De waal. Nimbus (Kraus. Real. Encyclopadie der christlichen Alterthumer. Freiburg in Breisgau, Bd. 2, §§ 496–499). – довольно много изображений нимба рассеяно в Vigouroux. Dictionnaire de la Bible (напр. см. livraison XXXIII. col. 849 Pig. 189, col. 852 Fig. 192). – M. Didron. Histoire de Dieu. Paris, 1843, pp. 1–146: «De la gloire». Тут же указываются и примеры венчика вне и до христианства. – Специально о венчике в античной иконографии см.: Johannis Nicolai, in nomine Jesu Disquisitio de Nimbis Antiquorum, Imaginibus Deorum, Imperatorum olim., et nunc Mariae Capitibus adpictis. Anno 1699. 139 pp. – Л. Стефани. Нимб и лучезарный венец в произведениях античного искусства. СПб., 1863. (Приложение к IV тому Записок Имп. Академии Наук, № 1). С рисунками.

О происхождении венчика, как обозначающего несомненно свет, 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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. Стефани, *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. Gorres. *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 глубокореалистичны: 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 массы 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 над головою, – хотя и наименее точен, – есть изображение световой короны 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 слияния 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 не в перспективе, а в разрезе.

149

Лучшее издание «Эннеад» Плотина сделано фолькманном: Plotini Enneades praemisso Porphyrii De vita Plotini deque ordine librorum eius libello edidit Ricardus Volkmann. Lipsiae, T. 1, 1883; T. 11, 1884. Полный перевод – французский (M. N. Bouillet) и латинский (M. Ficinus, F. Creuzer). Избранные трактаты имеются в переводе русском (Мале-ванский), немецком (F. Creuzer, J. G. v. Engelhardt, H. F. Muller, Kieffer), 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.

150

Язычество нельзя рассматривать как явление, ни в каком отношении к истинной вере не находящееся. Оно – не безразлично; оно не вне-религиозно и не

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org вне-духовно, а лже-религиозно и лже-духовно. Оно – искажение, извращение, растление истинной веры, присущей человечеству изначально, и, вместе, мучительная попытка выбраться из духовной смуты, так сказать «духовное барахтанье». Язычество – это прелесть. Но как всякий искаженный образ есть все же отображение подлинника, 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, перекошил 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 приблизительно 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, «псевдоморфоза» истины. – «И не только полет отдельных философий, – говорит католический апологет христианства, иезуит М. Моравский, – 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 возведенной 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 суеверии и нелепости содержит все-таки возвышенное начало, и оно тоже есть осколок вашего 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» (Религиозно-философские вечера. Вечера I-IV...). Издание «Религиозно-философской библиотеки». Сергиев Посад, 1911, стр. 81-82. Вообще см. стр. 66-88. «четвертый вечер. 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 пяти диалогов, входящих в сочинение: М. Morawski. Die Abende am Lemman. – Есть и полный перевод этой книги, но сделанный невыносимо ломаным русским языком, а именно: «Вечера над Леманом». Сочинения М. Моравского, 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 язычествующем сознании, – в идеи «совместного» (множественность ипостасей) и «последовательного» (самообоснованность Абсолютного бесконечным рядом актов) политеизма. Мало того, самое тройственное число ипостасей – и то оставило свой след в виде божественных триад. Но, при всем внешнем сходстве этих триад с Троицею, мы в них решительно не находим именно того, что делает учете о Троичности догматом, – решительно не найдем в них и признака-содержания духовного, сверх-рассудочного. Стоит хотя бы бегло обозреть эти языческие триады, чтобы убедиться, что, если и выдвигало их искания Троиединого Бога живого, то все-таки в них, кроме числа «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 Геккель, классифицирующий религии по числу признаваемых богов (см. «Мировые загадки») признает возможным приравнивать идею о Троиедином Боге языческим триадам. – В своей схоластически расчлененной и подразделенной книге Рауль де ла Грассерри (Raul de la Grasserie. Des religions comparees au point de vue sociologique, Paris, 1899, p. 205) различает три вида «религиозных сообществ», а именно: «1° la societe particuliere entre dieux ou interdivine; 2° celle entre les diverses parties de l'esprit humain ou intrahumaine et 3° celle entre les diverses fractions de la divinite ou intradivine»; он указывает, далее, что триады относятся именно к типу «societe 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 Фивах: 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 Абидосе: Озирис, Изиды, его супруга и сестра, Гор – их сын, – с тем же значением; 3° в Мемфисе: Пта, ночное солнце и бог мертвых, Секкет – его супруга, богиня с головою львицы, олицетворяющая солнечный свет, или Баэт, богиня с кошачьей головой, и Нофра-тум или Ин-хотеп, их сын, восходящее солнце; 4° в Коноссо: Менту, Сати и Кхем; 5° в Эсне-хе: Нун, Небуонт и Гика. – Далее, де ла Грассри указывает триады аномальные, составленные из бога и двух богинь: 6° Ра с Некхем, богиней Юга, и Уадж, богиней Севера; 7° Озирис или Гор с Изидой и Нефтис; 8° Нун с Сати и Анонкэ, – полу-сферами Севера и Юга. Оставляя на ученой ответственности де ла Грассри приведенный выше список, как в смысле точности и истолкования богов, так и в смысле полноты, мы отметим лишь, что несмотря на весь свой внешний и нивелирующий 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 Грассри 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 – *solidarises* – и распределяющих между собою функции высших божеств. Это, следовательно, не есть еще троица – *trinite* – собственно говоря, но скорее триада – *triade* – если под троицей разуметь внутреннюю тройственность – *triplicite*, – а под триадою – тройственность внешнюю», как например у Браммы, Вишну и Шивы. – Этот внешний 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. Троицкий. Триединство 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. Глаголев. 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 Fursprecher, Lpz., 1896; стр. 42–49: триады великих халдейских богов; стр. 103–106: египетские триады и эннеады. – Алексей [Ив.] Введенский. 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).

151

«Herrschende Apperzeptionsmasse», – т. е. «господствующими апперципирующими массами» В. Иерузалема «называет апперципируемые группы представлений, вызываемые легче всего». (W. Jerusalem. *Lehrbuch der Psychologie*, 1903, 3-te Aufl, S. 87). Вот в этом-то смысле архим. Серапион Машкин и называет формулу догмата, как легче всего достижимое представление для апперципирования духовной Истины, «апперципирующей массой». Но нельзя не упомянуть, что термин, «апперципирующая» или «апперцептивная масса» употребляется и в ином, весьма расширенном, смысле, а именно для обозначения всей совокупности 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Джемс. Многообразии Религиозного Опыта. Пер. с англ. В. Г. Малахеевой-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 «схема». 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 призрачной 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 «схему».

152

«??? ? ??? ?? » (св. Григорий Богослов. Слово 25–е, в похвалу философа Ирона, 11. – *Migne. Patrol, ser. gr., T. 35, col. 1213 a*).

153

Бл. Августин. Исповедь, VII, 10 (*Migne. Patr. ser. lat, T. 32*).

154

«Во обручение будущего живота и царствия – ??? ??? ? ??? ?» (Св. Иоанн Дамаскин. Молитва ко Святому Причащению, 5–я, а по греческому ?? – 6–я).

155

«Прелесть есть страстное или пристрастное уклонение души ко лжи на основании гордости» (Архимандрит, впоследствии Епископ, Игнатий Брянчанинов. О молитве Иисусовой – Сочинения Еп. Игнатия, СПб., 1865, Т. I, стр. 130). – В своих творениях сей Святитель неоднократно дает изображение и анализ прелестного состояния. Особенно см. в Т. I, «О молитве Иисусовой». – См. стр. 334–335.

156

В оригинальном издании Флоренского 1914 г. примечание [155] отсутствует: за [154] следует [156]. – Прим. редактора электронного издания.

157

Тертуллиан. Против Праксея, 26. – *Migne. Patrol, ser. lat., T. 2*. – Вот для примера цитата: «*Nie Spiritus Dei eri. Serrno. Sicut enim Johanno dicente (Joh. 1:14): Sermo caro factus estt 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, отдельно 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).

158

Ориген. О началах. I, 3, 1 (*Migne. Patrolog. ser. gr., T. 11, coll. 145–147*).

159

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Св. Иустин философ. 1-я Апология, 60 – Migne. Patrol, ser. gr., – Т. 6, col. 418–420. – Иустин ссылается на псевдо-Платоновское письмо 2-е, приводимое также и Климентом Александрийским в Строматах, V, Порфирием у Кирилла Александрийского в 1-ой книге против Юлиана, Оригеном в 6-ой кн. против Цельса, Евсеием во 2-ой кн. Евангельских Приготовлений и др. Прокл, во 2-й кн., 11-ой главе своего Платоновского Богословия, читает это место так же, как в Иустин философ.

160

Василий [Вас] Болотов. 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 формую личной жизни духа, процесса самосознания, а с точки зрения отношения между сущностью и ее определениями. Таким образом, действительное посредство между Богом и миром у Оригена представлено только в Сыне» (В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2., СПб., 1910, стр. 340).

161

Ориген. О началах, 1, 8 § 1. – Migne. Patr. ser. gr., Т. 11, col. 145–147).

162

« – – ? ?? ?? ?? ?? ??? ? ??? ? ?? ? ?? – –» (Св. Василий Великий. О Св. Духе, 29 73. – Migne. Patrol, ser. gr., Т. 32, col. 204 b).

163

M. J. Denis. De la philosophie d'Origene. Paris, 1884, pp. 117 et suiv. – В. [В.] Болотов. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879, стр. 365, ел. 374. – Еще о догматической системе Оригена см.: F. Bohringer. Die Griechischen Vater... 1 Hälfte. Klemens und Origenes. Zurich, 1869. – L'abbé Freppel. Origene. Paris, 1863. – P. Prat (s. j.). Origene le theologien et l'exegete. 2-e ed., Paris, 1907 (из серии: La pensee cretienne. Textes et Etudes). – «Origenes» und «Origenismus» («Allgemeine Encyklopadie der Wissenschaften und Kunste herausgegeben von Ersch und Gruber, 1884, III, 5, ss. 251–262). – Aug. Zollig. Die Inspirationslehre des Origenes. Line 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. Спасский. 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.

164

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. Асташков. Исхожд. Св. Духа и вселенское первосвященство, Фрейбург в Бризга-ве, 1886. – Адам Зерников. 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. Некрасов. Учение Иоанна Дамаскина о личном отношении Духа Св. к Сыну Божию

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
(«Прав. Соб.», 1888, № 4). – К. F. Nosgen. Das Wesen und Wirken des
Heiligen Geistes, Berlin, 1907.

165

Ориген. Толкование на Иоанна, 5–8 (Mī gr., Т. 11).

166

Спасский [53], стр. 489.

167

Несмелов [68], стр. 266–295. – как и многие другие, Григорий Нисский тоже ссылается на то, что мы «не научены Св. Писанием называть Духа Св. братом Сыну» (Григорий Нисский. Против Евномия II. – Mī gr., Т. 45, col. 559d) 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 Ее у него лишается обычно признаваемого за ним характера Ипостасной собственности. «Я дознал, – говорит он, – что то же самое имя в богдохновен. Писании есть общее Отца и Сына в Духа Св. Ибо Сын равно и себя и Духа Св. именуется Утешителем. Отец же тем самым, что производит утешение, присвоивает, без сомнения, Себеимя Утешителя: ибо совершая дела Утешителя, не отвергает и имени, принадлежащего делу» (id., II 14, – id., col. 552a).

168

Поразительно то обстоятельство, что даже полемизируя с Евномием и указывая характернейшую особенность христианства, т. е. веру в едино–сущие. Вас. В. забывает (!) 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» (Василий Великий Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия II – Mī gr., Т. 29, col. 620 b, c).

169

Большой Требник Дополнительный, гл. Он [78]: Последова–ние Святыя Пентикостии. Изд. киево–Печ. лавры, 1875 г., гл. 215, № 218, 219. – На эту несимметричность службы обратил мое внимание проф. Ив. В. Попов.

170

См. Пис. восьмое.

171

«Образ исхождения остается неизъяснимым – ??? ?? ?? ??? ??? » (Василий Великий. О Духе Св., 1846. – Mī gr., Т. 32, col. 152b). Впрочем, некоторый намек на действительную «дедукцию» исхождения, сделанный уже Афанасием В., определеннее его повторяет св. Василий 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]...» (Василий Великий. Опровержение на защитную речь нечестивцев. Евномия, V. – Mī gr, Т. 29, col. 732b, 734b).

172

[172]

173

Не изданные сочинения Марка Ефесского. Перевел с рукописи Парижск. Имп. Библиотек. Авраам Нордов, СПб., 1860, стр. 27. – «Христ. чт.», 1861.

174

Григорий Нисский. Слово огласительное, 3. – *Mi gr.*, Т. 45, сол. 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» (1 григорий Богослов. Слово богословск., 5. – *Mi gr.*, Т. 36, сол. 141).

175

Кордерий, издатель творений Дионисия Ареопагита, называет мистику «*Sapientm experimentalis* – опытной мудростью».

176

Напр.: Григорий Нисский. Пр. Евн. II, сол. 559. – Его же О молитве Господней, III. – *Mi gr.*, Т. 44, сол. 1157–1160.

177

Эта идея о пронизанности древнего миро-и жизне-понимания категорией родительства особенно ярко и настойчиво разрабатывалась во многих книгах В. В. Розановым.

178

Намек на народное поверье.

179

«Логизм», как производное от ?, употребляю по следам Эрнста [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 словесности, 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.

180

Дж. Ст. Милль. Система логики силлогист. и индукт., пер. под ред. В. Н. Ивановского, М 1900. – [Д. С.] Милль (и Тэн). 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. Цингер. Точные науки и позитивизм. «Универс. Отч.», М., 1874, стр. 65). – О коренной софистичности Милля см.: Т. Ф. – Brentano. 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.] Лопатин. Положит, задачи философии, М, Т. 1, 1886, Т. 2, 1891 (есть 2-е изд.). – Его же. Филос. хар. [76].

181

Для идейного и исторического углубления идеи Логоса см.: М. [Д.] Муретов. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе, М., 1885. – Его же. Учение о Логосе у Филона Ал. и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. («Изд. Твор. свв. оо.», 1881 г., кн. 2 и отд. стат.). – Его же. Бог–Слово и Воскресение Христово (Ин 1:1–12), М., 1903. – Вл. Соловьев. Духовные основы жизни, ч. 2-я («Собр. соч.», Т. 3, стр. 319 ел.). – О том же во множ. др. соч. – Кн. С. Н. Трубецкой. Основания идеализма. В защ. ид. и др. («Собр. соч.», Т. 2). – Его же. Учение о логосе (id., Т. 4). – М. Heinze. Die Lehre vom Logos in griechischer Philosophie, 1872. – A. Aall. Gesch. d. Logosidee d. grich. Philosophie, 1896. – A. Harnack [53].

182

Намек на знаменитую книгу изобретателя «логической машины» Ст. Джевонса.

183

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. Бугаев. Введение в теорию чисел (перепеч. в «Математ. Сборники изд. Моск. Мат. О-вом», Т. 25, вып. 2, стр. 334–348). – Его же. Математика и научно-философск. мирозерцание (id., стр. 349–369 = «Воп. ф. и пс.», 1898, кн. 45). – Его же. Замеч. по поводу статьи Л. М. Лопатина. «О подв. ас. созн.» («Воп. ф. и пс.», кн. 40). – В. А. Алексеев. Die Mathematik als Grundl. d. Kritik Wissensch. – philos. Weltansch. («уч. Зап. Юрьев, ун.», 1903 г.). – Его же. Ueb. die Entwickel. d. Begriffes d. hoeren arithmologischen Gesetzmässigkeit in Natur?und Geisteswissenschaften («Vierteljahrschrift f. wissensch. Philosophie u. Sociologie», Lpz., 1804. Hft. 1. – Резюме в «уч. Зап. Юр. ун.» 1904). – Его же. Математика, как основание критики научно-филос. мировоззрения («Сборн. учено-лит. О-ва при им. Юр. ун.», Т. 7, 1904 г.). – П. А. Некрасов. Московская филос. матем. школа и ее основатели («Мат. Сб, изд. Моск. Маш. О-м», Т. 25, Вып. 1, М., 1904, и отд. изд.). – Л. М. Лопатин. Филос. мировоззр. Н. В. Бугаева (id., Т. 25, Вып. 2). – П. Флоренский. Об одной предпосылке мировоззрения («Весы», 1904, № 9). – В. Эрн. Идея катастрофического прогресса («Бор. за Лог.» [16], стр. 234–261). – См. также [234]. – Идея непрерывности делает быстрые завоевания и в области наук конкретных. Сюда относятся работы Таманна по термодинамике, приводящие к построению прерывной термодинамической поверхности, теория фаз Джиббса; идеи Тейхмюллера, теория гетерогенезиса Коржинского, опыты Гуго де Фриза, работы современных нео-ламаркистов, неовиталистов 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.

184

Намек на произв. фр. Ницше.

185

Главные представители «нового религиозного сознания» – Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус и Д. Философов. В разн. смыслах и в разн. степенях сюда же примыкают или примыкали Андрей Белый [Б. Н. Бугаев], Н. А. Бердяев и др.

186

Л. Н. Толстой не стеснялся даже в Оптиной Пустыни говорить: «Мое

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org 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.

187

[163].

188

Симон Волхв, николаиты, гностики всевозможных толков, монтанисты, тамплиеры, спиритуалисты и т. д. и т. д.

189

Григорий Богослов. Слово 3-е, о Св. Духе, стих. 10–31. – Мi gr., Т. 37, coll. 409–410.

190

Его же. Слово 31-е (богосл. 5-е), гл. 15–17. – Мi gr., Т. 36 coll. 159–164.

191

см. стр. 333 и [590].

192

Григорий Нисский. О мол. Госп. 3 [176], col. 1158с.

193

Учение Григория Нисского о Царстве Отца и Помазании Сына излагаю по Несмелову [68], стр. 279–283.

194

Григорий Нисский. Против Аполлинария, 52. – Мi gr., Т. 45, coll. 1249d–1251a.

195

id. 52, col. 1249b.

196

id, coll. 1249d– 1252a.

197

Ср.: «Почиеет на Нем дух Господень» (Пс 11:2); «Дух Господа Бога на Мне» (Пс 61:1 = лк 4:18).

198

Григ. Нисский. Прот. Аполлин, 53. – Мi gr. Т. 45, col. 1252с.

199

Его же. Прот. Евн, I. – *Mi gr*, T. 45, coll. 369d–372a.

200

Его же. Против Македониан, 22. – *Mi gr*. T. 45, col. 1329b

201

id.

202

Ириней Лионский. Пять книг против ересей, III 117.

203

Максим Исповедник. Толкование на мол. Отче наш. – *S. Maximī Confesioris Oregum 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. Хомякова, 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 (Ав-ва-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 Самосущее и Самоначалное лицо, источник всего». Как вы думаете? Мне кажется, это дело» (А. С. Хомяков. Поли. собр. соч., Т. 8, М., 1904, стр. 271, письмо 13-е к Ю. Ф. Самарину).

204

Симеон Новый Богослов. Божественная любовь – *Divinorum Amorum*, 1. – *Migne*. T. 120, coll. 507–510.

205

Хорошо известно убеждение философа Якоби 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. Введенский. Вера в Бога, ее происхождение и основание, М., 1891 г., стр. 209). – О пантеизме см.: Боголюбов. Теизм и пантеизм и их логическое взаимоотношение, Нижний Новгород, 1899 г. – Jaesche. *Der Pantheismus, nach seine hauptformen*, Berlin, 1826 3 Bde. – Schuler. *Der Pantheismus*, wurzburg, 1884.

206

Викентий Лиринский. Напоминание первое, 2. – *Mi lat. gr.*, T. 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 католическом, т. е. повсемственном, – по переводу Митр. Моск. Филарета. (См. «Бог. Вес», 1912, дек., стр. 635, письмо 8-е к Еп. Игнатию

207

[205].

208

Cohen [31], *Urth. d. Ident.*, SS. 78–87. *Alb: Gorland. Index zu H. Cohens Logik d. rein. Erkenntnis*, Berlin, 1907.

209

Идея антиномизма совершенно определенно высказывается даже в специальных дисциплинах, – в лингвистике: А. Потенция. *Мысль и язык*, Харьков, 1892, 2-е изд.; v. Humboldt. *Ueb. die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbauens* (*Ges. wer.*, T. 6) = В. Гумбольдт. О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. Пер. П. Билярского, СПб., 1859; Н. Steintal. *Der Ursprung d. Sprache*, 2-te Ausg., Berlin, 1858; V. Henry. *Antinomies linguistiques*, Paris, 1896 (*Bibl. de la Fac. des lettres de Paris*, 2); П. И. Житецкий. В. ф. Гумбольдт в истории философского языкознания (*Вопр. ф. и ??*, 1900, кн. 51); в математике: Christian Chérifils. *Un essai de religion scientifique, introduction a Wronski*, Paris, 1898. pp. 49–60; А. Пуанкаре. *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 ?. ?. Линде к рус. пер. кн. Л. Кютюра, – философские принципы математики, пер. Б. Кореня, СПб., 1913; И. [И.] Жегалкин. Трансфинитные числа, М., 1907, § 440, стр. 342–345; Gerhard Hessenberg. *Grundbegriffe d. Mengenlehre*, Göttingen, 1906 (= «Abh. d. Fries'schen Schule» Bd. 1, Hfl. 4), Kap. XXIII?XXIV, § 93–99, SS. 621635; Bern. Bolzano. *Paradoxien d. Unendlichen*, Lpz., 1851 u. 2-te Ausg., Berlin, 1889 = Б. Больцано. *Парадоксы бесконечного*, пер. под ред. И. В. Слешинского, Одесса, 1911. *Stolz. 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: Кант. *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 []; в этике: Кант. *Критика практического разума*, V; в эстетике: Кант. *Кр. сп. сужд.*, §§ 55–57 и т. д. и т. д. см. [234, 237].

210

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.

211

Примечательное различие понятий верить и веровать находим в: Д. [?.] Х. [омяков]. *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 существенные 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 – верю, ибо, в сущности, человек про себя не может никогда сказать, что он верит». «Только по-русски выходит вполне понятно евангельское «верую, Господи, помози моему неверию!». Первое «отец» мог сказать о себе; тогда

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org как о вере он мог лишь молить, чтобы она была дарована» (id., прим. 1–е). «Верой истинной обладает Церковь мистическая; Церковь же земная, видимая, имеет и требует лишь верование, потому, конечно, что она не имеет средств судить о вере, ведомой только одному Богу» (id., стр. 96).

212

По логистике: В. В. Бобынин. Опыт математического изложения логики. М., вып. 1. – 1886, вып. II – 1894. – М. Волков. Логическое исчисление, СПб., 1888. – Л. Лиар. Современные английские логики. М., 1902. – П. Порецкий. Из области математической логики. М., 1902. – Его же. О способах решения логических равенств и т. д., Казань, 1884. – Л. Кутюра. Алгебра логики, пер. И. Слешинского, Одесса, 1909. – И. И. Ягодинский. Генетический метод в логике, Казань, 1909, стр. 148–156, 264–282. – С. Джевонс. Основы науки., пер. М. Антоновича, СПб., 1881 (на стр. I?XVII – очерк истории сим-волич. методов в логике и некот. библиогр.). – А. Пуанкаре. Наука и Метод [208]; тут – не лишен интереса, но во многом несправедливая критика логистики. – E. Schroder. Vorlesungen ub. die Algebra d. Logik, Lpz., Bd. I, 1890, SS. 709–715 – библиогр.; Bd. II – 1891. – A. N. Whitehead. Universal Algebra, 1898. – Bert. Russell. The principles of Mathematics, vol. I, единствен. – ? N. Whitehead and B. Russell. Principia mathematica, vol. 1. Cambridge, 1910. – B. Russell?Longmans. Philosophical Essays, London, 1910. – Труды Шредера, Уайтхэда 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. Couturat. Les principes des mathematiques, Paris, 1905. Есть рус. пер. – H. Dufumier. La Philosophie des Mathematiques de M. M. Russell et Whitehead («Rev. de Metaph. et de Morale», 20–е an., 1912, № 4, Juil., pp. 538–566). – Для ознакомления с италийской школой: Formulaire des Mathematiques, publie par G. Deano, T. 2, Torino, 1899; T. 3, Paris, 1901. – C. Burali?Forti. Sur les differentes methodes logiques pour la definition du nombre reel («Bibl. du Congrès intern. de philos.», Paris, 1901, T. 8, p. 289 s.). – Couturat [89].

– Chide. La logique avant les logiciens («Rev. Philos.», 31–me an., 1906, № 8, Aut). – A. Lalande. Le mouvement logique (id., 32–me an., 1907, № 3, Mars). G. H. Luquet. Logique ration, et psycholog. (id., 31–me an., 1906, № 12, Dec). – A. Rey. Ce que devient la logique (id., 29–me an., 1904, 6, Juin). – P. Hermant et A. van de waele [76]. – Hugh Mac Coll. La Logique symbol, et ses applicat. («Bibl. du Congr. intern. de philos.», 1901, T. 3, pp. 135–183). – W. E. Johnson. Sur la theorie des equation log. (id., pp. 185–199). – P. Poretskii. Theorie des egalites a trois termes (id.? pp. 201–233).

– Его же. Expose elementaire de la theorie des egalites log. a deux termes («Rev. de Met et de Mor.», T. 8, 1900, Mars., p. 169 s.). – Его же. Sept. lois fondamentales de la theorie des egalites logiques, Kazan, 1899.

213

Couturat. Pr. d. Math. [211], p. 9.

214

id, p. 13.

215

id, p. 13.

216

id, pp. 9–10.

217

id.

218

Эвклидовых начал три книги. – пер. с греч. Ф. Петрушевско-го, СПб, 1835 г, стр. 108–105, кн. IX, предл. XII.

219

Секст Эмпирик. Пир. осн., II, 185–192 и 130–133 (Sex. Em. [38], pp. 99–101, 930–31); Его же. Против математиков. VIII, 463–481 и 278 ел. (id, pp. 387–391 и 251). – Ср. Р. Рихтер [40], стр. 127.

220

Систематически использовал этот прием Вл. Соловьев, пытаюсь разбить скептицизм по всей линии: Критика отвлеченных начал, примеч. 5-е («Собр. соч.», Т. 2, стр. 341–346).

221

Первое столкновение Пигасова с Рудиным. И. С. Тургенев. Рудин, И. – «Соч.», М, 1880, Т. 3, стр. 28 и далее стр. 28–31.

222

G. Vailati. Di un'opera dimenticata del P. Girolamo Saccheri (Logica demonstrativa, 1697) («Rivista filosofica», 1903, sept. – oct.). – Его же. Sur une classe de raisonnements par l'absurde («Rev. de Met», 1904, nov.). Ссылки по [212], p. 36, an. 1.

223

Vailati. – id. – формула – из [212], p. 36.

224

[212], p. 14.

225

id., p. 13.

226

[206]

227

Т. Гомперц. Греческие мыслители, пер. со 2-го нем. изд. Е. Герцык и Д. Жуковского, Т. I, СПб, 1911 г, ч. 3,1, стр. 239–240.

228

Пользуюсь переводом фрагментов, сделан. Г. Ф. Церетели и приложен, к рус. пер. книги: П. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки, СПб, 1902, прил, стр. 59–66. – Текст фрагм.: Fr. G. A. Mullachius. Fragmenta philosophorum graec. [Т. I], Parisiis, 1875, pp. 315–329. – Н. Diels. – Doxographi

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
graeci, Verolini, 1879. – Уже после того, как была написана настоящая
книга, вышло отд. изд. с перев. фрагм.: Гераклит Эфесский. Фрагменты. Пер.
Вл. Нилендера, изд. «Мусагет», М, 1910.

229

[67]

230

«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. Колерус.
Жизнь Б. де Спинозы. – Переписка Б. де Спинозы с приложением жизнеописания.
– Пер. с лат. Л. Я. Гуре-вич, под ред. и с прим. А. Л. Волынского, СПб,
1891, стр. 20).

231

Иустин философ. Ап. I 46. – *Mi gr*, Т. 6, col. 397с. Его же. Ап. 118. –id.
457a.

232

Загадочное слово ?, переводимое Церетели [227] чрез «противоречие»,
Нилендер передает чрез «подхождение», очевидно производя его от = ?, близ
и ? – иду. Древние лексикографы объясняют: ?. ? ??? ?? и ?? ? (3. Новейший
лексикограф уничтожает спор, объявляя слова ?? и (?)? просто за
поврежденные чтения, приписанные Свидою ионянам и Гераклиту вместо ~?? и
???. Причину поврежденности было, по его словам, написание вм. (Henr.
van Herwerden. *Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*. Lugduni
Batavorum, 1902, p. 14). Но, как бы ни решился этот сложный вопрос о
фрагменте «противоречие», – если бы такого фрагмента и не было, то «il
faudrait l'inventer».

233

Nicolaus de Cusa [Nicolaus Chrypffs, т. е. Krebs]. Opera, Parisiis, 1514,
или, др. изд., Basileae, 1565. – Это соч. отн. к 1453-му г.

234

[776].

235

У. Джемс. Вселенная с плюралистической точки зрения. Пер. с англ. Б.
Осипова и О. Гумера под ред. Г. Г. Шпета, М., 1911. – Л. Шестов. Апофеоз
беспочвенности. СПб., 1905. – Ж. – Н. Воех?Borel (Ж. – Н. Rosny aine). Le
pluralisme. Essai sur la discontinuite et l'eterogeneite des phenomenes
(«Bibl. de philos, cont.»). Рец. в «Rev. Phil.», 34-me an., 1909, №12 Dec.

236

Джемс. Многообразие [28], стр. 68.

237

Достоевский. Бесы.

238

Подробнее – в: П. Флоренский. Космологические антиномии И. Канта. Сергиев Посад, 1909 (= «Бог. Вест.», 1909, № 4). Там же дается и библиография, но ее надо восполнить: L. Couturat. *De l'Infini Mathem.*, Paris, 1896, 2-me partie, liv. IV, Chp. IV, pp. 556–580, особ. см. pp. 556–580, §, § 10–20. F. Evellin. *Infini et quantite*, Paris, 1880. – G. Lechalas. *Etude sur l'espace et le temps*, Paris, 1896, chp. v.

239

«Toute la foi consiste en Jesus Christ et en Adam; et toute la morale en la concupiscence et en la grace» (*Pensees de Pascal*, ed. variorum etc., Paris, 1858, p, 354, Chp. 24,4).

240

Платон. Гиппий Большой. 301b; vol., 1 [37], pp. 753–754. – Перевод почти по: А. Н. Гиляров. *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).

241

Симасиологию слова ??? и собрание соответств. цитат см. в: H. Stephanus. *Tesaurus Graecae linguae*, post. ed. anglicam novi G. R. L. de Sinner et T. Fix, Parisiis, 1831, Vol. 1, coll. 1025–1027: ??? – electio vel optio, ?, ??; conditio (??? – bonis conditioni?bus); ?, animus, h. e. voluntas et propositum; de studio litterarum (???), 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 ??? см. также: В. В. Болотов. *Лекции по истории древней церкви*. Поэм. изд. под ред. А. Бриллиантова, СПб., 1910, стр. 848–349, 163.

242

В статье «Ересь» («Прав. Бог. Энци., изд. под ред. † А. Лопухина», Петроград, 1904, Т. 5, столб. 489–490) автор правильно подчеркивает в позднейшем словоупотреблении ??? момент горделивого обособления; но едва ли прочна его попытка доказать, что этот момент всегда подразумевался в указанном слове. – Ср. Herzog's Real?Encykl, Bd. 5, 2-te Aufl.

243

А. Белый. *Символизм*. М, 1910, стр. 30. – Если слово «понимать» разуместь 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» (Григорий Нисский. *Сл. 7-е*, Mí gr., Т. 44, col. 729 b; 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. 377b; рус. п., ч. I, стр. 317). «Слово о Боге тем совершеннее, чем непонятнее» (Григорий Богослов. *Сл. Богосл. и 21. Mí gr.*, Т. 36, col 53 b. – рус. п., ч. 3, стр. 29). И т. д.

244

При составлении таблицы я использовал отчасти: Ф. В. Фаррар. *Жизнь и труды св. ап. Павла*, пер. с XIX англ. изд. А. И. Лопухина, СПб., 1887, прил. XX, стр. 451–459. – J. Bovon. *Theologie du Nouveau Testament*, Т. 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 сочетавшая» (Акаф. Б. М.); «Чужде матерем девство, и странно девам

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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
сочетавается разделенно; потому что есть единое в трех, и едино суть три»
(Григ. Богослов. Твор., ч. ш, 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» (Симеон Н. Б. Слова, Вып. II, стр. 104).

245

См.: Св. Иоанн Дамаскин, «Точное изложение православной веры». – Прим. ред.

246

Под «Орами» Куньи (Cougny. De Prodigio Ceio, Paris, 1857) понимает различные
«возрасты», что, по мнению Гомперца ([2 6], стр. 476, прим. к стр. 365) «не
лишено вероятия». Но, если так, то тогда Продик, очевидно, уподобляет жизнь
человека годовому циклу, ибо значит, собственно, времена года. Это
уподобление – мотив весьма распространенный в древности.

247

Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, II, 1, 21–34 (Ксенофонт. Соч., в пер. Г.
Янчевецкого, Киев, 1876–77, Вып. II, стр. 38 сл.). – О том, что Ксенофонт
дает пересказ, и даже по памяти, см. там же, II, 1,34.

248

Сюжет «двух путей», – главн. обр. в изобразительном искус, а им. в вазовой
росписи, – исследован в: F. G. Welcker. Hercule entre la Vertu et la
Volupte (trad. d'Auemend). Extrait des An. de l'inst. Archeol., T. 4, p.
379. – Тут же воспроизведение двух таких изображений.

249

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. л. д. пр.», 1886, янв. – окт.); гр. Л. 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. Карашев. О новооткрытом памятнике «Учение двенадцати
Апостолов», М., 1896.

250

К явным вариантам «Учения двен. Ап.» относятся: 1°, латинск. фрагм.
Doctrina apostolorum; 2°, Поел. 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 Си-вил. Оракул., у
Псевдо-Киприана и у Лактанция. Важнейшие из этих текстов и гипотетические
схемы их исторической взаимозависимости собраны у Карашева [247], стр.
31–33 и ХCV?ХCVI.

251

« ??? , ??? ??? ??? ??? ??? ???, ??? ?? ? ?? ??? ??? » (Учн 1 1). С
небольшими вариациями эта фраза повторяется в упомянутых выше памятниках,
см.: Doctr. Ap. 1; Поел. Варн. 18 1,2; Церк. кан. 4 1, Пост. Ап. III 12 и
др. (Кар. [247], прил. стр. XIV, IV, XLVIII?XLIX, LU--LUI, LVIII?LIX).
Вслед за этим общим указанием двойственности пути, в кажд. из памяти, идет

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
подробное описание обоих путей, т. е. дается каталог добродетелей и пороков, везде приблизительно в одном и том же составе.

252

О произношении, значении, происхождении и т. д. тетра-граммы см. весьма содержат, диссертацию: Архим. [ныне Еп. Астр.] Феофан. Тетраграмма или ветхозаветное Божественное имя, 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, поколику оно имеет для себя образцы в сущем Боге; а не сущее называю злом, поколику не сущее произведено человеческими промышленями» (Афанасий В. Слово на язычников, 4). – Вне – ??? – естества Божия «ныне ничего, кроме одного порока – ? ?, – который хотя это и странно, в небытии имеет свое бытие, потому что происхождение порока не иное что, как лишение существующего; в собственном же смысле существующее есть естество – ???с – – ?? ?? ?? ? ?? ? ?? ??? ??? ?? ?? ??? ?, ?? ?? ?? ?, ?? ?» (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» (Поел. вост. патр., 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, же есть преступление божественнаго закона в божественнаго 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, поуцаемы ны на благое» (*id.*, отв. на вопр. 26-й).

253

Катавасия недели блудного сына, ирм. 3-й песни.

254

В *Dialogus miraculorum* Цезаря Гейстербахского есть достопримечательный рассказ «о женщине-колдунье, которую носили демоны», символически обрисовывающий отношения к диаволу как противоестественности. «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. Сперанский. *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, противоестественно и, следоват., противо-божески, т. е. по-сатанински, и тем отдамся Сатане!». Она хотела 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: *Boumeville et Teinturier. Le Sabbat des Sorciers (Bibl. Diabol)*. – L. Figuiet. *Hist. du Merveilleux dans les temps modernes*. 2-me ed. т. 1, Paris, 188, introd. – Н. Сперанский. *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. ? Gorres. *Die christliche Mystik*, Regensburg, Bd. 8, 1840 u. Bd. 4, 1842. – J. A. Llorente. *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 тт., Paris, 1817–3818. Дон Хуан-Антонио Льоренте был каноником примасской церкви в Толедо и секретарем инквизиции в

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org Мадриде; изучив ее архивы, он выпустил свою «Историю» сперва во франц. перев., а затем, в 1822-м г., – на исп. яз. (Ли. История инквизиции в средние века, т. 1, стр. v111). В т. 3, slip, 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: Baissac. Les grands Jours de la Sorcellerie chr. VI. – М. А. Орлов. История сношений человека с дьяволом, СПб., 1904. – J. Bois. Les Petites Religions de Paris, Paris, 1894. – Его же. Le Satanisme et la Magie. – Его же. Le Monde Invisible, есть рус. пер.: Ж. Буа. Невидимый мир, 1912 г. – M^{gr} Leon Meurin, S. J., cheveque–eveque de Port-Louis. La Franc-Maconnerie Synagogue de Satan, Paris, 1893. – Domenico Margiotta. Le Palladisme culte de Satan?Lucifer dans les Triangles masoniques, Grenoble, 1895. – Леман. 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. Чистяковым, см. в «Ребусе», 1900–1902 гг. – Г. Фреймарк. Оккультизм и сексуальность, пер. с нем. С. Пресса [перев. очень небрежен и испещрен грубыми ошибками]. О колдовстве стр. 268–314. – Cognard. Une sorciere au XVIII siecle: Marie Anne de la Ville (см. также «Вест. ин. лит.», 1899 г., янв. – май). – Kieseewetter. Gesch. d. Oc?cultismus, Bd. II: Die Geheimwissenschaften, 2-te Aufl., Lpz, 1909. – G. H. Berndt. Buch der Wunder u. Geheimwissenschaften, 2-te Aufl., Lpz., 2 Vde, – Charcotet Richer. Les demoniaques dans l'art (рец. в «Rev. Philos», 1887, 5). – Bodin. Demonomanie 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. Мережковский. Воскресшие боги (Леонардо да Винчи), СПб., 1902. – Ст. Пшибышев-ский. Синагога сатаны («Собр. соч.»; есть отд. изд. «Универс. Библ.», № 254). – Huysmans. La bas. Есть два рус. пер., из коих один издан книгоизд. «Совр. Пробл.», в «Поли. собр. соч.» Гюисманса, т. I, М., 1912, но не полон; другой – прилож. к «Вестн. ин. лит.» – полнее.

255

Fr. Blass. Gram. d. Neu. – Testamentl. Griechisch. Gotting. 1896, § 46 4, 5, 7, S. 143 ff.

256

id. § 47 3, S. 153 (со ссылок. на Wiener. Gram. I, § 18 7).

257

id, § 47 3, S. 153.

258

Платон. лизис 214d, e [35] p. 548 25.

259

Платон. пир 189d–198d, гл. XIV?XVI [35].

260

id. 190d.

261

F. Lajard. Rech, sur le Culte public et les Mysteres de Mithra, Paris,

262

Тора. Букв. пер. Л. И. Мандельштама, 8-е изд., Берлин, 5632/1872. – «Dieu donc crea l'homme a son image; il le crea a l'image de Dieu; il les crea male et femelle» (Bible, version de J. F. Osterwald, nouv. id., Paris?Brux., 1900). – Было бы, разумеется, наивно 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. «Ребро или кость, – замечает архиеп. Иннокентий, – 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» (?рх. Иннокентий. О человеке [125], стр. 78).

263

Этот термин пользовался большою распространенностью в древнем мире; в различных применениях сообщали его: Диодор, Автор *Theologum. Arith.*, Плутарх, Иринея Лионский, Афинагор, Ипполит и др.

264

Напр. Пордедж, Антуанетта Буриньон (XVII в.) и др. – По Талмуду Бог сотворил первого человека андрогином, с двумя головами в хвостом (Д. П. Шестаков. 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.

265

Б. Сидис. Психология внушения, пер. с англ. М. Колоколова, СПб., 1902, ч. 1. XXV, стр. 283, 288, 292, 214. П. Жане. Неврозы, пер. с фр. С. С. Вермеля, М., 1911, ч. 2-я, гл. III, § 5, стр. 274, 275. – Так же думают Брейер, Фрейд, Мортон Прайтс. См. [6].

266

«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, б. – 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 нравственной области; по указанию психиатра В. Чижэ эта нравственная порча доходит до «поразительной неспособности понять добро и зло», до «отсутствия нравственного закона в душе» (В. Чиж. Психология наших праведников. «Вопр. филос. и психол.» 1906, кн. IV (84) сентябрь-октябрь и кн. V (85) ноябрь-декабрь. – Его же. Нравственность душевно больных, id., кн. 7, 1891 л, стр. 122-148). К сам. реш. утвержд. здравости святых приходит и J. Pachen. *Psychologie des mystiques chretiens*, Paris, 1911 (Perrin), реф. в «An. de philos, chret.» 84-е an., 4-е ser., Т. 15, № 2, 1912, Nov., pp. 192-193. Еще: М. В. Лодыженский. Свет незримый, СПб, 1912. – Врач С. Апраксин. Аскетизм и монашество. Евангельские, биологические и психологические их основания. Опыт популяризации святоотеч. воззр., Киев, 1907. См. [479].

267

268

Чуть ни любое произв., особ. «Бр. Кар.».

269

А. Л. Вольтский. 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, Фрейд («Леонардо-да-Винчи», М., 1912).

270

«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, восставая одна против другой, тогда и это все видится ей, не как она есть по естеству своему: оно естественную свою красоту не возводит уже ее к познанию Творца, но, по причине страстного ее состояния, низводит в глубину гибели» (Никита Стифат, 1-я сотн., 52 [64], стр. 95). – Достоинно внимания, что самое название «сумасшествия», «исступления», «умоповреждения» 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. Лат.: *al'ienauo*, с подразумеваемым, а иногда и прямо упоминаемым, – напр. у Плиния, – «*mentis*», – сумасшествие, психическое расстройство, *Geistesstörung*; *alienare*, опять?таки с подразумеваемым, – напр. у Ливия, – «*mentem alieujus*», свести кого с ума, и франц.: *alienation mentale*, *aliener*, *aliene* означают собственно на юридическом языке «отчуждение», «отчуждать» каких?нибудь прав, напр. имущественных. Поэтому?то Рибо и говорит, что в случаях изменения личности, где основу составляет галлюцинация, «почти всегда все ограничивается алиенацией (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» (Т. Рибо. Болезни личности. СПб., [1886], гл. III 2, стр. 159, ср. стр. 160); «мы здесь имеем дело с отчуждением или алиенацией личности, – говорит он в другом месте, – потому что прежняя стала для новой *al'iena*, 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?meme*» (*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 см. *id.*, гл. III 2, стр. 160–162. Едва ли есть надобность подробно объяснять, что болезненное состояние, вообще ослабляющее всякую активность, способствует все лению 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 объективный момент – ослабление всего организма, – так и субъективный, – внутреннюю

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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 ответе 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 производству 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.: Достоевский. Дневники писателя; Волкович. Спиритизм, как яд интеллекта; J. Vois. *Le monde invisible* (есть рус. пер.); Лаппони. Гипнотизм и спиритуализм; Юм [псевд.]. Как вызывать духов («Спиритуалист», 1906, стр. 7–8); П. Русков. Из области спиритических тайнодействий, изд. 2-е, М., 1889 (= «Странник», 1885, № 12); Игум. Марк. Злые духи, 2-е изд., СПб., 1902; Л. Левенфельд. Сомнамбулизм и спиритизм, М., 1913; свящ. Иоанн Дмитревский. Спиритизм, Харьков, 1910 (= «Вера и Раз.», 1910); Дьяченко. Из мира таинственного; Филарет, Митр. Моск. и др. Leon Denis. *Dans l'Invisible – Spiritisme et Mediumnité*. Paris, 1904, 3-me partie, pp. 379 suiv. В последнее время сделаны важные разоблачения известным Быковым, некогда участвовавшим в хлыстовских радениях, а затем деятельно распространявшим спиритуализм. Прочно засвидетельствованы также лживость и шарлатанство, развивающиеся на почве спиритизма, особенно у медиумов.

271

Из 5-ой утр. мол. св. Вас. В. Еще см.:

272

жане [263], ч. 2, гл. IV, § 3, стр. 282–286, 289, 291, 307–309; п. жане. Неврозы и фиксированные идеи. Пер. с фр. М. П. Литвинова, СПб., 1908; Штёрринг. Психопатология в применении к психологии, пер. А. А. Крогиуса, СПб., 1903, – на стр. 281–305 указ. лит.; А. Бинэ. Изменения личности. Пер. под ред. Б. В. Томашевского, [1894] (редкость); Рибо. Болезни памяти, 1894; – Психология внимания, 1894; – Воля, 1894. Н. О. Лосский. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма, 2-е изд., СПб., 1911; И. Дежерин и Е. Гоклер. Функциональные проявления психоневрозов, их лечение психотерапией, пер. Вл. Сербского, М., 1912; Н. Богданов. Неврастения и внутренние болезни («ВарііL ун. Изв.», 1913, 1 и отд. изд.); П. Жане. Психический автоматизм. М. 1913.

273

Тютчев. Стих., М., 1899, стр. 150.

274

Еврипид. Медея, явл. 3, хор, антистр. (к стр. 12 [2] – стр. 150).

275

Гераклит. Фрагм. 118. Изд. «Мусагет» [227] стр. 42. – не точн. цит.

Ср.: «Все должно быть благообразно и по чину – ? ?? ?? ??? ? ??? (1 ??? 14:40). Этой общественной норме ап. Павла придано в тексте онтологическое 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 явлением области существенной. – Первая же половина нашего определения устроенности намекает на известное определение лорда Пальмерстона, сказавшего, что «грязь – это то, что не на своем месте», и на применение этих его слов к очистке электрометра у Вильяма Томсона, лорда Кельвина: В. Томсон (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, внутри нас есть...» (Никита Стифат. 1-я сотн. деятельных глав, 72. – Добротолюбие [61] 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).

Русское понятие слова «закон» онтологично, – не юридично и почти равносильно Платоновой идее. Закон – это норма не поведения, а бытия, и отсюда уже – и поведения, как явления существа. «Этот сто-ларь сделает стол по-законнее, прочнее», говорила мне одна крестьянка; позаконнее, т. е. соответственнее 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 пре-любодеяние есть половое деяние за границу, опричь черты должного. Чего? – Закона. Закон есть за-кон, 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 мга лежит представление о согласованности частей, о гармонии, о единстве. Мир есть связанное целое, есть «мир» существ, вещей и явлений, в нем содержащихся. {В старой орфографии: мир – вселенная; мир – спокойствие, умиротворение.} Мало того, самые слова «Мир» и «мир» этимологически тождественны, и различие 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 ?? происходит от корня, дающего, с другой стороны, глагол ?? украшаю попавшего в слова «косметический», «косметика» и т. д. ?? 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, immondicite, immonde, emonder (ср. Lajard [258] pp. 38,43 pp. 1).

кан. вел. Андр. Крит., четверт. 1-й седм. вел. поста, песнь 4-я, троп. 7-й.

curtius [12] 282, w. ???. (Aufl. 2 – s. 217 = Aufl. 3 – s. 227 = Aufl. 4 –
Страница 272

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org S. 241). Cremer [17], S. 80; Бензелер [37], стр. 10; W. H. Roscher. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Lpz., 1884–1890, Bd. I, col. 1778. Art. «Hades», тут же, col. 1779 другие этимологии, – – ложные. – «И кажется мне, что именем ада – ??? , – в кот., как говорят, находятся души, и у язычников и в Божест. Писании не иное что означается, как преселение в темное и невидимое– ??? ?? ?? ??? ?? ?? (а по друг, рукоп. ???)», – говорит устами Макрины Григ. Нис, – О душе и воскресении – Mi gr., T. 46, col. 68b.

280

Платон. Горгий 495b.

281

Плутарх. Об Изиде и Озирисе, 79, 382f.

282

Гомер. Одиссея XI 155. – Эти представления о состоянии греховном несомненно имеют какую-то связь с переживаниями некоторых невротиков. Так, – при невротизме, от д-ра Кризбахера получившем название «мозгово-сердечной невропатии – la nevropathie cerebrocardiaque, – 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 атмосфера тьмы. Я однако хорошо видел, что кругом меня был светлый день. Слово «тьма» не точно передаешь мою мысль. Для этого следовало бы употребить немецкое слово dumpf, которое вместе означает и нечто тяжелое, густое, мутное, угасшее. Ощущение это было не только зрительное, но и кожное. Атмосфера dumpf меня окружала со всех сторон; я ее видел, я ее чувствовал, то был словно какой-то слой, какой-то дурной проводник, отделявший меня от внешнего мира. Я не могу передать, насколько глубоко проникало меня это ощущение. Мне казалось, что я перенесен куда-то очень далеко от здешнего мира; 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 моментом, предшествовавшим моему припадку, и тем, который за ним следовал, существовал бесконечно долгий интервал; 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: Krisbahaer. De la nevropathie cerebrocardiaque, Paris, 1873). – Тут мы видим зачаточное переживание и тьмы, и отъединения и удаления от реальности, и пребывания «кроме», и дурной бесконечности, в которую растягивается момент духовной агонии.

283

Д. С. Мережковский. Судьба Гоголя; – Христос и Антихрист в русск. лит.; – Грядущий хам. С. [И.] Воинов [Иером. Серапион]. Христианство и культура, М., 1911. Достоевский и др.

284

Наиболее ярким выразителем этого ощущения жизни, как глупости, является G. Flobert. Buvard et Pecuche; Tent. de S. Ant. Салтыков-Щедрин, непрестанно брызгавшийся ядовито-оглупляющей 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 оглупление 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 оглупления бытия. – Из числа глупых сочинений о глупости назовем: Л. Левенфельд. О глупости, Одесса, 1912. – Отчасти Токарский. О глупости («Вокруг ф. и пс», 1896, нояб. – дек.)

285

фр. Паульсен. Мефистофель. (Шопенгауэр, Гамлет, Мефистофель, пер. Зелинской, Киев, 1902). коротко, но отчеканенно, Церковь выражает ту же мысль в словах «Ад всесмехливый» (Вел. пяток, вечер, 2-я стих, на стих.)

286

Горяев [6], стр. 82.

287

id.; и. и. Срезневский. 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.

288

A. Döring. *Gesch. d. griech. Philos.*, Lpz., 1903, Bd. I, S. 391. Ср.: Ксенофонт. Воспомин. I, 1, 16 и IV, 3, 1. – Целомудрие – «полная мудрость, сколько умственная, столько же и нравственная» (? . ?. Федоров. 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).

289

Вяч. [И.] Иванов. По звездам, СПб., 1909, стр. 363.

290

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 противоплагаются 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. «Оправдание 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 самих 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-вать, а также – студ, студить, простуда и т. п. (Горяев [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 священно, – 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. (из –) – я застенчив, робок, стыжусь, ? – стыд, – стыдливый, со-коренно готскому *aīstan* – почитать, оказывать почтение, латинскому *aestumare* – ценить, санскритск. – *īde* – умоляю, почитаю. В еще более глубокой основе тут лежит

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
санскр. корень уај – – – приносить жертву, производящий и греч. ?.
Происходящие отсюда же древ, – верхи, – нем. ега – почесть, омбрск. егus,
оскск. аіsusis – sacrificiіs, а равно и греч. ??? – почтительный и
почтенный (Boisaq [], livr. 1 p. 22; Prellwitz [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. т ??,
равно как и латииск. verenda, – orum, 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 вне соприкосновения с обыкновенным. Стыд и есть та сила, которая
ограждает мистические части человеческого тела от вторжения в их сферу
неуместного там света дня. Таков взгляд народов.

291

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.] Буслаев. Свод изображений из Лицевых Апокалипсисов по русским
рукописям с XVI?го века по XIX, СПб, 1884, № 101. – 20, 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. – Graal», XV
в, мин. изображ. «Троицу абсолютного зла». Воспр. у Didron. Hist, de Dieu,
1843, p. 521 fig. 135 = н. и. Троицкий. Троиединство Божества, изд. 2-е,
Тула, 1909, стр. 75, рис. 58.

292

Дж. Ант. Но. Двойник, (Вражья сила). Пер. с фр, СПб, 1904. – в. [п].
Свенцицкий. Антихрист. Записки странного человека. СПб, 1908. – Вал. [Я.]
Брюсов. Огненный Ангел, М.

293

Даль [7], т. 4, столб. 772.

294

id.

295

id, т. 3, столб. 1635.

296

По народному выражению, бес зовется «тошною силою», т. е. такую, которая
вызывает тошнотье, тошноту (Даль [7] і 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
окультизму 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 demons sont puants», 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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, тошнотой и зловонием безусловно верен (см. Фрей-марк. Окультизм и сексуальность. [252]. – П. Флоренский. О суеверии и чуде, «Новый Путь», 1903, № 8, стр. 120 и др.). И, какова бы ни была физиологическая подкладка этой тошноты, метафизически 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 противо-естественное, это значит именно вызвать естественную реакцию всего существа к извержению принятого, – онтологическую рвоту, первый признак которой, после предоостерегающего от принятия страха и ужаса соединения, есть именно тошнота, – стремление изbleвать из себя нечисть и восстановить естественный ход духовной жизни.

297

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 неопределенного, беспредельного множества, –: столь великого, что нет сил сосчитать его. Многочисленные примеры тому собраны в статьях: В. В. Бобынин. Иссл. по ист. математ. («Физ. – мат. науки...», ТТ. 9 и 10). – А. В. Васильев. Введение в анализ, изд. 8-е, Н. П. Иов-лева. 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].

298

С психиатрической точки зрения всякая одержимость или есть истерия, или связана с нею, истерия же есть раздробление личности. [263, 270, 268]. В истерической раздробленности, с религиозной точки зрения, открывается хаотическая, саморазлагающаяся природа нечисти. – Известный по знаменитому делу Лудэнских урсулинок заклинатель о. Сюрэн, эксперт по распознаванию бесовщины, после многих эк-зорцизмов, 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. Рибо. *Болезни личности*, пер. с ??., СПб., ? 886], стр. 190). – Изображение внутреннего мира одержимого см. [299]. – Народом русским дознано, что нечистая сила не имеет личности, а потому нет у нее и лица, 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. Даль. *Пословицы русского народа*, изд. 3-е, Т. 8., СПб. и М., 1904, стр. 198). Отсюда – бесчисленные переверты всякого рода (см. С. В. Максимов. *Нечистая, неведомая и крестная сила*, СПб. 1903, стр. 11-12). По художествен, выраж. 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.*, Gottingen, 1854, 3-te Ausg., Bd. 2. § XXXШ, 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org 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 наведываться 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 Кваидан, пер. с англ. С. Лорие, «Универс. Библи», №№ 469–470, «Муджина», стр. 54–56).

299

Аристотель. Эт. к Ник. VII 12 [36] p. 1252b 7: «?? ?? ??? ??? ???». В код. Мб стоит: «??? ??? ???».

300

по Плутарху (Ed. Oxoniensis, VII, 1) dicitur a ??? Arist. Nicom. VII. I) (Dan. Wyttenbach. Lexicon Plutarcheum, Lipsiae, 1843, Vol. II, p. 532).

301

Ссылка у Шеллинга [301].

302

Не имея основания высказаться за этимологическое сродство, я все же считаю небезынтересным указать на звуковое совпадение слова ? с туземным названием одного сорта варварийского (т. е. с берега Африки южнее Баб-эль-Мандеба) ладана, а именно с Makker или макаг, 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 ? или ??, вывозимом из Варварии (М. Хвостов, – 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 индоевропейского происхождения, то мыслимо, что ладан назван «блаженным» за какие-нибудь наркотические свойства.

303

Fr. W. J. von Schelling. Einleitung in die Philos, d. Mythologie (Samtl. W., 2-te Abth., Bd. I, ss. 469–477, 2 Buch, 20 Vorles.).

304

«Филол. Зап.», 1888 г., стр. 89.

305

Можно указать еще на то, что ?? и на элейском диалекте равносильно ??. Отсюда – слова и (? von Herwerden. Lexicon Graecum suppletorium et

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
dialecticum. Lugduni Batavorum, 1902, p. 510. – Тут же точн. ссылки).

306

Слово костромск. диалекта (Нерехтск. у.).

307

Гомер. Илиада II 120, 214; V 759; XIII 627; XV 40, XX 298; 348; Одиссея, III 138, XVI 111.

308

Пользуясь случаем выразить свою благодарность за сделанные мне указания из области осетинск. яз. моему товарищу П. Г. Ход-зарагову, природному осетину.

309

??? в смысле «обездушенный», «мертвый» – Илиада XI 392, XXI 466.

310

Schelling [301], ss. 472–473. – Не знаю, откуда берет Шеллинг эту глоссу. В имеющемся у меня изд. Изихия (Hesychiei Alexandrini Lexicon, curavit Alaur. Schmidt, ed. altera, Jenae, 1867, срв. 868 35–36 значитъ лишь: «??? ??? ? ? ? »).

311

даль [7], ? 4, столб. 1169. (= 1-е изд., ч. 2, стр. 496).

312

Относительно различия частиц ?? и ?? см. напр. Добиаш. Опыт синтаксической частей речи и их форм на почве греч. языка. Прага, 1897, VII 7, стр. 471–488. Добиаш приходит к закл., что «?? говорящий произносит от себя и для себя, а ?? – от постороннего лица и для постороннего лица» (стр. 482). «??? есть отрицание, которое говорящий произносит от себя и для себя, а в ?? он имеет в виду другое лицо, произносит его для него»; «оно есть отрицание, относящееся к постороннему лицу вообще» (стр. 478, ср. стр. 478 bis., 479). Отсюда понятно, что ?? отрицает факт, а ?? – уже не факт, а некоторое мнение о нем, понятие и, соединяясь с ним, образует «отрицательное понятие». Понятно, почему это последнее «требует именно частицы ??, а не ??». Ибо если я, говорящий, через какое-нибудь «города-нестолицы» определяю положительный 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 ?? и глагольного имени, однако чувствуется как одно слово, причем ?? «играет роль отрицательной представки вроде ? privativum и др.» (стр. 485). Вот почему слово ?, если согласиться с Шеллингом относительно состава его, не обозначает простое отрицание известного факта, но – нечто новое, противоположное состояние, и в существе своем положительное. – Исторически-философское изъяснение различия между ?? и ?? делалось не раз, напр, см.: Н. Cohen. Syst. d. Philos., Th. I; Logik der reinen Erkenntniss, Berlin, 1902, ss. 70 ff; Schelling [301], Бергсон. Анализ идеи «ничто» («Rev. philos.» 1906, Nov. = «Творческая эволюция» [2] к стр. 5). См. также у Гегеля. – Родствен, вопрос о «не» и «ни» в славянских языках обсуждается в: Fr. Miclosich. 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. Тейхмюллер. Действительный и

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
кажущийся мир. Пер. с нем. Е. Красникова, Казань, 1813, особ, см. кн. 1-я,
глл. 7-я и 8-я, стр. 172-212, об идее «ничто».

313

Различение *libertas minor*, т. е. *posse non peccare*, и *libertas major*, т. е. *non posse peccare*, было выдвинуто бл. Августином, в связи с его борьбой против пелагианства.

314

Впрочем, вопрос о существовании такого понятия о положительной нирване в буддизме остается открытым. См, А-ей И. Введенский и др. [28].

315

По фику, от *vmak* – иметь силу, делать, быть способным происходят зендские: *mas* – могучий, великий, широкий; *masan* – величина; *mas-ita* – большой, высокий, древне-персидское: *math?ista* – высочайший; греческие: *???-??-?* – длинный, высокий; *???-??* = *makas*; ? – сильный, богатый, а затем уже счастливый, блаженный; литовские: *mok?u*, *mok-eti* – мочь, считать; *mokinti* – учиться; *maz?u*, *maz?it* – учить (Aug. Fick. *Vergleichende Worterbuch, der Indogerm. Sprachen. 1-te Abth., 2-te Aufl., Gottingen, 1870, SS. 143-144*). Сюда же относится родственный *vmagh*, дающий, между прочим, латинское *magnus*, греческое ? и т. д. (*id.*, S. 144. – см. также 4-te Aufl., *Gottingen, 1891, 1-te Abth., 277, 508*). – Того же мнения держится и Прелльвиц [12] (S. 189, *Ваничек (Vanicek. Griech. Lat. Etym. Worterbuch, Lpz., 1877, S. 680)* и др. Однако наряду с этим, наиболее распространенным мнением, имеется и этимология Папе, производящего ? от ? (*JPape. Griech. – Deut. Wort., 2-te Aufl., Braunschweig, 1857*). – Э. Буазак ([12], *livr. 8-me, 1912, p. 601-602*) воздерживается от суждения.

316

[493].

317

Филарет (Дроздов), Митр. Московск.

318

Климент Римский. 2-е посл, к Коринф., V 5 (*Die Apostolische Vater, herausgegeben von F. X. Funk. 2-te verbesserte Auflage. Tuingen, 1906, s. 71*).

319

id. VI 7 (*id.*, s. 72).

320

VII 5, 6 (*id.* s. 72).

321

id., XIX 3 (*id.* s. 78).

322

id., XIX (*id.*, s. 78).

323

Молитва из древнейшего, – александрийского текста литургии Василия В. («Энци. Сл.» Т. 51, стр. 208).

324

Вяч. И. Иванов [287], стр. 365.

325

Эсхил. Сков. Прометей. Хор «Океанид» (пер. Д. С. Мережковского, СПб. 1902).

326

Gesenius. Hebr. Handw. [24], s. 208. (со ссылок. на Schwally, ZAW, 11,176 ff.).

327

Мол. светильничная 4-ая, (???. [109], ? . 17).

328

То же, мол. 2-ая (id).

329

У греков, после слов архиерея, при пении «Святой Боже» т. д. и тело усопшего прямо относится к могиле (id. ? . 220). – «После от-пуста 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) сочтались со Святыми и достойны наследия их 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 Фес-салоникийский. 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 Господом смерть преподобных Его» (Пс 115:6)». (Дионисий Ареопагит. Книга о церковной иерархии, 1, III 9. id, т. 1, СПб., 1855, стр. 83–84). Ср. Дионисий Ареопагит. id. VII, II (id. стр. 223): о поминовении усопших.

330

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 стремится неограниченным желанием – ?; ибо всякой желает быть славным и не желает лежать во гробе без имени – ??? кш ?? ??? ?. Род человеческий всех времен составляет одно семейство – ? – ?? ???; 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org себя бессмертного бытия, и тот умышленно изменяет ему, кто не печется о жене и детях...» (Платон. Законы, IV, 721 в, с. – Платоновы разговоры о законах. Пер. В. Оболенского с греч. М., 1827, стр. 164–165. – Оп. [29], р. 330 35–38)

331

Aug. Comte. Systeme de politique positive, Paris, 1852–1854; нов. изд. 1898. – ?. [?.] Кожевников. Религия человекобожия у Фейербаха и Конта, Изд. «Рел. – Фил. Библ.», Серг. Пос, 1913 (=«Бог. Вест.», 1913 г. №4 и 5).

332

Ср. [415].

333

«Asseruit Amalricus (Le. Amalrich von Bene), ideas, quae sunt in mente divina, et creare, et creari» (цит. у Stockl. 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).

334

С. С. Глаголев. Религия как предмет исторического и философского изучения («Бог. Вест.» 1897, апр., отд. IV, стр. 300). Его же. Греческая религия. Ч. 1-ая, верования. Серг. Посад, 1909, стр. 100–103.

335

С. И. Чацкина. 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, в 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 отравка. 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. Муратов. Образы Италии. Т. 2, М., 1912, стр. 86).

336

Гомер. Одиссей, XI 204–209. (Пер. В. Жуковского, изд. «Просвещение», стр. 309.

337

id., XI218–222. (id., стр. 810)

338

М. Метерлинк. Синяя птица. Пер. В. Бинштока и З. Венгеро-вой, М., «Универ. Библ.», № 241.

339

Гомер. Одиссея, XI481–486 (id. [334], стр. 325).

340

id., XI 487–491 (id, стр. 825).

341

А–др Пфендер. 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. Ribot. Память в ее нормальном и болезненном состояниях. Пер. с фр. под ред. Оболенского, СПб., 1894, I 3, стр. 68 и II 3, стр. 133).

342

Платон. Лизис 275d [83]. – Точно также: Прометей людям «дал творческую Память, великую родительницу Муз», как говорит сам он у Эсхила [323], «?? ?'??? ??' ???» (Aeschylī et Sophoclis Trag, et fraAm., Parisiis, 1864, ed. Didot, p. 11, ? 461).

343

«??? ? ??? ??? ?? ? ? » (Платон. Федр 72 ?, ср.: 73d, e; 76a; Федр 249c). «? ?' ? ??? ? ???» (Зак. V, 732b), «То -- ?? – ??? ?? ? ? ?» (Мен., 81, Ср, E, 98 a). Еще ср. Федр 92d в т. д.

344

Сводку соображений о хронологии Платоновых диалогов и, в особ., данных стилометрии см. в кн. Clodius Plat. Platon, Paris, 1906. Тут же и лит. – Также: Zeller. Philos, d. Gr., 4-te Aufl. T. 2 I, Lpz., 1889. Опыт истолкования Платонова ? см. в [348]. – Реконструкция Платоновых религиозно–метафизических воззрений: L. Prat. Le Mystere de Platon. Aglaophamos. Paris, 1901. – Об ? спец. см. Zeller. id., ss. 835 ff.

345

Значение трансцендентальной памяти для всего знания изъясняется Кантом, 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 трансцендентальное, будучи таковым в отношении к опыту, им обусловленному, само в себе, хотя и известно от гонимых вещей в себе. «Трансцендентальное» почти сливается с «трансцендентным». С другой стороны и «трансцендентное», т. е. объекты метафизики, вещи в себе, в виде идей разума тоже суть необходимые для целокупного опыта условия его, пусть не конститутивные, а только регулятивные, – дело от того меняется весьма мало. Если формы опыта, сами в себе, оказываются чем-то трансцендентным, то нормы 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 только теории познания, а другой – только метафизики, – это значит не понимать ни метафизики, ни теории познания. Все сказанное может быть наглядно представлено приводимой схемой (см. рис.).

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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org 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» Шопенгауэром, Геллен-бахом, дю Прелем, Целльнером и др. – Ср. Куно Фишер. 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 слл. – Н. Vaihinger. Commentar zu Eants Kritik, d. reinen Vernunft. Stutt, 1887, Bd. I, SS. 467 ff.

346

Это перетолкование и производят марбуржцы, особ.: Р. Natorp. Piatos Ideenlehre, 1903. См. излож. и разбор этой книги у В. Зеньковского, в «Вопр. филос. и психол.». Впрочем, задолго до марбуржцев истолкование Платона в духе трансцендентализма дал П. Д. Юркевич 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. Волинского, – История рус-ской критики («Сев. В.» и отд. изд.)

347

Бергсон. 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. Ассоциационисты и гербартианцы 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. Милль, – только те две стороны одного и того же факта. Я знаю длинную и непрерывную последовательность прошлых чувств идущую назад, насколько достаёт 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. Милль. Обзор философии с. В. Гамильтона, пер. Н. Хмелевского, СПб., 1869. Подобным же образом и «теория волны» В. Джемса, при анализе ее, обнаруживает что в ней отождествлены личность и память. См. Б. Сидис [263] стр' 186–187, 190, вообще см. всю гл. XXIX; «Проблема личности».

348

Поучительные страницы, уясняющие значение памяти для всего строя внутренней жизни духа, – для познания, личности, гениальности и т. д., написаны О. Вейнингером, – 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 Шопенгауэр, – Nachlass, Neue Paralipomena, § 143.

349

Д. Юм. Исследования человеческого разума. Пер. с англ С. И. Церетели, СПб., 1902, отд. II.

350

Свящ. П. Флоренский. Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) («Богосл. Вест.». 1913, янв.)

351

«Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit – So kannst du
Страница 283

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
jeden Blick sein in der Ewigkeit» (Angelus Silesius Che rubinischen
Waudersmann, I, 12. – Angelus Silesius 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.

352

О соотношении времени и вечности [28] глубокомысленнейшие рассуждения см. у
Плотина, у бл. Августина («Исп.» и «Толк, на кн Быт.»); у Василия Великого,
обоих Григориев, Климента Александрийского, Оригена и. т. д. – Лапшин.
Мистическое познание [281, II стр 557–570. – А-еи [И.] Введенский. Время и
вечность. Акт. речь. Свято-Троицк. Серг. Лавра, 1900 (= «Богосл. Вест.»,
1900 г. Т. 3, X, стр 244–273) С.[С.] Глаголев, Бессмертие прошедшего. Серг.
Пос, 1903 (= «Бог В.», 1903 г, № 2). – Р. Эйкен. Основные проблемы
современного положения философии и религии. – ?. ?. Страхов. О времени,
числе и пространстве («Рус Вести.», 1897, янв). – Челпанов. («Вопр. филос.
и психолог.», кн. XIX). – Н. Я. Грот. О времени (id., кн. XXIV?XXV) – Л М
Лопатин. Положительные задачи философии. М., 1891, ч. 2-ая, стр. 308,
305–306 и др. Есть нов. изд. – А. А. Козлов. «Свое Слово», вып. 3 (тут
собраны и сгруппированы диалектические аргументы против реальности
времени). – Г. Тейхмюллер. Действительный и кажущийся мир, Казань, 1913 г.,
кн. 2-я. – О. Вейнингер [346]. – Его же. Последние слова. М., изд.
«Сфинкс». – Вл. [С.] Соловьев. Первое начало теоретической философии.
(«Собр. соч», Т. 8). – Гюйо. Происхождение идеи времени. Смоленск, 1891 и
«Собр. соч.», (рец. А. А. Козлова, – «Вопр. филос. и психол.», кн. IX, стр.
88–99). – Его же. Искусство с социологической, точки зрения. – М. [С].
Аксенов. Трансцендентально-кинетическая теория времени. Харьков 1896. – П.
Д. Успенский [28] – Его же. Четвертое измерение. СПб., 1910 г. –Джемс [28].
– Remigius Stolze. К. ?. von Baer und seine weltansch., Regensburg, 1897. –
С ?. Fetzer. Philos. Zeitbegriffe, Tübingen, 1884. – Lazarus. Ideale Frage,
SS. 181–260. – Н. Hubert. La representation du temps dans la religion et la
magie (Н. Hubert et М. Mauss. Melanges d'histoire des religions. «Travaux
de l'Annee sociologique»). Paris, 1909. – Doring. Ueber Zeit und Raum,
Berlin, 1894 (Philos. Vortr. 3, 1). – Сюда относится, отчасти, и «принцип
относительности»: Гер. Минковский. 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. Марин. («Вопр. филос. и психол.» 1893, кн.
XVII и 1895, кн. XXIV). – Токарский. О страхе смерти (id., 1897, кн. XL).
К. Дюпрель. Философия мистики, пер. с нем. М. С. Аксенова, изд. А. П.
Аксакова, СПб., 1895. – J. Le Lorrain. De la duree du temps dans le reve
(«Rev. Philos.», 1894, № 9). – Foucault. L'evolution du revependant le
reveil (id. 1904, № 11 nov.). – Н. Pieron. La rapidite des processus
psychiques (id., 1903, № 1 janv.). – P. Rousseau. La memoire des rêves dans
le reve (id., 1903, № 4 avr.). – Н. Pieron. Contribution a la psych, des
mourants (id., 1902, № 12 dec), – В?on Ch. Mourre. La volonte dans le reve
(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.

353

Горяев [6] стр. 274: память; стр. 2.11: мнить. – Curtius [12] SS. 312–313.
№ 429. – Prellwitz, [12] SS. 200, S. 194: ??.

354

Горяев [6] стр. 211, 247. – Prellwitz, [12] S. 190. – Curtius [12]S.312.

355

пс 129:1.

356

Симеон Новый Богослов. Мол. 7-ая ко св. причащению.

357

пс 50:13.

358

С. Нилус. Служка Божией Матери и Серафимов (помещено в сборнике: С. Нилус. Великое в малом и Антихрист, как близкая политическая возможность. Записки православного. Изд. 2-е. Царское Село, 1905, стр. 151-153 и 162). Замечательный 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 лексикографы роднят с ? – дрожу от холода, и разумеют под тартаром подземную, солнцем никогда не освещаемую и не согреваемую пропасть, где свирепствует холод (??? ??? ? ??? ???, Ven. Hederichs Lexicon Mythologicum). В слове Кирилла Александрийского об исходе души, помещаемом в Сборнике, в неделю мясопустную, в начале читается: боюся тартара (), 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 м?аз лют. В притче Кирилла Туровского о человеке бело-ризе (Памятники XII в., стр. 130): да не расслабевше... плотскими по-хотьми в адстей станем пустыне... огнем мучима и скрежета зубнаго исполнена и тмы кромешняя и тартар несогреваемый. 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 кождо несгреваемый тартар. Часто это же греческое 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 ту (во аде) будет плачь неутешимый и скрежет, червь неусыпаем, гроза несгреваемая. 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 неусыпаяй и в грозу несгреваемую». К. Невос-труев. Тартар (Материалы для археологического Словаря», помещенные в «Древности. Труды Московского Археологического Общества» Т. 1, М. 1865, Отд. II, стр. 74-75).

359

«Если бы возможно было, – говорит Ипполит Денуар Ривэль получивший после спиритического обращения имя Аллана Кардека, – 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 предствление о вечной каре есть очевидное отрицание неисчерпаемого милосердия Божия» (Allan Kardec. Qu'est-ce-que le spiritisme. Paris, 1859).

360

[53].

361

Из прошений ектений великой и просительной.

362

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. Августин. Новейшие исследования не только подтвердили но даже усилили свидетельство бл. Августина. Детская анкета вскрыла поразительную жестокость и кровожадность

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org многих детей (см Янжул. 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 Бодлэра, П. Верлена, Г. Флобера, Барбэ д'Оревилльи, Вилье де Лиль 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 Граафа, известного под титулом маркиза де Сада, Ричарда III, Александра VI, Цезаря Борджия и др. самою жизнью показывают наглядно то, что копошится на дне каждого. Но всех превосходит, кажется, богато-одаренный в блестящий маршал Франции Жиль де Л аваль барон де Рэсс или Рэ (Raïs, Retz и Raiz), живший в первой половине XV?го века и принесший в жертву Велзевулу, Сатане, Белиа-лу, 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 каждом 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 пажити, 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 Жилия де Рэ вовсе не покажется чем?то необыкновенным. Не имея здесь места для приведения библиографических указаний, ограничусь ссылками на: Huysmans. La bas (в этот роман включено исследование о Ж. де Рэ; есть два рус. пер.). – Петров. Людовик XI («Из всемирной истории»). – L'abbe Migne. Encyclopedie Theologique, T. 49: Dictionnaire des sciences occultes, T. 2, Paris, 1848, col, 364–365: Raiz. – Проницательный взор древних уже усмотрел в душе «гнездящегося там змея», по крайней мере старик-Платон, когда он отошел достаточно далеко от сократовского интеллектуализма, с полною определенностью говорит о том, что ныне называют «любовью ко злу». На вопрос: «Какое невежество – ?? – 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 – ?? ?? ? ? ? ?? ? ?? ? , ?? ?? ?? ?? ?? ? ?? ??? – ?? ??? ? ? ?? ?? ?? ??? ? ? – ? [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...» (Платон. Законы, III 689 a, b. [29] pp. 307–308. рус. пер. [328], стр. 111).

363

E. Tardieu. Le cynisme: etude psychologique («Rev. philos.», 1904, № 1 janv.).

364

Paulan. L'amour du mal (id., 1887, № 6). – Cat. Vos. Du plaisir de la douleur (id., 1902, № 7).

365

Эдгар По. Демон извращенности («Собр. соч.» в переводе К. Бальмонта, М, Т. I, стр. 174 сл. и др.

366

Бл. Паскаль. Мысли («О Религии») 24, 39. Пер. Первова, стр. 235.

367

Ф. М. Достоевский. Братья Карамазовы, «Из бесед и поучений старца Зосимы», «Об аде и адском огне рассуждение мистическое».

368

Иринеи Лионский. Пять книг обличения лжеименного знания, V 27 2 («Соч.», рус. пер. П. Преображенского, 1871 г., стр. 656).

369

Намек на «бунт» Ив. Карамазова [365] – различные ходы и выходы этого бунта во всевозможных разрезах изучены С. Н. Булгаковым, – От марксизма к идеализму, СПб., 1904; Два града, М, 1911; Философия хозяйства. Ч. I, М, 1912; Человекобог и человекозверь, М., 1913.

370

Так – у Канта, у Шопенгауэра; у Вейнингера [346] и «Последние слова», изд. «Сфинкс». – См. Daniel Greiner. Der Begriff der Personlichkeit bei Kant («Arch. f. Gesch. d. Philos.» Bd. 10, N. F. Bd. 3, 1897, S. 40–84).

371

Речение «тьма кромешная» есть перевод греческого «?? ?? ?? » (?ф 25:30). Древне-русское кромешнии или кро-мешъныи, равно как и кромьныи означает внешний, exterior. Так, напр., в Пандекте Антиоха по списку XI в. Воскресенской Ново-иерусалимской Библии, М, 1880, 6 говорится: «паче же отъ кромешъныи хъ странъ приходящиимъ на покланяни? стых м?ст? – ??? ??? ??? ?». Со-коренны сим: крома – округ хлеба; в русском – кромка; кром – агх, кремль, вышгородец и т. д. Предлог кроме или крме означает «extra, опрочь, кроме»; затем «без», «???, вон», «вне», «против», а наречие кроме – «прочь, в сторону, », «встороне, вдали, ?», «странно, ?» (И. И. Срезневский, [235] СПб., 1893, т. I, столб. 1327–1329. – Тут же многочисл. прим. слово-употребления).

372

Ср.: Бог – «stabilis Veritas», по бл. Августину, т. е. неподвижная, устойчивая, крепкая истина. Чтобы не быть без-опорным, 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, ser per Deum quo fruitur... ipse [vigebit] per incommutabilem veritatem, qui Filius Dei unicus est – душою укрепленную в Боге. Она же укрепляется не собою, но Богом, которым наслаждается;... сама она будет сильна недвижной истиной, это – единый Сын Божий» (бл. Августин. Об истинной религии, 25. – S. Augustini Opera omnia, ed. parisina altera, Parisiis, 1837, т. VIII 2, col. 960).

373

Трипеснец Великого Пятка, творение господина Космы, песнь 8-ая.

374

См. «О типах возрастания, [34].

375

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» («Поли. 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).

376

Schaff. Hist, of the Chr. Church, I, pp. 162–167.

377

Вс. С. Соловьев. Современная жрица Изиды, СПб. 1904 г., стр. 44, 59, 77, 193.

378

А. Папюс. Философия оккультиста. Пер. А. В. Трояновского, СПб., 1908. – Его же. Практическая магия, Ч. II, СПб., 1912. – Лидбитер. Астральный план, СПб., 1909. – Ж. Г. Буржа. Магия, СПб. 1911 и т. д.

379

Гр. М. В. Толстой. Хранилище моей памяти. М, 1893, книжка вторая, стр. 52, «Редсток». Курсив мой.

380

[Ф. И.] Буслаев. 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.

381

пс 102:12.

382

кирилл иерус. огласительные поучения, 15 22 (Mī gr. т. 3 3, соl. 904).

383

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 Сирин дает такой ответ: «Когда ощутит в душе своей, что совершенно, – от всего сердца, возненавидел грех, и когда явно дает себе направление, противоположное прежнему» (Исаак Сирин. Слово 18 по рус. пер., и по греч. изд. Феотоки – 84–е. «Творения» изд. 3–е, Сергиев Посад, 1911, стр. 76–77).

384

«Вопр. рел. сам.» [78], стр. 28–29.

385

F. Godet. Commentaire sur la premiere Epitre aux Corinthiens, T. I, Paris?Neuchatel. 1886, p. 172.

386

id, p. 168.

387

«Слово искра есть души... Дух мой, к вечности спешу», из стихов Георгия, затворника Задонского («Письма в Бозе почивающего затворника Задонск. Богородицк. монастыря Георгия», изд. Порфир. Григоровым, Воронеж, 1860, ч. 1, стр. 182 = Леонид Денисов. Жизнь Георгия, затв. Задонск. Богород. мон, М, 1896, стр. 113). Эти два стиха любил повторять т старец Исидор [567], стр. 51.

388

De l'Allegorie, ou traites sur cette matiere; par winckelmann, Addison, Sulzer, etc. Paris. 1799, ТТ. 1 et 2. – А. Белый. Символизм [242]; тут, в примечаниях, . особенно на стр. 461–463, даются библиографические указания, но далеко, впрочем, не полные. – Rieh. Hamann. Das Symbol (Dissert.). Grafenhainichen, 1902. – Рибо. Опыт исследования творческого воображения. Пер. с франц. СПб. 1901. – Brehier. De l'image a l'idee. Essai sur le mecanisme psychologique de la methode allegorique («Rev. Philos.», 1908, mai, № 5). – L'Arreat. Signes et Symboles (id., 1913, № 1 janv.). – R. Eucken. Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie. 1880. – A. Chide. La logique de l'analogie («Rev. Philos.», 1908, dec. 12). – S. Sageret. L'analogie scientifique (id., 1909, Jan., №1);– M. Schlesinger. Die Gesch. der Symbolbegriff in d. Philosophie (Arch. f. Gesch. d. Philos., 1908, S. 49). – Fr. Th. Vischer. Das Symbol, 1887 (в «Philosophische Aufsätzen, Ed. Zeller gewidmet, 1887»). – J Volkelt. Der Symbolbegriff in der neuesten Aestetik. 1876. – E. Le Roy et G. Vincent. Sur l'idee du nombre («Rev. de Metaphysique et de Morale», 4 (1896), pp. 738–755). – Здесь развивается формальная теория символа, поскольку человек – только логике. – Ferrero. Les lois psychologiques du Symbolisme, 1895. – Max Schlesinger. Gesch. des Symbols. Berlin, 1912, обширное исследование: тут же литер –

389

Godet [313], p. 167.

390

учн. 16 5. Funk [316], s.8.

391

Godet [383], p. 171.

392

? собственно – соблюдать, охранять, приглядывать и т. д. Cremer [17], s. 934 в.

393

[383].

394

id.

395

?. Miller. Inscr. grecques decouv. en Egypte («Rev. Arch.» III^{me} ser, T. II, 1883, p. 177–180).

396

«О тип. возр.» [34].

397

«...выражение какого-либо понятия или свойства прибавлением сын или дочь... обозначает особенно глубокое усвоение этого свойства, как бы проникновение им. В частности выражение – Сын Человеческий в большинстве мест обозначает человечность по преимуществу» (Архиеп. Антоний [Храповицкий]. Сын Человеческий Опыты истолкования. «Поли 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.

398

Так называли Тертуллиан и некоторые христианские писатели языческие добродетели.

399

Достоевский. Дневники писателя.

400

Эта идея, в искаженном виде, содержится в «Дух. Основы жизни» Вл. Соловьева, – там, где рассуждается об образе Христа как «поверке совести».

401

Как воспринимает Его протестантизм, в силу чего и возникает растворение Христа в моральную схему.

402

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 умная молитва. О ложности самой идеи «подражать Христу» 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.

403

Антоний Великий. Наставления для нравственности человеков, наст. 161-е («Хр. чт.», 1821, ч. 1, стр. 295).

404

Кан. воскр. 3-го гласа, ирм. 6-й.

405

Из молитв на сон грядущим, мол. 4-ая св. Макария Великого.

406

Лукиан. ??? (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!».

407

Ориген. О началах. и, 10, § 7 (Mi gr., т. 11, col. 289b): «Separandus ab anima spiritus.» и т. д.

408

Неделя блудного сына, стих, на Госп. воз., 1-я.

409

Утро втор. перв. седм. Вел. П., кан., п. 2-я.

410

Достоевский. Преступление и наказание, «Собр. Соч.», изд. 7-е, стр. 265.

411

Берахот fo1. 18, с. 2.

412

А. М. Миронов. Картины загробной жизни в греческой живописи на вазах. М. («Уч. Зап.» Имп. Моск. Ун., Отд. Ист. – Фил.), стр. 215.

413

J. J. Vachofen. Das Mutterrecht, 1861, ss. 982, 147, LXXI (есть и 2-е изд.).

414

[410], стр. 180-181.

415

Гомер. Одиссея, XI 572-626 ([334] стр. 830-883).

416

Хрисанф [28], т. 1, стр. 417–418.

417

Еврипид. Мелеагр, fr. XX (587), *Fragmenta Evripidis* ed. Fr. Guil. Wagner, Parisiis 1846, p. 749.

418

«Спиритуалист», 1906 г., стр. 517.

419

Р. А. Торрей. Ад: достоверность его существования и т. д. («Смелые мысли», 1910 г., № 53, стр. 1111).

420

Ориген. На Иеремию, гом., XX 3 (Mi gr., т. 18, col. 582 a, b).

421

Дидим Александрийский. На псалмы, пс. 88, стр. 8 (Mi gr., т. 39, col. 1488 c, d).

422

«...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 двояко: она мучит грешников, как и здесь случается другу терпеть от друга, и веселит собою соблюдавших долг свой» (Исаак Сирий. Слово 19-е, по рус. пер., а по греч. Феотоки – 84-е («Творения», изд. 3-е, Серг. Пос, 1911, стр. 76).

423

Григорий Богослов.

424

кан. воскр. 6-го гл., ирм. 7-й.

425

«Ночь не светла неверным Христе, верующим же просвещение сладостию словес Твоих» (канон воскрес. 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
ирмосе: «??? ??? ??~?? ??, ?? ??? ??? [мистический термин] ?? ? ??? ?
???» (?4 ??? ?, ??? ? . – ???, ??? . ' . ??, ?? '???, 1906. ?. 120) слово
«???», как стоящее без члена, есть сказуемое, а «??» служит при нем
подлежащим.

426

О ? см.: Ив. Мансветов. Новозаветное учение о Церкви, М., 1879, стр.
40–41. – Hoffmann. *heil. Sehr.*, Th. IV, 1, 1870, S. 104. – По бл. Феодориту
(«Творения», Т. VII, стр. 428), это есть камень, полагаемый во главу угла и
потому связующий и сдерживающий, «смыкающий две стены здания». По св.
Иоанну Златоусту «краеугольным камнем называется то, что поддерживает и
стены, и основание, – на чем утверждается все здание» (Бес. на посл., к
Ефес, стр. 90).

427

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 необходимо 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.

428

Д. А. Ровинский. Рус. нар. карт., 1881, гл. VIII.

429

[365].

430

id., 2–я часть речи.

431

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., этаго и не получим мы, но нельзя же без эфтого
страху: без него совсем обезбожим–ся». 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.

432

Ориген. О началах, II 10 (Mi gr., т. 11, coll. 233–240).

433

Тут, вероятно, влияние Оригена.

434

Григ. Нисский. Слово к скорбящим о преставившихся от настоят, 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).

435

id. – Также сравнение грешника с куском железа, который куют, чтобы тем удалить изгарь и сделать пригодным для тонких вещей.

436

id.

437

Гомер. Одисея. XI, 601–604.

438

Стихи 602–603 критиками почитаются нелепыми и поэтому признаны ими за вставку Ономакрита, редактировавшего Гомера при Пизистрате. Относительно этого подозрения С. С. Глаголев («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 истории и философии религии, 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 происходить, 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 несоместимы. В самом деле, когда приписывают душе непогрешимость, это предполагают ее единой и простой, отождествляя душу и сущность души – ?? ? ??? ?? ?. Когда ее называют погрешимой, то это предполагают ее сложной, и к ее сущности – – 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. Veskeri, 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 – ??? – прибавляет нечто к душе, или скорее оно заставляет возникнуть другую форму души. Но как происходить это рождение?... Когда душа нисходит, она производит, в самый момент когда она приклоняется к телу, образ – ?? ??? – самое себя. – По-видимому Гомер принимал это различие, говоря о Геракле, раз он отправляет образ – ?? ??? – 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 деятельную добродетель, 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» (Плотин. Эннеады, 1, 1,

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
12 Plotini Enneades edidit Ric. Volkman, Vol. Lipsiae. 1883. Vol. I pp.,
47–49. – Les Enneades de Plotin, traduites... par M. – N. Bouillett, 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 образа, то что мешает ей быть там же, где ее
образ или тень? А если она отрешилась 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 земной жизни); сама же она, если
только удастся ей сосредоточить внутри себя светящий в ней свет, обращается
всецело к миру сверхчувственному и вступает туда...» (Плотин. Эннеада IV, кн.
4, § 16. По переводу Г. В. Малеванского, «Вера и разум», 1899 г., Т. II, Ч.
1 отдел философский, стр. 78; Bouillett, 1861, T. III, p. 339–340).

Это глубокое место Марсилио Фичино рационализирует и делает плоским,
истолковывая «*idolum animae*» как «*vitale spiraculum animae circa corpus,*
quod in nobis est geminum».

439

Гомер. Одиссея, XI, 601–627 (рус. пер. [334] стр. 331–333).

440

Таково египетское воззрение на кху, индусское на питри, парсистское на
феруеров или фравашей, греческое на агафодемонов, героев и т. д., римское
на гениев и юнов, скандинавское на фильгиев и т. д.

441

Макарий Вел. Бес. 15 48 (Mi gr., T. 34, col. 609, not 15 50)

442

id.

443

Исаак Сирин. Слово 38–е по рус. пер. (изд. 1893 г. – стр. 409), а в греч.
феотоки – 57–е, ?. 345.

444

Ср. Иак 36: о ?? ??? . Это же речение – основное для языка мистерий.
Многочисленные параллели ему из буддийской литер, собраны в: Арт.
Шопенгауэр. Отдельн., 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 основа терминологии буддийской,
мистерической и ап. Иакова – одна, а именно переживание дурной
бесконечности греха; во во всяком случае несомненно, что метафизическая
надстройка душе-переселения ничуть не содержится в речи Брата Господня.

445

[439] 15 49 (Mi– col. 612, not. 15 51).

446

Исаак Сирин. Сл. 5–е по рус. п. (стр. 37), а по греч. – 44–е (?. 275–279).

447

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Его же. Сл. 4, стр. 23.

448

Его же. Сл. 5, стр. 30, ср. *id.*, стр. 28–29.

449

Ср. Платон. Лиз. 217 с–е.

450

[371]

451

Мефодий Олимпийский. *Mi. gr.*, т. 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 Божий все добры зело по слову Самого Бога, и ничего не имеют такого, что давало бы основание к похулению создания Божия» (Никита Стифат. 1–ая сотн., 50. [264], стр. 95.

452

Амвросий Медиоланский. О девственницах I, VIII, 40 (*Mi lat. pr.* т. 16, col. 200. – Рус. пер. 1, VII, 40).

453

[Еп. Феодор (Поздеевский), рек. М. Дух. Ак.]. Из чтений по пастырск. богосл. (Аскетика). Серг. Пос, 1911, стр. 21.

454

Ср.: Ф. Симон. Психология Ап. Павла, пер. с нем. Еп. Георгия, М., 1907, А I, стр. 1–5 и дал. – П. С. Страхов. 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 ?? ?, во мгновение ока». Слово ??? Страхов считает за термин философск., за «атом», так что речение ?? ?, – 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 всего человека, с его телом, и на существенном значении для человеческой жизни тела его останавливается особ, настойчиво и твердо В. [И.] Несмелов. Наука о человеке, изд. 2–е, т. 2, Казань, 1906.

455

Як. Тарновский. Образование главных суффиксов («Фил. Зап.», г. 45–й, вып. VI, 1909 г., стр. 4–5): «переход «т» в «ц» в бело–руссск. 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 сстрого законченное, правильно организованное и не подлежащее делению (*individuum*); с таким взглядом вполне согласуется значение латинского слова «*corpus*».

456

Ал. Ст. Хомяков. 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).

457

Prellwitz [12]. Curtis [12]. – Е. Аквилонов. Новозаветное учение о Церкви, СПб., 1896, стр. 25.

458

лосский. Обосн. инт. [86], 2-е изд. СПб., 1908 г., III 2., стр. 77–78. – Т. Липпс. Самосознание, СПб., 1903 – Руд. Штейнер. [28]. – Г. Риккерт. Введение в трансцендентальную философию. 1904. – Фихте. Назн. чел., СПб., 1905.

459

(См. главу XXVIII.) – Соотношение трех начал чел-го тела, имеющих центры свои в трех частях его, животе, груди и голове, схематически м. б. представлено как взаимное проникновение этих трех систем, но с наибольшею напряженностью деятельности, в соответств. части тела.

460

Папюс. – Филос. оккульт. [376]. – 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: «??? ?? ?, ?? ??? ?? ??? ?, ?? ?, ? ??? ?, ? ? ? ?? ? ? ? ? ??? ??? ??? ??, ?? ?? ??? ??, ?? ??? ?? – ? ? ??, ??? ??? ?? – ?? ??? ? ??? ??? ? , ???¹ ?? ??? ???· ??? ?? ??? ??? ?? ? ??? ??? . – Достойт знать, что природа устроила три главнейшие телесные вместилища трисоставной души, т. е. ее ума, чувства и хотения: череп для ума, сердце для чувства и печень для хотения. Начало же... их – сердце» (Еп. Порфирий Успенский. Восток христианский. Афон. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. Часть 1, отд. 2-е, Киев, 1877. гл. XVII, стр. 230–231).

461

[28].

462

[П. Д. Юркевич]. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия («Труды Киевск. Дух. Ак.», г. 1-й, 1860, кн. 1), стр. 63.

463

Неологизм, предложенный Шеллингом.

464

Юркевич [460], стр. 70. – Ср.: Ф. Симон [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

флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org построеной на наблюдении» (Симон, id, стр. 24–25, а далее – разъяснение этого тезиса). – «Духовное чувство или чувствилище находится в сердце» (о. Иоанн Кронш. [45], кн. III, стр. 773). По учению Каббалы человеческое существо трех-составно. Тело, форма или эфирный двойник и принцип жизни – вот первое начало, с его подразделениями, носящее название нефеш. Душа, седалище воли, основа человеческой личности, это начало, именуемое руах, второе. Наконец, третье начало, дух, носит название нешама (Папюс. 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, руах. «Его седалище – сердце, которое, следовательно, составляет корень жизни, это царь (мелек – ???), центральная точка соединения мозга с печенью... Каббала говорит: в слове ??? (Царь) сердце – «это как бы центральная точка между мозгом и печенью», что должно объясняться мистическим значением букв. Мозг ??? изображается первой буквой ??? . Печень ??? его последней буквой и, наконец, сердце ?? буквой ?, находящейся в середине» (id., гл. VIII, II, стр. 178).

465

Юркевич [460], стр. 72.

466

id.

467

Горяев [6], стр. 317 – Miklosich [8], ss. 292293. – Срезневский [285], III, столб. 338–339: «среда» и др.

468

Даль [7] т. 4, столб. 130–131, 129–130.

469

id.

470

[376] теософы, К. дю Прель [350] и т. п.

471

Из трудов, посвящ. рассмотр. plexus Solaris офиц. науки, назовем: Maxime Laignel?Lavastine. Recherches sur le Plexus solaire, Paris, 1908, III+430 pp. – полная сводка различий, опыта, данных и теоретических соображений о plex. sol, представленных со сторон официальной науки. Гл. V (pp. 407–428) содержит обильн. библиогр. вопроса, причем отдельно даны библиоуказания по анатомии, физиологии и патологии солнечного сплетения. – На русск. яз. мне известна только диссерт.: Блох. Физиология plexus caeliasci, 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. Антошевский. 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, выпущена. Та и другая (указатель указателей): Эрн. Радлов. Сочинения о магии.

472

Gesenius. [24]. – Handw., 12-te Aufl., SS. 377a und XI, An. – Слово ??? (Ез 16:30), обычно объясняется как побочная форма от ??, – б. м. просто ошибка переписчика.

473

До какой степени тут мало определенности, видно хотя бы из рассмотрения словаря одного автора. Так, v??? у Гезения [24] в 3-м изд. Словаря, 1828 года, оставлено без объяснения; в Tesauro., 1839-го года, объяснено чрез «ringuis 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.

474

Jul. Furst. Hebraisches und Chaldaisches Handwörterbuch über das alte Testament, 2-te Aufl, Lpz., 1868, Bd. I, SS. 655-656.

475

Gesenius. Tesauro. [241 Lipsiae 1839, T. II, p. 738.

476

Gesenius. Handw. [24], bearbeit. von F. Muhlau and W. Volck mit Beiträgen von D. H. Müller, 11-te Aufl., Lpz., 1890, S. 418.

477

Впрочем, это наша догадка. У Горяева ([6], стр. 394) «хальва» и «гальва» сближаются с тюркск. палва и арабск. harvijat, сласти.

478

Иннокентий, ?рх. Херс. развивает даже ту мысль, что тварь является и помимо человека, своего представителя, лицом, вступившим в завет с Богом, так что и у животных, по его убеждению, есть религия. (Иннокентий, лекц. первая о религии вообще [125], стр. 9-12). Того же убеждения держится и известный своими апологетическими и религиозно-историческими трудами проф. С. С. Глаголев; эти свои воззрения он неоднократно высказывал мне во время наших бесед.

479

На это тождество обратил мое внимание С. С. Глаголев.

480

В Писании религия «называется заветом, законом, служением Богу, путем Иеговы, или просто путем» (Иннок. [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, Дионисий Ареопагит говорит о фактическом обожении природы в доступной для нее мере (О бож. имен. 9 5, – Mi gr, T. 3, col. 912d; id. 12 3 – col. 912d; id. 12 3 – col. 972a; id. 2 7 – col. 645a.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
– Цит. по работе: И. В. Попов. Идея обожения в древне-восточной Церкви, М., 1907, стр. 83, прим. = «Вопр. филос. и психол.», 1909). А св. Максим Исповедник 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 ???, Иннокентия и С. С. Глаголева, – Еписк. Порфирия Успенского [57], Вл. Соловьева [4], С. Н. Булгакова, Вяч. И. Иванова, В. Ф. Эрн и др.

481

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. Чиж [264], – известный своими многочисленными работами о разных литературных 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 расстройств. Конечно, психиатры упрощают дело, когда видят тут только душевное расстройство; 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. Коновалов. Религиозный экстаз в русском мистическом сектанстве. Серг. Пос. 1908. Пока вышел лишь 1-ый вып. 1-ой части ?I+258 стр. (= «Богосл. Вестн.», 1907 и 1903 гг.) – Тут указана многочисл. лит. предмета. – Д. Г. Коновалов. Психология сектантского экстаза. Серг. Пос. 1909, 2-е изд. 18 стр. (= «Богосл. Вестн.», 1908, № 12), – А. Вертеловский. Западная средневековая мистика и отношение ее к католицизму. Историческое исследование. Харьков. Вып. I, 1888; Вып. II, 1898. – М. Шагинян. О блаженстве имущего. Поэзия З. Н. Гиппиус. [М., 1912]. 42 стр. См. также [28]. О прелести см. в «Словах подвижнических» Исаака Сирина и Григория Синаита («Доб-ротолюбие», изд. 2-е, М. 1900, т. 5) и др. отцов, совокупленных в «Добротолюбии», у Еп. Феофана Затворника, особенно в его «Письмах о духовной жизни»; наиболее подробно рассуждает о сей духовной болезни Еп. Игнатий Брянчанинов, особ. см. «Сочинений» т. 1.

482

Макарий Великий. Бес. 6.

483

Никита Стифат. 3-я сотн., 88 [52], стр. 250.

484

«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 Ангельскую на земле проводит жизнь, – для людей он и есть и видится человеком, для Ангелов же и есть и понимается Ангелом» (Никита Стифат. 1-ая сотн., 8 [ш], стр. 84).

485

id., 52, стр. 95.

486

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Григорий Синаит говорил своим ученикам и еще сильнее, а именно, что «тот, кто возвышался к Богу, благодатию Св. Духа видит как бы в зеркале всю тварь световидную, «аще 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» («Афанасий Патерик или жизнеописание святых, во св. Афонск. горе просиявших», СПб., 1860, ч. 1, стр. 356. Житие преп. и богон. о. наш. Григория Синаита, из). – На вопрос: «Если достиг кто сердечной чистоты, что служит ее признаком? И когда познает человек, что сердце его достигло чистоты?» преп. Исаак Сирин дает такой ответ: «Когда всех людей видит кто хорошими и никто не представляется ему нечистым и оскверненным, тогда подлинно чист он сердцем» (Исаак Сирин. Слово 21-е, в греч. изд. – 85-е. «Твор.», изд. 3-е, стр. 96).

487

«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 словеса Божий» (Евагрий Монах. Наставления о деятельн. жизни, 92. – «Добротолюбие», изд. 4-е, М., 1905 г., Т. I, стр. 588. – Mi gr., Т. 40). – Эта мысль затем повторяется бесчислен, множ. раз у мистиков, как церковн., так и вне-церковн. Неоднократно высказывает ее Максим Исповедник (ed. Oder. 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 книга природы. 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. Иоанн Кронштадтский [45], кн. 111, 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 ?.?.?. – ?.?. Gemma Magica, или магически драгоценный камень; то есть краткое изъяснение книги природы, по седми величайшим листам ее, в которой можно читать Божественную и натуральную премудрость, вписанную перстом Божиим. М. 1784.

488

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]. Кожевников. Нравственное и умственное развитие римского общества во II веке, Козлов, 1874 г., стр. 101–102); так же точно и сейчас церква-борцы всяких сортов, откалываясь 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.

489

Как психология чувства природы, так и история развития его изучались чрезвычайно мало и известны недостаточно. Но и то, что сделано в этом направлении, определенно подтверждает выставленный в тексте тезис. Вот несколько книг и статей по этому вопросу: Альфр. Бизэ. Историческое развитие чувства природы. Пер. Д. Коробчевского, СПб., 1890 г. – Гр. Оленев. Чувство природы в древности («Мир», 1910 г., янв., № 4, стр.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org 286–288). – В. Ф. Саводник. Чувство природы в поэзии Пушкина, Лермонтова и Тютчева, М., 1911 (тут же, на стр. 2–4, библиография вопроса о чувстве природы). – Em. Michel. Le sentiment de la Nature et l'hist. de la Peinture de Paysage («Rev. de syntese histor.», Т. XI, 2, № 32, pp. 150–164). – А. фон Гумбольд. Космос, пер. Вейн-берга, М, 1868, II. – De Laprade. Le sentiment de la nature avant le Christianisme et chez les modernes. – Motz. Ueber d. Empfindung d. Naturschonheit bei d. Alten. – Caesar. Ueber d. Naturgefühl bei d. Griechen последи, три книги указыв. по Кожевникову [483]). – Отдельн. замеч. на нашу тему разбросаны в труд, по эстет, и по ист. искус. особ, живописи.

490

Э. дю Буа-Реймон. 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. Ницше. Несвоевременные размышления, III б. «Поли. собр. соч.», «Московское книгоизд.», 1909, Т. 2, стр. 228).

491

Изречение, приписываемое Фалесу и приводимое Аристотелем, – О душе, I. 5, 411 а, 8.

492

Афанасий Великий. Слово на язычников, 38, и вообще см. все это Слово.

493

Фр. Ницше. Веселая наука.

494

Вот почему вне благодати мир представляется призраком, «ничто», оформленным видимою реальностью, воистину лишь «*foe?nomenon bene fundatum*». То – это Магия Индии, то – ?? ?? мистерий, Платона и, в сущности, всего древнего жизнелюбия. 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.

495

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, Лак-танций, Августин и др.). Но достойно особого внимания сознания в том же самих язычников. Таково, напр., свидетельство апологета язычества, бывшего, к тому же, жрецом Аполлона, Плутарха. «Я не могу поверить, – говорит он устами благочестивого Клеомвота, – чтобы боги могли взирать с удовольствием на то, как в день мрачных жертвоприношений люди свирепо разрывают человеческие жертвы, пожирают сырое кровавое мясо, подвергаются тяжелым постам, предаются заунывным стенаниям, позволяют себе грязные, бесстыдные выражения, выпускают 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 демонов, отвратить проявление их злобы». А ведь демонов или гениев, – говорится незадолго пред тем, – «мы обязаны признавать и почитать согласно отеческ. преданию» (Плутарх. Об оскудении оракулов, XIV, 417 d *Plutarchi 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 Ксенократом. «Ксенократ думает, что в окружающем нас воздухе живут существа могущественной природы, угрюмые и мрачные духи, любящие этот мрачный культ, как?то самобичевания, постыдные слова, и не делающие зла людям, когда их почитают подобным образом»

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org (Плутарх. Об Изиде и Озирисе' XXVI, 361 b (Plut. Scr. Mog, 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. Трубецкой. Религия («Энци. Слов.» Брокгауза и Ефрона = «Собр. соч.», Т. 2, М, 1908, стр. 499–509). – Его же. Этюды по ист. греч. рел. (id, Т. 2, стр. 434 ел.). – Его же. Учение о Логосе в его истории («Собр. соч.», Т. 4, М, 1906, особ. стр. 187–190). – Его же. Ист. древн. филос, М, 1906, ч. 1, гл. II 2, 3, 4, стр. 30–34. – C?te Goblet d'Alviella. L'idee de Dieu, d'apres l'antropologie et l'histoire, Paris?Bruxelles, 1892, Chp. III, p. 103 suiv. – Н. [С] Арсеньев 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 древнего мира, едва ли не главным залогом успеха христианской проповеди. Кроме вышеназванных книг о сем см.: А. Гарнак. Религиозно-нравственные основы христианства в историческом их выражении (из истории миссион. проп. хр-ва за первые три века). Пер. ?. [?.] Спасского, 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. Спасский. Вера в демонов в древней церкви и борьба с ними («Бог. Вест.», 1907, II, 6, стр. 357–391). – Мысль о том, что страх создал первых богов, высказана впервые Демокритом; 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 Клеанф. Вероятно, от Демокрита заимствовали этот взгляд Эпикур и его римский последователь Лукреций Кар. – Интересные замечания о связи демоноодержимости, страха и неспособности к исследованию действительности высказываются в: О. Вейнинггер. Поел. Сл. [350], отд. «Культура», стр. 159–161.

496

Аристотель. Этик. Ником. IX 9. Opera [], 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.

497

Хр. Зигварт. 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 такую 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. Иннокентий Борисов]. О бытии Божиим («Хр. чт.», ч. 30.1824, стр. 205). Принадлежность этой анонимной статьи именно Иннокентий открыл и доказал ученик мой, И. М. Успенский, канд. LXVI вып. М. Д. ?. , в своем соч. «Философские воззрения Иннокентия, ????. Хер.». – То же у древних, напр.: «'??? ?? ?? ??? ??? ? ???, ?? ?? ?» (Платон. Законы. V 730c [2928] ?. 335 24–28).

498

Маймонид. Наставник ? 72 (ц. по: ?. Базилевский. 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).

499

Р. Бехай. Хаб. Галев. (Об обязанностях сердца), гл. «Об искреннем служении Богу» (ц. из Базилевского [496], стр. 93–94, 95–96).

500

id., id., стр. 97–98.

501

Саббат, fol. 150 (id.)

502

[448]

503

Базилевский, id., стр. 13, ср. сл.

504

id.

505

id., стр. 39, ср. стр. 44–45.

506

id., стр. 9–10.

507

О борьбе с политеизмом, шедшем изнутри античного мира см.: P. Decharme. *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origine, au temps de Plutarque*. Paris, 1904. xiv+518 pp. – Goblet d'Alviella [493]. – Кожевников [486]. – 4. Буасье. Римская религия от Августа до Антонинов, пер. М. Корсак, М. 1878. – М. С. Корелин. Падение античного мирозерцания. СПб., 1895.

508

Лукреций Кар в начале почти всех песней своей поэмы «О природе вещей» ублажает Эпикура и даже называет его богом; ср. [486].

509

О сост. древн. естествознания см.: Кожевников [486]. гл. II, стр. 93, 206 (заголовок главы уже ее содержания). – Уэвелл. История индуктивных наук, пер. с 3-го англ. изд. М. А. Антоновича и А. Н. Пыпина, СПб. Тт. 1 и 2. – 1867 г., Т. 3 – 1869 г. – П. А. Любимов. История физики. Опыт изучения логики открытий в их истории. Ч. I, период греч. науки. СПб., 1892. v+268 стр. – Ферд. Розенбергер. Очерк истории физики. Ч. 1, пер. с нем. под ред. И. М. Сеченова, СПб. 1883, v+178 стр. – Эдм. Перье. Основные идеи зоологии в их историческом развитии с древних времен до Дарвина, пер. ?. ? Никольского и К. П. Пятницкого, СПб., 1896, 302 стр. гл. I?III, стр. 1–29.

510

Э. дю Буа-Реймон, [88], стр. 41. – Кожевников [486], стр. 107. – Е. Деннерт. Христос и естествозн., пер. с нем. СПб.

511

Клим. Римский. 1 Кор. 19 2–3 – 20 1–11 (Funk [316], ss. 44–45. id.)

512

'??? ? ? ??? ?? ???' ? ?? (20 8). – Указание на Америку? Что – это: предчувствие будущего знания или, м. б., исчезающее памятование прошедшего?

513

Ср. Кожевников [486], стр. 97. – На христианском воззрении о само-законности мира особ, настаивает ?. ?. Тареев. Основы христианства, Серг. Пос, 1908, ТТ. 1–4, – и даже делает это понятие краеугольным камнем своей системы. Но само-законность и самоутверждение твари в этой системе почти сливаются под общим термином «свободы плоти».

514

По не совсем точному переводу Преосв. Филарета еп. Черни-говск., – Исторический обзор песнопевцев и песнопения православной Церкви, изд. 2-е. Чернигов, 1804. – Текст и объяснения: Titī Flavii Clementis Hymnus in Christum Salvatorem, Ed... Ferd. Piper, Gottingae, 1885. – Потреби, исправления вышеуказан, перевода см. в: Ф. Смирнов. Гимн Клим. Александр. («Тр. Киев. Д. ?.»), 1879 г., Т. 2, стр. 370–372). – Текст и разъяснения этого гимна см. еще в: Гр. А. С. Уваров. Христианская символика, ч. 1-я. ??, 5. Символика древне-христианского периода, М, 1908, посмертн. изд., стр. 44–49.

515

Кожевников [486], стр. 96–97. Тут же цит.: «Вся древность не знала наслаждения природой» (Гервинус. Literaturgesch, I, S. 124); отцы Церкви впервые решились поставить природу выше искусства (Humboldt. 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» (Каррьер. Искусство, II, стр. 276–277 рус. пер.). То же мнение у Шназе, – (Gesch. d. bildenden Künsten, II, 129 ff.). – «Рисую картины природы, классические поэты исключительно 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 ревности, защиту классицизма его поклонниками, большинство занимавшихся этим вопросом об интересе древних к природе склонно думать, что древнему миру чувство к природе было, если не совсем чуждо, то, во всяком случае, менее свойственно, нежели новому обществу... Нет никаких оснований предполагать, чтобы народ, оделенный такой богатой фантазией, как греки, оставался совсем равнодушным к окружающей его природе; тем не менее, с самых ранних пор, греческая цивилизация сложилась так, что чувство к природе не могло быть в ней особенно сильным... Самые широкие сравнения легко доказывают, насколько классический мир предпочитал сосредоточиваться на изучении ч?ка, нежели на исследовании природы: как коротки и бедны описания этой последней у греческих поэтов, сравнительно с их же изображениями человеческой жизни! Как роскошно развита в древности пластика, вполне соответствующая античной любви к гуманизму, тогда как ландшафт вовсе [П. Ф.] не был известен ни грекам, ни римлянам. Если в эстетическом и даже в научном отношении древние обращались к природе, то они спешили прежде всего искать в ней отражение своего любимого человеческого идеала; постоянно стремились они не столько изучать ее самостоятельную жизнь, сколько ее аналогию и связь с ним. Обогащая все пластичное, античная мысль, и при изучении природы, сосредоточивала свое внимание на явлениях особенно выдававшихся, особенно поражающих своей внешностью. Грандиозное, трагическое, словом то, что скорее всего напоминает человеческие страсти, – вот что преимущественно интересует в природе не только древних поэтов, но и древних ученых. Напр, того, скрытые, сразу неуловимые силы, внутренняя жизнь в превращения материи – вещь почти непонятная древним и даже не интересовавшая их. – Мало того, что древние недостаточно интересовались природою: они смотрели на нее совсем с неправильной точки зрения: во-первых, старались приводить ее

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
явления в исключительную связь с человеческими идеалами, чрез что впадали в постоянные ошибки; во-вторых, они следили только за самыми крупными, самыми наглядными фактами и таким образом приучались пренебрегать изучением внутренних сил природы, для того, чтобы обращать внимание на ее внешность... Как усердно замечали греко-римские ученые те явления, которые казались редкими, почти чудесными, и как презрительно смотрели они на обыденные физические факты; – напр., отдел метеорологии очень интересовал их, тогда как менее поразительные явления света, звука и пр. почти вовсе не удостаивались их внимания; точно так же – древние ботаники и зоологи собирали сотни анекдотов по поведению иностранных диковинных растений и животных и не имели почти никакого понятия о своей родной фауне в флоре» (Кож., id., стр. 96–98). – Впрочем, вопреки сказанному, иногда пытаются приписать чувство природы именно древнему миру, напр, связывая его с именем Плиния, а искоренение романтического понимания природы – христианству (Д. С. Мережковский. Вечные спутники, СПб., 1899, изд. 2-е, стр. 102–103, Плиний Мл.).

516

Ср: «Если некоторые церкви прибавляют что Бог принял человеческую 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 Спиноза. Пис. XXI (LXXIII) к Генр. Ольденбургу, – Переписка [22], стр. 148.)

517

«Господь имеет полное уважение к создан. Им природе и ее законам, как произведению Своей бесконечной, совершеннейшей премудрости; посему и волю Свою совершает обыкновенно чрез посредство природы и ее законов, напр., когда наказывает людей или благословляет их. Чудес, поэтому, не требуй от Него без крайней нужды» (о. Иоанн Кронштадтский [45], стр. 667).

518

П. Флоренский. Антоний романа и Антона предания, Серп Пос, 1907 (= «Бог. В.», 1907, № 1). – Тут делается попытка конкретно сопоставить два аскетических настроения, – нигилистическое и православное. – В. (?.) Кожевников. О значении подвижничества в прошлом и настоящем, М., 1910 («Рел. – Фил. Библ.», Вып. –? = «Хр. чт.», 1909 г.). Тут же изобильн. библ. – М. В. Лодыженский. Сверхсознание. [28]. – Его же. Свет незримый. Из области высшей мистики, СПб., 1912.

519

ин 8:23, 17:16, 18:36 и др.

520

Мол. утр. 7-ая, песнь полун.

521

Об обожении: И. В. Попов. Идея обожения в древневосточной церкви, М., 1909 («Воп. ? и пс.»). – Его же. Религиозный идеал св. Афанасия Алекс, Серг. Пос, 1904 (= «Бог. В.»). – Его же. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского, Серг. Пос, 1805 (= id). – С. Зарин. Аскетизм по православно-христианскому учению, Т. 12. См. также у Смирнова. [532]

522

Вот нагл. пример церковного ощущения тела. Когда на Ник. соб. в 325 г. была сделана, – вероятнее всего, еп. Осиею Кордубс, – попытка сделать

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org обязательным для всех клириков воздержание от своих жен, то по-видимому многие склонялись в пользу так. предложения. «Но против него высказался человек, который и как исповедник и как подвижник, пользовался высоким уважением. Это был Пафнутий, еп. из верхней Фиваиды. Его голос имел тем больше веса, что, сам строгий девственник, Пафнутий свободен был от всяких подозрений, что он руководится какими-нибудь эгоистическими 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 в пользу 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 брачной и безбрачной жизнью (Soz. I 23)» (Болотов. лекции [24°], т. 3. СПб., 1912, стр. 142–143).

523

Григорий Нисский. О душевном покое. – Мi gr., col. 1049c.

524

Макарий Великий. Бес. 44 9. – Мi gr., т. 34, col. 785b, ср. Бес. 49 3, id. col.818d).

525

Симеон Новый Богослов. Сл. 27. Мi gr., т. col. 452d. Ср. id. 451–54, прим. 13: ??? ??? ??? ?. Подробнее на тему прим. [521–523] см. Зарин [519], стр. 58.

526

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.

527

id., стр. 1005.

528

id. Время Гангрского собора точно не определено и полагается между 340–370 гг.

529

id.

530

Фалассий [52]. Полную противоположность этой Восточной мистике личности представляет Западная мистика вечности: «Dass du nicht Menschen liebst, das thust du recht und wohl, Die Menschenheit ist's, die man im Menschen lieben soll» (Angelus Silesius [349] 1,163, s. 27).

531

Иоанн и Варсонуфий, Преп. Серафим, еп. Игнатий Брянч.

532

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Вехи. 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. Соколов. Русские святые и русск. интеллигенция. Опыт
сравн. хар., СПб. 1907.

533

Старец Киево-Печ. Лавры, иеросхим. Парфений, – один из тех избранников
Пречистой, которые с детства благоухают горнею свежестью, ангел во плоти,
даже в самых юных годах не изведавший борьбы с плотью и никогда не
запятнавший сердца своего ниже приражениями греховными («Сказание о жизни и
подвигах старца Киево-Печ. Лавры Иеросхим. Парфения», Киев, 1898, стр. 13,
19), – этот презыряднейший читатель Приснодевы очень много искал узнать, в
чем сущность схимы. 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: «Схимничество есть – посвятить себя
на молитву за весь мир» (id., стр. 27). Иер. Парфений род. 24-го авг. 1790
г. в селе Симонове, Тульск. г., а почил в Вел. Пятницу 1855 г.

534

С. [И.] Смирнов. Духовный отец в древней Восточной Церкви, ч. 1 (пер.
вселенск. соб.), Серг. Пос 1906 (= «Бог. В.»). Кожевников [516], тут же
лит. – Holl. Enthusiasmus. Lpz., 1898.

535

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 невеста... И никто так
не близок к тебе, душа, как она. Ее ты должен любить больше всего после
Бога» (Тер-туллиан. О воскресении плоти, 63).

536

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-христианском переживании смерти см.; В. Ф. Эрн. Письма о
христианском Риме, Пись. 3-е («Бог. В.», 1913, янв.). – Г. Буа-сье.
Катакомбы, М, («Рел. – Общ. библ.», сер. III). – А. фон Фрикен. Римские
катакомбы и памятники первонач. христ. иск., М, ч. 1, 1872 г., ч. 2, 1877 г.
– С. Н. Булгаков. Два града, М, 1911, тт. 1 и 2, статьи о
перво-христианстве. – Идея воскресения и святости тела особ, живо
чувствуется из древн. пис. у св. Ириния Лион., а из новых – у ? . ? .
Федорова.

537

???. [109]? . 216.

538

id., ? . 211.

539

«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, – говорили россияне святит. Дмитрию Рост., – а мы готовы главы наши
за браны наши положить, пусть лучше отсекут наши главы, нежели бредутся наши
браны». Известны многочисленные бунты из-за бороды; но и суровые наказания

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org со стороны правительства (так, в астрах, бунте было казнено 365 чел. и много сослано в Сибирь) не утраивали защитников священного благообразия. А какое значение придавалось бороде в почитании святых, это видно из особенно больших бород свв. подвижников и из пост, указаний в иконописи, подлинниках на особенности бороды того или иного святого. Особ, характерна борода у отшельников и аскетов. (П. Смирнов. Брадобритие «Прав. Энц.» [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. Буслаев. Исторические очерки–рус. нар. словесности и искусс, СПб., 1821, Т., X., стр. 216–232: «Древне–русская борода»). – Сила сопротивления Петровскому брадобритию со стороны правосл. Руси весьма выразительно измеряется значительной ежегодной пошлиною на бороду, наложенной Петром I, а именно по 60 р. на всех придворных, городских жителей и подьячих; по 100 р. на купцов и торговцев; по 60 р. на мещан, боярских слуг, ямщиков почтового 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. («Поли. собр. зак.», ук. 16 генв. 1705 г.). Любопытным ве–щественным памятником этой непосильной для народа борьбы за бороду остались «бородовые значки», т. е. серебряные или медные жетоны под назв. «бородовая», кот. выдавались плательщикам пошлины за бороду; эти значки нужно было носить при себе. Крайняя редкость 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... (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 переклеимен; 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 Шодуар Обзорение русских денег, пер. с ???. ?. ?. , СПб., 1837, ч. I, гл. VI, стр. 169–170. – Еще о том же: Авг. Шлецер. История о монетах, деньгах и горном деле Рос. Гос., с 1700–1784, Геттинген, 1791, стр. 67, 78. – Чулков. Историческое описание российской коммерции, М, 1781,1, стр. 698. – Чулков описывает еще один вид бородового значка, но Шодуар сомневается в существовании такового). – Изображения бородовых значков можно видеть в упом. соч. Шодуара(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. Мигунов. 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 среднего человека. Но известно, как решительно 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. Шопенгауэр, с его отвращением от религии и брезгливым оплеванием тела. «Борода, как полумаска, должна бы не допускаться полицией, – брзжит он против естества челов–го. – К тому же она, как знак пола на лице, непристойна, почему и нравится женщинам...» (Арт. Шопенгауэр. Отдельные, но системат. распр. мысли о разн рода предм., XIX: к метафизике прекрасного и эстетике, § 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. Хомяков. Поли. собр. соч., Т. 8: Письма, М 1904, пись. 15–е, к А. Н. Попову, стр. 191; Письмо 2–е к гр. А. Д. Блудо–вой, 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 полиции, – этого опять?таки всецело интеллигентского по духу учреждения, – для борьбы с бородою!

540

Тертуллиан, – правда в произведениях монтанист. периода, – высказывает весьма своеобразные соображение о теле, как образе Божи–ем. По мнению этого писателя, не Спаситель принял образ бытия человеческого, а человек был преобразован Творцом по образу имеющего явиться на земле Сына Божия. Образ

Страница 309

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
 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*» (Тертуллиан. Против Праксея, 12. – *Mi lat pr.*, т. 2, coll. 168 a).
 ««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 вдушу 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 благо, 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 Бо-жих, 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 сделается человеком, подобным сей персти, сделается вочеловечившимся Словом. Отец начинает с того, что обращается к Сыну своему с сими 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 таковым, дотронувшись только до него» и т. д. (Его же. О воскресении плоти, б. id. coll. 802b–803a, и вообще см. все это сочинение. – По переводу Карнеева: 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, – увещевает Тер-туллиан, – когда она имеет Творцом своим столь превосходного Художника – *incipiat jam tibi caelo placere, cuius artifex tantus est*» (id., 5, coll. 801b). Но любишь 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 Божий к ней прикасались, а плоть еще славнее от дыхания Божия, посредством которого она уступила грубые элементы персти и восприяла 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 чтобы осудил их на изгнание в поносное место?» (id. 7, col. 805a). – В позднейшем богословии нет установившегося понимания, в чем именно заключается образ Божий в ч-ке. В труде: [Филарет, митр. Моск.], –

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Записки, рукодствующие 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 в с признанием существенной неопределенности в этом вопросе повествования Библейского. ?рх. Хере. Иннокентий высказывается в пользу понимания образа Божия в отношении ко всему человеку: «Мнения об образе Божиим различны, – говорит он, – одни распространяют его на душу и тело, 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). – Интересные мысли о том же предмете содержатся в «Дневнике» о. Иоанна Кронштадтского и в «Книге бытия моего» Еп. Порфирия Успенского.

541

Бл. Августин. О Быт. прот. маних., 1 17. – *Mi lat. pr.*, т. 34, col. 186.

542

Этот взгляд на монашество из новейших писателей особенно настойчиво проводится Еп. Игнатием Брянчаниновым. Но именно тогда делается непреложно ясным, что монашество требует совсем особых условий жизни в совсем вне-мирно, так что «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.

543

Ориген. 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. Епифаний Кипрский повествует о сем в выражениях весьма неопределенных: «Об этом Оригене рассказывают, что он умыслил нечто против своего тела. Одни говорят, что он оскопил себя, чтобы не волноваться сладострастием, не разжигаться и не распаляться плотскими движениями; иные же говорят не так, а что он придумал прикладывать к известным членам какое-то лекарство и иссушать их. Другие отваживаются взносить на него и нечто другое, напр., будто он отыскал какую-то траву, целительно действующую на память. Мы не совсем верам необыкновенным рассказам о нем, однакож не опустили передать эти рассказы» (Епифаний кипрский. 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 Златоуста и др., и от тяготы которых не бывает избавлен ни один выдающийся человек. Можно считать установленным лишь факт беспримерной умственной продуктивности Оригена и, вероятно стоящий в связи с этим, факт полного воздержания. Но от Оригеиа действительно веет скопческим духом, как и вообще ото всех душ с рационалистическим строем.

544

Ср. «Гимн Солнцу» франциска Ассизского, тоже сурового аскета. П. Сабатье. Жизнь франциска Ас, пер. с фр., ?, 1895 г., стр. 313, 314, 336, 339; подлин. итал. текст на стр. 311–312.

545

Б. [?.] Тураев. Некоторые жития абиссинских святых («Визант. Времен.», т. 13, вып. 2, 1906 г.). Житие Яфкерана Эгзиз находится в числе коллекции рукописей Пар. Нац. Библ. (бывшая кол. d'Abbadie, № 56) и переведено на
Страница 311

546

Так, преп. Сергей Радон. (XIV в.) и Серафим Саровск. (XIX в.) принимали у себя гостем медведя; Пахомий Егип. (IV в.) и св. Фео-дора 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» [567]. Ср. в житии Франциска Ассизского рассказ о трапезе его с кларою, когда все трапезующие были объаты огнем духовной любви и им насытились («Цветочки» 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. «Мусагет», стр. 46–49.

547

Ерм. Пастырь, Вид. I, 1 1–3 – 2 1–4. Funk. Apost Vater, SS. 144–146.

548

Id.

549

id., Вид. II, 2 3. – id. s. 148.

[548]

[549]

550

Ср. дн. 9 15.

551

Ср. «Честныя твоя мощи, яко сосуд благодати полный и пре-изливающийся, нам оставивый» (мол. 1-я пр. Сергию Рад.).

552

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 изгоняем неповинный со своего престола, блаженная Олимпиада с

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
прочими честными диакониссами плакала о том много».

553

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.

554

Д. С. Мережковский. Последний святой (Мережковский. «Не мир, но меч», СПб., 1908).

555

Иоанн лествичник. Лествица, ел. 15 61 (в рус. п.) – *Mi sr T 88, coll. 893c, d-894a, Grad. XV 33.*

556

id. сл. 15 62. – id, col. 893 a, Grad. xv 34.

557

Схолия 33-я к 15-му слову «лествицы», *id.*, *col. 916c.*

558

Димитрий Ростовский. Жития святых, мес. окт., день 8-й. (= *Lippomanus. Acta sanctorum, V. 5, p. 225.*

559

Безразлично при этом, будет ли оно называться Браман, Нирвана, Энсоф, Тао, Добро (у Толстого) и т. д.

560

см. Житие его (19-го янв.).

561

Макарий Великий. Бес. I8 7-10. – *Mi gr. ? 34 coll 640a b c, d – 641a.*

562

Свящ. И. Четверухин. Сведения о преп. Исааке Сирине. («Творения Исаака Сирина». Изд. 3-е Сер. Пос, 1911).

563

Исаак Сирин. Сл. 48 по р. п., а по изд. Феот. ПА (81), ?? . 451-453. Заключ. в о займете, из древн. слав. пер

564

id. ?? . 454-555.

565

Еп. Феофан Затворник. Ср. «Как чувственные, должны мы добре воспринимать чувствами впечатления от чувственных вещей и чрез красоту их востекать к созерцанию создателя их» (Никита Сти-фат. 3-я умозр. глава сотн., 72. «Добр.» [136] стр. 155-156.

566

Откр. расск. стран. [ш], расск. 4-й, стр. 93.

567

П. Флоренский. 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.

568

Л. Бельский. Как земная тварь Богу молится (расск. странника) («Родник», 1897 г., т. II, стр. 900-913).

569

конкретное изображение этой двоякой духовной красоты; «Соль Земли, 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 феноменальной периферии существа к его ноуменальному корню и, следов., по мере своего внедрения в мир божественный: красота – от приобщения дольнего горнему, самостоятельна же лишь красота горнего. Можно написать такую нисходящую шкалу ступеней красоты: Само-красота, или Утешитель >Духонос-ный >духовный >прекрасный >красивый >пригожий >изящный >недурной >хорошенький >смазливый >смазливенький >... и т. д.

570

Термин, введенный Н. В. Бугаевым в его статьях: «Геометрия произвольных величин» и «Прерывная геометрия».

571

В приведен. примере я не считался, конечно, с действит. или мним, возможностью изменения пространственной формы созерцания, как это указывают исследов. Хинтона (С. Н. Hinton. The New Era of Thought; его же, – The Tourth Dimension. Изложение см. в П. Д. Успенский. Четвертое измерение. СПб. 1909; его же, – Tertium Organum, СПб., 1911).

572

Канту принадлежит заслуга выяснить, что «единство апперцепции» не есть простая данность, но есть единство синтетическое, т. е. устанавливаемое. 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.

573

Слово «?» 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: Prellwitz [17] ss. 294–295, на художество, на зиждительство, – так то, передавая имя ? на современном языке, следовало бы говорить Зиждитель–ница, Мастерица, Художница и т. п. Этимон слов ?, ?, равно как и равносильного ему санскр. dhrobhys, уясняется из древнейшей формы, а именно ??, происходящей от vdhvobo; dhvob значит «passend machen», «делать подходящим», «прилаживать», и потому первоначально ? = ?? = faber = мастак, мастер (Prellwitz [17] ss. 294–295). ?, 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 снурок выпрямляет бревно судовое,
ежели им управляют искусного плотника руки,
кто изучил свою мудрость, покорный внушеньям Афины:
так над войсками был ровно натянут сражения жребий. –
???' ?? ? ?? ,
? ?? ??? ?? ?? ?? ??, –

(Илиада Гомера, пер. ?. ?. Минского, М., 1896, xv 410–413. – Nomerica Carmina ed. A. Nauck, Vol. I., Iias, pars post, xv 410–413, Verolini, 1879, p. 78). – Еврейское , хохма или хокма – слово производн. от v???, 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. Разгадку этой двойственности нужно искать в библейском учении о душе человеческой, как дыхании Божества (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). – Ветхозаветное учение о Софии рассматривается в: Benkenstein. Der Begriff d. Chokhma in den Hagio-graphen des Alten Testaments. Inaug?Dissert Nordhausen, 1895. В §58 – кое-какие лит. указ. – Вл. Соловьев 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 которой никакого противоречия нет, ибо правила: «не людоедствуй», или, не воруй сверх должного» – одинаково хороши и в теории и на практике» (Вл. С. Соловьев Письмо 9–е к А. А. Фету, 21 авг. – 6 сент. 1888 г. «Письма Вл. С. Соловьева» Т. 3., под ред. Э. Л. Радлова, СПб., 1911, стр. 118.

574

Отеческое, особенно свойственное Григорию Нисскому, понятие о едином «естестве» твари разъясняется Антонием (Храповицким) Архиеп. Волынск., в «Нравств. идеи догмата церкви» («Поли. Собр соч.», Т. 2, Изд. 2–е, СПб., 1911). – В. [?.] Троицкий. Троиединство Божества и единство человечества, М., 1912 (= «Голос Церкви» 1912 № 10–). – Оно составляло подоснову в: С. [Н] Булгаков. 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.

575

Ср. [331]. – Это учение о соо. определенно высказывалось в средневековой философии: Stockl [331]. – А. Штёкль. История и система средневековой философии, пер. Н. Стрелкова и И. Э под ред И. В. Попова, М, 1912. – Г. Эйкен. История и система средневекового миросозерцания, пер. с нем. В. Н. Линя, СПб., 1907. – Ch. Jourdain La Philos, de S. Thomas d'Aquin, Paris, 1858. – J. N. Loewe. Der Kampf zwischen dem Realismus u. Nominalismus im Mittelalter, Prac. 1876 (= Abh. d. k. boh. Ges. d. his. VI F., 8 Bd). – В. Виндельбанд. История философии, пер. с нем. П. Рудина, СПб. 1898, стр. 241–323. – Эта мысль высказывалась и новейшими мыслителями. Так: С [С.] Глаголев. По вопросам логики, Харьков, 1910, стр 215–221.

576

Ср. стр. 193–203.

577

Еп. Феофан [Затвори.]. Толкование на 1–е поел, к Кор., 8 гл. 3 ст., стр. 266. – Впрочем, ср. стр. 63 и [73].

578

«...Незамечаемое в наших богословских 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 нравственные требования представляют собою умаленный образ Божий, но и вечность, т. е. свойство именно безусловного бытия, отразилась на личности человека» (Антоний, ?рх. Волынский. Новый опыт учения о богопознании, «Полн. собр. соч.», Казань, 1900, т. 3, стр. 427). «Как вечное проявляется во времени (я 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 по-коющей вечности. По сему и неудивительно, что вечность проявляется во времени». Иннокентий. О Боге вообще [125], стр. 273.

579

Bertr. Russel. L'idee 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 series celles qui sont des positions, et celles qui ont des positions. Les nombres entiers, les quantitis, les instants (s'il y en a) sont des positions; les collections, les grandeurs particuliers, les evenements ont des positions» (id., p. 242).

580

Др. слов., «время» так же относится ко «Времени», как вообще Канторовский «тип порядка Ordnungstypus» к «множеству», «время» – это и есть тип порядка времени. – О типах порядка. [44,855,856].

581

Ориген. О началах. III, 5 3, (Mi gr., т. 11, col. 327 и др.)

582

[350].

583

Григорий Богослов. Слово 4-е, о мире (рус. пер., т. 4, стр. 229).

584

id., стр. 230.

585

Климент Александрийский. Увещание к Эллинам, 1. Пер. Корсунского, стр. 64.

586

Потоп; гибель Содома 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.

587

Эти и соприкосновенные вопросы подробно рассмотрены в рукописной работе: П. Флоренский. Идея Церкви, 1906, особ. гл. 5-я, § III. См. отчасти *Sohn. Kirchenrecht*, Bd. I, Erst. Kap., § 4, SS. 36–38. – Руд. Зом. Церковный строй в первые века христианства, пер. А. Петровского и П. Флоренского, стр. 64–66. – Смирнов. Дух, от. [532], особ. стр. 165–171. В. [?.] Троицкий. – 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 определенно высказывает этот взгляд на исповедь Симеон Нового Богослова.

588

Письма Вл. С. Соловьева [571], т. 2 = «Вест. Евр.», 1908 г., кн. 1, стр. 212.

589

Рукопись эта не датирована, но она имеет водяной знак 1812-го г., а по наблюдению исследователя рукописей ? . ? Сперанского, водяные знаки на бумаге «обыкновенно довольно точно совпадают с действительным годом написания, отставая только на год или на два» (А. В. Ельчанинов. Мистицизм М. М. Сперанского, «Бог. Вест» 1906, № 1, стр. 99).

590

Вот одобрительные отзывы о мистике ? . М Сперанского: «Он изображает дело духовной жизни и очень здраво». (Еп. Феофан Письма о духовной жизни, изд. 4-е, м., 1903, стр. 7–8, 10). «Он был человек, развивший в себе полную христианскую жизнь» (id., стр. 10) и т. п. Но т. к. они основываются на десяти письмах Сперанского, помещен, в «Рус. ?рх.» за 1870-й г., то такую оценку нельзя не признать поспешной и недостаточно обоснованной (Ельчанинов [587], стр. 109–110).

591

Оборотом «от создания» передается в указ. месте речение «??? ?». В слов. пер. стоит «от сложения», в нем. Лютера – «Von Anbeginn», в англ. «from the foundation», в итал. «dalla fundazione», в франц. Остервальда «des la creation», в лат. Безы мы находим своеобразн. передачу: «a jacto mundi fundamento». Слово , действит., объясняется чрез синонимы: «?? ??? ? ??? (??? ??) ? ??? » и т. гк ??– или ??? ? значит «??? ??, ??? , ?? ?, ??? ?»

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
(??? ??? ? ??? ??? ??? ? ? . ??? ? , ??? ?? – – ??? ??? , ?? ???, 1852, ?.
666). Но, вопреки этому согласию переводчиков, Ориген утверждает, что слово
«constitutio», т. е. «сложение» или «создание», которым уже в его время
обозначался акт устройства этого мира, есть неудачный перевод греческ. . По
мнен. Оригена, должно было бы перевести скорее словом «низвержение» или
«свержение вниз», чем «сложение» или «создание», – т. к. словом ,
по-видим., указывается низвержение всех вообще существ из высшего состояния
в низшее: «per ?, a superioribus ad inferiora videtur judicari, deductio...»
(Ориген. О началах III, 5 4, – Mi gr., Т. 11, col. 329, 328), и: «, quod
Latine inproprie translatum constitu?tionem mundi dixerunt; vero in graeco
magis dejicere significat, id est deorsum jacere...» (id., col. 328). Такой
перевод был бы во всяк! случ. точным этимологическим эквивалентом –?, т. е.
«сверху вниз бросаю».

592

Попытку дать худож. – рел. синтез этих идей о Царстве Бож., как
пред-существ, миру за-пределн. реальности, представляет пасхальн слово: П.
Флоренский. Начальник жизни, Серг. Пос, 1907 (= «Христианин», 1907, № 4).
Отчасти сюда же: А. Бухарев. Исследование о достоинстве, целостности и
происхождении 3-й кн. Ездры, М, 1864.

593

Для ориентировки в различных пониманиях Евангельск «Царства Божия» см.:
[31], [Н. Г. Городенский]. Новозаветное учение о Царстве Божиим в новейшей
богосл. лит. Западн. («Чт. в Об люб дух пр.», г. 31, 1894, 2, стр.
747–814). – прот. П. Я. Светлов. Идея Царства Божия в ее значении для
христ. мирозерцания, Свято-Тр. Серг Лавра, 1906. – М. М. Тареев. Основы
хр-ва, Серг. Пос, 1908, Т. 2. – Schmoller. Die Lehre von Reiche Gottes in
den Schriften Neues Testaments, 1891. – Weiss. Die Predigt Jesu vom Reiche
Gottes, 1892. – Issel. Die Lehre von Reiche Gottes im Neuen Test.,
1891. — J. Bovon

Theologie du Nouveau Testament, Lausanne, 1893–1894. – Bern Weiss Lehrbuch
d. Bibl. Theol. des Neuen Test., Berlin, 1868. – J. Holtzmann Lehrbuch der
neutest. Theol., Freiburg i/B u. Lpz., 1897. – G. B. Stevens The Theology
of The New Test., Edinburgh, 1901. – J. M. King. The Theologie of Christ's
Teaching, London, 1902. – По вопросу об иудейской апокалиптике: Прот. Ал.
Смирнов. Мессианск. ожидания и верования иудеев около времен И. Х., Казань,
1889. – кн. С. Н. Трубецкой. Учение о Логосе, Т. 1, М, 1900 (= «Собр.
соч.», Т. 4). – Н. [Н.] Глубоковский. Благовестие св. Ап. Павла, кн. 1-я,
СПб., 1905, тракт. 2-й. – Тареев. id. – С. Н. Булгаков. Апокалиптика и
социализм, «два града», Т. 2, [367] (= «Рус. М». 1910, кн. 6–7). – F.
Weber. Judische Theologie auf Grund d. talmud und verwandter Schriften...
her. von Fr. Delitzsch u. Schnedermann 2-te Aufl., Lpz., 1897.

594

Учн. 10 5. Funk[135], S.6.

595

id., S. XX. – Ср.: И. Попов. Конспект лекций по патрологии 1911–12 г, М,
стр. 13.

596

2-е Посл. Климента к Кор. 14. – Funk, id., SS. 75–76.

597

Th. Zahn. Der Hirt der Hermas, Gotha, 1868. Друг. иссл. этот памяти,
относится к 140-му г. Ср. Funk, id., S. XXXU. – Попов [*], стр. 19–20.

598

Ерм. Пастырь., Под. IX, 1 1. Funk, S. 211.

599

id. Вид. I11, 10 3-5, S. 158-159.

600

id., Вид. II, 4 1, S. 149.

601

id. Вид. I, 1 6, S. 144.

602

id. Вид. I11, 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. Эрн. Историч. церковь [16], стр. 321-328. – Утверждение (и даже чрезмерное католическое) момента видимости в Церкви на основали сир. слова 'edta (этта, 'edta), соотв. евр. ??? эда, кот. вероятно употребил Спаситель, см.: В. В. Болотов. Лек. [24?], ?, Введение в церк. ист, СПб, 1907, 12, стр. 10-13.

603

1-е прав. 6-го всел. соб. (или, точнее, помести, ибо по свидет. Аристина, ни 5-й, ни 6-й соб. не издали правил) очень точно указывает, что осуждению подверглись лица «??? ? кш ? ? ??? ?? ?? ??? ??? ??? ?? ??? ??» 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 человеческой личности, а о метемпсихозе и метемсоматозе. Эта осужденная идея о предбытии души во времени несомненно вне-христианского происхождения и наиболее ярко выражена в Индии. В. Милославский. Древнее языческое учение о странствованиях и переселениях душ, Казань, 1873. – В. А. Кожевников. Повести о перевопл. Готамб 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. Laudowicz. Wesen u. Urspr. d. Lehre von d. Praeexistenz d. Seele... in. d. griech. Philos. Berlin. – Его же. De doctrinis ad animarum praesistentiam... spreetantibus, 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. Глубоковский [591], Тр. III 2, стр. 478 слл, тут же лит.

604

Поэтому?то иудейское богословие говорило о высших духовных 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 до творения; Тора и Престол господства – действительно сотворены» (Берешит Рабба, 1. – 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», входящий, между проч. в состав софийной композиции. См. стр. 374). В др. талмудистских трактатах, а именно в Песахим 54, в Недарим 39, в Ялкут Шимеони и в Берешит Рабба 20, таких вещей поименовывается число более круглое, а именно семь: Тора, Покаяние, Сад Эдемский, Геенна, Престол господства, Святылище и Мессия. При этом, по Береш. Рабба, Тора и Престол Господний признаются действительно сотворенными прежде времени, а Отцы, т.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
 е. праотцы, – Израиль, Святилище и Имя Мессии – предсуществующими миру в 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 Тора, 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 Божественного существования, так что Бог Себя Самого создает посредством Тора (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 мир сотворен из Сиона; Сион – центр творения, а Храм называется в Песикта 25 сердцем мира. Земля Израильская – первая земля, которая была сотворена, и объединяет в себе все, что порознь содержится в остальном творении, говорится в Сифрэ 76, и т. д. Точно также и язык Израиля имеет онтологическое первенство пред всеми другими языками. Творческое слово было изречено на свяшенном языке, – на языке Сиона, – свидетелствует Берешит Рабба 18 31 и Ялкут Шимеони 52. Самое время миротворения стоит в связи с историей возникновения священного народа. Рабби Элиезер говорит, по Рот Гашшана 10, что мир был сотворен в месяц тишири, ибо в тишири и родились и умерли праотцы; а р. Иосуа, id. 11, 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 создания мира, статья из ркп. Афонои-верск. мон. Большой Панфект. Еп. Порфирий Успенский. Перв. пут. в Афонск. мон. и ск, ч. 1, отд. 2, Киев, 1877, стр. 204) (ср. Василий Великий. Бес. на шест. 2 б, – Mī gr, T. 29, col. 44b: сирск. яз. весьма выразителен и особ, подходит для уразумения Св. Пис). – На том же философском языке своего века говорили и первые христианские апологеты; и в их сознании древность – синоним превосходства, т. ск., онтологической родовитости, и потому?то на упрек в новшестве, в том, что «они существуют со вчерашнего дня», следовал ответ: «Мы только по-видимости новый народ; скрытно мы существовали изначала и предшествовали всем народам; мы – перво-народ Божий! Основные положения иудео-центрического 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 вечным блаженством. Эти убеждения рассеяны в разл. др. – хр. памяти., появляющихся еще ранее пол. 2-го в., в проп., апокалипсисах, поел, и апол., и сам Цельс свое яростное презрение к бесстыдным и смешным притязаниям хр-ан нигде так ярко не выражает, как в этом пункте (Ориген. Против Цельса, IV, 28) (Гарнак [493], VI 1, стр. 144) (ср. Тертуллиан. Против иудеев, 2, – Mī lat. pr., T. 2, coll. 637 b, c, 638 b, c, 639 a, и др.)»

605

Мефодий Олимпийский, Андрей Кесарейский и др.

606

Об Ипостасях Пр. Троицы рассуждает Ориген: «Когда мы говорим: «всегда», «был», или допускаем какое-н. другое обозначение времени, то это нужно принимать просто и в переносном значении, потому что все эти выражения имеют временное значение, а предметы, о которых мы говорим, только на словах допускают временные обозначения, по природе же своей превосходят всякую мысль о времени» (О нач., I, 3, § 4. – Mī gr., T. 11, col. 150). Итак, о Боге 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», на «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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
«был», ни «есть», ни «буде т». Но, будучи частью мира, Он не оставляет мира без Себя и является миру; явления же Его – во Времени, в потому неправильно сказать о Бог и «не был», и «не есть», и «не будет». Он – ни «был», ни «не-был», но Он же и «был» и «не был»; Он ни «есть», ни «не есть», во 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 вне Времени, ибо Время – в Вечности. Из всех глагольных видов слова «быть», которые вместе с тем имеют времена (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. без различения времен. К Богу применим только особый глагольный вид, – вид вечный, указывающий на действие или состояние уже не во Времени, а в Вечности. Русский язык богаче др. языков тем, что вообще сохранил идею глагольного вида, – столь присущую языкам древнейшим, – и сохранил некоторые из видов. Но этого, вечного, вида глагола мы не находим в своем родном языке, как, тем более, не находим его в языках западных что-оы отыскать этот вид, мы должны обратиться к Востоку, именно к языку ассирийскому. Тут имелись три глагольные вида а им · вид совершенный, для обозначения действия законченного, т. е. связанного с определенным временем; вид несовершенный, для обозначения действия незаконченного, т. е. относящегося ко времени неопределенному и, наконец, вид вечный, 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 виды –временам 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 семитских языков; по смыслу же он соответствует причастию, употребленному как сказуемое, отдельно или в сопровождена 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. Scheil et C Fosse Grammaire Assyrienne, Paris, 1901, 2-re part. Chp. V, §§ 107–108 – Ср: Joachim Menant Expose des elements 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 действий горнего мира.

607

«Слово «простой» имеет в нашем языке такое множество значений, 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 нехитрый. Изволь понять это словечко в точности! За это я его не люблю» (К. Н. Леонтьев. О Вл. Соловьеве и эстетике жизни, М., 1912. Пис 1-е от 24 янв. 1891 г., стр. 8). Ввиду этой многозначительности слова «простота» полезно конкретными 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 сокращенное сердце, а смиренного по радости сопровождает великая простота сердце возрастающее и неудержимое» (Исаак Сирий 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org приводили его ученики к Приобщению. Итак, для мира был он младенец, для Бога же – совершен душою» (id., сл. 21-е, по Феот. – 85-е, «Твор.», стр. 97).

608

Ерм. Пастырь, Вид V 7, Funk, S. 164.

609

id., Вид III 8, SS. 156–157.

610

id., Вид I 1–2, SS. 144–146.

611

id., под X 3, SS. 237–238.

612

id., Вид 11 3 2–3.

613

Афанасий Великий. К Серапиону еп. тмуйскому послание 1 26. S. Athanasii Arich. Alexandr. Opera Omnia... opera et studio Monachorum Ordinis s. Benedicti, Parisiis, 1798, T. 12, p. 675.

614

Его же. На ариан слово 2-е. 78–79, Г]. Т. 11, pp. 545–547.

615

id., 79, p. 547.

616

[20].

617

id. [611], 80, pp. 547–548.

618

id., 81, pp. 548–549.

619

id., 81, p. 549.

620

id., 76, p. 543.

621

id., 76–77, pp. 543–545.

622

Ср. И. В. Попов. Религиозн. идеал св. Афанасия В. Серг. Пос, 1904 (= «Б. В.», 1903–1904). – Его же. Конспект [593], стр. 153–168.

623

Примечание отсутствует – Ред.

624

[572] П. Флоренский. Радость на веки, Серг. Пос, 1907.

625

Григорий Нисский, – Mi gr, Т. 46, col. 245.

626

Макарий Великий. Бес. 7 3. – Mi gr, Т. 46, col. 245.

627

Григорий Богослов. Гномические двустушия, ст. 44. – Mi gr, Т. 87, col. 914.

628

Достоевский. Бесы.

629

Два окружи, посл. св. Климента Римского. О девстве или К девственникам и девственницам. Поел. 1–е, гл. 5 («Тр. Киев. Дух. Ак.», 1869 г, Т. И, стр. 205). Впрочем, по латинск. перев, кардинала Вилле-кура, сделанному с сирск. текста, конец этого места имеет иной смысл, а им.: «Nunc quae te sors beata in coelesti Jerusalem maneat, perpendisti?» (Mi gr, Т. 1, col. 390).

630

Исаак Сирин. Сл. 5, в р. п, изд. 2–е, 1893 г, стар. 37 (Феот. – 44–е, ??, 275–276). Ср.: Сл. 9, стр. 54 (Феот. – Сл. 7, 656); Сл. 34, стр. 154, 155–156 (Феот. – Сл. 37, ??, 235–236, 238–239); Сл. 57, стр. 294 (Феот. – Сл. 57, ?. 77).

631

id, Сл. 68. стр. 347 (Феот. – Сл. 2, ??, 12–13).

632

Напечатанное курсивом представляет наименования различных явленных икон Божией Матери. Прочие же величания Ее взяты из церковных песнопений. – Иконы Б. М. описаны во мног. труд. Назовем нек. из них, заимствуя часть указаний из статьи: Сергей, Архиеп. Владимирский. Русская лит. об иконах Пресв. Богородицы («Странник», 1900 г, июнь–июль). – Архим. Иоанникий

флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Голятовский. Новое небо, с новыми звездами сотворенное, т. е. преблагословен. Дева Богородица с чудесами своими. Издавалась многократно, – в 1662, 1667, 1699 гг. – Гр. Свешников. Описание явлений чудотворных икон Пресв. Богородицы, 1838. – Иер. Сергей, Казн. Тр. – Сер. Лавр. Изображение икон Пресв. Богородицы, 1848 г, 2-е изд., 1853 г. [продолжен. предыд.]. – С. И. Пономарев. Алфавитный список икон Богоматери, изд. в «Паломнике», 1889 г. – Архиеп. димитрий. Месяцеслов, 1893 и слл. гг. – Сказания 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 пополнялся в: П. С. Казанский. Величие Пресв. Богородицы и Приснодевы Марии, 1845. – Его же. 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 Снессорева. Земная жизнь Пресв. Богородицы, 1891. – Rohault de Fleury. La sainte Vierge, Paris, 1878, 2 vol.

633

Икона «Умиления» замечательна тем, что на ней Б. М. изображена без Младенца и даже до Его зачатия, – в момент «Архангельского обрадования», т. е. как Пречистый Сосуд Духа Св. Пред нею у Преподобного Серафима было вождено семь 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. Нилус. Великое в малом, изд. 2-е, Царек. Село, 1905. «Служба 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; и – изразцовая лежанка; 12 – сени, в которых впоследствии 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 келий. 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 Са-ровскую пустынь», XVII, стр. 80.

634

??? ??, , ? ??, '??? ?? ???, ??? ?? ? – – ???4 ??, , ? ??* ???» (???, ??? . ??, ?? '???, 1906, ? . 208). ??? ???4 ??, т. е. Тобою радуется, Ты – источник и предмет радости: ??? ??? или ?? – радоваться чем или кем. Замечательно, далее, сближение «радования» и «облагодатствования», – это один глагол, ?. Можно передать поэтому смысл так: «Тобою, Получившая Утешителя, получает Его тварь...». ? ?? – цело-купная тварь, тварь, как единый организм, но не «всякая». '??? ?? ??? – словом, «собор» передается плохо, ибо «??? – ?? ? ?? ?? ?-? ? ? , «??»» (Анфим Газис[134], Т. 3, ?? . 529), – опять?таки целокупность, а не сумма. ?? ? – род человеческий, как нечто единое, prius каждого человека. Итак, все тварное бытие, как единое Существо, одухотворенное Носительницею Духа, – Ср. изображение «О Тебе радуется»: Дионисий Фурноаграфиот. Ерминия или наставление в живописном искусстве, 1701–1788 г. Пер. Порфирия. Еп. Чигиринск., Киев, 1868, стр. 155–156. ч. 8, v 11.

635

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: «Этот – нашего рода». Эти же слова были сказаны Ею и о другом подвижнике, а именно о 80-ти летнем старце архим. Паисии, в Тр. – Сер. Лавре». Об этом расск. иером. Иоа-саф в аноним, книге: «Житие старца Серафима, Саровской обители иером., пустынножителя и затворника», СПб, 1863, стр. 25 в прим. – Впрочем, эти случаи не исключит., можно было бы указать и иные.

636

Афанасий Патерик [484], ч. I, стр. 78–135, 171–178.

637

[531].

638

[567].

639

Восклицание: «Радуйся столпе девства – ? ? ? ??? ?» (???. [631], ? . 205) находится в Акафисте Б. М., ик. 10, а туда внесено из Слова на Благовещение Иоанна Златоуста (Макарьевск. Четьи Mineи, л. 602, 604, 616. – В русск. п. «Творений» Иоан. Зл., СПб., 1896, т. II2, стр. 854–857 этого речения не находится.

640

Однако не следует в этом духовном складе искать основы непременно физиологической.

641

Нилус. id [630], Служба Б. М, IX [надо X], стр. 125–128.

642

Это – та правда о Б. М., которую огрубленно и орассудоченно выразили католики своим догматом *immaculatae conceptionis*. См.: Прот. Л. Лебедев. Разности церквей Вост. и Зап. в уч. о Пр. Деве Марии Бог., т. I: О непорочном зачатии, СПб, 1908, изд. 2–е.

643

Кан. Одигитрии, п. 8–я, Богородичен.

644

Среди ликов ангелов изобрази «Богоматерь с распростертыми руками и напиши над нею: Матерь Божия Владычица ангелов» (Дионисий Фурноаграфиот [631], ч. 4 I, стр. 233).

645

Николай Кавасила. Изъяснение божественной литургии, 38 («Писания свв. оо.» [327], т. 3, стр. 385).

646

Стр. 540–543.

647

Игнатий Богоносец. Письмо к Ап. и Ев. Иоанну Богосл., – Migr., т. 5, coll.
Страница 325

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
941–944.

648

id., col.

649

Его же. Письмо к св. Деве Марии – id., coll. 943–944.

650

Пресв. Дева Мария, – Ответное письмо Игнатию Богоносцу, id, coll. 945–946.

651

Дионисий Ареопагит. О Божественных именах (цит. по: R. de Fleury [629], т. I, стр. X, § 12, pp. 237–238.

652

Никифор Каллист заимств. свое описание у Епифания. – Письмо к Феофилу: об иконах. Перев. текста Епифания помещен в Вел. Чет. – Мин. Макария, изд. 1868 г, сент., стр. 363 и дал.

653

Амвросий Медиоланский. О девственницах, II, 67.

654

Никифор Каллист. [649]

655

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.

656

Амвросий Медиоланский. 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. Л. Писарева, Казань, 1901).

657

Его же. О восп. девы. V 35. – Mi, col. 314 a. – ? п [167] стр.178.

658

Его же. О девственницах, 1,3 11. – Mi, col. 191 c. – P. п. стр.6.

659

Его же. О восп. девы, VII 50. Mi, col. 319 a. – P. n. стр 184

660

id., VII 50, col. 319 a, b. – стр. 184–185.

661

id., XII, col. 825 a, стр. 193.

662

id, XIII 81, id., ср. гл. XIII, col. 324 c –326 a, стр. 193–194.

663

Его же. О девственницах, II, 2 6, col. 268 c, стр. 31–32(11 1 6)

664

id., II, 2, 15, col. 210 d, стр. 35 (II, 11, 15).

665

id., I, 8 52, col. 202 c – 203 a, стр. 52.

666

Его же. О восп. девы XIV 87, col. 326 b стр 194

667

id., XIV 89, Mi 326 c – 327 a, стр. 195.

668

Напр, его же. Увещ. к дев. X 66, стр. 234–235

669

id, XV 93–94, col. 327 c – 328 a, стр. 196–197.

670

id, X 67, стр. 235.

671

Его же. О девственницах, I, 3 12, col. 192 a, стр. 7.

672

id, I, 5 22, col. 195a, стр. 10.

673

id., I, 5 20, стр. 10

674

id., I, 6 31, col. 197c, стр. 14, 15.

675

А. С. Хомяков. Опыт катехизического учения о Церкви, § 9 («Собр. соч.», Прага, 1867 г., Т. 2, стр. 18).

676

Имею в виду применение имени Софии–Премудрости к двенадцатилетнему Иисусу Христу, поучающему во храме иерусалимском (Ипатьевский складень. «Вестн. археол. и истор. изд. 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 ХН–го или, быть может, XI–го века «Психомахии» Пруденция, хранящаяся во дворцовой библиотеке Святого Петра в Лионе. Изображение, интересующее нас, помещено среди ряда аллегорических миниатюр. Оно представляет Иисуса Христа с крестчатым нимбом, сидящим в сегменте; лицо Господа, – приблизительно тридцатилетнего, – с бородою. Протянув обе руки, Он как бы передает: десницею книгу, а шуйцею – свиток. Около Него написаны крупными буквами: «SANCTA SOPHIA». По объяснению Дидрона, 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 Дюрана (G. Durand. Rat. div. offi. lib. I, cap. III), в руку пророков ветхозаветных вкладывается на изображениях свиток, 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. Didron. Iconographie chretienne. Histoire de Dieu. Paris, 1843, pp. 160–161; Fig. 50.

677

Еп. Виссарион [Нечаев]. Иконы и др. свящ. изображения в русск. Церкви (в сбор. «Духовная пища», изд. 2–е, М., 1891 г., стр. 284) называет эту Софью Холмогорскою.

678

«Жалобница Благовещенского попа Селивестра» ([Бодянский]. Московские соборы на еретиков XVI в. в царств. Ивана Васильевича Грозного, М, 1847, стр. 20. Акты Археограф. Экспедиции, Т. I, стр. 248).

679

Новгородск. III летопись, под 7050–м годом.

680

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 []. Еще я пользовался некоторыми иконами Софии Новгородской: в Успенском Соборе Свято–Троицкой

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
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.

681

Даль ([7], СПб., 1866, ч. I, стр. 384 = 3-е изд., Т. 4, стлб. 606) дает
объяснение иное. Он сближает слово /пороки или тороци не с торока или
тороко – ремешки позадь седла, для пристежки, – ас /порок, что на
архангельском наречии значит порыв, удар ветра, шквал. Отсюда у Даля
получается, что «тороки и тороци, икнпсн. – ток Божественного слуха,
изображенный на иконах в виде излучистой струи, тока, лучей», хотя далее
приводится и обычное значение для тороки – тесемка, лента. Можно указать
еще, что слово торжен-ный или /порченный (от торчать?) значит поднятый к
верху, закрученный (напр, «усы торженные»). (И. Ф. Наумов. Дополнения и
заметки к Толковому Словарю Даля. Прилож. к XXIV Т. Зап. Имп. Ак. Н. № 1,
СПб. 1874, стр. 37).

682

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 (? ??)». (Вас. Арсеньев [702], стр.
261).

683

Н. Покровский. Евангелие в памятниках иконографии и искусства, изд. 2-е,
СПб., 1892 г., стр. 874–375 – Его же. Очерки памятников христианской
иконографии и искусства, изд. 2-е, СПб., 1900 г., стр. 426–427, 433.

684

Подроби, см. у Филимонова [702], стр. 15–18.

685

Такова икона Софии, находящаяся в Оптиной Пустыни в келий 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.

686

Так – на киевской иконе; на описываемой же не все можно разобрать
вследствие мелкости изображений.

687

(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.

688

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].

689

Риза происхождения более позднего.

690

Ф. И. Буслаев. Лиц. Апок. [289].

691

А. И. Кирпичников. Успение Божией Матери в легенде и в искусстве («Труды VI Археол. съезда в Одессе; 1884 г.», Одесса, 1888 г., стр. 227).

692

Из прилагаемой 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 напи–сью: «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: «Ту есмь посреде их», т. е. опять [INSERT PIC] загадочное свечение преображенной плоти. Но особый тон иконостасу дают в особенно медальоны, расположенные под перечисленными выше иконами 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». Наверху иконы предстает стоящая жена с младенцем. Оба они простирают руки вверх, к левому углу композиции, где изображен свето–лучащий треугольник. Жена повернула голову направо, как бы молясь за стоящую вправо от нее Жену, стоящую на луне. У этой, второй, женской 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, вооруженный щитом и рыцарским 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 вертикальной надписью; но ни изображение, ни написи мне не удалось разобрать, ибо мешала решетка перед иконою. М. б., позволительно сделать предположение, что это – Иерусалим Горний. – Замечу кстате, 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.

693

«фигура Богоматери, 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 оранты, а в сценах Вознесения как образ церкви на земле. 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
 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 голубь, 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 circumcissione*, предстоящих по сторонам ее, как символа церкви вообще (напр., на каменном кресле Новгородского храма). Как символ церкви, 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 находясь 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 образ Марии» (Д. Анналов и Е. Редин. Киево-Софийский Собор. Исследование древней мозаической и фресковой живописи. СПб., 1889, VII, стр. 89–40; разрядка моя [П. Ф.]). Этот образ Марии–оранты возрождается и распространяется с 431–го года, т. е. с Эфесского собора, «в силу роста почитания Богородицы». «Богородица молящаяся есть собственно Дева Мария, в то время как Мария с младенцем есть образ Богоматери. Пречистая Дева почиталась как заступница царей – и вообще как «дева, поднявшая за нас пречистые руки» (*id.*, стр. 40 и далее). Итак, общий вывод таков: «изображение Марии в сцене Вознесения посреди 12 апостолов указывает на исторический факт основания церкви, и Мария, следовательно, является здесь со скрытым символическим значением образа церкви земной. Выделенная же, как отдельный и самостоятельный образ из сцены Вознесения, она приобретает более специальный характер, как Заступница, сохраняя однако и первоначальный свой смысл. В таком отношении к купольной композиции, как заступница пред лицом Христа Вседержителя, она и изображена в конце алтарной абсиды; в таком отношении она была изображена и в алтарной абсиде Новой Базилики. Общего характера надпись, взятая из 45:6 псалма Давида и выполненная мозаикой над образом Пречистой Девы нашего собора, по буквальному пониманию греческого текста, отнесена к Марии. Надпись уподобляет ее Небесному граду, из которого исшел Христос на спасение Миру, и читается так: ? ?? ? ??? ?? ?' ??? ? ??? ?, т. е. Бог посреде Ее (его) и не подвижется; поможет Ей (ему) Бог день и день. В этой надписи устанавливается постоянное пребывание Бога посреди Ее, как земной церкви, и выражается непрестанная помощь членам церкви, заступницей которых она является. Богородица изображена на золотом фоне. Лилового пурпура мафорий пышно спадает с плеч; иссиня лиловая стола подпоясана и дробится на множество складок. Одежды эти мы видим на Богородице очень рано: так одета она уже на дверях ц. св. Сабины. Мафорий отцвечен золотом, оторочен золотой тесьмой и бахромой; на челе и на плечах три белых креста, на поручах по золотому кресту... На ногах Богородицы красные сапожки, усвоенные ей, как царице, по принятому в Византии обычаю, дозволявшему ношение богатой красной обуви лицам царского происхождения. Подножие, на котором стоит Богородица (), есть черта религиозного благоговения: посредством его образ уединяется и возвышается над остальными образами» (*id.*, стр. 41–42).

694

Н. П. Кондаков. Византийские церкви, Одесса, 1886 г., стр. 28.

695

Зап. Имп. Арх. О-ва, VIII, 254.

696

Писатель XIV в., Константинопольский патриарх Филофей, в духе учения св. Григория Паламы толкует Премудрость как «общее действие единосущной и нераздельной Троицы». «? – ? ? ??? ? ??? ? ???, ??? ??? ??? ? , ? » (еписк. Арсений. Филофея, патр. конст. три речи к еп. Игнатию: с объяснением изречения притчей: Премудрость созда себе дом и проч. Греч, Страница 331

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
текст и рус. пер., Новгород, 1898, стр. 108, ел. III 3). Это толкование, в
сущности, весьма недалеко от понимания Премудрости как Церкви.

697

На долю народа русского выпало редкое счастье получить хри-во тогда, когда еще почти не успели выразиться черты национального самоопределения. Христианство 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 его 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 Лев, и мать его Мария жили благочестиво, исполняя все заповеди Божий. Константин, – имя царственное, – был седьмым сыном (7 – число Софии). Когда мать, по рождении, отдала его кормилице, чтобы та вскормила его, он никак не желал питаться чужим молоком, но – только молоком матери (благословение семейственности). С рождением Константина, родители его дали обет жить, как брат с сестрой, и так прожили четырнадцать (14 = 7x2) лет до самой смерти. Семи 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 светящимся, украшенную многими золотыми монистами и жемчугом и украшениями; имя ей было София. Ее я избрал». Родители поняли, что Господь дает отроку Деву Софию, т. е. Премудрость, возрадовались духом и со старанием стали учить Константина не только книжному чтению, но и богоугодному добронравию – премудрости духовной. «Сын, – говорили они Константину словами Соломона, – чтя Господа – и укрепись; храни заповеди – и поживешь; словеса Божий напиши на скрижали своего сердца; нарцы Премудрость сестру тебе быти, Разум же знаем [т. е. близким, родным] сотвори тебе (Притчи 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 философом. 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. Софии. 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 ново-просвещенного народомладенца и что икона ее возникла впервые именно здесь и стала народной святыней? Не удивительно и то, что храмы Успенские, Благовещенские и пр. первоначально были Софийскими и лишь впоследствии, – как мне неоднократно передавал свое убеждение † А. П. Голубцов, – были приурочены к моментам жизни Богоматери. – О св. Константине см.: О. Бо-дьянский. 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).

698

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Покровский [680]., Ф. [И.] Буслаев. Истор. очерки, СПб., 1861, т. 2, 0 мин.
Углич. псалт. – Е. [К.] Редин. 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 поименованы еще нек. олицетворения
(Галгал, Иерихон, Гай, Гевол, Источник, гора Гемскагор, ???, , ??? и т. д.)
и затем изучаются олицетворения планет: Луны, Солнца, Крона, Афродиты,
Зевеса, Арриса и Ермиса.

699

А. П. Голубцов. Соборные чиновники, 1-я пол. иссл., М., 1907 г., стр. 23,
прим. – В «Сл. Соф.» [712], стр. 9, пс. 4, троп. 2: «Премудрость Божия,
еже есть смотрения таинство всем человеком». В 9-м послании Дионисий
Ареопагит тоже толкует Премудрость, как Промысел.

700

Подр.: Голубцов, id., стр. 21–24. Ср. «Сл. Соф.» [712], стр. 11, кан., пс. 6,
конд.: «Видим чудотворную икону Премудрости Божия, Пречистыя Его
Богоматере».

701

«Сказании известно» [702] гл. 14, стр. 1.

702

Умалчивают о значении св. Софии, – вопросе столь естественном при описании
храма, – и епископ VII-го века Аркульф, сказание которого сохранилось в
записках Адамнана, и писатель половины IX-го века Бернард Мудрый, и
высокообразованный епископ Лиутпранд, посетивший Константинополь дважды, в
948–950 в 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 – Вилльгардуэн. Северные путешественники, в
записках которых есть любопытные показания о Константинополе, тоже не
сообщают ничего об основной религиозной идее этого города. Так, аббат
Николай, 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» (Weglauff.
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 говорит, что он пересмотрел все описания, «какие только мог
достать» (id., стр. 104).

703

Robert de Clary. Li prologues de Constantinoble comment ele fu prise (по
изд. гр. де Риана, – Li estoires de chians qui conquissent Constantinoble de
Robert de Clari en Aminois, chevalier, s. a. p. 67 – по изд. К. Гопфа, –
Chroniques Greco-Romanes inedites ou peu connues, Berlin, 1873, p. 67.
Пикардский текст описания Соф. Соб. и рус. пер. его наход. у Срезневского
[699], стр. 107–108.

704

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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
 Ипостасей Сущности Божией и православное учение Афанасия В., твердо
 стоящего на формуле ?? ?? ?? ?? ????. 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 без-личною, 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.
 Миросозерцание 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 происхождению своему его теософская система софийна,
 но и по содержанию 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.

705

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. Никольский.
 Статья в «Вестн. Археол. и ист.», издаваем. Имп. Археол. Инст., 1906 г.,
 вып. 17. (Мне не удалось видеть ее). – А. И. Успенский. Иконопись в России
 до второй половины XVII века («Золотое руно», 1906 г. № 7–8–9). – Е. К.
 Редин. Материалы для византийской и древнерусской иконографии. I. София,
 Премудрость Божия. («Археологические Известия и Заметки». Т. 1, М. 1893). –
 Гр. М. [В.] Толстой. Иконы Софии, – Премудрости Божией («Душеп. Чтен.» 1890
 г., ч. 1, стр. 240–241, 459–460). – В. Арсеньев. О Церковном иконописании
 («Душеп. Чтен.» 1890, ч. I, стр. 263–265). – Свящ. Богословский. Святая
 София в Великом Новгороде («Христ. Чтен.» 1877 г., ч. I, стр. 188–189, 191,
 201). – ???. [В.] Толстой. Письма из Киева («Душеп. Чтен.» 1870 г., ч.
 II. «Извест. заметки», стр. 69–71). – ? рот. Петр Орловский. Святая София
 Киевская, ныне Киево-Софийский кафедральный Собор, изд. 2-е, 1901 г. –
 Сахаров. Исследования о русском иконописании, кн. 2, стр. 30–84. – П. Г.
 Лебединцев. О св. Софии Киевской. («Труды III Археологического съезда в
 Киеве в 1874 г.», т. I. Киев, 1878). – [прот.] П. Л[ебединцев]. София
 Премудрость Божия в иконографии Севера и Юга России («Киевск. Старина», т.
 10, 1884 г., сентябрь, стр. 555–567). – *Г. Д. Филимонов. Очерки русской
 христианской иконографии. София Премудрость Божия («Вест. общ.
 древне-русск. искусства при Моск. Публ. Музее». № 1–3, 1874 г., М., стр.
 1–20). – «Сказание известно, что есть Софией премудрость Божия» и Сказание о
 Святой Софии в Цареграде (там же, «Материалы», стр. 1–17). – А. [П.]
 Голубцов. Соборные чиновники и особенности службы по ним, М., 1807 г., стр.
 13–32 и далее. – *Н. [В.] Покровский. Евангелие в памятниках иконографии
 преимущественно византийских в русских, СПб., 1892. стр. 374 ел.
 XXXV?XXXVI, 207 и др. – *Митр. Евгений Болховитинов. Описание
 Киевософийского Собора и Киевской иерархии, Киев 1825, стр. 16 и далее. –
 Ф. [И.] Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и
 искусства, СПб., 1861 г., т. 2, стр. 294–298. – Свящ. Константин
 Никольский. Анафематствование, совершаемое в первую неделю Великого Поста,
 СПб., 1879 г., приложение, стр. 291 ел. – Вл. С. Соловьев. Идея
 человечества у Августина Конта, IX («Собр. Соч.» т. 8, СПб., стр. 240–241). –
 *Е. М. Кузьмин. Икона св. Софии и объяснения ее. «Вестник Теософии» 1909, I,
 стр. 1–3 [попытка истолковать Софию в духе теософии]. – Пр. Ф. И. Титов.
 Слово в день рождества 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. Виссарион. «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. Didron. Iconographie chretienne. Histoire de Dieu. Paris;
 1843, pp. 160–161. Указание на дальнейшую библиографию можно найти в

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
перечисленных здесь источниках.

706

Привожу лишь часть матер., нек. – по рук. Издано: «Сказ, известно» [], 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: Буслаев. Очерки [702], стр. 297–298; [А. В. Горский и К. И. Новоструев]. Опис. рук. Син. Библ., отд. 2, стр. 74; Никольский. Анаф. [702]; Свящ. П. Флоренский. Служба Софии [12]; М. Сменцовский. Цер. – ист. мат. р12].

707

Иконостас Тр. – Сергиева Усп. Соб. [677]. Самый Собор освящ. 15 авг. 1585 г. Привед. текст списан мною неск. лет тому назад. Но во время последи, реставрации Собора икона подверглась обновлению и обложена ризою, закрывающею надпись, почти все древнее изображение и, сколько помнится, не вполне соответствующую этому изображению. В тексте введена пунктуация мною.

708

Здесь кончается то, что написано слево от Софии (для зрителя) и начин. написанный справа.

709

«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.

710

«Апокал. толковый в лицах, толкование Андрея, Архиеп. Ке–сар.», напис. полу–уставом XVI ст., переходящ. в скоропись, хранится там же, под № 11 (16), – им. на л. 96 «Прибавл.»

711

«Книга Алфавит» запис. мелким полу–уставом XVII в. и хра–нящ. там же, под № 36 (230), лл. 232–251.

712

Дальн. сведен. – из «Опис. Слав, рукоп. Библ. Св. – Тр. Серг. Лав.», М., 1878 г., ч. I, стр. 89–90, ч. I11, стр. 214.

713

«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).

714

«Сборник», пис. полу–уст. XVI в., там же Библ., № 788 (1649); нал. 220 «Слово св. Софии».

715

«Служба Софии Премудрости Божий». Издал [по ркп., при–надл. Моск. Софийск. церкви, что на Лубянке] свящ. П. Флоренский. Св. – Тр. Серг. Лавра, лета
Страница 335

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org ***, стр. 42 (– «Бог. В.», 1912, № 2). – См. также: Еп. Виссарион. 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 Софро-ний Лихуды исправили эту службу и вновь написали пролог, стихирь 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. ?рх. Св. Син., Т. 1, пр. VIII, стр. ХСV). Между тем, новая служба не всем понравилась, и Иоанникий Лихуд написал ответ «о порицании новосочиненных служб Софии, Премудрости Божией» (Опис. ?рх. Св. Син., Т. I, пр. VIII, стр. ХСШ, ХСIV). (Эти сведения заимствую из книги: М. Сменцовский. 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. Сменцовский. 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. Сменцовский. Церковно-исторические материалы. СПб., 1899, стр., 5–32). – Пользуюсь случаем выразить свою благодарн. Н. Л. Туницкому за его указание на бр. Лихудов, как авторов службы Софии.

716

«Сл. Соф.» [712], стр. 6.

717

Никольский. Анаф. [702], стр. 292. – Буслаев. ист. оч. [695], т. 2, стр. 297.

718

«Сл. Соф.» [712], кан. песнь 1, тр. 3: «Всем сердцем взыщем Премудрость Божию от Пречистой Девы в плоть пришедшую» и др

719

Здесь, более чем кого?либо, но совсем особняком, должно помянуть таинственную фигуру А. Н. Шмид.

720

Вл. Соловьев. Идея человечества у Авг. Конта, IX («Собр. соч.», Т. 8, СПб., стр. 240–241). – В дополнение к сказанному ранее отметим, что окрыленность 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» (Буслаев, [702], стр. 295).

721

Этот вопрос будет разобран подробнее в статье «О возрастании типов».

722

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
Подробности и доказательства по вопросу о классическом словоупотреблении
глаголов любви и их производных см. в: J. H. Hein. Schmidt. *Synonymik d.
griechischen Sprache*, III, Lpz., 1879, n° 136, §§ 476–401; n° 134. §§
463–471; n° 135, §§ 471–474. Еще –[725].

723

Curtius II, 4-te Auf., S. 172, n° 122 (= 2-te Auf. S. 158–3-te Auf., S.
163).

724

Prellwitz [12], S. 2: ??.

725

Voisacq [2], 1-re liv.3 pp. 3–4, ???-, et p. 6: ?? . Тут же точн. цит. на
критиков Прелльвица.

726

Аристотель. Риторика, 111. «Op.» [36], vol. 2, col. 1, 17–21.

727

Слова: «?? ? ? ? ? ??' ?», франц. перевода, переданы по ср. оборота: «etre
aime signifie etre cherie pour son merite personnel», т. е. как раз обратно
нашей передаче, хотя почти несомненно, что перев. хотел сказать то же, что
и в наш. перев. см. «La Rhetorique d'Aristotel», grec?français, trad. nouv.
par M. E. Gros Paris, 1822, p. 155.

728

Аристотель. Эт. ник. 13 [36], pp. 1095 col II – 1096 col I.

729

Нужно заметить, что я не принял тут в расчет своеобразные
словоупотребления, и производные у Платона, придавшего им
гносеологический и онтологический моменты и более одухотворенное
содержание. Для словоупотр. Платона см.: Fr. Astius. *Lexicon Platonicum*,
Lipsia, 1835, vol. I, pp. 822–829, 830–831.

730

Даль [7], т. I стлб. 1716, = изд. 1863 г, стр. 618.

731

Микуцкий [9], стр. 33–34.

732

Подробн. и док. по вопр. о словоупотр. Библиейск. глаг. любви и их произв.
см: Cremer [17], 6-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. Moulton. – and
Rev. A. S. Geden. – Sec. ed., Edinburgh, 1899, pp. 6–8, 990–991.

733

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.

734

Слово ? до последнего времени авторитетные филологи определяли, как «*vox solum biblica et ecclesiastica*», «*vox mere biblica*», как «*der Profan?Gracitat vollig 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. Pap. 49) и относящемся ко времени между 164 и 158 до Р. X., содержится слово ? (G. A. Deissmann. *Bibelstudien*, Marburg 1895, S. 80. Тут же текст. – Его же. *Neue Bibelstudien*, S. 27). Известен еще случай употребления его, относящийся к I в. до ? ? (Его же. *Licht vom Osten, Das Neue Testament*. – Tubingen, 1909, SS. 48 и ел. 12 An. 5). Так. обр., если оно и относится к « », то во всяк. случ. не из числа « » (id. S. 48).

735

Arnoldi Geulincx 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.

736

Один такой роман описан у J. Vois. *Le Monde invis.* [252]. Эта любовь изображена в «Огненном Ангеле» В. Брюсова и во мн. лит. и автобиогр. произв.

737

Делаю конъектуру, ибо в Op. phil. Гейлинкса [732], 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 affe sti o ni s* надо читать *a. effectio nis*. 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 каковое в исправляемом месте и делается ссылка.

738

Св. Мефодий. Пир десяти дев или о девстве («Поли. собр. твор.», пер. с греч. под ред. проф. Евгр. Ловягина, изд. 2–е, СПб., 1905) – [245].

739

зом [5].

740

Об агапах: П. Соколов. Агапы или вечера любви в древне-хр. мире. Серг. Пос, 1906 г. – F. X. Kraus. *Real?Encyklopadie der christl. Alterthumer, Freiburg in Br.*, 1880, Bd, 1, §§ 25–27. – H. Leclercq. *Agape* (в «*Diet, d'archeol. ehr... par. F. Cabrol*», т. 11, coll. 775848). Прилож. иллюстр., изображ. агапическ. древности, и на coll. 845–848 обильн. библиогр.). – Об остатках агап у грузин и армян: Н. Марр. След ? у армян («Христ. Восток», т. I, вып. I, СПб., 1912, стр. 41–42).

741

Это словопроизв. указыв., между проч., в «Фил. Зап.», 1888 г., стр. 2, матер. – О сомнительности его: walde [19], S. 313; Curtius [12], S. 303; Прелльвиц же [12], S. 341, решит, отвергает его.

742

В новейшее время усиленно и неустанно выдвигал вперед существенную и непреложную важность для церковной жизни систематически-организованного братства – † ? . ? . 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 – панегирически сборник: «Неплюев, подвижник земли русской. Венок на могилу». Серг. Пос, 1908, (= «Христианин», 1908 г.).

743

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: ?, ?, ???, ?? ???, , ?-, ??, , ??, ?, ??, oesultatio, reticentia sacrorum, silentium sacrum, arcanum и изобретенное в XVII веке Гебг. Феод. Гейгером название, disciplina arcani (Augusti. Handb. der christ. Archaeologie. Lpz., 1836–1837, Bd. I, S. 93). Соблюдение тайны, свидетельствуемое целым рядом свидетельств, не было однако лишь доброхотную скромностью. Нет, церковные правила требовали от «сомистов» или «сотаинников» – «?» (Игнатий Богоносец. Поел, 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. Феодорита, писавшего в V?M веке, «??? ??? ?». На существенности для древнего хр-ва disciplinae arcani особенно настаивал т гр. А. С. Уваров, см.: гр. А. С. Уваров. Христианская символика. Поем, 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. Kraus, [737] Bd. I, §§ 74–76, Art.: Peters. Arcan?disciplin. – Но, сверх этого, внешнего, и т. ск., грубого эзотеризма Церкви, есть в ней эзотеризм гораздо более тонкий. Это именно 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 живого церковного предания. В этом смысле, если угодно, можно говорить о некоторой аналогии церковной жизни древним мистериям, где тоже давалось новое, совсем особое миро-и само-чувствие. На тему о внутреннем отношении мистерий и хр-ва кое?что в: Р. Штейнер [118]. Его же. Путь к посвящению, Калуга, 1911. – Ed. Schure. – Sanctuaires d'Orient, 4-me ed. Paris, 1907. – Его же. Les grands inities, Paris, более 10-ти изд. есть рус. пер. – «Великие посвященные». – G. Wobbermin. Re?ligions?gesch. Studien zur Frage d. Beeinflussung des Urchristentums dur das antike Mysterienwesen, Berlin, 1898. – G. Anrieh. Das antike Mysterienwesen in seiner Einfluss auf das Christentum, Gottingen, 1894. – Fr. Cumont. Die Mysterien des Mithra. Autor, deutsche Ausg. von G. Geurich, Lpz., 1903.

744

Ad. Trendelenburg. Zur Gesch. des Wortes Person («Kantstudien», XIII, SS. 1–17). – R. Eisler. Wurterbuch d. Philos. Begr. 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 2, SS. 989–993, «Person». – Stern [2 к 5].

745

? ? ????. Text with crit. Apparatus, published by the Brit, and Foreign Bible Society, London, 1904, p. 27.

746

Двоица – число женское; поэтому «двое» образует молекулу с женственной восприимчивостью и мистическою податливостью, – как к хорошему, если они внимают Богу, так и к плохому, – если они обращаются к Дьяволу. Но во всяком случае в двойственной психологии, в противоположность психологии единичной или троичной, – активной, мужественной, – есть, несомненно, какая-то особенная «мягкость», способность «впитывать в себя» нездешние дуновения. Жизнь двоицы – это жизнь чувства, но без контроля разума. Один – воля, два – чувство, три – разум.

747

Зом [585].

748

[20].

749

Об онтологической реальности и мист. значении Имени Иисус см.: о. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе [45] (во многих мест.). – Добротолюбие, 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. Иларион. На горах Кавказа. Изд. 3-е, киево-Печерск. Лавры, Киев, 1912. – Иеросхим. Антоний (Булатович). Апология веры во Имя Иисус, М., 1918. Изд. «Рел. – фил. Библиот.» [Инок Павел Кусмарцев]. Мысли отцов церкви о Имени Божиим. Материал к выяснению Афонского богосл. спора. СПб., 1918. – Материалы к спору о почитании Имени Божия. Вып. I. Изд. «Рел. фил. Библиот.», М., 1913. – Полемика характера: ? . ? . Мельников. В тенетах ересей и проклятий. М., 1913. – «Церковн. ведом.», XXVI-й г., 1913 г., № 20 (Синодское послание и статьи ??? . Никона, Антония и Е. Троицкого). – Остальная (ныне ставшая необозримой) лит., преимущ. газетная, имеет второстепенное значение. Еще: Еп. Феодан [250]; [20].

750

Petrus Bungus Bergomatus. Numerorum Mysteria, Lutetiae Parisiorum, 1618. – А. И. Садов. Знаменательные числа, СПб., 1909 (= «Христ. чт.», 1909–1910 г.). (Тут же лит. вопроса). – Еще: Бар. Д. О. Шеппинг. Символика чисел. Воронеж, 1843 («Фил. зап.». – Hellenbach. Die Magie der Zahlen, 1882. – L. Keller. Die heiligen Zahlen u. die Symbolik d. Katakomben. Lpz. u. Jena, 1906, (= Vortrage u. Ansätze aus d. Comenius?Ges., XIV, 2).

751

id.

752

Таковую признают ее чуть не все толковники. Часть многочисленных попыток истолковать ее перечислена, как указ. Тренч, в кн.: Schreiter. Explic. Parab. de improbo oesopoto, Lips., 1803. – На рус. яз.: Тренч. Толкование притчей Господа наш. И. Х., 2-е изд. СПб., 1888, притч. 25, стр. 356–378. – Филарет, Митр. Московский. Слова и речи, Т. 3, собр. второе, 1861 г., стр. 362. – М. М. Тареев. Осн. хр-ва, Т. 2, стр. 364–366 (= «Бог. в.», 1904, май, стр. 149–160). – Ив. П. Ювачев. Тайны Царствия небесного, ч. 1, СПб., 1910 г. стр. 134–144. – О. Д. Дурново. 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.

753

Это уяснили у нас славянофилы, и по их следам пошли и нек. школьные богословы. Назовем наудачу: Ю. Ф. Самарин. Иезуиты и их отношение к России («Сочин.», Т. 6, М., 1887). – Еп. Сергий. Православное учение о спасении [281].

754

Переживание бытия, как блага, есть зародыш онтологического доказательства бытия Божия, в наивной ли форме Ансельма Кентерберийского, 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 ?-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. Глаголев. Вера и знание, «Вера и разум», 1909 г, № 21. – А-р И. Введенский. Логика [6], стр. 404, пр.).

755

М. Д. Муретов. Иуда Предатель, IV 1 («Бог. В.», 1905 г., июль-авг., стр. 551).

756

Оправдание принятых парных сочетаний и по др. – id. [752], стр. 551–553.

757

«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. Тьерри. 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, Аристотель». (П. Флоренский. Пращуры Любомудрия, «Бог. В.», 1605 г., май).

758

Aug. Mommsen. *Athenae christianae*, Lipsiae, 1878, p. 135, adnot. 2. Тут же ссылка на Гельдриха (*Helldricus*).

759

Шестаков [262], стр. 151, 157, 187, 250 (= «Варш. ун. изв.», 1910 г.). № 10, № 4). «Список» дан по Шестакову; имена же в скобках – по Моммзену.

760

Бл. Иероним, толк, на Марка, 2 (цит. по [759]).

761

Бл. Августин. Еванг. вопр., 2, 14, [759].

762

Подбор соборн. постан. и мон. правил касат. необходимости для монахов быть

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org всегда вдвоем в: A. Dad. Altesetera. Asceticon sive originum rei monasticae libri decem... rec. S F. Gluck, 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. Зенгер Критич. заметки к тексту эпиграмм конр. Цельтиса, 96. – Ж. ?. ?. ? н. с., ч. XXXVI, 1911 г., ноябрь, отд. клас. фил., стр. 540).

763

Климент Александрийский. какой богач спасется? 32 – *Mi gr.*, Т. 9, col. 620.

764

Климент Римский. 2 посл. к кор. 12 2 [135] s 74

765

стр. 305–312.

766

Климент Римский [760], 12 3–6, ss. 74–75.

767

Григорий Богослов. Гномические двустушия, 97–98. *Mi gr* Т. 37, col. 923, ?. 97–98.

768

Григорий Богослов. Сл. 11–е, говоренное брату Василия Великого, св. Григорию Нисскому. – *Mi gr.*, Т. 35, col. 831 b, с. – Ср с этим слова пр. Максима Исповедника. «Другу верному ничего нет равноценного».

769

Григорий Богослов. Сл. 6, о мире 1 – *Mi gr.*, Т. 35, col. 728

770

[765], col. 833с.

771

Григорий Богослов. Увещат. посл, к Еллинию, о монахах ст 231–232. – *Mi gr.*, Т. 37, col. 1468, ?. 231–232.

772

Григорий Богослов, сл. 23,0 мире 3. – Вообще, см. все это Сл.

773

Фалассий II, перв. сто глав, 1.

774

id., 5.

775

Василий Великий. Правила обширно изложенные, 3. Отв на вопрос о либви к ближнему – *Mi gr* ?. 32, col 917a и вообще вся гл., col. 915c–917d.

776

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 таковые в вопросах внутренней жизни? а если бы и были возможны, то нужны ли они – там, где сама жизнь говорит красноречивее всяких аргументов? –)?? если они – не аргументы, то что же такое? – Конечно, своеобразные символы. При этом вовсе уж на так важно знать, насколько эти символы одобрены современными лингвистами; ведь переживания внутреннего опыта – для всех времен и народов, научные же мнения – дело текучей и изменчивой моды, постоянной несколько не более, чем мода на дамские шляпы или рукава, А если скромность не позволяет слишком отставать от того, чего в данную минуту держится весь свет, то самоохранение тем менее может допустить суетную беготню за «последним криком» моды, – как дамской, на шляпы, так и мужской, на веяния науки. Итак, если некоторая символика идет 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 Платона, 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 творит, – не изучает. Скажем прямо: по ставшему классическим выражению Вилы. Гумбольдта, язык – не неподвижная вещь, не ?, а вечно-живая деятельность, . 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 фонема вместе с морфемой, существует ради души его, – семемы, – я вне ее – не слово, а только физический процесс: семема – лишь считается до известной степени с внешнею формой, 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 Джемса–Ланге 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 ? часа после еды!» –):

Русское слово приятель бывало производимо некоторыми от глагола действительного залога *приятя* с корнем *иму* и настоящим временем *приемлю* (см. Этимологический словарь Рейфа). Толкование слова «приятель» как «приемлющий» не чуждо, по-видимому, богослужебным книгам, – хотя бы в виде игры слов. Так, в стих, на литии в праздн. рожд. Пр. Богор. поется: «Мати и дева, и приятелище Бо-жие», а в стих, на стих. («сл. и н.») на тот же день Она именуется «Храм святой, Божества приятелище». Впр., решительно утверждать, что тут есть сближение понятий: «принявшая в себя Бога» и «друг Божий», – не приходится. Но впоследствии глагол *приятя*, лежащий в основ слова *приятель*, был признан за глагол особый, – хотя и с созвучным корнем *иму*, а именно за глагол среднего залога и с настоящим временем *прияю* (*при-ia?ij*). От него и происходит все гнездо слов, родственных также по

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org смыслу разбираемому слову, а именно (по недостатку в типографии букв с надстрочными знаками многие слова набраны неправильно): польск. przyjac, sprzyac, przyja?je, – ciel; чешек. prati, priti, preji; румынск. prii, prieten, preten (= amicus) и др., – ср. с санскр. pri, pri?nati, prij?a (любезный друг), – ajate, praj-as, (любовь), pri?ti?s, pre-tar-, pri?jamana; зендск. fry?a; готтск. frij?on, frij?ond?s; др. верхн. нем. fri?unt, fri?u-dil; лит. pri-e-tel?is; нем. Freund, frei, – en, Freiher (жених), Frei?tag (= Veneris dies) и т. д. См.: Шимке, вич, [10] стр. 26–27: «приятъ». Горяев, [6] стр. 280–281: «приятель».

777

Стихотвор. Ф. И. Тютчева, изд. «Рус. ?рх.», ?., 1894, стр. 269.

778

А. С. Хомяков.

779

«Tanto nostri [se. M. Minucii Felicis] semper amore flagraverit [Octavius], ut et in ludicris, et seriis pan mecum voluntate concineret, eadem vellet vel nollet. Crederes unam mentem in duobus fuisse divisant» (Минуций Феликс. Октавий, I II. Mi lat. pr. T. 3, col. 233 A, и вообще см. всю главу I, ср. col. 232–234).

780

«Nee enim possent in amicitia tam fideli coherere, nisi esset in utroque mens nna, eadem cogitatio, par voluntas, aequa sentential (Лак-танций. О смерти преследователей, 8. Lucii Coleii Lactantii Firmiani Opera Omnia, ed. Io. Ludolph. Bunemann. Naiae, 1765. T. 2, p. 234 1).

781

Аристотель. Риторика, II 8 (Aristotelis Opera, ed. Acad. Reg Borussica. Vol. 2, Berolini 1831. pp. 1385–1386). – La Rhet. d'Arist. [12]pp. 286–295.

782

Театр Еврипида. 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.

783

Максим Исповедник. О любви, 4. (Mi gr., T. 93, col. 1072a).

784

Цит. по кн. С. Зарина.

785

Платон. Пир, 209Ь; 210а и др.

786

Иоанн Златоуст. На 1-ое Посл, к фесс. Сл. II 439. – (Mi gr., T. 62, col. 406). И вообще см. всю 3-ю и 4-ую части этого слова (col. 402–406), посвященные восхвалению дружбы.

787

Иоанн Злат.. На 1-е Посл, к кор., Сл. 23, III. Mi gr., Т. 41, со1. 280.

788

С. Нилус. Жатва жизни. Пшеница и плевелы («Троицкая народная беседа», кн. 46-я). Св. Троице-Серг. Лавра, 1908, стр. 30.

789

Ср. «Добродетель действует с величием ради законов, фанатизм – ради своего идеала, любовь – 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» (Шиллер. Письма о Дон-Карлосе, Письмо XI. «Собр. соч.» в пер. рус. пис, под ред С А Вен-герова, СПб, 1902, Т. 4).

790

Платон. Федр, 255d [37], р. 719.

791

Шиллер. Письма о Дон-Карл., письмо III, [786], стр. 244.

792

Шиллер. Дон-Карлос, 2 действ., 2 вых., перев. М. Достоевского (id., 1901, Т. 2, стр. 105).

793

Гомер. Одис. XVII 217.

794

Фр. Ницше

795

Шиллер. Философские письма, «Любовь». («Собр» [786] 1902 г, Т. 4, стр. 234).

796

id., стр. 233.

797

Плат. Лизис, 221 e [37], р. 554: «? ??' ?? ? ? , ? ?? ???' ??» – если вы друзья друг другу, то вы свои друг другу по природе» id. 222a, р. 554: «?? ??? ? ??? ? ?? – по природе свое необходимо бывает в дружбе»

798

Стр. 171.

799

Игнатий Богоносец. Посл, к ефес, 13 1,2 Г135] S 84

800

як. Тарновский [453], стр. 5.

801

Игнатий Богоносец. Посл, к Поликарпу, 6 1 [135], S. 107.

802

Поликарп Смирнский. Посл, к филип., 3 8 [135], S. 110.

803

Истор. опис. Оптиной Пуст., 1902, стр. 71.

804

О разнице этих терминов см.: А[-р и.] Введенский. Опыты построения теории материи на принципах критической философии, ч. I, СПб., 1888, стр. 36–39. – Его же, – предисл. к «Размышл.» Декарта, стр. XLV прим. – Г. [И.] Челпанов. Проблема восприятия пространства, ч. 2, Киев, 1904, стр. 134–137.

805

Иоанн Златоуст. На I посл. к фес. бес. 2 3. – Mi gr., T. 57, col. 404.

806

M. Maeterlinck. Le Tresor des Humbles, 24-me ed. Paris 1901, «La bonte invisible», pp. 236–237. Текст слегка изменен.

807

id., p. 198–200

808

Джемс [28], лек. XI?XIII, стр. 251.

809

Ради колоритности заимствую текст этого повеств. из редчайшего «Алфавитного Патерика», печатан, в Супрасльской типографии в 1791 г. и носящ. полн. загл.: «Собрание словес и деяний преподобных отец скитских, яже обретаются в патерицах' по-алфавиту», знамение Г (10), глава лг (33), лл. tai-tbi. – Экземпляр этого наиболее полного из всех существующих патериков имеется в Библиот. Моск. Д. Ак.(Горяев 4151).

810

Иоанн Мосх Евкрат. Луг Духовный, гл. 97, Mi gr., T. 87 3, col. 2956–2957.

811

Приведем – частично – литературу по вопросу о братотворении и побратимстве: Н. А. Начов. 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.] никольский. О службах рус. Церкви, бывших в прежн. печати, богосл. книгах. СПб., 1885. (на стр. 370–388 – «чин о братотворении»; в прилож. даны чины братотв. из разн. требников). – J. Goar. Euchologion graecum. Lutetiae Parisiorum 1647. ???. 898–900; ? ??? ?. – ?. [С] Павлов. 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.] Горчаков. О тайне супружества. Происх., ист. – юр. знач. и кан. дост. 50-й главы печатной Кормчей книги. СПб., 1880. – [А. В. Горский и К. И. Невоструев]. Описание славянск. ркп. Моск. Син. Библ. (кн. богосл.). Отд. III, ч. 1, М. 1869. № 371, стр. 128, № 377, стр. 206. – † ?. [?.] Голубинский. 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 Ростовского, како ходи в татарове с честью, како явился 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 (? в стр. 371–372). Относится ко времени «не позже XVI в.» – Другая редакция, под з.: «Житие блаженна-го 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. Веселовский, Гетеризм, побратимство и кумовство в купальной обрядности («ЖМНП», 1894, февраль. т. 291, стр. 287–318). Тут приводятся обильные библиографические справки. – Bruckner. 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, ??, и товарищей-друзей, ??, см. в: ?? Scriptores rerum mirabilium graeci, ed. Ant. westermann, Brunsvigae?Londini, 1839, p. 219–220 sqq.

812

Федоров [82], стр. 106.

813

id., стр. 105.

814

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.

815

Типично-интеллигентские суждения о ревности слышим от интеллигента из интеллигентов – В. Г. Белинского. «Сердцем Алеко одолевает ревность... – говорит он. – Эта страсть свойственна или людям по самой натуре эгоистическим, или людям неразвитым нравственно... Человек нравственно-развитой, любит спокойно, уверенно, потому что уважает предмет любви своей (любовь без уважения для него невозможна)... 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
нравственно-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 человек», «существо
нравственно развитое», «человеческое достоинство» и т. п. (В. Г. Белинский.
Сочинения А. Пушкина [о «Цыганах»]. «Соч.», Т. 8, стр. 458 слл.).

816

Fr. Kirchner. Wörterbuch d. Philosophischen Grundbegriffe, 3-te Aufl.,
Lpz., 1897, S. 106: Eifersucht.

817

Привед. афор. цит. по: Н. Макаров. Энциклопедия ума, или словарь избранных
мыслей авторов всех народов и всех веков, СПб., 1877, стр. 271–272.

818

Spinoza. Ethics pars prima. Prop. xxxv, Sch. (Opera [95] Vol. 1, p. 151).

819

id., pars III, Prop. xxxijj?xxxviii, pp. 150–154. – Б. Спиноза. Этика,
изложена в геометрическом порядке, пер. с лат. Н. А. Иван-цова, М., 1892. –
Ср. излож. у Куно Фишера. Ист. Нов. Филос, Т. II, СПб., 1906, стр. 444–445.

820

Этика [816], стр. 184, 186, 189.

821

Фр. Ницше. 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).

822

Ср. стих. Уот Уитмана, – «Тебе».

823

Аристотель. Этик. ник. VII 7 (Ф 8) [35], p. 1158 1–8.

824

Стр. 76–81.

825

Ср. Платон. Тимей 37d, 38a, 38b [29], pp. 209 16–20, 31–32, 39–43.

826

В этом стремлении к уединению предмета любви есть нечто похожее на
стыдливость [288]

827

Фрх. Серафим [42], стр. 182.

828

Стр. 452–456.

829

Горяев [6], стр. 296: ревение; стр. 297: ревнив – даль [7], т. 3, стлб. 1666–1667: ревнивец; пол. 1667: ревновать.

830

даль [7], т. 3, стлб. 1667.

831

Boisacq [12], 4-me livr., p. 309, тут приведены нек. из этимологии. Еще: Curtius ?, 4-te Aufl. Lpz., 1873, ss. 380–381, n. 567.

832

Prellwitz [830], s. 109: ; s. 110: ?, ?.

833

Gesenius. Handw. [24], ss. 692–693. Тут же привед. и ссылки на соотв. места Св. Пис.

834

[О. К. Штейнберг]. Русско–еврейский словарь, Спб., 1860, изд. Мин. Н. Пр., стр. 737.

835

Gesenius. [830], s. 820.

836

Исаак Сирин. Сл. 32. р. п., [420] стр. 143–144. По греч. тексту Сл. 61.

837

Эту мысль особенно настойчиво высказывает Бергсон в «Твор. эв.» [к 5]

838

Определение непрерывного, данное в современной математике Г. Кантором (G. Cantor. *Fondements d'une theorie generale 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

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины filosoff.org
непрерывного у Кантора в настоящее время выросло в обширную
«Continuumproblem», входить в контroversы которой здесь нет ни возможности,
ни нужды.

839

О Зеноновских антиномиях см. между проч.: Tannery. Le concept, scientifique
du continu («Rev. philos.», 1885, № 10). – Именно на этих антиномиях, как
преодоление их, зиждется вся философская система о. Серапиона.

840

Это выражение любил употреблять f Ал-ей и. Введенский.

841

G. Hagemann. Logik und Noetik, 4-te Aufl., Freib. im Br., S. 23.

842

W. Wundt. Logik. 2-te Aufl., Bd. 1, S. 558 f.

843

Schubert?Soldern. Grundlagen zu einer Erkenntnis?theorie, 1884, S. 172.

844

Эта мысль весьма тонко разработана Г. Когеном в его «Логике».

845

См. стр. 5791 [79].

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!
<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы,
недвижимость. Здоровый образ жизни.
<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет
магазин обуви Интернет магазин
<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных
сайтов. Интеграция, хостинг.
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!